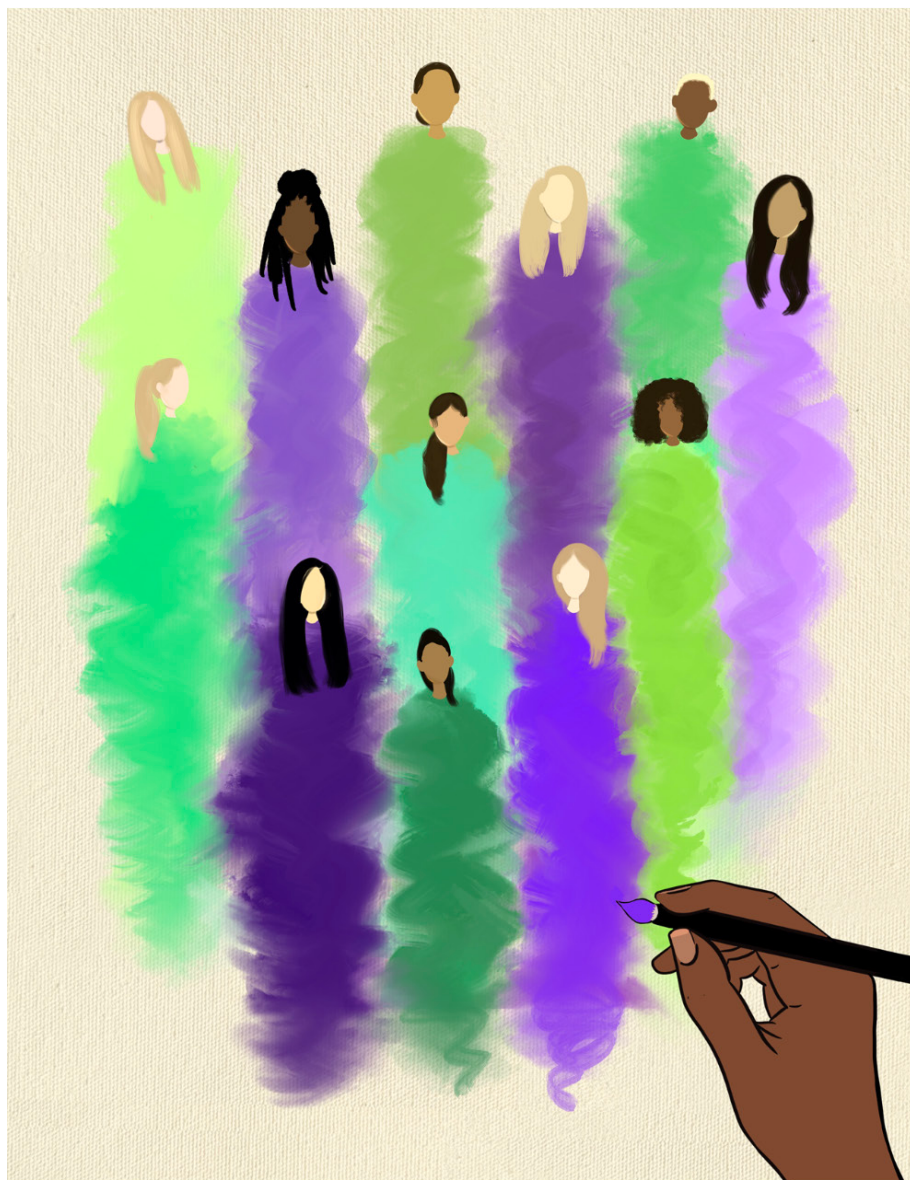


Mosaico feminista

Tejiendo conocimiento a través de las culturas

Feminist Mosaic

Weaving Knowledge Across Cultures



A bilingual feminist anthology

Antología feminista bilingüe

Coordinadora ~ Edited by
Dra. Gloria González-López

Prólogo ~ Foreword by
Dra. Alison Kafer

Mosaico feminista

Tejiendo conocimiento
a través de las culturas

Feminist Mosaic
Weaving Knowledge
Across Cultures

Mosaico feminista

Tejiendo conocimiento a través de las culturas

*Feminist Mosaic
Weaving Knowledge
Across Cultures*

Gloria González-López
Coordinadora



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

Mosaico feminista

Tejiendo conocimiento a través
de las culturas

Feminist Mosaic

Weaving Knowledge Across Cultures



Primera edición 2024

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Ciudad Universitaria,
Aguascalientes, Ags., C.P. 20100
editorial.uaa.mx
libros.uaa.mx

© Gloria González-López
Coordinadora

© Alison Kafer
Prologuista

© Alexis V. Bigelow
Lani Both
Parker Kirlew
Mariagracia McLin Rodríguez
Brenda Moreira Marques
Jessica Olson
Hnin Hnin Oo
Evalyn Stow
Katherin Patricia Tairo-Quispe
Alanna Uthgenannt
Shannon Woods
Gloria González-López

Las imágenes artísticas son obra original de Brianna Pippens.

ISBN 978-607-2638-05-1

Hecho en México/*Made in Mexico*

Honramos todas las luchas y esfuerzos feministas
en la faz de la tierra, del pasado, del presente, del futuro.

Para todos los corazones *feminist killjoy*
de nuestro mundo.

Con amor y gratitud

Austin, Texas
Diciembre 2024

Índice

Prólogo por la Dra. Alison Kafer	13
Foreword by Dr. Alison Kafer	275
Nuestra historia: Introducción	19
Our Story: An Introduction	279
Una pedagogía revolucionaria de la resistencia: Las maestras negras como activistas	27
<i>A Revolutionary Pedagogy of Resistance: Black Women Teachers as Activists</i>	287
Alexis V. Bigelow	
Trata de personas en Indonesia: Reflexiones feministas sobre el caso del East Nusa Tenggara	47
<i>Human Trafficking in Indonesia: Feminist Reflections on the East Nusa Tenggara Case</i>	303
Lani Both	
Un análisis crítico del Combahee River Collective y el feminismo negro de los años 1960s – 1970s	67
<i>A Critical Analysis of The Combahee River Collective and Black Feminism in the 1960s-1970s</i>	321
Parker Kirlew	

Porque era afroperuana: El hostigamiento sexual en las vidas de las mujeres negras del Perú	85
<i>Porque era afroperuana, Because I was Afro-Peruvian: Sexual Harassment in the Lives of Black Women of Peru</i>	335
Mariagracia McLin Rodríguez	
El tiempo en la vida de las mujeres: Un punto de inflexión feminista para el cuidado radical, revisitado	105
<i>Time in Women's Lives: A Feminist Turning Point for Radical Care, Revisited</i>	355
Brenda Moreira Marques	
Ser vulnerable // La calma de la tormenta	119
<i>To Be Vulnerable // The Calm of the Storm</i>	367
Jessica Olson	
La armamentización del cuerpo de las mujeres en Birmania	135
<i>The Weaponization of Women's Bodies in Burma</i>	381
Hnin Hnin Oo	
Los historiadores dirán que eran buenas amigas: Tensiones y futuros en los archivos de la historia queer	155
<i>Historians Will Say They Were Close Friends: Tensions and Futures in the Archiving of Queer History</i>	397
Evalyn Stow	

Valicha traicionada: Cantando patriarcado en los Andes del Perú	173
<i>Valicha Betrayed: Singing Patriarchy in the Peruvian Andes</i>	411
Katherin Patricia Tairo-Quispe	
Una exploración de la conciencia en la industria de restaurantes desde el feminismo marxista	193
<i>A Marxist Feminist Exploration of Consciousness in Restaurant Work</i>	429
Alanna Uthgenannt	
El consumo postragedia en los Estados Unidos: Reflexiones feministas sobre tiroteos escolares, tiempo y capitalismo	217
<i>Post-Tragedy Consumption in the USA: Feminist Reflections on School Shootings, Time, and Capitalism</i>	447
Shannon Woods	
<i>bell hooks en nuestros corazones</i>	237
<i>bell hooks in our hearts</i>	463
Gloria González-López	
Y tú, ¿cuál es tu historia?	241
<i>So, what is your story?</i>	467
Con especial gratitud	243
<i>With special gratitude</i>	469
Apéndice A. Pedagogías feministas para la enseñanza en línea	247
<i>Appendix A. Feminist pedagogies for online teaching</i>	473

Apéndice B. Ejercicio de escritura libre	253
Appendix B. Freewriting exercise	477
Apéndice C. Estructura de una guía para procesar eventos de actualidad: Escritura libre colectiva. <i>Elaborado por la Dra. Sarah Ropp</i>	257
Appendix C. A structure for processing current events: Collective freewriting. Written by Sarah Ropp, Ph.D.	481
Semblanzas	263
Contributors' biographies	485

Prólogo

Dra. Alison Kafer

Cuando la doctora Gloria González-López me pidió que escribiera el prólogo de esta colección, destacó las condiciones materiales que dieron vida al curso. Se llevó a cabo en el otoño de 2021, cuando las clases en UT Austin eran principalmente en línea y, con la excepción de la celebración de fin de semestre, las discusiones de la clase se desarrollaron exclusivamente vía Zoom y a través de correo electrónico. De no haber sido por la COVID-19, probablemente esta colección nunca se habría realizado. Fue únicamente porque la pandemia abrió espacio en su agenda (los viajes de conferencias y proyectos de investigación quedaron en suspenso) y exigió nuevas formas de establecer conexiones (ya no era posible entablar breves conversaciones entre clases o coincidir con estudiantes en los pasillos o la biblioteca) que la Dra. González-López pudo concebir y organizar esta antología.

Varios de los ensayos abordan el impacto de la pandemia en la investigación de quienes dieron vida a la antología –Mariagracia McLin Rodríguez menciona no haber podido reunir a sus entrevistadas para una conversación grupal, por ejemplo, y Lani Both señala la retención de recursos a trabajadores migrantes durante la pandemia–; sin embargo, ninguno de los capítulos trata específicamente sobre la COVID-19. Lo que convierte a la antología

en una “colección COVID-19” es que captura cómo era ser estudiante (y profesora) durante la pandemia: establecer conexiones a través de ejercicios de escritura en línea y lecturas compartidas, adaptar las preguntas y métodos de investigación a lo que está disponible de forma remota, colaborar de maneras inesperadas. El borrador del manuscrito que la doctora González-López compartió conmigo aún contiene notas en los márgenes –preguntas de quienes escribieron cada capítulo sobre la intención de un pasaje en particular; preguntas entre las traductoras sobre la redacción– lo que sugiere otra forma de interactuar a través de la distancia.

En cierto modo, estas modalidades son artefactos históricos de una época que nos dicen que ya “terminó”; el gobernador Abbott ha emitido un mandato para que regresen al trabajo presencial quienes trabajan en la Universidad de Texas, pocas clases se llevan a cabo de forma remota y la legislatura estatal está considerando prohibir el uso de mascarillas en espacios públicos. La promesa de un cambio radical que una vez pareció posible (pienso en el ensayo de Alanna Uthgenannt y su esperanza compartida de que la pandemia impulsara el fin del sistema salarial escalonado en la industria de servicios), ahora parece aún más lejana. Podemos leer esta antología, entonces, como una captura o foto instantánea en el tiempo, un artefacto no solo de esta clase específica de Teorías Feministas en la Universidad de Texas en Austin en el otoño de 2021, sino también de cómo se veía y se sentía hacer teorización feminista durante una pandemia.

Debo admitir, sin embargo, que me preocupa que esta colección se convierta en un artefacto histórico en un sentido completamente diferente: la legislatura de Texas ha manifestado su disposición para, en 2025, la persecución de departamentos, programas y planes de estudio que consideren “divisionistas” y “discriminatorios”. Si bien han mantenido su lenguaje deliberadamente vago, como hicieron con la prohibición de 2023 sobre “diversidad, equidad e inclusión”, está claro que tienen en la mira a los estudios étnicos y los estudios de género. Algunos programas en todo el estado ya han cerrado o reducido su oferta de cursos en anticipación a estos cambios y no es del todo inconcebible que, para cuando este libro llegue a sus ma-

nos, estimada persona lectora, el Departamento de Estudios de Mujeres, Género y Sexualidad que albergó este curso haya sido clausurado o al menos paralizado por las nuevas restricciones y recortes.

¿Cómo responder entonces? El ataque a los estudios étnicos y los estudios de género ocurre mientras las universidades intensifican los esfuerzos por vigilar y restringir la libertad de expresión en los campus, demostrando una mayor disposición a recurrir a respuestas militarizadas frente al activismo estudiantil. La coalición de estudiantes, personal administrativo y personal docente que lideraron la lucha contra la prohibición de DEI –una coalición encabezada por personas que no son de raza blanca (*people of color*), personas *queer* y personas *queer* que no son de raza blanca– ha continuado sus esfuerzos de organización, de cabildeo a nivel político, testificando en audiencias, escribiendo artículos de opinión y dialogando con periodistas, negándose a guardar silencio frente al fascismo.

Todo eso es necesario. También lo es este libro. Colecciones como ésta demuestran lo que los estudios de género y los estudios étnicos hacen posible: ofrecen una respuesta contundente a los ataques conservadores contra el pensamiento feminista. Esta antología representa una oportunidad para profundizar en un tema de interés, elaborar argumentos basados en la investigación y el estudio, recibir retroalimentación de nuestros pares y especialistas del mundo académico y revisarlos como corresponde. Se alentó a quienes escribieron estos ensayos a seguir leyendo y a aprender algo nuevo. Contrario a los estereotipos intencionados, los estudios de género y los estudios étnicos no son monolíticos, sino que contienen múltiples perspectivas y enfoques –la contribución de Parker Kirelew ilustra este punto, mientras ella reflexiona sobre las tensiones entre feministas, identificándose con algunas posturas y rechazando otras–.

En su conjunto, los ensayos de esta colección demuestran la amplia variedad de metodologías, orientaciones y compromisos presentes en la teoría feminista y en el curso Teorías Feministas: Katherin Patricia Tairo-Quispe ofrece un ejemplo de cómo involucrarse críticamente con las producciones culturales, revelando los “filtros sexistas” que operan en las interpretaciones de “Valicha”, una can-

ción peruana icónica; Evalyn Stow destaca estrategias para deshacer los borrados archivísticos y describe la creación de *Lesbian Herstory Archives* y el trabajo de activistas comunitarias para preservar historias *queer*; Jessica Olson, Brenda Moreira Marques y Brianna Pippens ofrecen experimentos con la forma (Olson entreteje su propia poesía con su análisis de justicia climática de las personas con discapacidad, Marques juega con cuadros de texto como una forma de mostrar marcos teóricos y Pippens transforma de manera visual los argumentos de quien escribió cada capítulo). Varias de las contribuciones abordan la violencia, pero lo hacen de maneras diversas, recurriendo a diferentes publicaciones académicas y enfocándose en distintos territorios (Hnin Hnin Oo, por ejemplo, analiza la violencia sexual contra mujeres en el contexto del ejército birmano, mientras que Shannon Woods examina los tiroteos escolares en Estados Unidos a través de las lentes del trauma y la temporalidad). La colección comienza y termina con ideas y compromiso con bell hooks: Alexis Bigelow retoma la “pedagogía revolucionaria de resistencia” de hooks, ofreciendo una teoría mujerista (*womanist*) de la enseñanza basada en el “cuidado, el amor y la responsabilidad”, mientras que la Dra. Gloria González-López reflexiona sobre la influencia de hooks en su propia enseñanza, compartiendo algunos de los ejercicios de escritura y enfoques que utilizó durante este curso.

Mientras este grupo de estudiantes se ha graduado o ha avanzado a la siguiente etapa de sus estudios, una nueva generación se ha sumado a sus filas. Mientras escribo este texto, la Dra. González-López está impartiendo una versión más de Teorías Feministas, introduciendo al cuerpo estudiantil a teóricas que van desde Combahee River Collective hasta Sara Ahmed. En su clase y en otros cursos de Estudios de Mujeres, Género y Sexualidad en UT Austin, quienes estudian están descubriendo el trabajo transformador de la teoría feminista, especialmente el que está vinculado con la organización transnacional y la crítica *queer* de color (*queer-of-color critique*). Al igual que las estudiantes reunidas en esta colección lo hicieron en el otoño de 2021, la nueva generación de estudiantes del otoño de 2024 está forjando conexiones a través de su compromiso compartido con cuestiones sobre poder y resistencia, agencia y responsabilidad, futuros imaginados e histo-

rias en curso; asisten a talleres sobre el genocidio en Gaza, descubren las innovaciones de artistas indígenas en el museo y deconstruye los ataques contra jóvenes *queer* y trans que permean los medios. A través de sus lecturas y discusiones en clase, y de meticulosos e iterativos proyectos de escritura, quienes participan en el curso están formulando nuevas preguntas, estableciendo conexiones inesperadas, sintetizando conocimiento a través de diferentes disciplinas y metodologías. Están profundizando en el acervo académico, aprendiendo a construir argumentos y a utilizar la evidencia para marcar la diferencia. Dale vuelta a la página y únete.

Nuestra historia: Introducción

*Todas las antologías feministas tienen una historia,
y la historia detrás de esta colección de ensayos
es una especial.*

*Era otoño de 2021; aún estábamos inmersos en la pandemia de COVID-19.
El futuro parecía incierto.
Como la gran mayoría de mis apreciables colegas docentes,
estaba enseñando de forma remota, en línea, a través de Zoom.*

*En ese entonces, estaba enseñando mi seminario de posgrado,
Teorías Feministas.
Al igual que en semestres anteriores,
tuve el privilegio de conocer a un grupo de estudiantes con gran talento.*

*Nuestro seminario fue único por más de una razón,
y conectarnos de manera virtual
no afectó la calidad de nuestro compromiso intelectual.
Fue una oportunidad para explorar formas de ser creativas.*

*El seminario incluyó ejercicios de escritura libre.
Esto ayudó a conectarnos de más de una manera,
tanto a nivel intelectual como a nivel humano.*

*No había conocido a mis estudiantes en persona,
y nunca nos reunimos presencialmente durante el semestre,
excepto el último día de clase.*

*Reunirnos en persona fue tanto especial y surreal a la vez.
Tomamos la decisión de forma colectiva
y mantuvimos la "distancia social" prescrita.*

*El último día de clase fue solo el comienzo de una travesía profesional.
Estaba orgullosa de nuestros ejercicios de escritura libre.
Comenté que tal vez podríamos trabajar en un volumen en colaboración.*

*Leer cada uno de sus trabajos finales me enorgulleció como feminista.
Me di cuenta de la riqueza y el potencial de cada ensayo.
Estaba emocionada.*

*Una antología feminista bilingüe —en inglés y español— vino a mi mente.
¿Por qué no?
Mis estudiantes expresaron su interés con gran entusiasmo.
Aceptaron la invitación de seguir trabajando en sus ensayos para esta antología.*

*Todas las personas que dieron vida al seminario participaron,
excepto una que desafortunadamente no pudo acompañarnos.
Su espíritu ha estado con nosotras todo el tiempo.*

~ * ~

Quienes colaboraron en esta antología feminista bilingüe somos académicas y profesionales en diversas etapas de nuestra formación, y somos de diferentes disciplinas y especialidades. Cada una de nosotras tiene raíces familiares en una amplia gama de historias culturales y orígenes raciales, además de que provenimos de diferentes partes del mundo.

A continuación, una breve descripción del ejercicio intelectual que realizó cada una de las colaboradoras para dar vida a cada uno de los ensayos. Nosotras, en orden alfabético, somos:

Alexis V. Bigelow establece una relación intelectual con el legado inspirador de las maestras negras y su pedagogía revolucionaria de resistencia en los Estados Unidos. Ellas históricamente han albergado conmovedores sueños de libertad e intervenciones activistas creativas que han promovido —a lo largo de un camino de arduo trabajo y compromiso sincero con la justicia social— el derecho a la educación, a una vida digna y de respeto en las comunidades afroestadounidenses y sus familias.

Lani Both vuelve en su imaginación a su natal Indonesia —la cuarta nación más poblada del mundo— para examinar de cerca la trata de personas en el siglo XXI, una cruel realidad que afecta los derechos humanos de las personas que viven en los márgenes de la nación asiática que tiene una historia dolorosa y compleja de invasión y colonización, así como un sofisticado paisaje geográfico.

Parker Kirelw ofrece sus honestas reflexiones sobre la historia del feminismo negro en los Estados Unidos. Lo hace entrelazando su análisis con la influyente presencia y las contribuciones que estimulan el pensamiento de *The Combahee River Collective*, y en diálogo con los aportes académicos que han ampliado nuestra comprensión de las complejas relaciones de género socialmente organizadas en una sociedad estadounidense racista.

Mariagracia McLin Rodríguez regresa a su natal Perú para escuchar a las trabajadoras del hogar afroperuanas y documentar sus experiencias de acoso sexual en el con-

texto laboral; comparte testimonios conmovedores de mujeres y observa de cerca el sistema legal y la ineficiente burocracia que ellas tienen que descifrar. Un tema delicado que revela las complejas intersecciones de desigualdad social —racial, de género y de clase, entre otras— que afectan la vida y el bienestar de las mujeres negras en la nación sudamericana.

Brenda Moreira Marques, quien nació y creció en Brasil, observa el reloj capitalista a través de una lente feminista para exponer algunas de las formas intrincadas en que la desigualdad de género ha moldeado las experiencias de las mujeres en relación con el tiempo en contextos patriarcales. Ofrece reflexiones clave sobre conceptos como la pobreza de tiempo, el cuidado radical y el denominado *crip time*, invitándonos en última instancia a descansar bien como un acto de resistencia en las culturas y naciones patriarcales contemporáneas.

Jessica Olson entrelaza su prosa creativa y reflexiones feministas críticas para examinar el cambio climático a través de las experiencias de vida de las personas con discapacidad en situaciones de desastre. Son seres humanos que ya no son víctimas pasivas, sino más bien seres que poseen conocimiento y sabiduría, quienes pueden contribuir activamente a las difíciles conversaciones que ya no podemos posponer sobre los efectos catastróficos del aumento del nivel del mar, sequías, huracanes, incendios forestales, condiciones climáticas extremas inesperadas, entre otras tragedias del siglo XXI.

Hnin Hnin Oo abraza con afecto a Birmania, la amada tierra natal de su madre y padre, activistas muy comprometidos, para examinar la violencia contra las mujeres en el contexto de la militarización y el conflicto político. La grotesca expresión de la desigualdad de género se ha desarrollado dentro de una historia compleja de invasión y colonización que ha estado rodeada, tanto en la región como en el extranjero, por una comunidad vibrante de intelectuales y activistas que reclaman fervientemente los derechos humanos más básicos de las mujeres en el Sudeste de Asia.

Evalyn Stow abre el clóset de las prácticas archivísticas tradicionales para exponer algunas de las verdades ocultas sobre las formas en que la heteronormatividad se ha institucionalizado, borrando las vidas LGBTQ+ dentro de estos archivos y otras instituciones que albergan registros históricos. Se enfoca en las experiencias de las mujeres lesbianas, el borrado de sus vidas, así como en los archivos comunitarios que las mujeres *queer* han establecido y las intervenciones creativas que promueven la justicia y el cambio social.

Katherin Patricia Tairo-Quispe escucha atentamente las letras de las versiones contemporáneas de “Valicha”, la famosa canción de amor peruana, para desenmascarar y examinar las fuerzas patriarcales que han distorsionado las letras originales de la melodiosa composición. La misoginia ha torcido pero no ha silenciado a “Valicha”; la popular canción se ha convertido en un himno para las multitudes que la cantan —en quechua y español— para honrar las majestuosas tierras indígenas de los Andes.

Alanna Uthgenannt ofrece un análisis crítico de las fuerzas sociales que han organizado las experiencias de desigualdad que afectan los derechos de las mujeres que trabajan en la industria de restaurantes, examinando de cerca las posibilidades de un cambio real. El rico texto ofrece reveladoras reflexiones sobre la explotación socioeconómica de las mujeres de clase trabajadora, los sindicatos y los movimientos sociales en pro de los derechos laborales, destacando vías que promueven la justicia económica para las trabajadoras de restaurantes.

Shannon Woods observa de manera crítica los tiroteos escolares, una cruel realidad que afecta cada vez más a la sociedad estadounidense contemporánea y reflexiona sobre las culturas de consumo posteriores a la tragedia. Expone las paradojas y contradicciones que afectan el bienestar de muchos que trabajan arduamente mientras están de luto —en medio de la ira, la frustración y el dolor— para darle sentido y transformar una sociedad capitalista cada vez más compleja.

Y, por último, pero no menos importante, la extraordinariamente talentosa artista afroestadounidense **Brianna Pippens** quien pronto se convirtió en integrante del equipo. Ella analizó el contenido de cada contribución y capturó con su sensibilidad especial el espíritu de cada capítulo y la portada del libro. A medida que trabajaba y compartía sus primeros borradores de las imágenes, todas nosotras nos conmovíamos; cada imagen pasó por revisiones basadas en las recomendaciones personales de las autoras. Las imágenes incorporadas en este volumen son las aprobadas por cada una de nosotras. Estaremos eternamente agradecidas con ella. Gracias de corazón, nuestra más sincera gratitud es para ti, querida Brianna.

La editora de esta antología terminó de leer la primera versión de cada una de las contribuciones mencionadas anteriormente, precisamente cuando nuestra querida ancestra feminista bell hooks, así en minúsculas, estaba en proceso de trascender esta realidad material. Como la estudiante mayor en este seminario feminista, la editora comparte con modestia su viaje interior de duelo en ese momento de tristeza colectiva en nuestras comunidades feministas, tanto a nivel nacional como internacional. Y como docente que lleva en su corazón la idea de “ser enseñable” —que significa convertirse en un “ser enseñable” así como “estar dispuesta a aprender”— exploró y puso en práctica algunas intervenciones pedagógicas mientras enseñaba un seminario de posgrado sobre feminismo, a través de Zoom (ver Apéndice A).

Enseñar teorías feministas de forma virtual, o en línea en el otoño de 2021, durante la pandemia de COVID-19, a un grupo de estudiantes entusiastas que llevan consigo ricas y diversas procedencias u orígenes culturales y raciales, intereses académicos contrastantes y proyectos de investigación inspiradores, se convirtió en una poderosa motivación para publicar esta antología bilingüe. Si bien se traducen y publican libros y antologías del inglés al español y viceversa, esperamos que esta antología feminista bilingüe —con los mismos textos en ambos idiomas en un solo volumen— sea de beneficio para futuras audiencias. Y finalmente, la inclusión de imágenes vibrantes y de especial colorido se basa en la posibilidad de involucrar la dimensión visual de nuestro ser para que nos ayude a abrazar simultáneamente el corazón y la razón —la

quintaesencia del *corazón con razón* de Gloria E. Anzaldúa— para explorar y nutrir nuestra imaginación feminista, individual y colectivamente. Esperamos que este volumen sea una fuente de conocimiento, así como de impulso y solidaridad para feministas altamente comprometidas que trabajan con gran entusiasmo en múltiples comunidades —espacios académicos, activistas y artísticos— en países y regiones donde ya sea el español, el inglés, o ambos, forma parte tanto de sus luchas cotidianas como de sus sueños.

Esta antología es nuestro intento colectivo de compartir nuestro conocimiento a través de diferentes disciplinas y más allá de las fronteras. Esperamos que nuestras contribuciones feministas no conozcan de fronteras; difundir con una audiencia más amplia, en al menos dos idiomas, dentro y fuera de espacios académicos, tiene un significado especial. Realmente esperamos que sea de beneficio para futuras audiencias que imaginan y trabajan arduamente para dar vida a naciones y sociedades más justas en todo el mundo.

Revisado y finalizado en el Día Internacional
de la Mujer 2024
en Austin,
Texas, Tejas, Taysha
territorio indígena ocupado

Primavera 2025

Durante el proceso final de corrección de estilo y revisión para la publicación de esta antología, se constató que algunos enlaces electrónicos (“hyperlinks”) de información relacionada con temas de desigualdad social ya no se encuentran disponibles en el internet. Esta situación podría reflejar cambios recientes en el contexto político y legislativo en Estados Unidos en 2025, los cuales han tenido un impacto en la visibilidad y el acceso a información y recursos institucionales vinculados a estas temáticas.



Una pedagogía revolucionaria de la resistencia: Las maestras negras como activistas

Alexis V. Bigelow

Casi todas nuestras maestras en Booker T. Washington eran mujeres negras. Estaban comprometidas a cultivar nuestro intelecto para que nos pudiéramos convertir en [personas] académicas, pensadoras y trabajadoras culturales —gente negra que utilizaríamos nuestras “mentes” [...] Aunque no definieron o articularon estas prácticas en términos teóricos, mis maestras estaban promulgando una pedagogía revolucionaria de resistencia que era profundamente anticolonial

bell hooks, *Enseñar a transgredir*

La educación como práctica de la libertad

En su libro *Pedagogía del oprimido*, Paulo Freire sostiene que quienes estudian deberían recibir una educación que plantee problemas. Este tipo de educación es en respuesta a la conciencia que les presenta problemas relacionados con el mundo. (Freire 1968). Esta forma de enseñanza involucra una constante revelación de la realidad. La educación se convierte en una práctica

de la libertad en lugar de una de dominio. Se alienta a quienes estudian a analizar el mundo y la sociedad de manera crítica. Una educación que plantea problemas es inherentemente anticolonial porque obliga al estudiante a cuestionar el *status quo* y a reflexionar sobre las acciones que influyen para que se dé el cambio social.

Históricamente, muchas maestras negras han tenido una orientación crítica hacia la enseñanza y ofrecen una educación que plantea problemas a sus estudiantes. Durante la época anterior a la guerra —*antebellum era*—, las mujeres negras esclavizadas creaban escuelas nocturnas y se escondían en zanjas para practicar lectura y escritura con sus estudiantes. Las maestras negras fueron fundamentales para el movimiento abolicionista (Neal y Dunn 2020). Las mujeres negras que vivían en libertad enseñaban en secreto a afroestadounidenses que vivían en la esclavitud a leer y escribir en sus hogares. Durante la reconstrucción, las mujeres negras jugaron un rol activo en las escuelas para personas que habían sido liberadas de la esclavitud —*freedpeople schools*— y en asociaciones y clubes de maestras afroestadounidenses.¹ Las mujeres negras impartían una educación clásica a afrodescendientes recién liberados en dichas escuelas; utilizaban asociaciones y clubes de docentes para abogar por el derecho de estudiantes de raza negra a una educación de calidad.² Las docentes negras también jugaron un papel crítico durante la era de los derechos civiles; ellas crearon planes de estudio centrados en el movimiento por los derechos civiles, incorporaron literatura negra en su pedagogía e invitaron a líderes de dicho movimiento a sus aulas.³ En la actualidad, las maestras negras recurren a prácticas y concepciones generacionales de enseñanza inspirada en el activismo. Ellas dan vida a estas prácticas a través de la enseñanza sobre el significado de la ciudadanía y la apertura a conversaciones sobre raza y racismo en la sociedad, en sus aulas.⁴

Las docentes negras tienen una trayectoria histórica utilizando la educación para apoyar el avance y desarrollo de sus estudiantes de raza negra. A lo largo de varias décadas, las mujeres negras han enseñado de una manera que propicia que sus estudiantes se conviertan en, como dice bell hooks, “gente negra que utilizó sus mentes” (hooks 1994, 2). Tras el fallecimiento de bell hooks, teórica feminista

y defensora de las maestras negras, es oportuno considerar a las mujeres negras, pioneras de la enseñanza activista.

En este ensayo crítico ofrezco un análisis general sobre lo que bell hooks denomina una *pedagogía revolucionaria de la resistencia* promulgada por las maestras negras. En primer lugar, discuto el marco teórico que fundamenta la orientación de la mujer negra hacia la enseñanza, el *mujerismo* —*womanism*—. Después, ofrezco mi interpretación sobre la pedagogía revolucionaria de la resistencia. Posteriormente, hablo del contexto histórico en el que las maestras negras se involucraron en una pedagogía revolucionaria de la resistencia. Y, finalmente, concluyo con una discusión en la que resumo mis hallazgos.

Mujerismo

Derivado del término *mujerista* —*womanist*— acuñado por Alice Walker, el *mujerismo* es un marco de referencia utilizado para examinar las realidades sociales de las mujeres negras.⁵ Debido a las identidades entrelazadas de las mujeres negras, el *mujerismo* se centra en el impacto de la explotación económica, el *sexismo* y el *racismo* que las mujeres negras han experimentado a lo largo de su historia en los Estados Unidos.⁶ El *mujerismo* procura revelar las experiencias, pensamientos y comportamientos de las mujeres negras y argumenta tres puntos. Primero, el *mujerismo* plantea que la opresión es un sistema interconectado (Beauboeuf-Lafontant 2005). Las mujeres negras, en particular, albergan muchas identidades sociales que derivan en distintos niveles de opresión y privilegio. La segunda, el *mujerismo* hace énfasis en la resistencia. Las acciones colectivas e individuales son fundamentales para la transformación social y la redistribución del poder. Por último, el *mujerismo* abraza el *humanismo*. El *humanismo* reconoce la dignidad y el valor de toda la humanidad. Por lo tanto, el *mujerismo* busca la liberación y la emancipación de todas las personas, independientemente de su raza, género, sexualidad y clase social.

Las mujeres negras con frecuencia fundamentan su pedagogía y su orientación a la enseñanza en una tradición *mujerista*. Las maestras *mujeristas* negras aprenden de las tradiciones del activismo de las mujeres (Ramsey

2012). Sus maestras negras del pasado actuaban como “habilidosas [*tricksters*]⁷ y revolucionarias silenciosas” (Ramsey 2012, 437). Las maestras negras mujeristas se sienten en deuda con quienes representaron ejemplos familiares y culturales de mujeres agitadoras. El posicionamiento mujerista de las maestras negras se basa en tres posturas mujeristas: (a) acoger una sensibilidad materna; (b) claridad política y (c) una ética de riesgo.⁸

Donde entro yo

Es importante que quienes trabajan en quehaceres académicos revelen su postura y compartan cómo se incorporan en su trabajo. En mi caso, yo laboré como maestra de tercer grado de primaria con estudiantes de raza negra. Como maestra negra de dichos estudiantes, llevo en mí una postura política específica. En mi aula se fomentó un sentido de urgencia y de *ethos* familiar. Mi labor como maestra iba más allá del aula. Frecuentemente visitaba a los estudiantes en sus casas, me reunía con padres y madres en cafeterías, llevaba a los estudiantes a cenar y a realizar otras actividades extracurriculares. Mis experiencias de vida me han ayudado a comprender que las maestras negras se comprometen con sus estudiantes de raza negra de una manera específica y singular que transmite cuidado, amor y responsabilidad.

Una pedagogía revolucionaria de la resistencia

La pedagogía de la resistencia de las mujeres negras está conformada por tres elementos: (a) la tradición mujerista de cuidado y maternaje;⁹ (b) conocimiento cultural y (c) claridad política. En primer lugar, la pedagogía de la resistencia de las mujeres negras está fundamentada en una tradición mujerista de maternar y cuidar.¹⁰ El mujerismo se enfoca en las realidades sociales de las mujeres negras en la esclavitud, la segregación, el sexismo y la explotación económica. Reconocer a las mujeres negras como centrales para la supervivencia de la comunidad negra es fundamental para el mujerismo. La politización del maternaje ha contribuido a la supervivencia de la comunidad negra.

Las tradiciones moldeadas por el maternaje orientan a las prácticas activistas de enseñanza. Las maestras negras con frecuencia asumen el rol de madres sustitutas a las que comúnmente se les conoce como “las otras madres” de sus estudiantes negros (Dixson 2003). En el artículo *In Search of Our Mothers' Gardens: Black Women Teachers and Professional Socialization*, Adriene Dixson y Jeaninne Dingus (2008) firman que el ser “las otras madres” es parte de una tradición de servicio profesional que tiene el fin de impartir ideas, valores y comportamientos basados en la cultura y la familia. La enseñanza permite la preservación de tradiciones culturales. Este maternaje politizado permite a las mujeres negras fungir como alguien que abre puertas de oportunidades y abraza sueños para la niñez negra. Por lo tanto, las maestras activistas negras tienen un compromiso a nivel personal con el éxito de sus estudiantes. La politización del cuidado toma vida a través del establecimiento de relaciones humanas. Las maestras activistas negras desarrollan una comprensión que reconoce los recursos que poseen dichos estudiantes y sus familias.¹¹ Las maestras activistas negras desarrollan un sentido de respeto hacia la niñez negra y sus comunidades, y creen en su capacidad para alcanzar metas.

En segundo lugar, el conocimiento y las experiencias, ambas de carácter cultural, iluminan las estrategias de enseñanza e interacciones de las mujeres negras con sus estudiantes y sus familias. Las mujeres negras cargan diversas historias de opresión y discriminación por motivos de género y raza. Estas historias obligan a las mujeres negras a impartir una educación crítica, porque comprenden las consecuencias de la ignorancia (Milner 2006). Las mujeres negras se comprometen con la enseñanza de sus estudiantes de raza negra porque empatizan con la discriminación a la que se enfrentan y perciben la educación como un medio para mejorar las vidas de la comunidad negra. De hecho, la enseñanza es vista como un honor y una obligación moral.

Una pedagogía revolucionaria de la resistencia requiere claridad política. La claridad política implica incorporar una perspectiva crítica al plan de estudios. Investigaciones demuestran que las mujeres negras propician con frecuencia debates sobre discriminación y sobre la construcción sociopolítica e histórica de la desigualdad y parti-

cipan en prácticas arraigadas en el orgullo racial.¹² Las maestras activistas negras llevan en sí un sentido de responsabilidad por la comunidad afroestadounidense y *racial uplift* (o “ascenso social”, según especialistas).¹³ Esta responsabilidad se manifiesta en la creación de espacios educativos en donde quienes aprenden sientan seguridad, reconocimiento y protección.

Racial uplift (o ascenso social) ha estado en el núcleo de históricos debates intelectuales que analizan de cerca a las comunidades afrodescendientes en Estados Unidos y estrategias para promover la igualdad y la justicia. Las obras académicas de Booker T. Washington y W.E.B. Du Bois representan una lectura obligada para una mejor comprensión de estas discusiones vitales (Moore 2003).



Una pedagogía revolucionaria de la resistencia no consiste únicamente en enseñar desde una perspectiva política. Las mujeres negras incluyen una perspectiva específica del maternaje en su pedagogía e interacciones con la niñez negra. Esta perspectiva está enraizada en un largo linaje de mujeres negras que se atrevieron a cuidar de manera radical a las próximas generaciones. Una pedagogía revolucionaria de la resistencia encarna el interés y el compromiso por la supervivencia de la comunidad negra. Esta forma de enseñanza se establece en la intersección de ambas dimensiones, personal y política.

Las mujeres negras y una pedagogía revolucionaria de la resistencia

Desde la esclavitud, las mujeres negras se han involucrado en una pedagogía revolucionaria de la resistencia. En su artículo titulado *Our Ancestors' Wildest Dreams: (Re)membering the Freedom Dreams of Black Women Abolitionist Teachers*, Amber Neal y Damaris Dunn (2003) argumentaron que las maestras negras tenían sueños de libertad —*Freedom Dreams*—. En particular, las mujeres

negras tenían visiones alternativas y articulaciones de esperanza para un futuro en libertad. Las mujeres negras lucharon por hacer realidad ese futuro mediante actos de resistencia encubiertos. Neal y Dunn hablan de Lily Ann Granderson, una mujer negra esclavizada que dirigía una escuela de medianoche para la niñez que vivía esclavizada. La escuela operó de 11:00 pm a 2:00 am durante 7 años. Granderson enseñaba a 12 alumnos a la vez. Una vez que los alumnos aprendían a leer y escribir, se *graduaban* y Granderson inscribía a 12 alumnos nuevos. A pesar de las peligrosas consecuencias de la alfabetización entre las personas afrodescendientes, Granderson estaba decidida a apoyar a la niñez negra en su lucha por la liberación.

Las mujeres negras que vivían en libertad también utilizaron la educación como una herramienta para desestabilizar las dinámicas del poder social. Neal y Dunn sostienen que las maestras negras fueron fundamentales para el movimiento abolicionista. Charlette Forten, una mujer negra que vivía en libertad se unió a la Sociedad Antiesclavista de las Mujeres de Salem (*Salem Female Anti-slavery Society*). Ella enseñó a leer y escribir a los afroestadounidenses que habían vivido en esclavitud. Mary Smith Peake, una mujer negra que vivía en libertad, en secreto, enseñó a leer y escribir en su casa tanto a quienes vivían en esclavitud como a quienes vivían en libertad (Neal y Dunn 2003). Ambas educadoras demostraron de manera contundente que los *sueños de libertad* de la niñez negra son esencialmente extraordinarios y rechazan la noción de inferioridad racial asociada a la raza negra. *Freedom Dreams* —sueños de libertad— es más que el título de un libro del aclamado historiador Robin D. G. Kelley (2002), es una conmovedora invitación a docentes afroestadounidenses. Kelley ofrece una reflexión en la última página del prefacio del inspirador libro:

Concebí *Freedom Dreams* como un esfuerzo preliminar para recuperar ideas —visiones diseñadas principalmente por activistas de raza negra marginados quienes proponían una salida a nuestras limitaciones de manera diferente—. No estoy sugiriendo que aceptemos por completo sus ideas o estrategias como el cimiento de nuevos movimientos; por el con-

trario, el punto principal que sugiero es que aprovechemos nuestras imaginaciones colectivas, que hagamos lo que han hecho generaciones anteriores: soñar.

Freedom Dreams refleja las acciones de las maestras negras, tanto las que viven en libertad como las que viven en esclavitud: las mujeres de raza negra sueñan con libertad y forjan espacios de liberación (Neal y Dunn 2020).

Durante el periodo de la reconstrucción en Estados Unidos (1863-1877), las maestras activistas de raza negra establecieron *freedpeople schools*, y organizaciones y clubes de docentes para que la niñez de raza negra tuviera acceso a una educación de calidad (Siddle-Walker 2005). Dichas escuelas estaban diseñadas para alfabetizar a personas negras menores y adultas (Williams 2007). Tanto personas afroestadounidenses que habían vivido en esclavitud y que fueron autodidactas (y poseedoras de habilidades rudimentarias de alfabetización), así como afroestadounidenses que habían vivido en libertad y tenido acceso a una formación clásica, ambos grupos se incorporaron a los salones de clase de *freedpeople schools* como docentes con una motivación de compromiso racial (Vickery 2017). Las mujeres negras jugaron un rol fundamental en la impartición de una educación que iba más allá de la alfabetización básica. Las mujeres negras representaban la mayoría dentro del grupo de la docencia con habilidades de alfabetización más sofisticadas (Vickery 2017).

Durante este mismo periodo histórico, la resistencia por parte de las maestras negras fue logrado principalmente a través de sus organizaciones profesionales. Las mujeres negras hicieron campañas para aumentar los salarios de los maestros, alargar los periodos escolares e igualar las oportunidades educativas para la niñez negra. Fueron críticas de la desigualdad en las instalaciones educativas y fomentaron programas de transporte escolar, así como oportunidades de educación vocacional. Además, las mujeres negras trabajaron en conjunto con docentes de raza blanca en pro de la equidad educativa. Las mujeres negras escribieron cartas y peticiones a sus superiores de raza blanca y asistieron a reuniones con personas blancas en posiciones de liderazgo (Siddle-Walker 2000). La cooperación interracial fue importante a la hora de navegar los sistemas y las redes educativas estatales y naciona-

les. Las acciones de las educadoras negras estaban fundamentadas en el mujerismo, ya que utilizaban la educación y su posición social para impulsar a la comunidad negra. Las maestras activistas negras rechazaron el *status quo*. Sortearon barreras institucionales para abogar por la niñez negra y exigieron que tuvieran acceso a una educación de calidad.

Durante el movimiento por los derechos civiles, las educadoras de raza negra fueron esenciales para impulsar la lucha por la igualdad racial. Las maestras negras llevaron a la práctica una pedagogía revolucionaria de la resistencia. Crearon planes de estudio que se centraban en la filosofía de los movimientos de los derechos civiles, fundamentales para la historia y alfabetización de las comunidades negras (Clemons 2014). Las maestras negras utilizaron cuentos, fábulas y relatos populares basados en los logros, la dignidad, el carácter y la cultura (Clemons 2014). Llevaban el cabello natural y exhibían en las paredes de sus aulas fotografías con temática de la herencia negra (Loder Jackson 2012). Las maestras de raza negra insistieron en que la literatura negra formara parte del canon del uso del inglés en las preparatorias a nivel nacional. Incorporaron literatura negra en sus aulas, leyendo obras tales como el libro titulado *Sus ojos miraban a Dios*. Las maestras negras se inspiraron en la valentía, la fe y la fuerza que demostraron sus madres y antepasadas al luchar por la libertad y la igualdad (Gyant y Atwater 1996). La pedagogía de las maestras negras complementó la acción social fuera del aula. Transformaron las escuelas en lugares de lucha (Smith 2019). Las maestras negras explicaron a sus estudiantes las motivaciones detrás de las protestas y les animaron a marchar en las mismas, las clases de historia se enfocaban en la lucha por la liberación de las personas afroestadounidenses e invitaron a sus aulas a líderes del movimiento por los derechos civiles.¹⁴ Las maestras informaban a sus estudiantes sobre las protestas por los derechos civiles y los boicots que estaban sucediendo y les animaban a que leyeran publicaciones escritas por personas negras que hablaban de estos acontecimientos (Givens 2021).

En la actualidad, las maestras negras se basan en prácticas generacionales y en nociones de la enseñanza activista. En un estudio realizado por Tamara Beau-

boeuf-Lafontant, las maestras negras afirmaron identificarse como parte de genealogía de las activistas y “las otras madres”. Actualmente, la enseñanza activista de las maestras negras se encuentra en su instrucción cívica. Las mujeres negras enfatizaban y criticaban el concepto de ciudadanía dentro de sus aulas.¹⁵ Las mujeres negras relacionan la idea de ciudadanía con las relaciones [humanas] (Vickery 2017). Históricamente, las comunidades afroestadounidenses han reformulado el concepto de ciudadanía como una membresía a nivel de comunidad que reconoce la identidad cultural como una parte integral del sentido de pertenencia (Vickery 2017). Las educadoras negras utilizan la discusión en clase como herramienta para sus estudiantes a fin de examinar las realidades sociales, políticas y económicas del mundo y los guían en su análisis crítico de las estructuras que crean desventajas para la comunidad negra. Estas discusiones de clase tienen influencia en la niñez negra de manera que propicie un percepción crítica del patriotismo ciego.

Además, las maestras negras motivan a sus estudiantes a que adopten una comprensión comunitaria de la ciudadanía y del mundo. Vickery examina cómo las maestras negras alientan a sus grupos a elegir un nombre para la clase y a involucrarse en nociones de ciudadanía centradas en la comunidad (2017). Ellas hacen énfasis en el sentido relacional de pertenencia y ciudadanía al compartir sus experiencias en espacios sociales, tales como las organizaciones estudiantiles históricamente negras y los clubes de mujeres. Las maestras negras comparten con sus estudiantes sus historias familiares de migración, terror racial y trauma causados por el racismo. Estas historias proporcionan a sus estudiantes ejemplos concretos del impacto de la raza sobre las nociones de ciudadanía dentro de los Estados Unidos. Las maestras negras conversan con sus estudiantes sobre los servicios comunitarios que han prestado en diversos clubes de mujeres. El cuerpo estudiantil de raza negra observa a sus maestras y las políticas que ellas encarnan. De este modo, sus estudiantes heredan una tradición de protesta a través de la educación (Givens 2021). La educación cívica y de ciudadanía se enfoca de manera consistente en el ascenso social —*racial uplifting*— de la comunidad negra.

Discusión

“[Nuestras] maestras trabajaban con y para nosotras para asegurarse de que cumpliéramos con nuestro destino intelectual, y al hacerlo, promover el avance [ascenso] racial. Mis maestras tenían una misión”, estas son las palabras inspiradoras de bell hooks al describir a sus maestras de primaria (1994, 2).¹⁶ Sus maestras, al igual que muchas otras maestras negras, poseen un espíritu misionero y la expectativa de usar sus habilidades, conocimientos y experiencia profesional acumulados al servicio de la comunidad negra (Kelly 2010). Este compromiso con espíritu misionero en pro de las personas de raza negra ha sido el cimiento de la pedagogía revolucionaria de la resistencia de las mujeres negras a lo largo de la historia.

Durante la era anterior a la guerra —*antebelum*— en los Estados Unidos, las maestras negras participaron en una revolución pedagógica de la resistencia al desafiar las leyes de antialfabetización, enseñando a leer y a escribir a la niñez negra que vivía bajo condiciones de esclavitud. A pesar de la constante amenaza de violencia y represalias por parte de la supremacía blanca, persistieron y participaron en actos subversivos para obtener una educación. Granderson, Forten y Peake comprendieron que la alfabetización podía desestabilizar el sistema de propiedad de esclavos. Sus acciones son clara evidencia de la politización del cuidado y un compromiso con la comunidad negra. Arriesgaron sus vidas en pro de la posibilidad del avance racial.

A lo largo del período de la reconstrucción, las maestras negras llevaron a cabo una revolucionaria pedagogía de la resistencia al exigir que la niñez negra tuviera un derecho y acceso a la educación. Las maestras negras enseñaban a sus estudiantes de raza negra en las *freedpeople schools*. En dichos espacios pedagógicos, las mujeres negras les presentaron las ciencias sociales y humanidades a sus estudiantes y reafirmaron su humanidad. Rechazaron firmemente la noción de que la niñez negra solo podía dedicarse a labores agrícolas y al servicio de la sociedad blanca. Las maestras negras prepararon a sus estudiantes para ejercer una ciudadanía activa en la sociedad. A la par de las *freedpeople schools*, las mujeres negras abogaban en pro del cambio social en sus asociaciones y clubes de docen-

tes. Estas asociaciones y clubes ayudaron a las maestras negras a navegar la burocracia del sistema educativo y los esfuerzos y el empeño de control por parte de líderes escolares de raza blanca dentro de instituciones educativas. A las maestras negras les guiaba su anhelo por reivindicar a la raza negra y promover su ascenso social.

Durante el movimiento por los derechos civiles, las mujeres negras desplegaron una revolucionaria pedagogía de la resistencia al vincular la acción cívica que ocurría *fuera* del aula con lo que se vivía *dentro* de la misma. Las maestras negras hablaban de las filosofías del movimiento por los derechos civiles, promovían protestas en sus comunidades e invitaban a líderes del movimiento a dar presentaciones en sus aulas. Se esforzaban por crear espacios educativos que validaran la identidad y cultura de sus estudiantes de raza negra. Las maestras negras poseían un fervor especial por ayudar a sus estudiantes a comprender las diversas inequidades sociales y las diferentes maneras de abordarlas. Más allá de convertirse en espectadoras pasivas, las maestras negras participaron de manera activa en el movimiento por los derechos civiles.

En la actualidad, las maestras negras ponen en práctica una pedagogía revolucionaria de la resistencia a través de la ciudadanía en *praxis*. Las mujeres negras replantean la noción de ciudadanía, pasando de estar centrada en lo individual a estar fundamentada en la comunidad. Dichas nociones de ciudadanía toman vida cuando las mujeres negras fomentan que sus estudiantes ofrezcan servicios comunitarios y participen en eventos en la comunidad. Esta concepción de la ciudadanía tiene sus raíces en una noción del ascenso social (*racial uplifting*). Las maestras negras reconocen la importancia y el significado de la reciprocidad. Las mujeres negras albergan la esperanza de formar a las futuras generaciones de personas en posiciones de liderazgo que sean recíprocas con la comunidad negra. De este modo, la comunidad negra seguirá floreciendo.

Actualmente nos encontramos en una era de ajuste de cuentas a nivel racial. En el campo de la educación, gran cantidad de personal administrativo y docente están en plena lucha por encontrar maneras de enseñar que sean incluyentes, reivindicantes y empoderantes para toda la niñez. Muchos distritos escolares han recurrido a diversas intervenciones, cursos de capacitación y de-

sarrollo profesional centrados en las competencias culturales. Insto a las escuelas para que se acerquen a la historia de la pedagogía de las mujeres negras y confíen en ella. Allí encontrarán una educación que busca la liberación y la sanación.

Notas

1. Baker, *Pedagogies of Protest*.
Hale, *The Development of Power Is the Main Business of the School*.
Harley, *Beyond the Classroom*.
Siddle-Walker, *Valued Segregated Schools for African American Children in the South, 1935-1969*.
Siddle-Walker, *African American Teaching in the South*.
Siddle-Walker, *Organized Resistance and Black Educators' Quest for School Equality, 1878 - 1938*.
Siddle-Walker, *Tolerated Tokenism, or the Injustice in Justice*.
Siddle-Walker y Archung, *The Segregated Schooling of Blacks in the Southern United States and South Africa*.
Williams, *Self-Taught: African American Education in Slavery and Freedom*.
2. Faith, An 'Organized Body of Intelligent Agents,' *Black Teacher Activism during De Jure Segregation*.
Hale, *The Development of Power Is the Main Business of the School*.
Harley, *Beyond the Classroom*.
Siddle-Walker, *Organized Resistance and Black Educators' Quest for School Equality, 1878 - 1938*.
Siddle-Walker, *Tolerated Tokenism, or the Injustice in Justice*.
3. Clemons, *I've Got to Do Something for My People*.
Loder-Jackson, *Hope and Despair*.
4. Vickery, *I Worry about My Community*.
Vickery, *You Excluded Us for so Long and Now You Want Us to Be Patriotic?*
Vickery, *This Is a Story of Who America Is*.
5. Beauboeuf-Lafontant, *A Womanist Experience of Caring*.
Collins, *Black Feminist Thought*.
Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*.

6. Beauboeuf-Lafontant, *A Womanist Experience of Caring*.
Beauboeuf-Lafontant, *Womanist Lessons for Reinventing Teaching*.
7. Nota, versión en español: «Habilidosas» es la traducción al español que la editora utilizó para traducir el concepto original en inglés, «tricksters».
8. Beauboeuf-Lafontant, *I Teach You the Way I See Us*.
Beauboeuf-Lafontant, *A Womanist Experience of Caring*.
Beauboeuf-Lafontant, *Womanist Lessons for Reinventing Teaching*.
Dillard, *The Spirit of Our Work*.
Henry, *African Canadian Women Teachers' Activism*.
McKinnedy de Royston, *Black Womanist Teachers' Political Clarity in Theory and Practice*.
Patterson, Mickelson, Hester y Wyrick, *Remembering Teachers in a Segregated School*.
9. Nota, versión en español: "Mothering" se tradujo al español de diferentes maneras para evitar repetición.
10. Beauboeuf-Lafontant, *A Womanist Experience of Caring*.
Henry, *African Canadian Women Teachers' Activism*.
11. Howell, Norris y Williams, *Towards Black Gaze Theory*.
Ladson-Billings, *The Dreamkeepers*.
12. Howell, Norris y Williams, *Towards Black Gaze Theory*.
Ladson-Billings, *The Dreamkeepers*.
13. Nota, versión en español: Véase análisis de Kevin Meehan y Paul B. Miller (2006) sobre las relaciones raciales en las Américas. Los autores identifican *racial uplift* como "ascenso social" en sus reflexiones sobre las obras respectivas de José Martí y W. E. B. Du Bois (84).
14. Loder-Jackson, *Hope and Despair*.
Smith, *Septima Clark Yelled*.
15. Givens, *Fugitive Pedagogy*.
Preston-Grimes, *Fulfilling the Promise*
16. Nota, versión en español: Esta traducción al español del texto publicado por bell hooks es de la autora y la *copyeditor*, y representa una aproximación de significado.

Referencias

Baker, Scott. 2011. "Pedagogies of Protest: African American Teachers and the History of the Civil Rights Movement, 1940–

- 1963". *Teachers College Record* 113 (12): 2777–2803.
<https://doi.org/10.1177/01614681111301206>
- Beauboeuf-Lafontant, Tamara. 1997. "I Teach You the Way I See Us: Concepts of Self and Teaching of African-American Women Teachers Committed to Social Justice". Presentación en el congreso anual de la *American Educational Research Association* (Chicago, IL, 24-28 de marzo, 1997).
<https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED408395.pdf>
- Beauboeuf-Lafontant, Tamara. 2002. "A Womanist Experience of Caring: Understanding the Pedagogy of Exemplary Black Women Teachers". *The Urban Review* 34 (1): 71–86.
<https://doi.org/10.1023/A:1014497228517>
- Beauboeuf-Lafontant, Tamara. 2005. "Womanist Lessons for Reinventing Teaching". *Journal of Teacher Education* 56 (5): 436–445.
<https://doi.org/10.1177/0022487105282576>
- Clemons, Kristal M. 2014. "I've Got to Do Something for My People: Black Women Teachers of the 1964 Mississippi Freedom Schools". *The Western Journal of Black Studies* 38 (3): 141–154.
<https://typeset.io/papers/i-ve-got-to-do-something-for-my-people-black-women-teachers-3xyiy470p>
- Collins, Patricia Hill. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston, MA: Unwin Hyman.
- Dillard, Cynthia B. 2021. *The Spirit of Our Work: Black Women Teachers (Re)member*. Boston, MA: Beacon Press.
- Dixson, Adrienne D. 2003. "'Let's Do This!': Black Women Teachers' Politics and Pedagogy". *Urban Education* 38 (2): 217–235.
<https://doi.org/10.1177/0042085902250482>
- Dixson, Adrienne y Jeannine Dingus. 2008. "'In Search of Our Mothers' Gardens: Black Women Teachers and Professional Socialization". *Teachers College Record* 110 (4): 805–837.
<https://doi.org/10.1177/016146810811000403>
- Faith, Diedre. 2020. "An 'Organized Body of Intelligent Agents,' Black Teacher Activism during De Jure Segregation: A Historical Case Study of The Florida State Teachers Association". *Journal of Negro Education* 89 (3): 267–281.
<https://muse.jhu.edu/pub/417/article/802532/pdf>
- Freire, Paulo. 1968. *Pedagogy of the Oppressed*. New York, NY: Seabury Press.

- Givens, Jarvis R. 2021. *Fugitive Pedagogy: Carter G. Woodson and the Art of Black Teaching*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gyant, LaVerne y Deborah F. Atwater. 1996. "Septima Clark's Rhetorical and Ethnic Legacy: Her Message of Citizenship in the Civil Rights Movement". *Journal of Black Studies* 26 (5): 577–592.
<https://doi.org/10.1177/002193479602600504>
- Hale, Jon. 2018. "'The Development of Power Is the Main Business of the School': The Agency of Southern Black Teacher Associations from Jim Crow through Desegregation". *Journal of Negro Education* 87(4): 444–459.
<https://doi.org/10.7709/jnegroeducation.87.4.0444>
- Harley, Sharon. 1982. "Beyond the Classroom: The Organizational Lives of Black Female Educators in the District of Columbia, 1890-1930". *Journal of Negro Education* 51 (3): 254–265.
<https://doi.org/10.2307/2294693>
- Henry, Annette. 1992. "African Canadian Women Teachers' Activism: Recreating Communities of Caring and Resistance". *Journal of Negro Education* 61 (3): 392–404
<https://doi.org/10.2307/2295256>
- hooks, bell. 1994. *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. New York, NY: Routledge.
- Howell, Diamond, Aaminah Norris y Krystal L. Williams. 2019. "Towards Black Gaze Theory: How Black Female Teachers Make Black Students Visible". *Urban Education Research and Policy Annuals* 6 (1): 20–30.
<https://journals.charlotte.edu/urbaned/article/view/915>
- Kelley, Robin D. G. 2002. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston, MA: Beacon Press.
- Kelly, Hilton. 2010. "What Jim Crow's Teachers Could Do: Educational Capital and Teachers' Work in Under-Resourced Schools". *Urban Review* 42: 329–350.
<https://doi.org/10.1007/s11256-009-0132-3>
- Ladson-Billings, Gloria. 1994. *The Dreamkeepers: Successful Teachers of African American Children*. San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers.
- Loder-Jackson, Tondra L. 2012. "Hope and Despair: Southern Black Women Educators Across Pre- and Post-Civil Rights Cohorts Theorize about Their Activism". *Educational Studies* 48 (3): 266–295.
<https://doi.org/10.1080/00131946.2012.660665>

- McKinney de Royston, Maxine. 2020. "Black Womanist Teachers' Political Clarity in Theory and Practice". *Theory Into Practice* 59 (4): 379–388.
<https://doi.org/10.1080/00405841.2020.1773186>
- Meehan, Kevin y Paul B. Miller (2006). "Martí, Schomburg y la cuestión racial en las Américas". *Afro-Hispanic Review*. 25 (2): 73-88.
<https://www.jstor.org/stable/23055335?seq=2>
- Milner, H. Richard. 2006. "The Promise of Black Teachers' Success with Black Students". *Educational Foundations* 20 (3-4): 89-104.
<https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ794734.pdf>
- Moore, Jacqueline M. 2003. *Booker T. Washington, W. E. B. Du Bois, and the struggle for racial uplift*. Wilmington, DE: SR Books.
- Neal, Amber M. y Damaris C. Dunn. 2020. "Our Ancestors' Wildest Dreams: (Re)Membering the Freedom Dreams of Black Women Abolitionist Teachers". *JCT: Journal of Curriculum Theorizing* 35 (4): 59–73.
<https://journal.jctonline.org/index.php/jct/article/view/963>
- Patterson, Jean A., Kathryn A. Mickelson, Michael L. Hester y John Wyrick. 2011. "Remembering Teachers in a Segregated School: Narratives of Womanist Pedagogy". *Urban Education* 46 (3): 267–291.
<https://doi.org/10.1177/0042085910377511>
- Preston-Grimes, Patrice. 2010. "Fulfilling the Promise: African American Educators Teach for Democracy in Jim Crow's South". *Teacher Education Quarterly* 37 (1): 35-52.
<https://www.jstor.org/stable/23479297>
- Ramsey, Sonya. 2012. "Caring Is Activism: Black Southern Womanist Teachers Theorizing and the Careers of Kathleen Crosby and Bertha Maxwell-Roddey, 1946-1986". *Educational Studies: Journal of the American Educational Studies Association* 48 (3): 244–265.
<https://doi.org/10.1080/00131946.2012.660667>
- Siddle-Walker, Vanessa. 2000. "Valued Segregated Schools for African American Children in the South, 1935-1969: A Review of Common Themes and Characteristics". *Review of Educational Research* 70 (3): 253–285.
<https://www.jstor.org/stable/1170784>

- Siddle-Walker, Vanessa. 2001. "African American Teaching in the South: 1940-1960". *American Educational Research Journal* 38 (4): 751-779.
<https://doi.org/10.3102/00028312038004751>
- Siddle-Walker, Vanessa. 2005. "Organized Resistance and Black Educators' Quest for School Equality, 1878 - 1938". *Teachers College Record* 107 (3): 355-388.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9620.2005.00480.x>
- Siddle-Walker, Vanessa. 2013. "Tolerated Tokenism, or the Injustice in Justice: Black Teacher Associations and Their Forgotten Struggle for Educational Justice, 1921-1954". *Equity & Excellence in Education* 46 (1): 64-80.
<https://doi.org/10.1080/10665684.2012.751756>
- Siddle-Walker, Vanessa y Kim Nesta Archung. 2003. "The Segregated Schooling of Blacks in the Southern United States and South Africa". *Comparative Education Review* 47 (1): 21-40.
<https://doi.org/10.1086/373961>
- Smith, Spencer J. 2019. "Septima Clark Yelled: A Revisionist History of Citizenship Schools". *American Educational History Journal* 46 (2): 95-110.
<https://www.proquest.com/docview/2279768850?source-type=Scholarly%20Journals>
- Vickery, Amanda E. 2016. "'I Worry about My Community': African American Women Utilizing Communal Notions of Citizenship in the Social Studies Classroom". *International Journal of Multicultural Education* 18 (1): 28-44.
<https://doi.org/10.18251/ijme.v18i1.1061>
- Vickery, Amanda E. 2017. "'You Excluded us for so Long and Now You Want Us to Be Patriotic?': African American Women Teachers Navigating the Quandary of Citizenship". *Theory & Research in Social Education* 45 (3): 318-348.
<https://doi.org/10.1080/00933104.2017.1282387>
- Vickery, Amanda E. 2019. "'This Is a Story of Who America Is': Cultural Memories and Black Civic Identity". *Journal of Curriculum and Pedagogy* 17 (2): 103-134.
<https://doi.org/10.1080/15505170.2020.1721381>
- Walker, Alice. 1983. *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.
- Williams, Heather A. 2007. *Self-Taught: African American Education in Slavery and Freedom*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.



Trata de personas en Indonesia: reflexiones feministas sobre el caso de East Nusa Tenggara

Lani Both

*Ella clavó sus uñas en lo profundo de su alma
En la oscuridad que la invadía
Ella estaba en búsqueda de una canica
Un destello de alegría y luz.
La habían doblegado,
La despojaron de su pureza
La alquilaron como si fuera un objeto
La vendieron al mejor postor
Su identidad quedó perdida de más de una
manera.
Ella ha sobrevivido, ella ha escapado.*

Debra Ayis, *Ella vive*

Introducción

En 2018 participé en una iniciativa a nivel local llamada *Jaringan Perempuan Indonesia Timur* (JPIT por sus siglas en inglés), Red de Mujeres del Este de Indonesia. Participar en esta organización fue una experiencia reveladora para mí. Aprendí mucho sobre la prevalencia del problema de la trata de personas tanto a nivel nacional y local, más concretamente, en mi provincia. Me quedé absolutamente horrorizada por el escruti-

nio al que se enfrentaba una víctima de la trata de personas, por las horribles formas en que eran tratadas y por cómo se tramitaban las denuncias. Ese fue el momento en que salí de la burbuja de la ignorancia y descubrí la cruda realidad del problema de la trata de mujeres en mi propia tierra, East Nusa Tenggara. Trabajar con JPIT me inspiró a mirar más allá de lo que representan las cifras, a mirar el legado de trauma de la violencia a través del tiempo y el espacio contra los cuerpos de las víctimas de la trata de personas, que cada quien revela una historia totalmente diferente. Las desafiantes situaciones de trabajo, que incluyen la violencia física y sexual, así como las dificultades para tener acceso a servicios de salud, muchas veces conducen a la muerte de personas migrantes. Ese momento fue el comienzo de mi travesía en búsqueda de respuestas a mi propia curiosidad con relación a los múltiples aspectos que impactan la vida de las mujeres dentro del círculo de la trata de personas y cómo sus familias afrontan la tristeza de perder a su ser querido.

En Indonesia, la trata de personas es un problema apremiante. Con una población total de unos 270 millones de personas, el Banco Asiático de Desarrollo (Asian Development Bank 2024) calcula que el 9.5% de la población del país vive por debajo del umbral de pobreza. En mi provincia, en East Nusa Tenggara, cerca de un tercio de la población vive por debajo del umbral de la pobreza y miles de personas se ven obligadas a buscar trabajo en zonas vinculadas con la trata de personas. En la actualidad, el gobierno y las entidades privadas están llevando a cabo numerosas iniciativas para erradicar el problema de la trata de personas en Indonesia. Las organizaciones no gubernamentales (ONG) y el mundo académico permiten alcanzar un mejor entendimiento del gran número de víctimas de trata y su historia de resistencia, supervivencia y lucha para recuperar la libertad que se les ha arrebatado como personas trabajadoras de Indonesia en lugares donde desean hacer realidad sus sueños. El gobierno, a través de la elaboración de políticas y regulaciones, se centra en proporcionar redes de protección y en asistir a las víctimas de trata de personas a regresar sanas y salvas a sus hogares. Por ejemplo, la ley antitrata de Indonesia (Artículo 27/2007) proporciona asistencia para la salud, apoyo psicológico, servicios de consejería profesional, así como aloja-

miento temporal y asistencia jurídica a personas trabajadoras que regresan a casa; sin embargo, en realidad, ayudarles a regresar a casa es un proceso abrumador. Incluso con la legislación y el programa de apoyo existentes, muchas personas en Indonesia no reciben el cuidado y la asistencia necesaria para recuperarse. En consecuencia, les resulta difícil reintegrarse a la vida familiar y a sus comunidades. Seguir viviendo como víctimas de trata de personas se convierte en su persistente historia de vulnerabilidad.

Un extenso conjunto de documentos e investigaciones permiten explicar el grado de gravedad del problema de la trata de personas. Dichos textos contienen diferentes niveles del problema, los cuales dependen de cómo cada individuo u organización aborda el tema. Wijers y Lap-Chew (1999), especialistas en la temática de trata de personas a nivel internacional, enfatizan la importancia de las publicaciones académicas que proporcionan diferentes definiciones de la trata de personas; cada definición proporcionará diversas medidas para combatir o prevenir la trata de personas. Al examinar las investigaciones sobre la trata de personas en Indonesia, me di cuenta que hay un vacío en este tema que necesita ser explorado a profundidad. En este ensayo, voy a centrarme en las experiencias a nivel corporal de las mujeres migrantes que han estado expuestas a la violencia. Mi argumento es: las oleadas de violencia contra el cuerpo de las mujeres migrantes son resultado directo de la exclusión de las personas por parte de las instituciones estatales, las comunidades y las familias a través del tiempo y el espacio. Además, este proceso se ve acentuado por las desigualdades estructurales de carácter económico, político, jurídico, de género y social, que han colocado a las mujeres en situaciones de vulnerabilidad ante la violencia.

Este ensayo crítico considerará una definición más amplia de la violencia inherente a la trata de personas que se extiende a través del tiempo y el espacio (Smith 2021). Al examinar la violencia a través del tiempo, este ensayo analizará un contexto histórico de la violencia desde una perspectiva más amplia, empezando por la colonización holandesa (principios del siglo xvii-1949), el periodo de ocupación japonesa (1942 - 1945), el gobierno nacional moderno (1950 en adelante), y cómo los anteriores han mol-

deado tanto a las comunidades como a las personas (Pradjoko 2006).

Además del tiempo, también he observado con atención la dimensión geográfica o de espacio. East Nusa Tenggara, con una extensión total de 47,931 km², es una región diversa, compuesta por siete grandes grupos étnicos y cinco religiones. Sostengo que el espacio está estrechamente relacionado con la percepción cultural y la capacidad de acción de las personas. El contexto de tiempo y espacio revelará una mejor comprensión de las dinámicas locales y pondrá de manifiesto los momentos clave dentro de la historia moderna de Indonesia en relación con la cuestión de trata de personas, y en particular, la violencia de género contra el cuerpo de las víctimas de la trata de personas. En última instancia, mi objetivo es demostrar cómo los distintos tipos de violencia no pueden considerarse por separado. Más bien están arraigados en desigualdades estructurales causadas por el colonialismo, la ocupación, la violencia ejercida por el Estado, la discriminación y el patriarcado.

A lo largo de este capítulo, paso de examinar experiencias de violencia individuales a grupales y presto atención al género y a las múltiples estructuras de poder. Los objetivos de este ensayo son: (a) examinar las raíces de la trata de personas en East Nusa Tenggara; (b) observar de cerca la violencia física y sexual contra el cuerpo de las mujeres migrantes a través del tiempo y el espacio, y lo que esto nos revela en cuanto a la trata de personas en esta región; y (c) analizar el impacto de la violencia contra el cuerpo de las víctimas de trata de personas en las familias que habitan este territorio.

Revisión bibliográfica

East Nusa Tenggara está situada en el extremo sur de Indonesia. Consta de 500 islas, siendo Timor, Flores y Sumba las más grandes de la provincia. El territorio total de todas estas islas en conjunto es de 47,931 km². En esta zona viven 7 grupos étnicos (*Dawan, Manggarai, Sumba, Belu, Lamaholot, Rote y Lio*) que hablan 6 lenguas locales (*Kupang Malay, Bunak, Lamaholot, Lio, Tetun y Uab Meto*).

Existen otros tipos de lenguas que no se mencionan, no como práctica exclusionaria, sino por razones de diversidad cultural y amplitud geográfica. East Nusa Tenggara tiene más de 5 millones de habitantes y es la única provincia de Indonesia con una importante presencia católica: más de la mitad de la población es católica-romana, fruto de la colonización portuguesa desde el siglo XVII. Los portugueses invadieron esta región de Indonesia a principios del siglo XV y tuvieron su declive colonial en 1859. Esta demografía describe el complejo contexto cultural y religioso de la zona. Como democracia, Indonesia es relativamente joven, se independizó como nación en 1945. Como provincia, East Nusa Tenggara fue oficialmente reconocida por la Ley No. 69/1958, en 1958 (Raharjo *et al.* 2013).

Definición de trata

El término “trata” se acuñó en respuesta al problema de esclavitud blanca —*white slavery*— en Estados Unidos en el marco del 1904 *International Agreement for the Suppression of White Slave Traffic* y la 1910 *Convention on White Slave Traffic* [traducción literal: Acuerdo Internacional para la Supresión de la Trata de Blancas de 1904 y el Convenio sobre la Trata de Blancas de 1910] (véase Bonilla y Mo 2019, 204). Su principal objetivo era contrarrestar la explotación de mujeres y niñas de *raza blanca* mediante *la fuerza, el engaño y las drogas* con fines de explotación sexual. Resulta interesante ver que, a lo largo de su historia, la trata como idea ha tenido un alcance muy limitado. Las primeras convenciones sobre trata se centraban simplemente en el traslado coaccionado de mujeres a través de fronteras multinacionales, especialmente para fines de prostitución. En el año 2000, el término se amplió a cualquier frontera de edad, sexo, raza y etnia. El Protocolo de la ONU para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, especialmente Mujeres y Niños en el 2000 define trata de personas como:

la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una si-

tuación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación.

En Indonesia, la discusión sobre la trata de mujeres, niñas y niños comenzó desde 1929, durante el primer congreso de la Asociación de Mujeres Indonesias (*Indonesian Women's Association*). Uno de los puntos clave de la agenda del congreso, como se menciona en la literatura del Congreso de Mujeres Indonesias (*Indonesian Women's Congress*), fue el desarrollo de la Agencia para la erradicación de la trata de mujeres, niñas y niños (*Eradication Agency of Trafficking of Women and Children*), tras el informe del secuestro de menores de edad de Magelang a Singapur. La discusión continuó durante la ocupación japonesa, cuando muchas mujeres fueron forzadas a la esclavitud sexual por el ejército japonés, también conocidas como *Jugun Ianfu* o “mujeres/niñas de consuelo” [identificadas en inglés como *comfort women*]. Más tarde, el término se amplió para incorporar el traslado de personas (especialmente mujeres, niñas y niños) con o sin su consentimiento, dentro o fuera de las fronteras nacionales, para todo tipo de explotación laboral, mediante violencia, abuso de poder o autoridad, servidumbre por deuda, engaño u otras formas de embaucamiento (Rosenberg 2003).

Formas de trata en Indonesia

Como en muchos países del mundo, la trata de mujeres, niñas y niños adopta formas muy diversas. Los sectores que se identifican con más frecuencia en Indonesia son los siguientes: el trabajo migrante (ayudante en restaurantes, trabajo en fábricas y campos de siembra e industria del entretenimiento), el trabajo doméstico, el trabajo sexual, el matrimonio servil en forma de *novias por correo* (otras traducciones incluyen novia por catálogo o novia por correspondencia) y el trabajo infantil (Rosenberg 2003). Se han puesto en marcha diferentes iniciativas y programas gubernamentales para combatir el problema de la trata de personas en Indonesia. Una de estas iniciati-

vas es la colaboración con el gobierno de Estados Unidos a través del Informe sobre la Trata de Personas (TIP por sus siglas en inglés). El informe TIP es una iniciativa del gobierno estadounidense, cuyo objetivo es proporcionar a los gobiernos de las distintas naciones los datos necesarios para incrementar la acción penal contra los tratantes, brindar protecciones centradas en la víctima y una atención informada del trauma, por último, prevenir el delito por completo; sin embargo, en los contextos indonesios, la institución gubernamental se muestra inadecuada, ya que el informe sugiere que el gobierno no cumple con los estándares mínimos para eliminar la trata de personas, a pesar de realizar un esfuerzo cada vez mayor en comparación a los informes de periodos anteriores. El informe sugería 14 medidas prioritarias para que el gobierno indonesio combatiera el problema nacional de la trata de personas, algunas de las cuales son (a) redoblar los esfuerzos para vigilar a las agencias de contratación de mano de obra; (b) completar la aplicación de la ley de 2017 sobre protección de las personas trabajadoras migrantes; (c) desarrollar y ejecutar una orientación obligatoria previa a la salida y posterior a la llegada; (d) capacitar a las personas trabajadoras migrantes y (e) aumentar la concientización entre personas en posiciones de liderazgo en las aldeas locales —*villages*— sobre las dinámicas de la trata.

Desafortunadamente, estas medidas se basan en una serie de áreas clave que el gobierno indonesio aún carece. Entre ellas se encuentran (sin restringirse a) las siguientes: (a) la falta de procedimientos sólidos y sistematizados de identificación de víctimas o de condena de los funcionarios presuntamente implicados en la trata, y (b) la falta de coordinación entre la fuerza nacional de lucha contra la trata y los gobiernos provinciales y locales, lo que ha repercutido negativamente en la aplicación a escala nacional de las políticas del gobierno central. La disminución de los fondos destinados a la protección de las víctimas, así como de la asignación presupuestaria a la oficina de la coordinación de labores a nivel nacional, también afectan directamente la eficacia de los esfuerzos del gobierno en la lucha contra la trata de personas.

A excepción del informe TIP 2020, encontrar la información más reciente relacionada con la problemática de la trata de personas en Indonesia no es tarea fácil. Sosten-

go que la falta de datos sobre el tema refleja el nivel de falta de preparación del gobierno indonesio para combatir el problema de la trata de personas. Además de los problemas que plantea el informe TIP, la falta de seguimiento y de reportes oficiales por parte del gobierno puede resultar en una mayor explotación contra las víctimas de la trata y trabajadores migrantes, fuera de control y sin registro. Desde este punto de vista, es necesario un nuevo y más sólido enfoque del análisis de datos para concientizar sobre el problema de la trata de personas en Indonesia.

Según la BP2MI (Junta de Protección a Personas Trabajadoras Migrantes de Indonesia, o *Indonesian Migrant Workers Protection Board*), durante el periodo 2020-2021, más de 100 migrantes de East Nusa Tenggara no llegaron con vida a casa cuando regresaban de diferentes países asiáticos donde habían estado trabajando bajo contrato (Sucahyo 2023). Aunque el mayor número de víctimas son varones, las mujeres sufren con mayor frecuencia abusos físicos, acoso y violencia sexual. Esta frecuencia es mayor para las mujeres debido a las múltiples expresiones de violencia que tienen que soportar en la vida cotidiana, por la marginación sistémica, además del terror físico, sexual y psicológico que experimentan. Dicha elevada frecuencia también incluye en relación con la violencia (potencial) en diversos espacios, como el público y el hogar; la violencia sexual y física que una mujer sufre en el lugar de trabajo ilustra esta condición de riesgo. La larga historia de patriarcado en Indonesia coloca a la mujer por debajo de los hombres dentro de la sociedad, como resultado directo de la cultura, las costumbres y sistemas de creencias religiosas entre las personas de Indonesia. En resumen, aunque hay más hombres que están expuestos a la violencia en comparación a las mujeres, las mujeres están expuestas a la violencia con mayor frecuencia, así como a actos que involucran mayor brutalidad, es decir, aunque haya una cifra mayor de mujeres agredidas con menor frecuencia en comparación con los hombres, cuando ellas se convierten en el blanco de la violencia, la misoginia expone sus cuerpos a una frecuencia mayor y a una brutalidad más intensa en dichos actos de violencia.

Por otra parte, también examino la manera en que el gobierno nombra y categoriza a los migrantes en una dicotomía: migrantes procesales y migrantes no procesales.

Esta categorización ha sido ampliamente criticada por las organizaciones y activistas en este campo, ya que el gobierno parece estar condicionando la igualdad de acceso a la atención y la protección a sus trabajadores migrantes. Yo sostengo que esta práctica de nomenclatura niega la naturaleza coercitiva y abusiva del proceso de reclutamiento. Los tratantes locales, cuyo trabajo consiste en captar mujeres en sus lugares de origen, son conocidos de las mujeres o de sus familias, lo que facilita que se ganen su confianza. Además, en muchos casos, estas mujeres pueden ser engañadas fácilmente y convertirse en víctimas de la trata para realizar un trabajo que han elegido de manera voluntaria. El trabajo doméstico es un buen ejemplo. Por lo general, el trabajo doméstico no se considera explotación y muchas mujeres eligen voluntariamente emigrar para trabajar en el ámbito doméstico, ya que se suele suponer que tienen capacidad y experiencia en esta área; sin embargo, la forma en que se recluta a las mujeres para el trabajo y las condiciones en las que laboran pueden convertir el trabajo doméstico en trabajo forzoso. Por lo general, no es hasta que llegan a su destino cuando se pone de manifiesto el carácter explotador de sus labores y de las condiciones de trabajo. En Indonesia, el patrón más común para reclutar mujeres para el trabajo doméstico es a través de las redes sociales.

Otro marco teórico que merece la pena explorar es la crítica de Qwo-Li Driskill en *Doubleweaving Two Spirit Critiques* (2010), sobre cómo los estudios feministas deberían centralizar la relación entre la teoría y la práctica. Muchas académicas feministas tienen historial de “teorizarse a ellas mismas” alejadas de las comunidades de base. La autora citó a dos feministas de color, bell hooks y Aurora Levins Morales para apoyar su argumento. Ambas académicas argumentan de forma similar que, aunque las pensadoras feministas han trabajado arduamente en el avance del pensamiento feminista, el uso excesivo del argot profesional y uso de la alta teoría presenta una serie de dificultades para el público en general, cuyo conocimiento limitado de este lenguaje les impide luchar por la liberación. A fin de que la investigación pueda ser utilizada de manera apropiada por las comunidades no académicas, el lenguaje y los términos también deben considerarse para su uso práctico. La mayoría de los discursos en torno a la

trata de personas en Indonesia están escritos por especialistas de habla inglesa, lo que los convierte inaccesibles para las personas que trabajan en torno al tema de la trata de personas y para el público en general. Es evidente que la colonización intelectual está marginando aún más a estas comunidades, privándolas de los conocimientos que tan desesperadamente necesitan. Como feminista nacida y criada en Indonesia, me comprometo a llevar a cabo investigaciones que reflejen las verdaderas necesidades de estas comunidades, y a escribir y compartir mi trabajo con ellas de forma accesible, respetuosa y con sensibilidad cultural.

El caso de East Nusa Tenggara

En este ensayo comparto los primeros pasos de mi travesía como investigadora feminista con un interés especial en examinar los datos de una ONG local de East Nusa Tenggara. Los datos describen el número de muertes entre las víctimas de trata de personas, junto con las causas del fallecimiento. Se espera que estos datos expliquen el grado de urgencia de esta investigación. Además de los datos, también examino la retórica y los discursos existentes en torno a la cuestión de la trata de personas en Indonesia, proporcionados por Nexus Institute. Esta institución evalúa muchas cuestiones de derechos humanos, en concreto el problema de la trata de personas en la región y en otras partes del mundo. El Instituto ha llevado a cabo un proyecto llamado Going Home, que explora el proceso de reintegración de las víctimas de la trata de personas. Este proyecto logra describir el difícil camino del proceso de reintegración al que se enfrentan las víctimas de la trata de personas. La investigación también explica cómo las mujeres de East Nusa Tenggara corren un mayor riesgo de caer en el doloroso ciclo de la trata de personas, donde sufren un terror inimaginable de violencia y tortura.

También realizaré una entrevista semiestructurada a supervivientes de la trata de personas y a los familiares de las víctimas con las que trabajé en esta región para explorar las complejidades de este delicado tema. Estas mujeres: trabajadoras, hijas y madres de otro ser humano viven lo indescriptible en carne propia. Les arrebatan su huma-

nidad cuando se enfrentan a la brutal tortura y el desdén que muchas veces las lleva a la muerte. Además, examinaré de cerca otras dimensiones de la violencia que afectan al bienestar de las familias de las víctimas de la trata de personas en East Nusa Tenggara. Me pregunto ¿cómo sobrevive la familia a la muerte de una mujer víctima de la trata de cualquier edad? ¿Cómo son las experiencias de vida de madres, padres, descendientes y/o cónyuge? ¿Cómo lo afrontan? ¿Cómo siguen viviendo con el trauma y la trágica pérdida de sus seres queridos?

Reflexiones finales

Los discursos que existen actualmente en torno a la trata de personas en Indonesia carecen de una perspectiva feminista que tenga en cuenta la inequidad de género y la sensibilidad cultural. En su libro *Living a Feminist Life* (*Vivir una vida feminista*), Sara Ahmed (2017) afirma que el feminismo es trabajo colectivo y que nos convertimos en feministas a través del diálogo con las demás personas. El feminismo es necesario debido a los problemas que aún existen: el sexismo, la explotación sexual y la opresión sexual, que no pueden separarse de cómo nuestra vida está moldeada por la marginación estructural, las historias coloniales y la naturaleza explotadora del trabajo en sistemas capitalistas.

A fin de comprender mejor el problema de la violencia contra las mujeres migrantes de East Nusa Tenggara, necesitamos entretelar un abordaje interseccional. Necesitamos encontrar un método feminista crítico, solidario y respetuoso para estudiar las diversas formas de violencia como problemas sociales multidimensionales. Estas realidades no son sucesos independientes, aleatorios o aislados. La violencia está arraigada en desigualdades estructurales provocadas por capas entrelazadas de invasión, colonialismo, ocupación, violencia estatal, poder y control, y complejas culturas patriarcales (McGregor et al. 2020).

Es especialmente importante considerar la violencia contra niñas y mujeres en esta región debido a su compleja historia de colonialismo, conflicto armado y régimen autoritario, la diversidad de personas afectadas por la violencia, así como sus complejas comunidades religiosas y

culturales. Teniendo en cuenta el clima político actual en Indonesia, que incluye una menor tolerancia a la diversidad étnica, religiosa y sexual, debemos detenernos para reflexionar sobre lo que podemos aprender de los casos históricos y contemporáneos de violencia de género. Excavar el contexto histórico de la violencia de género nos ayudará a generar respuestas a dicha violencia en el futuro.

A medida que avanzaba en la selección del marco teórico, me di cuenta de la falta de una representación desde la perspectiva de alguien que pertenece a la comunidad (*insider*). La mayoría de los discursos están dominados por personas de la parte occidental de Indonesia, que son geográfica y culturalmente distintas al contexto de East Nusa Tenggara. Esta investigación me situará en una posición única, tanto como parte de (*insider*) y como fuera de (*outsider*). Como parte de, tengo la ventaja de pertenecer a la misma comunidad, lo que será relevante para mi estudio etnográfico. Hablo el mismo lenguaje y estoy muy familiarizada con el contexto social y cultural. Como académica con estudios de posgrado en Estados Unidos, abordé el estudio desde una perspectiva occidental; sin embargo, como feminista, estoy muy consciente de mi posición y mis privilegios, y me comprometo a estar alerta ante cualquier sesgo occidental que pudiera impactar el proceso. Además, es posible que las personas que participan en mi proyecto de investigación me perciban como ajena a la comunidad. No obstante, acogeré la experiencia de las mujeres migrantes con profundo respeto y cuidado, y como algo nuevo y con características específicas.

Como feminista nacida y criada en Indonesia, aspiro a contribuir a la erradicación de la trata de personas en mi país. Tengo claridad de que el alcance puede estar limitado al contexto de East Nusa Tenggara, pero se puede utilizar un enfoque similar para medir la violencia contra las mujeres migrantes en cualquier zona geográfica de Indonesia.

Trata de personas y pandemia de COVID-19 en Indonesia

La pandemia de COVID-19 está transformando rápidamente el panorama social a nivel mundial (Stephens *et al.* 2020, 428). Es esencial realizar una investigación sobre el

impacto global de la pandemia en la trata de personas, ya que muchas mujeres se encuentran en situaciones difíciles, como la pobreza y el desempleo, que son las dos causas principales de la explotación y la trata de personas. Las personas que han sido víctimas de la trata o de abusos en Indonesia pueden sufrir daños a largo plazo debido a la pandemia de COVID-19.

Según la Organización Mundial de la Salud, en Indonesia, desde principios de enero de 2020 hasta finales de junio de 2022, se han confirmado más de 6 millones de casos de COVID-19, con más de 150 000 muertes relacionadas con esta enfermedad (World Health Organization). Indonesia es el cuarto país más poblado del mundo, con más de 270 millones de habitantes a lo largo y ancho de una nación con complejidad geográfica y especial riqueza. Aunque aún se desconoce el alcance inmediato del brote de la COVID-19 en la trata de personas en Indonesia, es evidente que sus consecuencias sociales ya están haciendo que las personas marginadas sean más susceptibles a la trata y los abusos (Asongu y Usman 2020).

La pandemia intensificó el declive de la economía mundial. El decrecimiento de la economía mundial creó dificultades para las vidas humanas, los sistemas educativos y aumentó las amenazas de trata de personas debido a las extremas dificultades financieras a las que se enfrentan las familias, la migración masiva y el cierre de las escuelas. La Organización Internacional del Trabajo (ILO, por sus siglas en inglés) estimó que cerca de 2 200 millones de personas trabajadoras, que representan el 68% de este grupo a nivel mundial, residían en países que se vieron obligados a cerrar sus operaciones. En la mano de obra mundial, las personas migrantes representan el 4.7%, es decir, unos 164 millones de personas, casi la mitad son mujeres (International Labour Organization 2020). Gran parte de este grupo de personas migrantes está concentrado en sectores de labores temporales (como socorristas o personas que laboran en campos agrícolas) o en trabajos informales, o sin seguridad, caracterizados por salarios bajos y carentes de seguridad social, especialmente entre personas que ofrecen atención y cuidados que en muchos países en su mayoría son mujeres.

Aunque las reflexiones que ofrezco en la última sección de este ensayo no son necesariamente específicas al

caso de Indonesia, me ayudan a ser consciente de lo que encontraré en mi propio proyecto de investigación en East Nusa Tenggara. Las personas migrantes, por ejemplo, son uno de los grupos más susceptibles. Los informes muestran que, durante la pandemia, este grupo se enfrentó a varios retos, incluyendo prácticas discriminatorias por la escasez de alimentos, despido laboral, reducción del salario o, en el peor de los casos, no recibir un pago en lo absoluto, condiciones de vida en hacinamiento o inadecuadas y repatriación forzosa (por la suposición de que son portadores del virus). Esta última condición es especialmente difícil para quienes se dedican al trabajo doméstico, una ocupación dominada por mujeres, quienes viven en un alto grado de proximidad física y a nivel humano con sus empleadores. Además, las personas migrantes suelen ser el primer grupo poblacional en ser despedido del trabajo, pero el último en beneficiarse de las políticas nacionales en respuesta a la COVID-19, tales como subsidios gubernamentales, prestaciones por desempleo o cualquier servicio médico. En particular las personas migrantes no procesales, el miedo a la deportación inhibe el acceso a la asistencia necesaria.

Las mujeres con empleo remunerado son las más afectadas por la pandemia de COVID-19 (Chuang 2006). La Organización Internacional del Trabajo también declaró que las mujeres trabajadoras en muchos países de destino son altamente vulnerables porque son contratadas como socorristas y trabajadoras domésticas. Estas mujeres son colocadas en muchos sectores informales y la mayoría de ellas no cuenta con los documentos requeridos. En consecuencia, muchas mujeres migrantes sufren violencia y agresiones en sus lugares de trabajo, en los centros de cuarentena de los países de destino y en Indonesia, y se les deja sin acceso a servicios de apoyo.

Se requiere un abordaje con sensibilidad de género en la respuesta gubernamental a los retos que enfrentan las personas migrantes indonesias, en la búsqueda de las mejores prácticas de protección a migrantes. Es necesario establecer protección de sus derechos humanos básicos, así como de sus derechos laborales. El gobierno debería ser capaz de proporcionar políticas que apoyen su capacidad para mantener sus medios de subsistencia y mantenerse a sí mismos y a sus familias a largo plazo. Además, se

necesitan iniciativas gubernamentales en tres ámbitos: (a) reforzar el acuerdo bilateral entre Indonesia y el país de destino; (b) facilitar discusiones entre personas migrantes, empresarios y sindicatos para desarrollar la respuesta del gobierno a la COVID-19 y (c) ampliar el acceso a la información, la asistencia médica y la protección jurídica para todas las personas migrantes indonesias.

Concluyo este ensayo con la esperanza de dar vida a un proyecto que conmueva, que toque corazones. Contemplar el camino que tengo por recorrer se está convirtiendo en mi momento aguafiestas como feminista —*feminist killjoy*— en más de un sentido. Darme cuenta de la complejidad del problema de la trata de personas en Indonesia debido al silencio y la negligencia a nivel institucional, y a la violencia histórica del estado, convierte este estudio en mi intervención feminista y un lugar de resistencia. Dará voz a las personas que caen en el olvido. Quienes perdieron la vida como víctimas de la trata de personas nunca han tenido la oportunidad de defender sus esperanzas, sueños y dignidad. La historia será una carta que confronte a las personas en posiciones de poder, cuyo silencio e indiferencia generan la violencia y, al mismo tiempo, niegan la lucha y la opresión contra quienes carecen de poder.

A continuación comparto el párrafo anterior en indonesio para honrar a mi lengua materna:

Akhir kata, saya menutup esai ini dengan harapan bahwa usaha ini akan terus bergulir dan menyentuh hati pembacanya. Terus berkontemplasi tentang perjalanan saya di masa mendatang akan menjadi momen “feminist killjoy” bagi saya dalam beragam makna. Menyadari kompleksitas masalah human trafficking di Indonesia yang disebabkan oleh pengelakan dan penelantaran oleh lembaga negara, sejarah kekerasan negara, penelitian ini bagi saya secara pribadi akan menjadi sebuah intervensi feminis dan situs perlawanan. Tulisan ini juga akan memberikan suara bagi yang terlupakan; mereka, yang terenggut oleh kekejaman perdagangan orang, yang tak pernah mendapat kesempatan untuk memperjuangkan mimpi, harapan, dan harga dirinya. Tulisan ini akan menjadi surat bagi para pemeluk kuasa, yang kebungkaman dan ketidakpeduliannya kian melenggangkan kekerasan dan mengingkari perjuangan serta penindasan terhadap yang lemah.



Notas

- 1 Véase Wikipedia, s.v. “East Nusa Tenggara”. Última modificación 3 de enero, 2024, 7:30 pm.
https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=East_Nusa_Tenggara
- 2 Véase *2020 Trafficking in Persons Report - United States Department of State*.
<https://is.gd/wgihTu>
- 3 Nota, versión en español: el concepto original en inglés es *coordinating office of the national task*.
- 4 Véase *World Health Organization* (WHO) [Organización Mundial de la Salud, OMS] en sus sitios web para mayor información sobre Indonesia y el contexto actual de la COVID-19:
<https://www.who.int/countries/idn>; y el tablero estadístico o dashboard de la COVID-19: <https://covid19.who.int/region/searo/country/id>

Referencias

- Ahmed, Sara. 2017. *Living a Feminist Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Asian Development Bank. 2024. “In Indonesia, 9.5% of the population lived below the national poverty line in 2022”. 2 de enero, 2024.
<https://www.adb.org/countries/indonesia/poverty>
- Asongu, Simplice A., y Usman M. Usman. 2020. “The COVID-19 pandemic: Theoretical and practical perspectives on children, women and sex trafficking”. *Health Care for Women International* 41 (11-12): 1384-1397.
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/07399332.2020.1849219>
- Ayis, Debra. 2019. *Awaiting Dawn: Contemporary Poetry in Question of our Existence*. Nigeria: Faith Printers International.
- Bonilla, Tabitha, y Cecilia Hyunjung Mo. 2019. “The Evolution of Human Trafficking Messaging in the United States and its Effect on Public Opinion”. *Journal of Public Policy* 39 (2): 201-234.
<https://doi.org/10.1017/s0143814x18000107>
- Chuang, Janie A. 2006. “Beyond a Snapshot: Preventing Human Trafficking in the Global Economy”. *Indiana Journal of*

- Global Legal Studies* 13 (1): 137–163.
<https://doi.org/10.1353/gls.2006.0002>
- Driskill, Qwo-Li. 2010. “Doubleweaving Two-Spirit Critiques: Building Alliances between Native and Queer Studies”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16 (1-2): 69–92.
<https://doi.org/10.1215/10642684-2009-013>
- International Labour Organization. 2020. Policy Brief. Protecting migrant workers during the COVID-19 pandemic: Recommendations for Policy-makers and Constituents. Abril 2020.
https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/--protrav/---migrant/documents/publication/wcms_743268.pdf
- McGregor, Katharine E., Ana Dragojlovic y Hannah Loney. 2020. *Gender, Violence and Power in Indonesia: Across Time and Space*. New York, NY: Routledge.
- Pradjoko, Didik. 2006. “Perebutan Pulau dan Laut: Portugis, Belanda, dan Kekuatan Pribumi di Laut Sawu Abad XVII-XIX [The Seizure of Islands and Seas: Portuguese, the Dutch, and the Native struggle in the Savu Sea from 12-14th Centuries]”. Konferensi Nasional Sejarah VIII [8th National Conference of History], 14-17 noviembre, Jakarta, Indonesia.
https://scholar.google.de/citations?view_op=view_citation&hl=ja&user=yP8bJXkAAAAJ&citation_for_view=yP8bJXkAAAAJ:ufrVoPGSRksC
- Raharjo, S. Agung Sri, San Afri Awang, Agus Pramusinto y Ris Hadi Purwanto. 2013. “Sejarah Dominasi Negara Dalam Pengelolaan Cendana Di Nusa Tenggara Timur [History of State Domination on Cendana Management in Nusa Tenggara Timur]”. *Journal of People and Environment* 20 (1): 1-10.
<https://www.neliti.com/publications/115400/sejarah-dominasi-negara-dalam-pengelolaan-cendana-di-nusa-tenggara-timur-history>
- Rosenberg, Ruth. 2003. *Trafficking of Women and Children in Indonesia*. Jakarta: International Catholic Migration Commission.
https://www.academia.edu/31564565/Trafficking_women_and_children_in_Indonesia
- [Citado en línea también como: Agustinanto, Fatimana, Jamie Davis, Anis Hamim, Ketut Ika Inggas, Ranggoaini Jahja, Farida Mahri, Neha Misra, Anna Puspita Rahayu, Ruth Rosenberg, Ira Soedirham, Rebecca Surtees, and Yuyan Wahyuningrum. 2003. Ruth Rosenberg, eds. *Trafficking of Women*

- and Children in Indonesia. Jakarta: International Catholic Migration Commission.]
<https://genderandsecurity.org/projects-resources/research/trafficking-women-and-children-indonesia>
- Smith, Christen A. 2021. "Counting Frequency: Un/gendering Anti-Black Police Terror". *Social Text* 39 (2 (147)): 25–49.
<https://doi.org/10.1215/01642472-8903591>
- Sucahyo, Nurhadi. 2023. *Ratusan Pekerja Migran Ilegal NTT Meninggal pada 2022* [Hundreds of Illegal Migrants from East Nusa Tenggara died in 2022]. Voice Of America, Indonesia. 3 de enero, 2023.
<https://www.voaindonesia.com/a/ratusan-pekerja-migran-illegal-ntt-meninggal-pada-2022/6901967.html>
- Stephens, Keri K., Jody L. S. Jahn, Stephanie Fox, Piyawan Charoen-sap-Kelly, Rahul Mitra, Jeannette Sutton, Eric D. Waters, Bo Xie y Rebecca J. Meisenbach. 2020. "Collective Sensemaking Around COVID-19: Experiences, Concerns, and Agendas for our Rapidly Changing Organizational Lives". *Management Communication Quarterly* 34 (3): 426–457.
<https://doi.org/10.1177/0893318920934890>
- U.S. Department of State. 2020. *Trafficking in Persons Report*. 20th Edition. Junio 2020.
<https://www.state.gov/reports/2020-trafficking-in-persons-report/>
- United Nations Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons, Especially Women and Children. Adoptado el 15 de noviembre, 2000.
<https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/protocol-prevent-suppress-and-punish-trafficking-persons>
- Wijers, Marjan, y Lin Lap-Chew. 1999. *Trafficking in Women, Forced Labour and Slavery-like Practices in Marriage, Domestic Labour and Prostitution*. The Netherlands: Foundation Against Trafficking in Women (STV), and Bangkok, Thailand: Global Alliance Against Traffic in Women (GAATW).
<https://documentation.lastradainternational.org/Isidocs/1137-Trafficking%20in%20women%20Wijers-Lap%20Chew.pdf>
- Wikipedia, s.v. "East Nusa Tenggara". Última actualización 3 de enero, 2024, 7:30 pm.
https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=East_Nusa_Tenggara



Un análisis crítico del Combahee River Collective y el feminismo negro de los años 1960s-1970s

Parker Kirlew

Escribo este ensayo como mujer negra cisgénero de veintipocos años, que nació y creció en Texas, que se identifica como lesbiana y que tiene interés en discutir cuestiones que han impactado el éxito de las feministas negras y la liberación lésbica. Como feminista negra, espero que este ensayo contribuya a las conversaciones sobre el maltrato hacia las feministas negras en los movimientos “en pro de la raza negra”. La historia ha hecho evidente que, si bien las ideas feministas negras han sido recibidas con hostilidad cuando se ha intentado integrarlas con otros movimientos sociales, también han sido rechazadas cuando se han afirmado como ideología propia; sin embargo, grupos como el Colectivo del Río Combahee (conocido en inglés como Combahee River Collective) han demostrado que las feministas negras han encontrado refugio entre ellas mismas a lo largo de la lucha por la liberación.¹ La declaración del Combahee River Collective que fue publicada en 1977 aborda conceptos clave de política identitaria, feminismo negro, lesbianismo negro, liberación negra y los diferentes obstáculos que se interponen en el camino de la liberación feminista negra.² A finales del siglo xx y hasta la actualidad, el Combahee River Collective ha sido fundamental para inspirar políticas, disciplinas, activismo y discursos feministas negros. Este ensayo crítico sostiene que, si

bien el Combahee River Collective inspiró la creación de movimientos tal como Black Lives Matter, siempre ha existido un discurso que gira en torno a la liberación de las feministas y lesbianas negras.

Ante el abismo de disparidades socioeconómicas cada vez mayor entre las mujeres negras y otros grupos poblacionales en los Estados Unidos, el Combahee River Collective se formó en Boston, Massachusetts en 1974. Entre las décadas de 1960 y 1970, Estados Unidos vivió la segunda ola del feminismo, pero las feministas negras no fueron incluidas ni consideradas en esta lucha por la liberación. Estados Unidos experimentaba un tenso cambio en las dinámicas culturales mientras que al mismo tiempo el movimiento por los derechos civiles, los Black Panthers y el nacionalismo negro se afianzaban; todos ellos inspiraron muchas de las ideologías políticas del colectivo. Frustradas por la falta de intervenciones que cuestionaran el racismo en el movimiento feminista y por la ausencia generalizada de inclusión en los demás movimientos progresistas que recorrían el país, Demita Frazier, Beverly Smith y Barbara Smith decidieron expresar sus inquietudes en la declaración del Río Combahee, CRC (por sus siglas en inglés). El objetivo principal de la organización en conjunto, y de su declaración en particular, era “[luchar] contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase” (CRC 2015, 1). Este objetivo era especialmente progresista para su época, ya que buscaba no sólo erradicar el racismo, sino también la misoginia, ambos enemigos comunes de la autonomía de las mujeres negras en Estados Unidos. Además, el manifiesto pretendía abordar la idea de la heteronormatividad en la cultura negra. En una identidad tan firmemente cimentada en ideales protestantes tradicionales del *self* y la santidad del matrimonio, abordar la homofobia en los valores de la cultura negra era un planteamiento muy adelantado a su tiempo. La postura tradicional “Pro-Black” de esa época implicaba el fortalecimiento de la unidad familiar negra. La idea radical de la liberación de las lesbianas negras todavía inspira al pensamiento negro feminista y lésbico en la actualidad, a medida que continúa la lucha por normalizar las identidades LGBT en la cultura negra.

Debido a los complejos legados de exclusión en el feminismo de la segunda ola y el movimiento “Pro-Black”, es importante hablar sobre el enfoque, o la falta de él, en los

servicios centrados en las mujeres negras durante la década de 1970. Quedaban décadas de trabajo por hacer en cuanto a la formación de establecimientos centrados en las mujeres negras. Tal y como la declaración lo explica, en esa época no existía ningún refugio para mujeres que habían vivido violencia en Boston. Al no tener a quién recurrir, las mujeres negras crearon establecimientos destinados a servir a la población en general, prestando especial atención a las mujeres negras. Saint Charles Lockett, por ejemplo, fue una exitosa empresaria y capitalista negra que contrataba a madres que recibían subsidios estatales. Lockett comprendió que a las mujeres negras se les consideraba en el “fondo de la economía capitalista estadounidense” y tenía un plan para cambiar esto (CRC 2015, 3). Ella estaba rodeada de obstáculos, ya que estaba inmersa en un campo dominado por hombres blancos. De hecho, Lockett tendría que persuadir a las empresas para que le otorgaran contratos de venta por ser mujer negra (Moten 2016, 113). También declaró explícitamente que su empresa era una “empresa con ánimo de lucro”, lo que sugiere que estaría dispuesta a tomar las medidas necesarias para asegurar el éxito de su negocio.

Por el contrario, las mujeres del Combahee River Collective se identificaban como socialistas porque creían que el trabajo y las ganancias deberían beneficiar a quienes *realmente* trabajan, no a las personas en roles de supervisión, dirección general o a rangos elevados a nivel ejecutivo (CRC 2015, 5). No obstante, creo que Lockett aplicaba valores socialistas, ya que tenía la visión de asegurarse de que todas sus empleadas, que eran mujeres que recibían asistencia pública, pudieran encontrar un empleo remunerado. Al igual que las mujeres del Colectivo, Lockett tenía en cuenta las “implicaciones de la raza y la clase, así como de sexo” a la hora de gestionar el proceso de empleo (CRC 2015, 5). Ella veía su empresa como una puerta de acceso al éxito económico para la comunidad negra, que era otra idea importante para quienes pertenecían a dicho colectivo. En última instancia, creo que, si Lockett y las mujeres del colectivo hubiesen coincidido en el camino, hubieran aprendido mutuamente, porque los sueños de Lockett de mejorar la situación para las mujeres negras y para las mujeres en general están directamente relacionados con los sueños económicos del Colectivo del Río Combahee. Dicho esto, es

probable que Lockett se sintiera inspirada por la declaración porque ella también pretendía mejorar la vida de aquellos para quienes “la opresión racial y sexual son determinantes significativos en su vida laboral/económica” (CRC 2015, 5). Esto se ve explícitamente al examinar sus andares hacia la inclusión y la prosperidad económica. En resumen, sería extremadamente difícil, por no decir que prácticamente imposible, identificarse plenamente como capitalista con los exhaustivos propósitos de ofrecer a las mujeres negras y a otras mujeres de color una oportunidad para mejorar su situación económica.

Si bien el término oficial “interseccionalidad” no se desarrolló hasta 1989 en la obra de Kimberlé Crenshaw *Desmarginalizar la intersección entre raza y sexo. Una crítica feminista negra a la doctrina sobre antidiscriminación, a la teoría feminista y a las políticas antirracistas*, las opresiones superpuestas siempre han impactado las experiencias de vida de las mujeres negras. La declaración del Combahee River Collective explica a fondo la idea de interseccionalidad, aunque no explícitamente. Las autoras afirman que encuentran dificultades cuando intentan “separar la raza, de la clase, de la opresión sexual” porque éstas se “experimentan simultáneamente” (CRC 2015, 4) al vivir como mujeres negras. Las historias contadas por otras mujeres negras, como Frenchie Bell, una trabajadora del sector manufacturero, también muestran una realidad económica condenatoria para las personas que se encuentran dentro de los límites interseccionales. Asignada a una línea de ensamblaje, dominada por hombres y sin la capacitación adecuada, Bell sufría represalias por parte de las personas que la supervisaban cada vez que no podía seguir el ritmo de trabajo de sus pares. Ella protestó ante un consejo de evaluación, sin embargo, el consejo “no era lo suficientemente sofisticado para atender [y resolver] las quejas interseccionales que giraban en torno a la raza y el género” por lo que no se le otorgó la justicia necesaria a Bell (Moten 2016, 112). Crenshaw añade una crítica económica cuando saca a colación una historia similar a la de la carrera profesional de Lockett, en la que señala que las mujeres negras no fueron contratadas en General Motors hasta 1964, antes del Combahee River Collective. Aunque la declaración del CRC no inspiró cambios en General Motors, sirve para contextualizar aún más la historia de

Lockett como mujer negra en el sector manufacturero en las décadas de 1960 y 1970. La historia de General Motors también demuestra como las diferentes expresiones de desigualdad se han intersectado —y por mucho tiempo— antes de que se formara el colectivo en la década de 1970, y antes de que Crenshaw acuñara el término interseccionalidad a fines de la década de 1980.

Más allá de hacer hincapié en las disparidades económicas que viven las mujeres negras en específico, tanto Crenshaw como el Combahee River Collective distinguen las experiencias de las mujeres negras de las de las mujeres blancas. Crenshaw ofrece una observación extraordinaria al indicar que las mujeres blancas no necesitan hacer referencia a su raza cuando denuncian discriminación porque las personas blancas no son discriminadas por su raza (Crenshaw 1989, 144). Por otro lado, cuando las mujeres de raza negra son discriminadas, se ven obligadas a cuestionarse si la discriminación se debe a su raza, a su género u otra categoría de identidad, como la sexualidad. Este escenario ejemplifica perfectamente lo que significa el término interseccionalidad para una mujer negra o cualquier persona de color (persona no blanca).³ El impacto distingue las preocupaciones del feminismo negro de las del feminismo blanco o *mainstream* debido a que las mujeres negras se enfrentan a “implicaciones de raza y clase, además del sexo” (CRC 2015, 5). Las realidades desafiantes creadas por las opresiones interseccionales crearon relaciones complejas entre las mujeres negras y el movimiento feminista blanco de la década de 1970.

Durante esta época, existían movimientos feministas simultáneos, mientras tanto las mujeres de color —*women of color*— luchaban por crear sus propios espacios de empoderamiento.⁴ Para las mujeres negras, era necesario crear un movimiento distinto porque muchas se sentían “rechazadas, ignoradas o cosificadas por las mujeres blancas” (Breines 2002, 1096). Esta percepción de exclusión reafirma la relevancia de las políticas de identidad y cómo este concepto, *identity politics*, creó un espacio para las mujeres negras en las décadas de 1960 y 1970. El Combahee River Collective fue una de las primeras organizaciones en utilizar este término. Las mujeres blancas intentaron descartar el *verdadero* significado de lo que representan las políticas de identidad. La auténti-

ca definición de las políticas identitarias es que “las políticas más profundas y potencialmente más radicales surgen directamente de [la] identidad [de quienes son el centro de dicha preocupación]” (CRC 2015, 4). Para explicarlo, Breines habla de cómo las mujeres blancas reconocieron las políticas de identidad a finales de la década de 1960, pero no la definieron de un modo en que fuera aplicable a las mujeres no blancas o que mantuviera su significado original (Breines 2002, 1097). Aunque parecía que las mujeres blancas estaban dispuestas a realmente comprender la política identitaria, continuaban definiéndola como algo que beneficiaría a la agenda de grupos de raza blanca.

Así, las feministas lesbianas negras sintieron que era necesario crear sus propias coaliciones feministas para conseguir que sus identidades únicas estuvieran representadas en la esfera pública. La icónica activista Barbara Smith lo explica perfectamente cuando afirma que ser una mujer feminista y de raza blanca es sumamente diferente a lo que significa ser una feminista y/o lesbiana de raza negra (Breines 2002, 1113). Además, en su emblemática presentación en una conferencia en 1979 titulada “Las herramientas del amo nunca dismantelarán la casa del amo” Audre Lorde sostiene que las personas no pueden vencer a sus opresores utilizando las mismas herramientas que ellos utilizaron para oprimirles, pero sí pueden vencerlos con fortaleza. Lorde propone que las feministas negras y las lesbianas negras han tenido que “valerse por sí mismas, impopulares y a veces denigradas” a lo largo de su lucha por la liberación (Lorde 2002, 108). Este ejemplo clave de políticas de identidad no solo demuestra una inmensa fortaleza, sino que también pone de manifiesto los obstáculos a los que se enfrentaron las mujeres negras para poder estar presentes en determinados espacios. La declaración del Combahee River Collective añade que las “políticas de identidad” permiten lograr que se consigan descubrimientos a profundidad ya que quienes pertenecen a las comunidades poseen la información más completa sobre los problemas a los que se enfrentan. Creen que lo anterior es revolucionario para las mujeres negras porque “es obvio, al observar todos los movimientos políticos que les han precedido [a las mujeres negras], que nadie es más digno de liberación que ellas” (CRC 2015, 4). A la

par con las ideas de Lorde, las políticas de identidad han proporcionado una gigantesca cantidad de éxitos a las comunidades marginadas, tal como son las mujeres negras. Sin la fuerza de voluntad y la política identitaria, el Combahee River Collective y otras organizaciones similares no habrían construido una plataforma de empoderamiento.

No obstante, el impulso en pro del empoderamiento dentro de la comunidad negra no siempre fue un frente unido contra la opresión. Por ejemplo, la declaración del Combahee River Collective reconoce la reticencia de los hombres negros a apoyar el movimiento feminista negro. Critican esta postura afirmando que las acusaciones de que el feminismo negro provocará una división entre las personas negras, “son [sólo] poderosos elementos disuasivos” para un movimiento de mujeres negras. Además, Keeanga-Yamahtta Taylor (2020) da ejemplos de cómo el sexismo se manifiesta en los espacios negros, ya que no era raro que los hombres negros estuvieran en desacuerdo con que las mujeres negras abortaran, únicamente porque pensaban que era un método de genocidio negro (10). Teniendo en cuenta estas realidades, el Combahee River Collective consideró necesario que las mujeres negras crearan sus propios espacios ya que los espacios dirigidos por hombres negros o mujeres blancas eran racistas, sexistas o una combinación de ambos (8). Al igual que las mujeres blancas, los hombres negros solían excluir a las mujeres negras, ya que la historia ha demostrado que la liberación de las mujeres negras ha sido un punto de divergencia en general, excepto para las mujeres negras. Además, las relaciones entre hombres negros y mujeres blancas crearon un interesante dilema en los espacios feministas. Además de sortear las posturas divisivas que muchos hombres negros mantenían contra el feminismo, las mujeres negras del movimiento también tuvieron que lidiar con las complejidades creadas por las relaciones interraciales.

La romantización de las parejas interraciales en las redes sociales, la pornografía violenta y con motivos raciales y la música han fomentado que los hombres negros busquen relaciones sexuales y románticas con mujeres no negras, en su mayoría blancas. Por ejemplo, a las mujeres negras se las ha pintado como demasiado francas o incluso combativas, mientras que a las mujeres blancas se las

ha visto como sumisas y de voz suave. Erica C. Childs (2005) añade que cuando los hombres negros eligen a mujeres blancas, las mujeres negras lo entienden como que los hombres negros valoran más a las mujeres blancas y, por lo tanto, las tratan mejor que a las mujeres negras (554). Además, algunas personas estaban convencidas de que las mujeres negras podrían estar resentidas con las mujeres blancas por salir con hombres negros, y algunas acusaron a las relaciones interraciales de provocar una ruptura entre ambos grupos, mujeres negras y mujeres blancas. Estudios de investigación demuestran que las mujeres negras son las que tienen los niveles más elevados de oposición a las relaciones interraciales entre hombres negros y mujeres blancas (Childs 2005, 545). Esto se ha atribuido a la baja calidad de trato humano que reciben las mujeres negras cuando salen con hombres negros, en comparación con aquella que reciben las mujeres blancas cuando salen con hombres negros. La respuesta a esta diferencia de trato alimenta la idea de la “mujer negra enojada” —*angry black woman*— que a menudo se describe como una aguafiestas amargada, pero esto es un malentendido significativo, ya que los testimonios de las mujeres negras señalan lo contrario. Una mujer negra describe a los hombres negros que salen con mujeres blancas de la siguiente manera:

Como mujer negra, es suficientemente difícil tener que tratar con blancos que [actúan] como si [la gente negra] fueran inferiores, pero es aún más duro que tus propios hombres actúen como si las personas blancas fueran mejores y elijan sistemáticamente a las mujeres blancas en vez de a ti; es difícil no enojarse porque parece como si nadie apreciara tu valía como mujer. Creces con estos hombres toda tu vida, pero luego no eres lo suficientemente buena [*good enough*] para convertirse en esposa ...es irrespetuoso y degradante. (Childs 2005, 554)

Entonces, ¿qué papel desempeñan los hombres negros en el feminismo negro?, ¿es un papel positivo o negativo? Las mujeres del Combahee River Collective lo abordan brevemente en la declaración. Dicen que ellas “son solidarias con los hombres negros progresistas y no abo-

gan por el fraccionamiento que exigen las mujeres blancas separatistas” (CRC 2015, 4). Ahora la pregunta es ¿cómo ha inspirado cambios el colectivo para los hombres negros en torno al feminismo negro? Más concretamente, ¿qué esfuerzos del colectivo han sido exitosos en la integración de los hombres negros en el movimiento feminista negro? Y ¿qué esfuerzos no han sido exitosos?

Como ya se ha dicho, las décadas de 1960 y 1970 estuvieron llenas de cambios relacionados con el movimiento por los derechos civiles, los Black Panthers y el nacionalismo negro; todos los anteriores inspiraron muchas de las ideologías políticas del colectivo. Sin embargo, en particular, los Black Panthers rara vez se mencionan en el discurso feminista negro. En una innovadora colección de ensayos, Devon Carbado (1999) explica cómo los Black Panthers lucharon por integrar el pensamiento feminista en su política, a pesar de ser una organización descrita como patriarcal y heteronormativa (360). Huey P. Newton, cofundador del Partido de los Black Panthers, también aborda en uno de sus ensayos la importancia de que los hombres negros se solidaricen con las mujeres negras, feministas y lesbianas en uno de los ensayos de dicha pionera antología. En una mesa de discusión titulada “Ode to Our Feminist Foremothers: The Intersectional Black Panther Party History Project on Collaborative Praxis and Fifty Years of Panther History”, cuatro historiadoras negras recurren al legado intelectual del Combahee River Collective para explorar la interseccionalidad en el partido de los Black Panthers.⁵ Las historiadoras explican que Newton sostiene que los esfuerzos de la comunidad gay, las mujeres y los esfuerzos en contra del racismo forman parte del mismo movimiento, lo sepan o no. Para lograr la liberación para todas las personas, él exige, en aquel entonces, los hombres negros se solidaricen con el activismo de las mujeres negras, las comunidades gay y las lesbianas, a través de su activismo, discurso y comunidad (Phillips 2017, 360). Me parece que esta postura puede conectarse aún más con los ideales socialistas del Combahee River Collective porque el socialismo prospera cuando se centra en la comunidad.

Tanto el Partido de los Black Panthers como el Combahee River Collective creen en la política socialista y, como verdaderos socialistas, creen que una revolución so-

cialista es también una revolución feminista y antirracista. Al pensar en la política como coalicional, multifacética e interseccional, la liberación estará garantizada (CRC 2015, 4). Como socialistas, el Combahee River Collective necesitaba hombres progresistas como Newton para luchar activamente por la liberación de las mujeres negras; sin embargo, esto no fue nada fácil de lograr porque mientras las mujeres negras *luchan con* los hombres negros contra el racismo, también *luchan contra* los hombres negros contra el sexismo (CRC 2015, 5). Dicho esto, los hombres negros deben aliarse con el movimiento feminista negro para conseguir un verdadero empoderamiento. Los hombres negros siempre han estado en primera línea de los movimientos negros, y continúan estándolo con iniciativas como #BlackLivesMatter. Cabe señalar que los hombres negros se ven afectados de manera desproporcionada por la injusticia racial. Calificados injustamente como mártires, un gran número de personas conocen los nombres de Emmett Till, Eric Garner y George Floyd. Si bien sus nombres son poderosos y todos deberían gritarlos, la atención que se presta a las mujeres negras asesinadas por la policía es mucho menor y la difusión es escasa.

Al igual que el Combahee River Collective, Bread and Roses (Pan y Rosas) también era una organización socialista que creía que la liberación no sería posible hasta que todas las personas, especialmente las mujeres, fueran libres. Wini Breines (2002, 1102) cita la tesis doctoral de Kristine Rosenthal, *Women in Transition*, para compartir su declaración de propósitos, que es la siguiente:

Bread and Roses es una organización de mujeres socialistas. Creemos que una revolución socialista es una precondition necesaria para la liberación de las mujeres, aunque sabemos que no seremos liberadas si no luchamos continuamente contra la opresión de las mujeres. Por esta razón, creemos que un movimiento de mujeres debe ser autónomo para luchar contra la supremacía masculina presente en todas las instituciones, y en su base estructural, la familia burguesa. Creemos que el capitalismo tiene que ser derrocado para crear una sociedad socialista, es decir, una sociedad libre de todas las formas de explotación, racismo,

imperialismo y supremacía masculina (Rosenthal 1972, 59).

Aunque en teoría esta declaración suena estupenda, fue muy difícil conseguir que los hombres estuvieran de acuerdo con esta declaración de propósitos. Las mujeres de Bread and Roses hablan de lo arraigadas que están las actitudes sexistas en el movimiento y de que rebatir a los hombres ha provocado un agotamiento inimaginable (Breines 2002, 1103). Esto requiere un análisis más profundo del rol que jugaron los hombres negros en la reproducción de actitudes sexistas que afectaron a las mujeres negras, tal como a las integrantes del Colectivo del Río Combahee. Las mujeres del colectivo creen que “la política sexual en el marco del patriarcado es tan predominante en la vida de las mujeres negras como la política de clase y raza”, lo que coincide con la declaración de propósitos de Bread and Roses. Específicamente, las mujeres negras exigen que la política no esté sujeta exclusivamente bajo el patriarcado porque mientras continúe ese entretrejo entre la política sexual y el patriarcado, las mujeres negras nunca podrán hacer política, sin considerar además cómo su clase, raza y cualquier otra parte de su identidad impactan en las decisiones a realizarse.

En última instancia, el discurso en torno a la liberación de las mujeres negras, feministas y lesbianas, tiene una larga y compleja historia conformada por diversos grupos interesados. El trabajo realizado por el Combahee River Collective ha sido una inmensa inspiración. Las mujeres negras han impulsado los ideales socialistas de formas únicas, por ejemplo, con empresas lucrativas como el negocio de Lockett y con mentalidades incluyentes. Además, el posicionamiento socialista del Combahee River Collective ofrece una visión de cómo sería un mundo interseccional para las mujeres negras, y de cómo las mujeres del colectivo abordaron la interseccionalidad incluso antes de que Crenshaw acuñara el término a finales de la década de 1980.

Adicionalmente, el discurso en torno a la interseccionalidad está sesgado cuando se analiza el contexto social y político de las mujeres negras, o la falta de éste, en el feminismo blanco *mainstream*. Las políticas de identidad, un término definido por las mujeres del colectivo explica

la única forma en que las mujeres negras pudieron tener un espacio para expresarse y dar a conocer sus perspectivas políticas. Aunque las mujeres blancas se propusieron entender la política de identidad, su comprensión fue explicada de manera que beneficiaba a las mujeres blancas y a su agenda “feminista” blanca. Pongo feminista entre comillas porque creo que ser feminista es ser incluyente, y este tipo de mujeres blancas no eran feministas, es más preciso etiquetarlas como “en pro de las mujeres blancas”. Más que ser un obstáculo, las mujeres blancas causaron una grieta en las comunidades negras debido a las relaciones interraciales con hombres negros. Por desgracia, algunos hombres negros no veían ningún problema en ello. En comparación, hombres más progresistas como Newton convocaban la liberación de lesbianas, gays y mujeres; al fin y al cabo, todos forman parte del mismo movimiento. Teniendo esto en cuenta, podemos ver el posicionamiento que mantienen los hombres negros progresistas —Newton, por ejemplo— y las feministas negras, y cómo la solidaridad entre ambos grupos puede ser una poderosa fuerza. Por otro lado, tenemos a los hombres negros no progresistas que pueden posicionarse con las mujeres blancas separatistas.

Si algo he aprendido es que la interseccionalidad debe unir a las personas, no fragmentar comunidades. Me he dado cuenta de lo vasto que es mi feminismo como feminista negra, pero también se me ha recordado que vivo en un mundo en el que mi feminismo a veces solo será apreciado por otras feministas negras. Si bien resulta difícil aceptar esto, es poderoso saber que otras feministas negras, con perspectivas tan expansivas como yo —o incluso más— participarán tanto a nivel de discurso como de pensamiento de la forma en que lo he hecho en este ensayo crítico. Existen numerosas historias que pudieran ser contadas sobre cómo se vive la vida como feminista negra, pero no existiría el espacio para narrar dichos relatos sin grupos como el Combahee River Collective, sin la política identitaria y sin la identidad misma. Ideas como la política identitaria me han ayudado a crecer como feminista de formas que no hubiera imaginado. Ahora sé que soy libre de crear mi propio espacio en caso de que no se me proporcione uno, y eso me resulta magnífico. Sin embargo, hay partes del

manifiesto que creo que necesitan ser criticadas como cualquier otro texto.

En concreto, me gustaría abordar la sección en la que se habla de un posicionamiento a la par de los hombres negros progresistas. En particular, quiero plantear cómo esta mentalidad puede llevar a una violencia excluyente. Claro, sería bueno que las mujeres negras pudieran apoyarse en los hombres negros, que les respaldaran en caso de que otros hombres en un espacio dado se mostrasen reacios a escuchar sus puntos de vista. Pero ¿es eso lo que deberíamos identificar como solución para acabar con la opresión de las mujeres negras? Yo no creo que las mujeres negras deban contar con los hombres negros para luchar por su liberación, especialmente considerando la frecuencia con la que los hombres negros han defraudado a las mujeres negras. Sin embargo, este dilema me confunde porque me considero una feminista interseccional, especialmente porque no creo que la liberación feminista negra pueda disociarse de la solidaridad de los hombres negros.

¿Estoy siendo pesimista? ¿Me convierte esto en una mujer negra amargada? ¿La mujer negra que parece no poder “superarlo”? Lo más lamentable es que creo que nunca podré saber la respuesta a estas preguntas porque me veré obligada a (1) estar de acuerdo con lo que el mundo ha trazado sobre mi ser: una mujer negra amargada, o (2) llegar a una conclusión en mi [mundo] interior que me haga sentir satisfecha. Pese a saber qué es lo que podría causar tal sentimiento de satisfacción, seguiré con mi búsqueda por estar en paz con el papel de los hombres negros, o la falta de él, en la liberación de las mujeres negras. Dado que mi última opción parece ser continuar con mi travesía, no sé qué me deparará el futuro. Aun así, me mantengo optimista respecto al panorama gracias a iniciativas como el Combahee River Collective. Como feministas socialistas negras, las integrantes del Combahee River Collective fueron capaces de abordar temas tan poderosos como la interseccionalidad incluso antes de que se acuñara el término, y no deja de sorprenderme cómo las mujeres negras son capaces de anticipar el futuro. ¿Mi predicción? El feminismo negro aún tiene un largo camino por recorrer a pesar del vanguardismo que se observa en muchos espacios feministas negros.

En la comunidad negra, una gran parte de los hombres negros han participado activamente en *misogynoir* y actos de violencia contra las mujeres negras.⁶ En la actualidad, los medios de comunicación muestran cómo el movimiento #BlackLivesMatter ha pasado a utilizar otros hashtags como #ProtectBlackWomen debido a la falta de preocupación por la vida de las mujeres negras. Es revelador que la declaración del Combahee River Collective señale que “Nos damos cuenta de que las únicas personas que se preocupan lo suficiente por nosotras [las mujeres negras] como para trabajar consistentemente por la liberación de nosotras [las mujeres negras] somos nosotras [las mujeres negras]” (CRC 2015, 4). Esto también es relevante en espacios no académicos. Por ejemplo, la popular rapera Megan Thee Stallion abordó en una de sus canciones el caso de Breonna Taylor, una mujer negra asesinada a tiros por la policía mientras dormía en su casa (Stallion 2020). La letra dice “now here we are, 2020, eight months later and we still ain’t got no fuckin’ justice for Breonna Taylor”.⁷ Es importante añadir que la propia Megan también se enfrentó a la violencia armada cuando el rapero Tory Lanez, un hombre negro, le disparó en un pie. En lugar de recibir apoyo en ese momento, muchos hombres negros culparon a Megan del incidente y no la apoyaron a pesar de que Tory fue declarado culpable en 2021. Pienso que esto es muy impactante porque estoy escribiendo este ensayo crítico en 2021, casi 2022, y todavía no ha habido ningún cambio en cuanto al nivel de respeto que se les da a las mujeres negras. Ha pasado tanto, tanto tiempo, sin que nada cambie. ¿Cuánto tiempo más se espera que las mujeres negras soporten esta violencia? y ¿habrá alguien que las apoye mientras tanto? #SayHerName me da esperanza, pero aún queda un largo camino por recorrer.

Al final, el feminismo negro se extiende a través de una plétora de disciplinas, y el activismo se puede ver en las calles, en los archivos e, incluso, en las canciones populares de rap que escuchamos en la actualidad. Lo más importante que me llevo es que, con el poder de la comunidad y de las políticas de identidad, las mujeres del Colectivo fueron capaces de expresar muchas de las preocupaciones que tenían las feministas negras de la década de 1970 y sus palabras inspiraron a académicas negras como Kimberlé Crenshaw en 1989. El trabajo realizado por

el Colectivo sigue siendo relevante en la sociedad actual. Por ejemplo, en el ámbito contemporáneo de la cultura de masas, artistas negras como Megan Thee Stallion dan vida a los valores e ideología feminista propuestos por el Colectivo. Desde el punto de vista político, quedan cuestiones más amplias por responder, como la forma en que la existencia del Combahee River Collective contribuye a la formación de otros movimientos sociales negros, tales como el movimiento Black Lives Matter. En particular, ¿es suficiente el movimiento Black Lives Matter para luchar por *todas* las vidas negras, con un énfasis en el feminismo y el lesbianismo negros? Existen aún preguntas que necesitan respuestas, pero mientras una feminista negra como yo continúe con la lucha, creo que todo saldrá bien.

Notas

1. Nota, versión en español: El colectivo fue una organización feminista que estuvo activa entre 1974 y 1980. Fue nombrada en honor al río Combahee localizado en Carolina del Norte, dicho río tiene relevancia histórica por haber sido el escenario que fue testigo de la exitosa campaña militar dirigida por Harriet Tubman durante la guerra civil estadounidense. El colectivo estuvo conformado por activistas feministas negras como Barbara Smith, Audre Lorde, y Demita Frazier, entre otras.
2. Nota, versión en español: *The Combahee River Collective Statement* ha sido traducido al español utilizando conceptos tales como “manifiesto” o “declaración colectiva”. Por ejemplo, algunas traducciones al español lo identifican como la declaración colectiva del Río Combahee.
3. Nota, versión en español: Desde la perspectiva de las ciencias sociales en Estados Unidos, *person of color* y *people of color* son conceptos que se han utilizado en la sociedad estadounidense contemporánea para identificar grupos sociales no-blancos que han sido históricamente marginados. Tradicionalmente incluyen a personas de raza negra, personas indígenas, personas de origen asiático o del pacífico y generalmente se usan para referirse a otros grupos excluidos socialmente, con historia de invasión y colonización (por ejemplo, personas de origen mexicano y puertorriqueño) y otros países latinoameri-

canos, que han transformado la composición demográfica de Estados Unidos.

4. Nota, versión en español: El concepto “mujeres de color” (*women of color*) tiene sus raíces históricas en movimientos sociales en Estados Unidos. Su origen se atribuye a las mujeres negras con una presencia activista relevante y una ardua labor en movimientos sociales de la década de 1970. Tradicionalmente es un concepto que se ha utilizado para identificar a mujeres cisgénero que (similar a lo que se indica en la nota 3) pertenecen a grupos sociales que han sido históricamente marginados y/o excluidos, e incluye tradicionalmente a mujeres de raza negra, indígenas y de otros grupos de raza no blanca con raíces mexicanas y otros países latinoamericanos y que han transformado la composición demográfica de Estados Unidos.
5. Nota, versión en español: Nuestra traducción al español del ensayo originalmente publicado en inglés es la siguiente: “Oda a nuestras ancestras feministas: El proyecto histórico interseccional del partido Black Panther sobre la praxis colaborativa y los 50 años de historia”.
6. Nota, versión en español: *Misogynoir* es un término en inglés que hace referencia a odio, aversión o prejuicio contra las mujeres negras.
7. Nota, versión en español: Traducción de la letra, “ahora aquí estamos, 2020, ocho meses después y todavía no tenemos ninguna pinche jodida justicia para Breonna Taylor”.

Referencias

- Breines, Wini. 2002. “What’s Love Got to Do with It? White Women, Black Women, and Feminism in the Movement Years”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27 (4): 1095-1133.
<https://doi.org/10.1086/339634>
- Carbado, Devon W. 1999. *Black Men on Race, Gender, and Sexuality: A Critical Reader*. New York, NY: New York University Press.
- Childs, Erica C. 2005. “Looking Behind the Stereotypes of the ‘Angry Black Woman’: An Exploration of Black Women’s Re-

- sponses to Interracial Relationships". *Gender & Society* 19 (4): 544-561.
<https://doi.org/10.1177/0891243205276755>
- The Combahee River Collective. (1977) 2015. *The Combahee River Collective Statement*. Library of Congress.
<https://www.loc.gov/item/lcwaN0028151/>
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* 1989 (1) 8: 139-167.
<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- Lorde, Audre. (1979) 2002. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House". En *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, editado por Cherríe Moraga y Gloria E. Anzaldúa, 106-109. Tercera edición. Berkeley, CA: Third Woman Press.
- Moten, Crystal M. 2016. "'Fighting Their Own Economic Battles': Saint Charles Lockett, Ethnic Enterprises, and the Challenges of Black Capitalism in 1970s Milwaukee". *Souls* 18 (1): 106-125.
<https://doi.org/10.1080/10999949.2016.1162577>
- Phillips, Mary, Robyn C. Spencer, Angela D. LeBlanc-Ernest, y Tracey A. Matthews. 2017. "Ode to Our Feminist Foremothers: The Intersectional Black Panther Party History Project on Collaborative Praxis and Fifty Years of Panther History". *Souls* 19 (3): 241-260.
<https://doi.org/10.1080/10999949.2017.1390378>
- Rosenthal, Kristine. 1972. "Women in Transition: An Ethnography of a Women's Liberation Organization as a Case Study of Personal and Cultural Challenge". Tesis doctoral, Harvard University, Graduate School of Education.
- Stallion, Megan T. 2020. "Megan Thee Stallion - Shots Fired [Official Audio]" [Grabación de audio]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=P8jNPawT-aM>
- Taylor, Keeanga-Yamahtta. 2020. "Until Black Women Are Free, None of Us Will Be Free". *The New Yorker*. 20 de julio, 2020.
<https://www.newyorker.com/news/our-columnists/until-black-women-are-free-none-of-us-will-be-free>



Porque era afroperuana: El hostigamiento sexual en la vida de las mujeres negras del Perú

Mariagracia McLin Rodríguez

Este ensayo ofrece una sección conmovedora de un proyecto de tesis de maestría que examina las experiencias de hostigamiento sexual racializadas de algunas de las trabajadoras domésticas afroperuanas que pertenecen a la organización AMUNETRAP (Asociación de Mujeres Negras Trabajadoras del Perú).¹ El proyecto original examina el hostigamiento sexual racializado en Perú basándose en los relatos personales que la autora recopiló realizando entrevistas individuales a mujeres afroperuanas en el 2021.² El proyecto se basa en los marcos de interseccionalidad representacional, política y estructural de Kimberlé Crenshaw (1991). Cada marco sirve para analizar un aspecto del hostigamiento sexual racializado en el trabajo doméstico. El feminismo crítico de raza (*Critical race feminism* o CRF, por sus siglas en inglés) se utiliza para diagnosticar la eficacia de los sistemas de denuncia, la legislación, las organizaciones activistas y la respuesta estatal al problema. Mientras que algunos estudios recientes han llenado vacíos sobre el hostigamiento sexual y el trabajo doméstico en otros países de América Latina, aún son limitados los estudios en el contexto peruano. En Perú, en particular, se reconocen las experiencias de hostigamiento sexual racializado en contra de las trabajadoras domésticas afroperuanas. Además, se evalúa la legislación, los mecanismos de denuncia y la

efectividad de las organizaciones comunitarias, al mismo tiempo que se analiza simultáneamente cómo éstas perpetúan el racismo generizado —*gendered racism*—, es decir, el racismo moldeado por las relaciones de género y que en este caso afecta a la población negra.³

Reportando el hostigamiento sexual racializado

Cuando tú comentabas o le decías a la persona que supuestamente era la autoridad en ese tiempo, o tu jefe superior, [te decían] “Eso es una broma, tu autoestima, tienes que superar [mejorar] tu autoestima” y ahí quedaba. Cuando yo sufría [de] este acoso y que me quisieron tocar... Yo no fui la que me quejé incluso en algún momento, creo que del susto o porque yo le dije [al agresor], “No, usted, ¡no me va a tocar y ahorita me voy a quejar!” El señor funcionario, se quejó. Entonces me llegó a mí una carta de preaviso de despido.

Elvira explicó que cuando fue hostigada sexualmente en su empresa por un funcionario, no denunció el incidente, y ella me dijo que en la década de los 1990, si no podías “tolerar” este tipo de insinuaciones o bromas, tus superiores o compañeros te humillaban. Ellos percibieron este hostigamiento como una broma y ella sintió que no la habían tomado en serio. En el momento en que sufrió este intento de agresión, Elvira amenazó con denunciar al agresor y ella creyó que su amenaza lo asustó y le hizo quejarse con su superior. Como resultado, después de sufrir hostigamiento de manera continua y casi agresión física, Elvira fue la que recibió un aviso de despido. No fue hasta más tarde cuando supo que el hombre había sido despedido, porque otra persona presencié el incidente.

Le pregunté a Elvira si tenía recursos para denunciar en ese momento, me aclaró: “¡No! ¡Al principio no tenía recursos, incluso iban las personas como los abogados y tampoco sabían!”. Durante este periodo de tiempo, a principios de la década de 1990, especialistas en derecho no sabían qué hacer, no tenían un procedimiento claro sobre cómo tratar los casos de hostigamiento sexual.

Elvira dejó claro que sus experiencias estaban relacionadas con su identidad afroperuana, basándose en el racismo generalizado y los estereotipos que, desde su perspectiva, acompañaban a este hostigamiento. Ella reitera: “Porque como te digo y no lo vi con otra trabajadora y no vi que han tocado el seno a otra trabajadora...entonces considero que es porque yo era afroperuana”. No presencié un hecho similar con otras empleadas, y estaba convencida de que fue por ser afroperuana que este hostigamiento sexual e intento de agresión física eran dirigidos hacia ella.

La renuencia que Elvira mostró en denunciar es común en las trece entrevistas que realicé a otras mujeres afroperuanas. Aunque en la década de 1990 no existían mecanismos de denuncia por hostigamiento sexual, las mujeres de AMUNETRAP sentían que en 2021 no podían confiar en los mecanismos de denuncia (por ejemplo, Centros Emergencia Mujer y Línea 100) debido al trato que daban a las mujeres negras. Los Centros Emergencia Mujer (CEM) y la Línea 100 son ejemplos de servicios públicos gratuitos que el gobierno peruano ofrece a las mujeres que han vivido experiencias de violencia. Algunas no tenían información sobre cómo denunciar como trabajadoras domésticas o informales. Las trece mujeres no conocían o tenían conocimiento limitado de la Ley de Prevención y Sanción del Hostigamiento Sexual.⁴ La mayoría de las mujeres no tenían un lugar designado para denunciar, sino que tenían que hacerlo directamente a un supervisor o empleador, que a menudo era familiar del agresor o el agresor mismo. La mayoría de las mujeres tenían miedo de denunciar el hostigamiento sexual en el lugar de trabajo, porque temían perder su empleo, no tener pruebas suficientes o que nadie les creyera. Esta desconfianza en denunciar se deriva predominantemente de las interacciones racistas por parte de las agencias gubernamentales que han tenido con las poblaciones negras/ afrodescendientes en América Latina. Tanya K. Hernández (2019), académica especialista en derecho, ha analizado de cerca las relaciones raciales, el racismo, la ley y la sociedad en América Latina y en varios casos ha observado que las personas afrodescendientes que denunciaron discriminación ante una comisaría, estación de policía u otro organismo gubernamental fueron desestimados por

falta de pruebas. La autora sostiene que existe una reticencia generalizada a considerar la discriminación étnico-racial como un delito que se procesaría legalmente como cualquier otro.

Centrándose específicamente en las agencias de denuncia de violencia sexual en Perú, la antropóloga Eshe Lewis (2020) documenta las interacciones que tuvo con trabajadores de los Centros Emergencia Mujer (CEM) y la forma en que caracterizaban a las mujeres afroperuanas/negras. Durante este tiempo, Perú comenzó a reconocer que los servicios gubernamentales como el CEM necesitaban solicitar identificación étnico-racial para poder servir adecuadamente a las poblaciones. Lewis observó que existía cierta renuencia a hablar de raza en los casos de las mujeres que recurrían a los servicios del CEM. Ella percibió esto como problemático para las mujeres afroperuanas que solicitaban recursos, ya que esto exacerbaba aún más la marginación de sus necesidades. Al tener en cuenta los retos a los que se enfrentan las mujeres afrodescendientes a la hora de denunciar, en mi análisis identifiqué tres temas principales que coinciden con sus experiencias de denuncia/no denuncia. El seguimiento de las experiencias de tres mujeres —Juliana, que intentó denunciar ante la comisaría; Mariela, que denunció ante el Ministerio de Trabajo; Natalia, que no denunció— aportó información reveladora. Los casos de estas tres mujeres afroperuanas demuestran cómo navegan por los sistemas estructurales para denunciar el hostigamiento sexual en Perú y cómo sus identidades interseccionales moldean sus experiencias a la hora de acceder a los recursos.

Nunca hacen nada

“Nunca hacen nada”, dijo Juliana. La entrevisté en el verano del 2021, cuando trabajaba como recolectora de basura y barrendera en Lima. Este fue uno de los muchos trabajos “informales” que tuvo a lo largo de su vida. Sentía que siempre estaba en riesgo de ser despedida, especialmente cuando trabajaba como empleada doméstica. Cuando le pregunté por su trabajo anterior y si había algún lugar donde pudiera denunciar el hostigamiento sexual, me

dijo: “En los hogares mayormente si me quejaba era que me botaran, porque ya lo tomaban como que uno era mentirosa, falsa, cínica...”.

Como trabajadora doméstica, Juliana se sentía particularmente vulnerable: si se quejaba de cualquier situación incómoda con matices sexuales, sus empleadores la despedían y la acusaban de mentir. Cuando le pregunté si había vivido esas “situaciones incómodas”, me dijo: “Sí, lo he pasado, porque cada cuando me decían, ‘tiene buen cuerpo’ y [cuando] me daban un trabajo querían que me acostara [con ellos]”.

Al igual que en otros casos vividos por las mujeres de AMUNETRAP, Juliana fue víctima de peticiones sexuales no deseadas por parte de sus empleadores, quienes tenían la expectativa de que mantuviera relaciones sexuales con ellos o hacían comentarios sobre “lo bueno” (es decir, “sexy”) que estaba su cuerpo por ser afroperuana/negra. Tras sufrir continuamente estos comportamientos, Juliana se hartó y acudió a la comisaría para denunciar un incidente en particular de hostigamiento que sufrió mientras realizaba una entrevista de trabajo:

Fui y puse denuncia y nunca me voy a olvidar que un policía me dijo “pero si no te han hecho nada, no te ha violado, ¿qué puedes denunciar? Cuando te hayan violado, te hayan pegado, ahí vienes y denuncias”. Entonces, que no hay..., tampoco tenemos un apoyo de las autoridades porque ellos esperan que uno vaya maltratada y casi moribunda, o muerta, para que ellos puedan hacer [algo].

En ese momento, la policía no sólo se negó a creer a Juliana, sino que le dijo que no podía pedir ayuda porque aún no había sufrido agresiones sexuales ni abusos físicos. Cuando Juliana denunció el hostigamiento sexual, la policía la desestimó. Esto tiene implicaciones para lo que cuenta como violencia sexual. Innumerables mujeres como Juliana sufren de hostigamiento sexual en Perú y en muchos otros países latinoamericanos, pero como no han sido “técnicamente” violadas, sus experiencias se ignoran, reproduciendo sistémicamente interminables círculos viciosos de grotesca violencia contra las mujeres.

Comisaría

En su análisis de las comisarías peruanas y lo que *en realidad* les sucede a las mujeres que reportan casos de violencia de género, la socióloga Lucía Dammert (2018) descubrió que debido a la gran proporción de policías hombres y a las normas patriarcales sobre el género y las relaciones de género en Perú, las mujeres experimentaban un tabú a la hora de denunciar a la policía. A menudo, al igual que Juliana, fueron blanco de rechazo o desprecio por la violencia que vivieron. Este trato no sólo es un ejemplo de la misoginia institucionalizada, sino que en muchos casos se les negaban los servicios por el origen étnico-racial de las víctimas.

La autora considera que el CEM es una alternativa para denunciar, pero si la mayoría de las mujeres siguen teniendo que presentar una denuncia ante la policía, sus interacciones con las comisarías seguirán siendo cíclicamente violentas. Juliana también cree que la falta de atención a su caso se debió a su raza, "...la violencia [se enfoca] todo... son con gente blanca y la gente que tiene dinero, pero una negra hasta el día no he visto...". Lo dijo refiriéndose a cómo los casos de violencia son transmitidos por televisión o tienen mayor visibilidad en Perú. Sólo las personas blancas son vistas y escuchadas cuando sufren violencia. Algunas de las otras mujeres de AMUNETRAP compartieron sus opiniones sobre las comisarías y las denuncias ante la policía. Mercedes explicó:

Yo veo que se ocupan menos en las minorías sobre el hostigamiento, de todo ese tema delicado que pasamos las mujeres muchas veces por vergüenza o por no pasar un mal rato yendo a una delegación policial y reportar tu denuncia. [Hablando sobre comentarios de la policía] 'Ah ya, esa morena quiere dinero, dale plata, que quiere plata'. Entonces tú como que ya no tomas esta confianza y seguridad de saber que te van a apoyar de ese lado.

Perla y Cassandra también compartieron sus experiencias. Perla explicó:

Cuando uno va nunca tienen tiempo. Hay que estar haciendo colas, es una pérdida de tiempo. Justo cuando uno va a llegar a dar su queja... tienen que poner el informe en su computadora y dice que el sistema esta lento o no ingresa. Siempre hay *peros*... cuando uno es negro hay *peros*...

Cassandra dijo:

Si uno iba a la comisaría o algo, no te toman en cuenta. Porque lo primero que te dicen es "seguro que tu provocaste el incidente" y dicen un montón de cosas que hasta los mismos policías te ofenden.

Las comisarías son un ejemplo de una estructura gubernamental que le ha fallado a las mujeres afroperuanas, y a las mujeres en general, cuando se trata de denunciar la violencia, en general, culpan a la víctima. Las comisarías reproducen un sistema en el que las mujeres, específicamente las mujeres negras, no pueden confiar en estas como recurso, porque casi siempre son desestimadas. Ni una sola entrevistada describió una experiencia positiva con una comisaría, y en la mayoría de los casos la asociaron con un lugar poco acogedor, poco servicial e inseguro. Los comentarios de los funcionarios de la comisaría y de la policía no sólo fueron sexistas, sino que utilizaron repetidamente un lenguaje con carga racial al referirse a las mujeres afroperuanas como "escandalosas" o decir que estaban exagerando. Nueve de cada diez veces culpaban a las víctimas del hostigamiento al que se enfrentaban. El caso de Juliana es un ejemplo de cómo, en su calidad de mujer negra y trabajadora doméstica, tuvo que lidiar con su vulnerabilidad ante la hipersexualización y la violencia porque encarna ambas identidades. Al mismo tiempo, se enfrentó a una entidad gubernamental y a un supuesto recurso que la rechazaba y menospreciaba por completo. La forma en que busca justicia, como un derecho humano, la afecta directamente como mujer negra, que es ignorada y desestimada por los funcionarios y la sociedad peruana en general.

La historia de Mariela

“Ahorita en la actualidad mi trabajo para mí es formal. Porque me pagan, me están pagando todos mis derechos, me están pagando mi seguro, mis vacaciones...”.

El caso de Mariela es inusual, es una trabajadora doméstica que recibe todas las prestaciones que le corresponden legalmente como trabajadora y sus empleadores cumplen con la ley; sin embargo, no siempre se sintió tan optimista al ir a trabajar, hubo un momento en que sintió miedo en un empleo anterior. Así lo recuerda, “Yo entraba al trabajo con mucha dificultad, con mucho miedo de que ‘ay, que me va a decir...’. Sientes como un presentimiento de que va a pasar algo. [Uno] tiene ese sentimiento de maldad”. Se sentía desconfiada al ir a trabajar en su empleo anterior debido a las formas en que su empleador la hostigaba sexualmente y hacía comentarios soeces sobre Mariela, específicamente porque era negra. Ella recordó, “Me dijo una vez un empleador, ‘ay no, ustedes las negras calientan bien en la cama, curan bien los riñones’”. Mariela se sintió repugnada por el hecho de que su jefe hiciera comentarios sobre lo buenas que eran las mujeres negras en la cama, cuando se opuso y le preguntó qué quería decir este hombre con sus comentarios. Él le respondió, “ven acá y vas a ver cómo me curas los riñones” como una amenaza insinuando agresión sexual.

La interacción que me describió Mariela la marcó profundamente, ya no quería volver a trabajar, le dijo a su empleador que no iba a seguir trabajando allí y la despidieron sin ningún tipo de prestación ni pago. Fue directamente al Ministerio de Trabajo, donde le calcularon todo lo que le debían sus empleadores. Ella explicó, “...tuvimos que llamar a estos [empleadores], pero no me llegó a pagar. Me dijo [el empleador] que me lo podía pagar en partes...me habrá pagado la mitad [pero] el cansancio cuando uno hace un juicio que ya no quieres seguir cobrando”. La experiencia de Mariela al comunicarse con el Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo (MTPE), demostró que no eran capaces de responsabilizar al empleador por sus acciones. Su empleador pudo seguir reteniendo el pago y nunca fue citado ni denunciado por haber instado violencia sexual contra ella. Este desafortunado incidente le ocurrió a Mariela en Lima, Perú.

El gobierno peruano, sus leyes y el patriarcado

Los pasos que tomó Mariela para denunciar el incidente y reclamar el salario y las prestaciones que le correspondían por derecho están claramente estipulados en la Ley de los Trabajadores del Hogar (Ley N.º 27986). De acuerdo con dicha ley, las trabajadoras del hogar deben estar protegidas contra el robo de salarios y deben denunciar directamente al MTPE si esto ocurre. La ley no contempla la denuncia de hostigamiento sexual o maltrato en ninguna de sus formas, es principalmente para hacer visibles los derechos de las trabajadoras del hogar al igual que cualquier otro trabajador remunerado. Por ejemplo, el abogado Jesús Aguinaga Saavedra (2017) ha examinado diferentes dimensiones del trabajo doméstico remunerado y nos invita a considerar que esta ley debe ser modificada para incluir las necesidades de las mujeres, pues el trabajo doméstico sigue siendo una ocupación predominantemente femenina.

Otra sugerencia importante que Aguinaga Saavedra ofrece es el regular los contratos formales. Por ejemplo, hoy en día, los empleadores dudan a la hora de contratar personal de trabajo doméstico cuando tienen que proporcionarles un contrato por escrito. La negativa a proporcionar un contrato escrito da margen al empleador para no rendir cuentas de sus actos y brinda escasa protección al personal. Esta negativa a firmar un contrato representa de hecho una forma de discriminación laboral.

El capítulo de Aguinaga Saavedra (2017) abordó temas importantes con respecto al trabajo doméstico. En 2021, cuatro años más tarde, Perú aprobó la Ley de las Trabajadoras y Trabajadores de Hogar (Ley N.º 31047). Esta ley incluía muchas de las sugerencias anteriores, pero lo más importante es que destacaba que las trabajadoras del hogar no pueden ser discriminadas por motivos de raza, género o sexo, y que están protegidas frente a incidentes incómodos o no deseados, como el hostigamiento sexual. Aunque el caso de Mariela es anterior a la nueva ley, sí existían medidas de protección, aunque hicieron muy poco por responsabilizar a sus empleadores. La guía “Trabajo sin Acoso” del MTPE profundiza en la denuncia del hostigamiento sexual, independientemente de que el lugar de trabajo sea público o privado. Utiliza escenarios para des-

cribir lo que se define como hostigamiento sexual y cómo identificarlo en el lugar de trabajo. Representan a las trabajadoras domésticas con imágenes y en determinados escenarios, sin embargo, no se especifica qué debe hacer una trabajadora doméstica si quiere denunciar un hostigamiento sexual, dado que su trabajo se desarrolla en la intimidad no regulada de los hogares. En el caso de Mariela, no menciona si se tomó alguna medida sobre el hostigamiento que sufrió y, dadas nuestras conversaciones, parecía dudar de que hubiera justicia.

No tenía ninguna prueba

“No tenía ninguna prueba”, dijo Natalia al recordar un incidente ocurrido durante su adolescencia. A los 16 años, Natalia fue hostigada sexualmente por el hijo de 21 años de quien entonces era su empleadora. Durante su empleo fue tutora y niñera de dos nietos de la mujer. Pasaba varios días en la casa, siendo seguida y vigilada constantemente por el hijo mayor de su empleadora. No sólo le hacía comentarios sobre su cuerpo, sino que procedía a tocarla sin su consentimiento. Comentó:

Me decía “¡ay dios! que lindo tu cabello” y comenzaba a tocarme el cabello, luego el cuello y cuando me tocaba el cuello es cuando yo me sentía poco nerviosa... Me decía cosas como “eres muy bonita”, o “tú eres linda” o me dijo “qué lindo cuerpo tienes”.

Y añadió:

...yo sentía que la asociaba con mi color de piel y con mi identidad, porque también llegó a decir que le gustaban las morenas y yo se lo tomé como si ser morena fuera un fetiche para él.

Las expresiones extremas de cosificación sexual estaban claramente racializadas; como mujer negra, se sentía insegura en más de un sentido.

Como factor añadido, el empleador estaba agrediendo sexualmente a una adolescente, menor de edad. Ella sólo tenía 16 años en ese momento y ocultó estas expe-

riencias a su madre y a su familia para ayudarles económicamente. Una vez que se lo contó a su familia, fueron ellos los que se enfrentaron al empleador por el comportamiento que Natalia estaba experimentando. “Le dije a mi mamá y mi mamá lo primero que hizo fue ir a la casa de la señora”.

Cuando le pregunté a Natalia por qué no denunciaba estos incidentes, me explicó:

En ese momento, sí pude haber denunciado, pero como te digo, acá las denuncias no proceden si no tienes alguna prueba mínima. Yo no tenía fotos, videos, audios, capturas de pantallas sobre mensajes, [que puedan] probar que yo había sido acosada sexualmente. Entonces no quise proseguir con la denuncia porque sentí que no nos llegaría a tomar atención. Porque, cuantos casos hay en el Perú que tienen muchísimas más pruebas que yo, o chicas que no han tenido ninguna prueba, pero si insisten que han sido acosadas hasta violadas y no proceden con la denuncia. Entonces yo sentí que en mi caso sería igual.

Natalia había visto cómo la policía y otros mecanismos de denuncia habían tratado los casos con pruebas materiales (por ejemplo, fotos, vídeos, capturas de pantalla, etc.), y ella no tenía nada de eso. Era su palabra contra la de la empleadora y su hijo. Decidió no denunciar por miedo a ser ignorada y despedida. Cuando su familia se dirigió directamente a su empleadora (la madre del agresor/depredador), ella les dijo, “yo conozco a mi hijo, yo sé qué clase de persona es y jamás he visto eso”. La empleadora de Natalia se negó a reconocer que su hijo la había estado acosando sexualmente e insinuó que era Natalia la que “se sentía atraída por su hijo”. Además, “sé qué clase de persona es” sugería que él poseía algún tipo de integridad moral y que era muy poco probable que tuviera ese tipo de comportamiento.

En el caso de Natalia, y de muchas de las entrevistadas, denunciar no era una opción porque sabían que no iban a ser escuchadas, ya fuera en la comisaría, en otro mecanismo de denuncia (CEM, Línea 100, etc.) o con su empleador. El miedo fue el mayor factor para no denunciar el hostigamiento sexual en el trabajo, junto con la des-

confianza en el sistema judicial. Miedo a ser llamadas mentirosas, miedo a ser despedidas o miedo a represalias por parte del empleador. Como resultado del fracaso de las políticas y los mecanismos de denuncia, las mujeres afroperuanas no estaban y siguen sin estar protegidas hasta el día de hoy.

Conclusión

Los casos de Juliana, Mariela y Natalia demuestran que aún con los mecanismos que existen actualmente, la denuncia parece ser inaccesible para las mujeres afroperuanas, específicamente para aquellas que se dedican al trabajo doméstico. Sus experiencias siguen siendo un fiel reflejo de las vividas por Elvira en los años noventa. Aunque Elvira trabajaba en un entorno laboral “formal”, al igual que las demás mujeres, seguía siendo la palabra del acosador/agresor contra la suya. El tema común en todas sus experiencias como mujeres afroperuanas/negras emerge en las formas en que son hipersexualizadas y deshumanizadas porque sus empleadores asumieron que podían acosarlas sin que hubiera repercusiones. Todas las barreras para denunciar estos incidentes ante la comisaría, el ministerio o a sus empleadores, crearon desconfianza en el sistema y en su voluntad de protegerlas. Prefirieron dejar sus trabajos y escapar de estos espacios violentos antes que confiar en un sistema ineficiente para que buscara justicia porque saben que no fue creado para protegerlas.

Este sentimiento de desconfianza sienta las bases de las experiencias descritas por el resto de las mujeres de AMUNETRAP, informantes que manifestaron carecer de conocimientos y medios para denunciar o que simplemente desconfiaban de la eficacia del sistema. Es posible que supieran de la existencia de recursos, pero el miedo a acudir a la justicia y ser rechazadas hizo que muchas guardaran silencio.

Después de más de 20 años de legislación peruana contra la violencia de género, denunciar el hostigamiento sexual aún es tabú. Sigue siendo una opción poco fiable y riesgosa para muchas mujeres y para las mujeres afroperuanas es una experiencia retraumatizante que inflige vio-

lencia, un proceso que especialistas identifican como “trauma secundario.”

Las mujeres afroperuanas deben navegar por estructuras como éstas *interseccionalmente*, demostrando cómo la raza, el género y la clase social pueden determinar el acceso a los recursos y cómo algunas personas están expuestas a la negligencia mientras se protege a otras. Además, las experiencias de las mujeres afroperuanas/negras ponen en evidencia las lagunas estructurales que requieren un mayor escrutinio por parte de las personas en posiciones de liderazgo político y en el campo de investigación por igual.

Futuras investigaciones y recomendaciones activistas

Creo que es clave insertar y transversalizar la variable étnico-racial en los registros de hostigamiento de denuncia para conocer cómo nos afecta. [Me] parece que también son necesarios más estudios cualitativos a... respecto a como sucede. Hablamos mucho de la hipersexualización de los cuerpos de las mujeres negras y afroperuanas, pero los estudios cualitativos nos van a ayudar a darle matices a este. Por un lado, la educación provee herramientas para reconocer el heteropatriarcado y el sistema racista, y por otro, la educación en derecho. Que las mujeres y las mujeres negras y afroperuanas conozcan las herramientas que tienen para denunciar, las herramientas que tienen para protegerse. Y bueno [por último] una ley que las ampara ante las denuncias.

— Sasha

Este estudio de investigación es sólo un peldaño hacia lo que Sasha, activista y académica afroperuana, señaló en sus lúcidas reflexiones. El objetivo de este estudio cualitativo es proporcionar contexto y amplificar las voces de las mujeres afroperuanas que han sufrido hostigamiento sexual. Necesitamos que se realicen más estudios a profundidad sobre el acoso y hostigamiento sexual en Perú. De hecho, son muy escasas las investigaciones que incluyen las

experiencias étnico-raciales de las mujeres, específicamente en relación con las trabajadoras domésticas negras.

Debido a las limitaciones propias de la pandemia COVID-19, este proyecto no pudo crear más espacios para que las mujeres conocieran sus derechos legales, entre otras formas de capacitación. Al comienzo de este estudio, muchas de las mujeres recibieron una especie de guía sobre los mecanismos de denuncia existentes. La mayoría de las mujeres entrevistadas ya conocían estas vías de denuncia, el problema era el trato que recibían cuando pedían apoyo.

El énfasis que pone Sasha en la educación va más allá de las mujeres afroperuanas que han sido víctimas de hostigamiento sexual, esta educación debería extenderse al personal del gobierno en las comisarías, en el Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo y en otras formas de denuncia que carecen de competencia cultural. Como resultado de esta falta de sensibilidad cultural, se recrean espacios de traumatización, al ignorar a las víctimas o reproducir activamente el racismo contra la población negra. En el tiempo que llevé a cabo este proyecto de investigación, me enteré de que el gobierno peruano ofrecía capacitaciones sobre hostigamiento sexual, pero no había datos claros sobre si éstas se impartían al personal del gobierno. Este proyecto no examinó la capacitación que recibe el personal de gobierno para abordar el hostigamiento sexual, este es un componente crucial y necesario para futuras investigaciones.

El énfasis que pone Sasha en los marcadores étnico-raciales de los registros gubernamentales es similar a la investigación realizada por Eshe Lewis (2020) sobre los Centros Emergencia Mujer (CEM) donde las mujeres de su estudio denunciaban la violencia doméstica. En el estudio de Lewis, las mujeres afroperuanas podían identificarse etno-racialmente en los formularios de admisión. Sasha sugiere que se implemente algo similar para captar mejor los datos demográficos y cuantificar a las mujeres afroperuanas víctimas de hostigamiento sexual. Esto es crucial, porque Perú tiene muy pocos datos y estudios sobre la violencia contra las mujeres afroperuanas y puede arrojar luz sobre el problema en todo el país, especialmente en las zonas con menos acceso a los recursos de denuncia.

Por último, un aspecto del proyecto de investigación que me hubiera gustado estudiar es el bienestar de las mujeres afroperuanas. Me hubiera gustado proporcionar recursos de salud mental a las mujeres de AMUNETRAP. A pesar de que la COVID-19 impidió la creación de espacios comunitarios en los que pudiera relacionarme con las participantes, creo que la posibilidad de sanación después de compartir la experiencia traumática de la violencia sexual, el racismo y la discriminación de clase habría hecho una diferencia para ellas. Cada entrevista se estructuró para dar a las mujeres espacio para compartir lo que las preguntas provocaran en ellas, y con mi escucha activa, el espacio proporcionó una forma de alivio. En palabras de Simone, otra activista afroperuana, que expresó sus opiniones sobre la sanación, los espacios de sanación son lugares de conocimiento:

Yo creo que hablar de las experiencias marca la diferencia porque te permite saber que tu experiencia no es aislada. Entonces, eso contribuye a que podamos primero sanar y luego educar.

Un llamado a la acción

Como mujer afroperuana y académica, este trabajo me enseñó algo increíblemente importante sobre mí misma de principio a fin. Me ayudó a reflexionar sobre las formas en las que podía abogar sin intervenir con mi voz ni sobreanalizar las experiencias. Éste no pretende ser sólo un trabajo académico; es un llamado a la acción y una necesidad de cambio, es una labor de investigación de activismo intelectual y estoy comprometida con ella.

Si el gobierno no escucha a las mujeres afroperuanas en sus reuniones con los ministerios, o en las calles en momentos de protesta, es importante que puedan escuchar sus voces en este ensayo crítico como un llamado a la acción. Las mujeres afroperuanas son hipersexualizadas y tratadas animalísticamente (por ejemplo, la etimología de “la mula”), estos estereotipos han sido la base de esta violencia y continúan siendo la experiencia de las mujeres negras en otros contextos. Por ejemplo, en una entrevista del 2017, la socióloga feminista Dra. Patricia Hill Collins ofrece

reflexiones relevantes sobre las complejas fuerzas sociales que afectan la vida y el bienestar de las mujeres afroestadounidenses. En Perú, los siglos de silenciamiento de las mujeres negras han promovido vulnerabilidades a través de las generaciones y violencia creada por el Estado. Como muestra mi investigación, los procesos de denuncia se han convertido en una forma primaria de silenciamiento, a las mujeres afroperuanas no se les cree y se les desestima en estos espacios. Una de las razones es que las mujeres afroperuanas expuestas a la violencia sexual *no* son “la víctima perfecta” (Long 2021) porque no son mujeres blancas con privilegios raciales. Las mujeres afroperuanas no tienen ventajas de clase y viven en los márgenes de la sociedad, razón por la cual son ignoradas por el sistema. Las mujeres negras no son vistas como dignas de credibilidad y, por lo tanto, no se les cree dentro de estos sistemas, como la policía, porque son espacios que no fueron establecidos para ofrecerles servicios, lo cual las sigue exponiendo a la violencia.

En mis interacciones con las mujeres que entrevisté, vi tristeza, decepción y rabia. Me demostraron que ya están hartas de vivir en la invisibilidad en Perú. Recientemente, un caso de discriminación racial contra una mujer afroperuana recibió especial atención por parte de los medios de comunicación por ser “la primera condena por discriminación racial en el país sudamericano” (teleSur 2015). Las mujeres afroperuanas están “agonizantemente vivas ante el mundo”.⁵ Sus experiencias las llevan a estar siempre hipervigilantes y a desconfiar de estos sistemas, así como de la sociedad peruana. En mi entrevista con Perla, cuando le pregunté si tenía alguna otra pregunta o comentario, recuerdo que dijo con un quiebre en la voz:

No señorita, porque honestamente, ya he descargado lo que tenía guardado cuántos años aquí en el corazón. Al menos alguien me ha escuchado.

Notas

1. Nota, versión en español: En esta traducción al español utilizamos “hostigamiento sexual” como la traducción literal de *sexual harassment*, término utilizado en la ver-

sión original en inglés de este ensayo. Lo anterior con base en el lenguaje legal que se utiliza en el Perú. Por ejemplo, la autora hace referencia a la Ley de Prevención y Sanción Contra el Hostigamiento Sexual.

La editora y traductora de esta antología son de origen mexicano, donde “hostigamiento” y “acoso” tienen diferencias sutiles en cuanto a su significado, mientras que en el Perú aparentemente se utilizan como sinónimos. Véase documento oficial publicado por el gobierno peruano: “Trabaja sin acoso: guía práctica para la prevención y sanción del hostigamiento sexual en el lugar de trabajo en el sector privado y público”.

<https://www2.trabajo.gob.pe/archivos/vice-trabajo/guia-laboral.pdf>

2. Véase McLin Rodríguez, Mariagracia. 2022. “Porque Era Afroperuana: Racialized Sexual Harassment in Perú.” MA thesis, University of Texas at Austin.
3. La información demográfica de las mujeres que participaron en este estudio, la guía de entrevista e información adicional sobre la metodología empleada en este proyecto se discuten en el documento original de la tesis de maestría (véase nota 2).
4. Los ‘Centros Emergencia Mujer’ (CEM) ofrecen servicios para la atención integral de casos de violencia contra las mujeres, familiares y violencia sexual. De esta manera, la víctima o denunciante podrá presentar su denuncia y acceder a asesoría jurídica, psicológica y social en un solo lugar.
Ley N° 27942. 2003. “Ley de Prevención y Sanción del Hostigamiento Sexual.” Lima, Perú.
https://www.mimp.gob.pe/files/direcciones/dgignd/normatividad/27942_Ley_de_Preven_Hostiga.pdf
5. Véase ‘la facultad,’ un concepto que introduce y examina Gloria E. Anzaldúa en su libro *Borderlands / La Frontera*.

Referencias

Aguinaga Saavedra, Jesús E. 2017. “Trabajadores del hogar en el Perú: Breve repaso crítico de un sector vulnerable”. En *El derecho del trabajo y los colectivos vulnerables. Un estudio desde las dos orillas*, editado por Pilar Charro Baena, Javier

- H. Espinoza Escobar y Alba Lilina Silva de Roa, 21–42. Madrid: Editorial Dykinson S.L.
- Anzaldúa, Gloria E. 1987. *Borderlands: The New Mestiza / La Frontera*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Collins, Patricia Hill, y Labinot Kunushevci. 2017. "The representation of African-American women: An interview with Patricia Hill Collins". *Global Dialogue, Magazine of International Sociology Association*. 17 de febrero, 2017.
<https://globaldialogue.isa-sociology.org/articles/the-representation-of-african-american-women-an-interview-with-patricia-hill-collins>
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299.
<https://doi.org/10.2307/1229039>
- Dammert, Lucía. 2018. "Trabajo policial, burocracia y discrecionalidad en la implementación de las políticas de violencia contra la mujer: El caso de las comisarías en Perú". *Espacio Libres: Cuaderno Venezolano de Sociología* 27 (4): 19-43.
<https://www.redalyc.org/journal/122/12262987002/html/>
- Hernández, Tanya K. 2019. "Afrodescendants, Law, and Race in Latin America". En *Handbook of Law and Society in Latin America*, editado por Tatiana Alfonso Sierra, Rachel Sieder, y Karina Ansolabehere, 126-137. New York, NY: Routledge.
- Lewis, Eshe L. 2020. "Negras and Trigüenas: Blackness and Afro-descendants in women's emergency centers in Peru". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 15 (2): 154-169.
<http://doi.org/10.1080/17442222.2020.1745997>
- Ley N° 27942. 2003. "Ley de Prevención y Sanción del Hostigamiento Sexual". Lima, Perú.
https://www.mimp.gob.pe/files/direcciones/dgignd/normatividad/27942_Ley_de_Preven_Hostiga.pdf
- Ley N° 27986. 2003. "Ley de los Trabajadores del Hogar". Lima, Perú.
<https://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/Leyes/27986.pdf>
- Ley N° 31047. 2020. "Ley de Trabajadoras y Trabajadores del Hogar". Lima, Perú.
<https://spijweb.minjus.gob.pe/wp-content/uploads/2020/10/L-31047.pdf>

Long, Lisa J. 2021. "The ideal victim: A critical race theory (CRT) approach". *International Review of Victimology* 27 (3): 344-362.

<https://doi.org/10.1177/0269758021993339>

teleSUR. 2015. "Afro-Peruvian Woman Wins Landmark Discrimination Case". News | teleSUR English. 18 de noviembre, 2015. <https://www.telesurenglish.net/news/Afro-Peruvian-Woman-Wins-Landmark-Discrimination-Case-20151118-0003.html>



El tiempo en la vida de las mujeres: Un punto de inflexión feminista para el cuidado radical, revisitado

Brenda Moreira Marques

El tiempo en retrospectiva

El portugués es mi lengua materna. Este ensayo aborda la travesía que experimenté mientras trabajaba en el primer ensayo que escribí en inglés durante mi primer semestre en el programa de maestría en Estudios de Mujeres y Género en UT Austin en el semestre de otoño de 2021. Escribir el ensayo fue mi primer intento de familiarizarme con un tema del cual nunca había oído hablar, pero que despertó mi curiosidad intelectual de manera especial. El título del ensayo fue *El tiempo en la vida de las mujeres: un punto de inflexión feminista para el cuidado radical* y éste ofrece reflexiones sobre cómo fue el proceso de escritura para mí; también incorporo selectivamente reflexiones breves organizadas en pequeños cuadros de lecciones poderosas que aprendí mientras trabajaba en dicho proyecto.

¿Por qué el tiempo en la vida de las mujeres? Siempre he tenido una curiosidad especial sobre cómo las mujeres utilizan su tiempo y sobre las diferencias entre mujeres y varones cisgénero en cuanto a cómo emplean su tiempo. Por ejemplo, como estudiante de posgrado, noté que muchas de mis amistades, incluyendo a estudiantes internacionales, hablaban sobre el poco tiempo que tenían para realizar sus actividades. Al mismo tiempo, noté que mu-

chos de mis compañeros varones parecían estar divirtiéndose mucho, tenían tiempo para realizar actividades de ocio; los varones parecen tener todo el tiempo del mundo. Y por primera vez, eso me hizo reflexionar sobre las formas en que el género podría estar moldeando la manera en que las personas gestionan su tiempo. Entonces, pensé que la gestión del tiempo podría estar moldeada por el género.

En aquel entonces, también estaba muy interesada en discutir las experiencias de mujeres como yo, mujeres brasileñas viviendo en el extranjero, en Austin, Texas, en particular. Lo que me llamó la atención en nuestro seminario de posgrado fue escribir un ensayo sobre el tiempo, pero también estaba interesada en estudiar el tiempo de una manera que reflejara mi experiencia y la experiencia de otras personas como yo, gente brasileña viviendo en Estados Unidos. Desafortunadamente, tuve dificultades para encontrar literatura y datos que examinaran cómo las personas inmigrantes pasan su tiempo en Estados Unidos y por qué eligen utilizar su tiempo de esa manera. Pronto aprendí que la mayoría de los proyectos de investigación examinan a las familias estadounidenses, pero encontré poco sobre el tema que se centrara específicamente en la etnia o nacionalidad. Por lo tanto, había un conocimiento limitado sobre cómo las familias brasileñas, en particular las mujeres brasileñas, estaban utilizando su tiempo en Estados Unidos en comparación con sus parejas heterosexuales, por ejemplo. Entonces, las siguientes preguntas se convirtieron en el punto de partida de mi curiosidad feminista: ¿cómo pasan el tiempo las mujeres? ¿Cuáles son las diferencias cuando comparamos mujeres y varones? ¿Cómo moldean la clase social, raza y etnia esas diferencias?

Lo que noté fue que mientras había una conversación en diferentes áreas de investigación, algunas economistas feministas hablaban de la pobreza del tiempo entre las mujeres que viven en condiciones socioeconómicas de escasos recursos. Profesionales de la psicología hablaban sobre cómo las mujeres visualizan y experimentan esta carga de tiempo en sus vidas. A menudo, en su día a día, tienen diferentes jornadas como madres con trabajo remunerado y que realizan además labores no remuneradas en el hogar. También noté que esta literatura producida por economistas y psicólogas feministas, así como por especialistas en sociología, no necesariamente estaba en

diálogo. Esto me llevó a pensar en diferentes formas en las que podríamos avanzar en esas discusiones, pero también a hablar sobre el tiempo de una manera que pudiera generar transformación y cambio social en la vida de las personas. Pude ver diferentes contribuciones provenientes de diferentes campos, pero fue interesante observar la falta de diálogo entre disciplinas y áreas. Creo que eso necesita atención.

He aprendido lecciones importantes mientras trabajaba en el proyecto. En primer lugar, al leer investigaciones en diversas disciplinas, noté que economistas, psicólogas y sociólogas feministas utilizan métodos diferentes. Esta es una de las razones por las que cité estadísticas de censo, datos demográficos y métodos cualitativos (entrevistas y etnografía). Cuando empleamos diferentes métodos es cuando nos acercamos para ver el panorama completo, o al menos tratamos de entender la complejidad de cómo las mujeres han estado usando su tiempo, y no solo esto, sino estando en una posición de desventaja cuando se trata de tener control sobre su tiempo frente a los varones.

La posición desfavorable de las mujeres en comparación con los varones en la gestión del tiempo en el hogar está respaldada por numerosos estudios empíricos realizados en Estados Unidos. Según la Oficina de Estadísticas Laborales de EE. UU. (2008), Uso del Tiempo de Madres y Padres en Relaciones Matrimoniales, 2003-06: “las madres casadas con empleo a tiempo completo tenían más probabilidades de realizar labores del hogar y cuidar a sus hijas e hijos en un día promedio que los padres casados con empleo a tiempo completo” (Véase U.S. Bureau of Labor Statistics 2008).



Arlie Hochschild junto con Anne Machung ya habían publicado *La doble jornada: Familias trabajadoras y la revolución en el hogar* en 1989, mucho antes del estudio referido en el recuadro; *La doble jornada* se enfoca en las familias estadounidenses. Las autoras se centraron en las percepciones de las parejas sobre la carga del “doble turno” de trabajo remunerado y labores domésticas. En este es-

tudio innovador, entrevistaron al menos a cincuenta parejas y concluyeron que las mujeres parecían sentir más presión para equilibrar y mantener las demandas del trabajo y la familia que sus esposos. Además, la mayoría de las mujeres del estudio también eran responsables del trabajo doméstico en el hogar, con muchos esposos rechazando vehementemente compartir estas labores. En cuanto a los aspectos subjetivos del tiempo, sus resultados han ofrecido evidencia a los estudios feministas sobre el tiempo y la desigualdad de género. La edición de *La doble jornada* publicada en el 2003 señala que “Las mujeres eran más propensas a pensar en sus hijas e hijos mientras estaban en el trabajo y a estar al pendiente y comunicarse por teléfono con la niñera. En parte debido a esto, más mujeres se sentían en una encrucijada entre una urgencia y otra” (Hochschild con Machung 2003, 8). Las mujeres no sólo realizan más labores de cuidado infantil que sus esposos, sino que también tienen más probabilidades de realizar múltiples tareas. Según el análisis, la gestión del tiempo de los varones se organizaba en torno a la lógica de hacer esto o aquello (cocinar o ayudar con sus hijas e hijos, por ejemplo). Por el contrario, la noción de tiempo de las mujeres incluía el malabarear entre múltiples esferas: trabajos remunerados, cuidado de hijas e hijos y responsabilidades del hogar. En resumen, las mujeres suelen lidiar en tres esferas: trabajo con pago, trabajo doméstico (sin pago) e hijas e hijos (Hochschild con Machung 2003, 9).

Curiosamente, fue difícil encontrar literatura sobre los inmigrantes y el tiempo. Y debido a que he estado viviendo en los Estados Unidos, me interesaba mucho cómo las personas inmigrantes pasan su tiempo en este país, en particular en Texas. Las personas adultas mayores, la gente *queer* y las personas que no son de raza blanca o “*people of color*” representan un segundo grupo que no estaba presente en la literatura. Esto es interesante porque contamos con un conjunto de investigaciones sobre el uso del tiempo que ha ido creciendo. Se convierte en un tema urgente si consideramos cómo el uso del tiempo está directamente, o al menos fuertemente relacionado, con el bienestar de grupos sociales específicos. De todos modos, la investigación sobre el tiempo en una sociedad capitalista es reveladora.

En las culturas capitalistas, el tiempo suele tratarse como un recurso lineal y orientado a tareas que las personas pueden “poseer”, “monetizar” y “gastar” (Wajcman y Dodd 2017). Además, las agencias internacionales reportan diferencias en el uso del tiempo y el acceso al tiempo de ocio entre grupos, especialmente entre varones y mujeres en 85 países.¹ Una suposición básica subyacente en esos reportes es que el género, el empleo y el estatus de ingresos podrían afectar cómo asignamos, usamos y damos sentido a nuestro tiempo, dado que el tiempo se construye como una mercancía en el siglo xxi.



En segundo lugar, he aprendido que las psicólogas y sociólogas feministas participan en discusiones sobre el tiempo y sus diferentes significados. No estamos hablando del tiempo basado en el reloj, sino de los significados subjetivos que las mujeres atribuyen a su tiempo. Los cambios que las mujeres experimentan en sus cuerpos no son reconocidos por la sociedad ni son tomados en serio. Por ejemplo, los ciclos menstruales, el embarazo, los cambios hormonales y la menopausia tienen un reloj biológico único, cada uno de ellos es diferente al reloj convencional, y cada uno también es único para cada mujer. Curiosamente, estas experiencias tienen una dimensión especial que está vinculada a la experiencia de las mujeres con el tiempo. Eso no les pasa a los varones cisgénero, ¿verdad?

Según lo que he observado y aprendido, las mujeres a menudo pasan su día operando bajo la lógica de hacer múltiples cosas al mismo tiempo e intentando luchar en todos los ámbitos de sus vidas. Esto incluye cuidar a alguien mientras hacen su trabajo o realizan labores del hogar mientras están al cuidado de alguien —muchas tareas múltiples—. Curiosamente, noté que los hombres tienden a hacer solo una cosa, esto o aquello, por separado. Entonces, cuando pienso en la contribución de las mujeres a la sociedad, al desarrollo económico, podríamos estar pasando por alto el hecho de que están realizando una gran cantidad de trabajo detrás del escenario, lo que significa que las mujeres están trabajando duro sin recibir pago por ello.

La distribución y gestión desigual del tiempo entre mujeres y varones se debe principalmente a las intersecciones de las ubicaciones sociales de las mujeres dentro de sistemas opresivos. Las inequidades del tiempo se sostienen a través de una variedad de factores: (a) roles de género, expectativas y responsabilidades de cuidado, trabajo emocional y labor remunerada a nivel social, donde se produce una relación de intercambio en cuanto al tiempo —“time tradeoff”— en el interior del hogar a través de la labor doméstica; (b) la gestión y distribución del tiempo supuestamente “económicamente productiva” de los varones; y, (c) la cultura capitalista del tiempo —inmersa en el patriarcado— es incapaz de valorar y reconocer la multidimensionalidad de las experiencias de las mujeres con el tiempo en el cuidado doméstico no remunerado, así como en el trabajo doméstico remunerado, que a menudo está fuera de las lógicas convencionales de los mercados (Bryson 2016).



Algo que me sorprendió mientras trabajaba en el proyecto fue la idea de la pobreza de tiempo, es decir, pensar en que las mujeres están privadas de tiempo. Entiendo la “pobreza de tiempo” como una cantidad mínima de tiempo disponible, además de una cantidad mínima de ingresos. Entonces, aprendí que las feministas estaban haciendo esa conexión sobre las mujeres no sólo en una posición económicamente desventajosa en la sociedad, sino también en cuanto a su tiempo libre. Incluso si tienes el ingreso y te consideras de clase media, es posible que no tengas el tiempo, ni control ni propiedad sobre él, por ejemplo, sobre tu día. Ser una persona adinerada no garantiza tu bienestar y eso me enseñó sobre las cosas que aún necesitamos cambiar en la sociedad. Creo que uno de los objetivos feministas es garantizar que el bienestar y la dignidad de las mujeres estén por encima de los sistemas sociales. Encontramos formas de sobrevivir en tiempos de precariedad y en sistemas de poder precarios.

La pobreza de tiempo se define como –una cantidad mínima de tiempo disponible además de una cantidad mínima de ingresos disponibles– entre las personas que conforman el hogar (Connelly y Kongar 2017, 11). Al considerar la pobreza de tiempo como una privación de capacidades, las economistas feministas aseguran que los académicos y profesionales de las políticas públicas pueden hacer visibles a las personas que viven en pobreza, ocultas en términos de su déficit de tiempo.



En tercer lugar, aprendí algo que no me sorprendió, pero fue una provocación interesante. Las investigadoras feministas han planteado la idea de qué pasaría si pudiéramos pensar en el tiempo fuera del reloj capitalista, es decir, si pudiéramos dejar de pensar en el tiempo de manera lineal. Por ejemplo, si consideramos nuestros recuerdos, nuestros sentimientos sobre lo que hemos estado experimentando y viviendo, pero no sólo como algo que quede en el pasado. Entonces, si pudiéramos ver el tiempo de manera circular, podríamos vivir nuestras vidas de diferentes maneras y explorar diferentes formas de cuidarnos mutuamente. Las publicaciones hablan sobre los efectos de la violencia más allá de lo que llamamos la vida misma. Por ejemplo, existe un impacto generacional que ocurrió en el pasado basado en nuestra memoria política de lo que les sucedió a nuestros ancestros. Esto desafía la idea del tiempo como una perspectiva lineal de mercancía, o el tiempo como algo que necesito gastar, y que una vez que sucede, está hecho. Cuando revivimos un recuerdo, es posible que volvamos a experimentar emociones intensas. En el proceso, también es posible que tengamos la necesidad de seguir cuidando a personas que ya no están con nosotros. Esto también se aplica a algunos acontecimientos que me vienen a la mente, por ejemplo: los efectos de las armas nucleares en Nuevo México, las vidas de las personas en Hiroshima o las vidas de las personas cuyos ancestros murieron, así como de las mujeres que celebran ceremonias de duelo con sus familias hasta hoy en día. Dichas personas participan en este proceso debido a que

llevan consigo la memoria política de la violencia sufrida por sus familias y comunidades, y lo anterior ha sido expresado en la literatura, poesía y rituales (Barad 2017). Y ese es un tipo de violencia que es inconmensurable. Si pensamos en ello, es una violencia que ocurrió en el pasado, pero es un tipo de violencia que persiste a través de la memoria e historia oral. El trabajo no se detiene tan pronto como cesa la violencia, tiene un impacto en los cuerpos y la memoria de las personas. Esta es una poderosa forma en la que podríamos considerar desafiar el tiempo centrado en el reloj capitalista y recuperar aspectos feministas en nuestras vidas.

Me gustaría concluir con una reflexión sobre el tiempo y el cuidado radical. El cuidado es fundamental para nuestros objetivos feministas. Entonces, si estamos hablando del tiempo, ¿cómo es cuidar o practicar un cuidado radical unas con otras y con nosotras mismas? Para mí, una de las formas de poner en práctica un cuidado radical es empezar a observar el tiempo de cerca y tomarlo en serio. Ahora bien, esto no es en el sentido de atender eficientemente nuestras obligaciones y tratar de alcanzar nuestras metas de manera rápida. Hacerlo de una manera que no siga el estilo empresarial, sino que nos comprometamos con nuestra vida cotidiana de la misma manera en que manejamos nuestro tiempo. Lo anterior significa descansar y traer alegría a nuestras vidas. Ese es un componente central de nuestro bienestar.

Si pudiéramos considerar el tiempo como algo de gran valor que podemos acoger de manera significativa para intentar vivir de manera distinta a los sistemas contra los que luchamos, pienso que eso puede mejorar nuestro estilo de vida. Por ejemplo, me viene a la mente el libro *The Slow Professor* (Berg and Seeber 2016). Además, debemos tomar el descanso muy en serio, necesitamos dormir ocho horas al día. Y necesitamos traer pequeñas alegrías a nuestras vidas, por ejemplo, caminar lentamente. Así como practicar no hacer nada, creo que es un concepto budista. Es como si no necesitaras lograr nada, no hay metas, no hay reglas. Por supuesto, necesitamos atender a nuestras necesidades básicas y como vivimos en una sociedad capitalista es necesario tener ingresos para sobrevivir. Pero más allá de las cosas que necesitas para sobrevivir, hay cosas que necesitas para sobrevivir como ser humano y una

de ellas, considero, es apropiarte de tu tiempo más allá de los lentes capitalistas.

El bienestar de las mujeres es central para los objetivos feministas. El cuidado radical y el reconocimiento de la labor reproductiva pueden actuar como herramientas feministas para muchas mujeres que sobreviven a la precariedad sin sucumbir a las lógicas neoliberales del cuidado individualizado. Como argumentarían Hobart y Kneese, estas son las razones por las que deberíamos reclamar el “tiempo” en nuestras luchas y vidas en resistencia contra el sexismo y la opresión (2020, 13).



Como feministas aún podemos reclamar el derecho al descanso y eso es cuidado radical. También hay poder en cuidarnos mutuamente. Puedes descansar, no necesitas ser perfecta, como en “tomemos una siesta” o “paremos ahora y tomemos un té”. Esos momentos desde la perspectiva capitalista no están asociados con lograr un objetivo. Necesitamos honrar el hecho de que somos seres humanos extremadamente complejos, llenos de emociones que van y vienen.

Me gustaría honrar el análisis de Alison Kafer sobre el “crip time” como políticamente significativo para el activismo feminista y queer.² Debemos considerar los puntos de vista que los estudios feministas previos aún no han abordado plenamente sobre la gestión del tiempo: mujeres afrodescendientes; personas trabajadoras inmigrantes de numerosas nacionalidades, orígenes y procedencias; dinámicas en hogares de parejas del mismo sexo; personas no binarias; mujeres y varones queer y trans; la vida de personas solteras jóvenes y adultas mayores, por mencionar algunos casos.



En su libro innovador *Feminist Queer Crip*, Alison Kafer (2013) explica elocuentemente:

Crip time es tiempo flexible que no solo se expande sino que estalla; requiere reimaginar nuestras nociones de lo que puede y debe suceder en el tiempo, o reconocer como las expectativas de “cuánto tiempo toman las cosas” se basan en mentes y cuerpos muy particulares. Entonces podemos entender la flexibilidad de *crip time* no solo como facilidades para quienes necesiten “más tiempo” sino también, y especialmente quizá, un desafío a las expectativas normativas y normalizadas de ritmo y planificación. En lugar de doblegar los cuerpos y mentes con discapacidad para que cumplan el ritmo del reloj, *crip time* doblega el reloj para ajustarlo a los cuerpos y mentes con discapacidad (27).

Tiempo, vida de las mujeres y COVID-19

Trabajé en este proyecto en el otoño de 2021 mientras lidiábamos colectiva e individualmente con la pandemia de COVID-19. En retrospectiva, me gustaría reflexionar sobre el tiempo en la vida de las mujeres, su bienestar y los efectos mortales de la pandemia en todo el mundo. La pandemia COVID-19 significó enfermedad, muerte, duelo y agotamiento para la mayoría, pero tuvo efectos más severos para mujeres y niñas: el aumento de la pobreza de tiempo para muchas que ya estaban agobiadas con el cuidado de su familia y el empleo remunerado. En una sociedad donde la salud de las mujeres y la necesidad de su bienestar en el contexto del hogar sigue siendo una cuestión de segundo plano, la COVID-19 provocó tasas vertiginosas de malestar psicológico causado por la triple carga del trabajo: trabajo remunerado, trabajo no remunerado (por ejemplo, la labor doméstica y el cuidado de hijas e hijos) y el cuidado de personas enfermas en la familia. También desencadenó tasas alarmantes de violencia doméstica, abuso sexual y explotación en el hogar durante los confinamientos en mi país de origen, Brasil, así como en muchos otros lugares. La carga emocional que lleva nuestro cuerpo a raíz de la pérdida, el aislamiento, agotamiento y las expectativas de género sobre la distribución del tiempo, afectaron negativamente a muchas mujeres. Lo anterior puso al descubierto las limitaciones actuales de la asistencia mé-

dica, la ausencia de servicios sociales y redes de apoyo. Aunque la COVID-19 no es el tema de este ensayo, ya que todavía estamos dilucidando sus efectos en el bienestar de las mujeres, me uno a la solidaridad feminista en tiempos tan difíciles y sostengo que la igualdad de tiempo y el tiempo para el bienestar colectivo son algunos de los acertijos clave para la liberación feminista que ya no podemos descuidar en nuestro trabajo y nuestras vidas.

~ * ~

Estamos trabajando arduamente para dismantelar el patriarcado, estamos tratando de transformar sistemas, estamos tratando de ayudar a las personas para que se les reconozcan sus derechos básicos. También estamos haciendo todo lo anterior por el bienestar de nuestras familias y comunidades. El cuidado radical es central aquí, recuperando lo que bell hooks (2000) afirmó sobre el bienestar como elemento central de la praxis feminista. En *All About Love*, ella escribió “... rara vez, o casi nunca, hemos sanado en aislamiento. Sanar es un acto de comunión” (215). El feminismo es para todas las personas.

Gracias por *su tiempo* al leer este capítulo, mi modesta contribución a esta antología. Espero que informe e inspire nuestra futura investigación feminista sobre el tiempo bajo el patriarcado mientras continuamos descifrando estos tiempos desafiantes y volátiles —en comunidad—.

Notas

1. Véase UN Statistics Division. 2007. “Demographic and Social Statistics”.
<https://unstats.un.org/unsd/gender/timeuse/>
2. Nota, versión en español: Véase nota 6 de capítulo titulado “Ser vulnerable // La calma de la tormenta” para reflexiones adicionales sobre el concepto *crip* en inglés.

Referencias

Barad, Karen. 2017. “Troubling time/s and ecologies of nothingness: re-turning, re-membering, and facing the incalcula-

- ble". *New formations: a journal of culture/theory/politics* 92: 56-86.
<https://muse.jhu.edu/article/689858/pdf>
- Berg, Maggie, y Barbara Seeber. 2016. *The Slow Professor: Challenging the Culture of Speed in the Academy*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Bryson, Valerie. 2016. Time, Power and Inequalities. En *Time, temporality and global politics*, editado por Andrew Hom, Christopher McIntosh, Alasdair McKay y Liam Stockdale. Bristol, England: E-International Relations Publishing, 102-114.
<https://www.e-ir.info/wp-content/uploads/2016/07/Time-Temporality-and-Global-Politics-E-IR.pdf>
- Connelly, Rachel, y Ebru Kongar. 2017. *Gender and Time-Use in a Global Context: The Economics of Employment and Unpaid Labor*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Hobart, Hi'ilei J. K., y Tamara Kneese. 2020. "Radical Care: Survival strategies for uncertain times". *Social Text* 142, 38 (1): 1-16.
<https://doi.org/10.1215/01642472-7971067>
- Hochschild, Arlie con Anne Machung. (1989) 2003. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. London: Penguin Books.
- hooks, bell. 2000. *All About Love: New Visions*. New York, NY: William Morrow.
- Kafer, Alison. 2013. *Feminist, Queer, Crip*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wajcman, Judy, y Nigel Dodd. 2017. *The Sociology of speed: digital, organizational, and social temporalities*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- U.S. Bureau of Labor Statistics. 2008. "Married Parents' Use of Time, 2003-06".
https://www.bls.gov/news.release/archives/atus2_05082008.htm



Ser vulnerable // La calma de la tormenta

Jessica Olson

El cambio climático está haciendo que las tormentas y los desastres naturales sean más frecuentes y más intensos. Aunque se trata de un fenómeno global, hay grupos de personas que están sufriendo más los daños en comparación con otros. El sur global y las comunidades con altos índices de contaminación en Norteamérica están sufriendo de forma desproporcionada los efectos del cambio climático. Estos efectos los sufren personas en sus cuerpos y mentes, los cuales ya se enfrentan a una realidad cotidiana capacitista, cis/hetero/sexista, racista y xenofóbica.

Al igual que las académicas feministas Julia Watts Belser, Gloria Anzaldúa y Sara Ahmed, busco poner al centro las obras e historias contadas por personas con discapacidades a fin de resistir la despolitización de nuestra experiencias, así como encontrar “narraciones constructivas y redentoras que iluminen y critiquen la exclusión social y política, que destaquen la agencia y la dignidad de las personas en crisis, que valoricen el llamado a la interdependencia en comunidad del movimiento por justicia de discapacidad, y que capturen la habilidad y destreza y la resiliencia de las vidas de las personas con discapacidad” (Belser 2015, 51). En este ensayo crítico se entrelazan los estudios existentes sobre discapacidad y cambio climático a través de un poema original que describe una experiencia

personal relacionada con discapacidad y con un fenómeno climatológico. En la primavera del año 2022 vivía con mi familia en una pequeña ciudad de Texas, la cual no contaba con sirenas de tornado. Precisamente la misma teoría que había estado estudiando en el programa de posgrado se abalanzó sobre mi casa y sobre mi cuerpo/mente en forma de tornado. Un poema de mi experiencia personal con el tornado aparece a lo largo del ensayo en letras cursivas y acompañado del trabajo de académicas especialistas en estudios de discapacidad y feminismo.¹

El análisis, las experiencias de vida y los vínculos con marcos teóricos nos transportan de la discusión de los impactos climáticos negativos a la imaginación del poder colectivo. Ahmed sostiene que el feminismo es “la manera en la que sobrevivimos a las consecuencias de lo que nos enfrentamos al ofrecer nuevas formas de entender a lo que nos hemos enfrentado” (2016, 22). En este ensayo, me pregunto ¿cuál es el marco de referencia para considerar las consecuencias, la supervivencia y el futuro en un mundo que está cambiando violentamente a medida que aumentan las temperaturas y se intensifican las tormentas?

I. La calma antes de la tormenta

La estudiosa de discapacidad y religión, Julia Watts Belser, explora las historias y representaciones de vulnerabilidad tras los huracanes Katrina y Sandy. Belser

recurre a las historias contadas por y sobre personas con discapacidad en situaciones de catástrofe para examinar cómo nuestro discurso sobre la discapacidad determina la forma en que representamos la vulnerabilidad, la supervivencia y el riesgo medioambiental, y para esclarecer el modo en que estas narrativas repercuten en las experiencias vividas por las personas con discapacidad en tiempos de catástrofe (2015, 54).

A través de la “construcción de significados” —*meaning making*— el acto de contar historias, especialmente sobre catástrofes, puede tener profundas consecuencias, ya sea como ramificaciones que crean condiciones de ex-

clusión o como una fuerza que impulsa la capacidad de acción y la dignidad de las personas con discapacidad.

*El fin de semana anterior
el pronóstico del tiempo se adelantó
tormentas en lunes
la severidad se desconoce, pero las proyecciones son
inusuales*

*La mañana del lunes llegó
las nubes en ningún lado
el pronóstico en todos lados
aseguro los muebles y cubro el parabrisas de mi auto
aquí solo cae granizo*

*Al menos
usualmente*

Belser afirma que “dado que los relatos sobre catástrofes están entrelazados con estos procesos críticos de construcción de significados, las historias que contamos sobre las catástrofes nunca son éticamente neutras” (2015, 52). Gloria Anzaldúa, aunque teoriza específicamente sobre las mujeres no blancas —*women of color*—, sostiene que es esencial que las personas cuenten sus propias historias a través de la escritura, sobre todo en un contexto en el que se busca prevenir la llamada “*tokenization*” (en el que las personas históricamente marginadas se incluyen de manera “simbólica” y forzada para demostrar la inclusión social en diferentes contextos). De lo contrario, las personas “corren peligro de quedar reducidas a proveedores de listas de recursos” (Anzaldúa y Keating 2009, 29). Las narrativas personales reflejan las perspectivas, experiencias y análisis de las personas de color con discapacidad y de las personas *queer*, que a menudo quedan excluidas de los textos académicos *mainstream* o dominantes.

David Perry describe los “cuatro diferentes tipos básicos de necesidades relacionadas con la discapacidad que surgen después de una catástrofe: el mantenimiento de la salud (medicinas, electricidad, atención médica), la capacidad de moverse por espacios físicos, el acceso efectivo a la comunicación y lo que especialistas denominan como

‘acceso a programas’” (Perry 2017). Los relatos sobre las interacciones de las personas con los sistemas de respuesta a catástrofes, o la falta de ellos —como suele ocurrir—, ponen de relieve que vivir con una discapacidad no significa tener una vulnerabilidad inherente.

Conecto estas prácticas de contar historias y producción de narrativas con la idea de Sara Ahmed de que “el feminismo es [lo que se conoce en inglés con las siglas] DIY: una forma de autoensamblaje” (Ahmed 2016, 27), donde las narrativas compartidas contrarrestan las ideas de que las personas son perjudicadas de manera pasiva.² Al compartir los fallos sistémicos de los procesos climatológicos y en situaciones de catástrofe, las personas con discapacidades que cuentan historias desarrollan una “percepción” crítica —*noticing*—, lo que Ahmed denomina un acto de labor política (2016, 32).³ Esta percepción cuestiona la idea de que un enfoque universal es adecuado para responder y planificar ante una catástrofe. Esta “percepción” también pone de manifiesto que la vulnerabilidad es fabricada, no inherente. Esta es una distinción crucial y necesaria para contrarrestar las afirmaciones nocivas sobre cómo las personas con discapacidad viven los desproporcionados impactos climáticos (Belser 2019).

*El trueno que esperábamos languidece
un estruendo vago en la distancia
nada parece severo
a excepción del tono del meteorólogo
esta vez es diferente
lo siento en mis entrañas*

*Una hora después
tuits de pánico
un tornado
al final de la calle de nuestra casa*

*Mi sibling⁴ mi perro y yo
apretujamos nuestros cuerpos en el refugio preparado
normalmente nunca preparamos uno*

Pero mis entrañas me dijeron que esto era diferente

*Las mismas entrañas que ahora se sacuden
tan furiosas como las nubes que giran*

*Haciendo ruidos que asustan a mi sibling menor
más que la quietud aullante
de un tornado precipitándose hacia nuestra casa*

II. El ojo de la tormenta

A diferencia de los fenómenos naturales de evolución lenta, como lo son el incremento del nivel del mar, la sequía, o ciertas catástrofes naturales, como los huracanes, en el caso de los incendios espontáneos es muy difícil alertar y planificar con antelación. Los incendios forestales en California, cuya frecuencia e intensidad han incrementado en los últimos cinco años, existe una clara conexión entre algunos de los aspectos más manejables de esta catástrofe, como los apagones programados y la accesibilidad a los refugios y el modelo social de discapacidad. Tal vez debido a lo reciente que son estos fenómenos naturales, los testimonios más completos y conmovedores quedan en gran medida fuera de los artículos académicos revisados por expertos. Como demuestra la obra de Gloria Anzaldúa, hay poder en la narrativa personal. Las narrativas personales cobran especial importancia cuando se trata de discapacidad, catástrofes y clima porque “en muchas situaciones [personas sin discapacidad] preferirían que no hubiéramos nacido, o que se nos ‘permitiera morir’” (Morris 2001, 12). Compartir historias puede considerarse como un acto de resistencia contra la supresión de la carga desproporcionada que soportan las personas *queer* y con discapacidad en un contexto climatológico que cambia rápidamente.

*Vemos videos en vivo
De un muro de polvo arremolinado
Absorbiendo fragmentos de los hogares destrozados de
la gente
Arrancando autos y personas
Azotándolos contra el suelo*

Está viniendo por nosotros

*No sabemos si hay más de un tornado
Todo lo que sabemos es que se ha callado
Excepto mis entrañas intuitivas
Gritando que nada está bien*

Mi cuerpo inusual como lo usual

*Mi sibling menor sintiendo terror por los ruidos que hace
mi cuerpo
Poniendo música para atenuar a mi cuerpo traicionero
Y a la angustia que le está causando*

Stacey Milbern, activista en pro de la justicia para las personas con discapacidad, aseveró que las experiencias de las personas que se enfrentan a una catástrofe natural y a los fracasos del capitalismo deberían impulsar a la sociedad a tomar en cuenta a las personas con discapacidad (Milbern 2019). En su alocución en una vigilia pública que tuvo lugar en Oakland, California en octubre del 2019, Milbern subrayó la violencia estructural y sistémica a la que se enfrentan las personas con discapacidad durante las crisis climatológicas compartiendo su experiencia con la multitud. Cuando los incendios forestales de California devastaron algunas zonas del estado, PG&E, [una compañía de gas y electricidad en California], decretó apagones continuos en zonas de alto riesgo de incendio, esto debido a su negligencia por no dar el mantenimiento a las líneas y los condensadores eléctricos. Las históricas y sofocantes olas de calor pusieron a prueba la red de energía de California, con un inusual mayor número de aparatos de aire acondicionado conectados. Para Milbern, tener acceso a electricidad es una cuestión de vida o muerte. Ella necesitaba poder alimentar su “equipo médico de soporte vital, [su] ventilador, 16 horas al día” (Milbern 2019) pero obtener información respecto al pronóstico energético era casi imposible. Milbern llamó a PG&E para saber si su casa se vería afectada por los apagones previstos por la compañía de electricidad, después de ver en varios mapas que su vecindario podría sufrir interrupciones de servicio. Tras muchas horas al teléfono, cuando por fin pudo ponerse en contacto con un representante, no pudieron proporcionarle in-

formación útil sobre ningún protocolo para los usuarios de la línea de base médica y “confirmaron que realmente no había nada en vigor. Él me dijo literalmente ‘por eso avisamos al público, para que tengan tiempo de prepararse’. Para PG&E, mi vida no es importante” (Milbern 2019).

Más allá de sus experiencias personales, Milbern cita la demanda del movimiento de justicia para las personas con discapacidad, el “derecho a que te rescaten,” el cual depende de una comprensión clara de *cómo* deben actualizarse los sistemas a fin de proteger la vida de todas las personas. De manera similar, David M. Perry explica que, con los métodos que se utilizan actualmente en California, “las personas sordas de Sonoma a menudo no eran alertados de la amenaza de incendio porque los sistemas actuales se basan en llamadas telefónicas y sirenas. Una persona que dependía de una silla de ruedas de 28 años, Christina Hanson, murió en los incendios” (Perry 2017).

En una serie de publicaciones en Instagram, una persona con discapacidad residente de California relata su experiencia con el proceso de evacuación. El contenido original fue creado por Jessi (persona que se identifica como no binaria) desde su cuenta *@disablednotdefeated* y posteriormente compartido por el grupo público *Oakland Abolition and Solidarity*. Las descripciones de foto que escribió Jessi en su serie de imágenes de estilo infográfico cuentan la historia de los muchos obstáculos a los que se enfrentó durante las evacuaciones por los incendios en la costa central de California, cerca de Santa Cruz, en el 2020. La experiencia de Jessi demuestra el grave impacto de la marginación de la discapacidad en las conversaciones en materia climática y su planificación; en todos los aspectos, *desde* la falta de lugares de evacuación accesibles *hasta* no recibir información sobre el número de camas disponibles, [e incluso] hasta el pago forzoso de una habitación en un hotel de precio inaccesible (Jessi 2020).

Cuando todas las opciones previstas se vuelven rápidamente inalcanzables y con información limitada, ¿cómo se traduce el derecho de una persona a no quedar perdida en la negligencia a tener el derecho a un refugio? Los incendios forestales de California, al igual que los últimos huracanes, están actuando de un modo que antes era impensable. No sólo son poco habituales para la estación del año, sino que además se propagan con mayor rapidez y

son más abrasadores que en el pasado. Tenemos que hacer un mejor trabajo porque “en el mejor de los casos, las respuestas combinan los recursos tanto de las redes formales, como de las informales para crear sistemas de protección y respuesta resilientes para las personas con discapacidad en caso de catástrofe. Cuando los sistemas fallan, la gente muere” (Jessi 2020).

*Nuestra casa se sacude y oímos
el tren de aire y tierra que se acerca
pero mi sibling tiene miedo
de mi cuerpo en protesta*

*Nuestra casa quedó intacta
sólo cubierta con una gruesa capa
de la desgracia de otras personas
que puedo limpiar de mi auto
tan fácilmente como las lágrimas de mis ojos*

*En todas las direcciones a nuestro alrededor
Calles cerradas
Escombros obstruyendo caminos y confinándonos*

*El rayo está cansado que el tornado le robe el trueno
Toma el control
Castigándonos hasta altas horas de la noche*

*Fuimos las personas afortunadas
Perdidas en la angustia, tal y como estábamos*

*Pero aprendí a la mala
Un golpe directo no era necesario
Para dañarme*

III. Después de la tormenta

Ahmed afirma que hay un punto donde hay un chasquido —*snapping*— en el que, “a partir de los pedazos rotos, empezamos de nuevo. Recogemos los pedazos. Tenemos cuidado; debemos tener cuidado, porque la historia ha afilado sus bordes; ha afilado nuestros bordes. Recogemos los

pedazos; empezamos de nuevo" (Ahmed 2016, 211). Sus palabras ofrecen el lenguaje a lo que experimento al leer estas historias: un estallido y quedar hecha añicos. ¿Por qué se sigue ignorando la vida de las personas? Estos relatos son los que sacan filo y registran la historia que reactiva de manera súbita la acción futura. Es necesario comprometerse con los marcos teóricos feministas que centran las experiencias de vida como teoría y como política a la hora de abordar la discapacidad y el cambio climático.

No somos víctimas pasivas. Las personas con discapacidad están en una posición única para concebir el futuro que la humanidad necesita en un futuro climático justo. *Sins Invalid*, un colectivo en pro de la justicia de discapacidad expone este argumento afirmando que "lo que el capacitismo esconde, al igual que todo sistema interconectado de opresión, es que nuestra supervivencia como personas con discapacidad nos infunde una poderosa sabiduría que es necesaria ahora más que nunca para nuestra supervivencia humana y planetaria" (Sins Invalid 2019, 95).

*Mis entrañas
ya susceptibles al estrés
se tambalearon al borde*

*Mientras mis vecinos remendaban sus hogares
el dolor se volvió intolerable
nueve horas en urgencias
confirman lo que sé
el dolor es mi vida*

*Mi endometriosis
inflamación agitada por la tormenta
pero no hice esta conexión sola*

*Otro spoonie⁵
una amiga preguntó,
¿esto es un arrebato del tornado?
estaba tan sumergida en mi dolor que no pude reconocer
las fichas de dominó fuera de mí
derribando la pieza final
dentro de mí*

Alison Kafer (2013) plantea las ideas de un modelo político/relacional de la discapacidad; esta perspectiva “crea un espacio para más respuestas activistas, considerando la ‘discapacidad’ como un lugar potencial para la reimaginación colectiva” (9). Partiendo de esta idea, tener una discapacidad, o ser *crip*,⁶ y al mismo tiempo ser *queer* ofrece una perspectiva aún más única con un legado de resistencia y de forjar el futuro. El artículo de Vanessa Raditz y Patricia Berne (2019) publicado en *Yes! Magazine* presenta el siguiente análisis:

La historia de las personas *queer* y trans con discapacidad ha sido siempre la de la resolución creativa de problemas en una sociedad que se niega a atender [como prioridad] nuestras necesidades. Si podemos construir un movimiento interseccional de justicia climática — uno que incorpore la justicia de discapacidad, que coloque al centro a las personas de color con discapacidad y a las personas *queer* y de género no conforme con discapacidad— nuestra especie podría tener una oportunidad de sobrevivir.

Estos sistemas de interdependencia creados por y para las personas con discapacidad son espacios clave de supervivencia y resistencia. Belser (2015) también enmarca este argumento en su relato sobre las personas supervivientes con discapacidad del huracán Sandy:

Dentro de los círculos de personas con discapacidad, es habitual hacer hincapié en el poder fundamental de apoyo de las comunidades de activistas y auto defensores que permiten a las personas vivir y prosperar porque se apoyan y cuidan mutuamente. Lo pudimos comprobar tras el paso del huracán Sandy, cuando Nick Dupree, activista de la discapacidad y usuario de un respirador artificial, y su esposa Alejandra Ospina se quedaron sin electricidad en su departamento de Manhattan, y un grupo de activistas de la discapacidad, amistades y personas que pertenecen a la comunidad se unieron para organizar un sistema de baterías de reserva que salvó vidas durante los días de apagones (64-65).

Milbern nos recuerda que debemos centrarnos en la comunidad, diciendo que

ve a casa y pregunta cómo están tus vecinos. Descansa. Reflexiona sobre por qué debemos combatir el capitalismo, el racismo, el clasismo y el capacitismo que piensan tan poco de la humanidad que algunas personas se ven reducidas a pérdidas esperadas. Hay mucho por hacer y todas las personas estaremos involucradas (Milbern 2019).

Tomar este tipo de medidas salvó a Lake Kowell,

tenía un plan de emergencia, que incluía una bolsa con suministros suficientes para durar una semana, conexiones con vecinos que la ayudarían en la evacuación, su vehículo adaptado para silla de ruedas como medio de transporte y un lugar donde alojarse con su familia en Petaluma. Una sólida red de amistades y personas de su comunidad le ayudó a sobrellevar el desastre (Ghenis 2019).

Raditz y Berne siguen tejiendo historias sobre los muchos ejemplos no solo de planificación comunitaria, sino de ayuda mutua: en 2017, personas *queer* con discapacidades de la zona de la bahía de San Francisco desarrollaron sistemas para compartir y distribuir filtros de aire y mascarillas, mientras que personas en Puerto Rico se aseguraron de que su comunidad tuviera acceso a generadores de electricidad para almacenar insulina en refrigeradores después de los huracanes Irma y María. Al año siguiente, personas activistas transgénero latinx dirigieron un taller de justicia sanadora para sus congéneres *queer* y trans de color de diferentes partes del mundo con el fin de crear comunidad, promover la sanación y compartir sus conocimientos.

*Nos dejan atrás en muchas formas
nuestros cuerpos-mentes ignorados
¿a propósito?
con propósito*

*Evacuaciones, sí
pero también explicaciones*

*La comunidad es el recurso clave
compartir conocimientos
camaradería
y preguntas que quizá no nos hagamos*

*No puedo existir fuera de mi cuerpo
puedo existir dentro de mi comunidad*

La solidaridad y la praxis del cuidado comunitario ilustran el por qué es necesario tener una definición inspirada en un sentido de coalición de la discapacidad para abordar los aspectos indeseables del clima y la discapacidad. Como subraya Kafer (2013):

Las personas con discapacidad soñamos más allá de un futuro accesible: seguimos definiendo y exigiendo nuestro lugar en los discursos políticos, las visiones políticas y las prácticas políticas, incluso aunque desafíemos esas mismas preguntas y exigencias. De ello dependen futuros más accesibles (169).

No hay excepción en el caso del cambio climático. Por necesidad, las personas *queer* y con discapacidad ilustran la forma más accesible de responder a la crisis climática: la reciprocidad y el cuidado como forma de resistencia política. Para imaginar un mundo donde el cambio climático deje de ser una amenaza existencial, las feministas deben solidarizarse con las personas *queer* y con discapacidad, aprender las unas de las otras no sólo para hacer frente a las crisis, sino también en la búsqueda del poder transformador de una verdadera justicia climática en la que nadie se quede en el olvido.

IV. La tormenta interior

*Nuestras historias son una percepción
una continuidad de lo político
cuando nuestros cuerpos son despolitizados
resistimos a través de las historias*

*Nuestras historias revelan
las mentiras de la causalidad*

*Nuestras experiencias revelan
las mentiras de las medidas de respuesta
una ruptura de apariencias*

*Los fracasos
son una necropolítica
la negligencia al desnudo*

*El derecho al rescate
el derecho a tener un refugio
el derecho a vivir
no debería ser político*

*Nuestros cuerpos revelan
las mentiras de la neutralidad*

*Nuestras historias revelan
la esencia de nuestra supervivencia
nos tenemos
tejiendo comunidad
sembrada con semillas de interdependencia
impermeables a la elevación del nivel del mar*

Notas

1. Nota, versión en español: los poemas, en su idioma original, se pueden encontrar en la versión en inglés de este ensayo.
2. Nota, versión en español: las siglas DIY, que significan *Do It Yourself*, se traduce al español como “hazlo tu misma”.
3. Nota, versión en español: en esta versión utilizamos “percepción” como la traducción de “noticing” bajo reco-

mendación de la autora quien sugirió usar la traducción al español del libro *Living a Feminist Life* de Sara Ahmed (2017, 32).

4. Nota, versión en español: “*sibling*” en inglés se utiliza para referirse a una persona en relación de parentesco, tradicionalmente identificada con el binario “hermana o hermano”. *Sibling*, es decir, identifica dicha relación de parentesco sin referirse al género.
5. “*Spoonie*” es un término en inglés utilizado por personas con discapacidades y con enfermedades crónicas para describir la experiencia de vivir con una cantidad de energía menor que difiere de las expectativas sociales.
6. Nota, versión en español: el término “*crip*” tiene su raíz lingüística en *crippled*, cuya traducción literal, normativa masculinizada al español que se utiliza en algunos países de habla hispana, es “lisiado” y “tullido”. Véase la obra de la académica Alison Kafer (2013), quien ofrece un análisis crítico de las políticas del lenguaje en las comunidades de personas con discapacidad, por ejemplo, el reclamo de conceptos ofensivos y dolorosos, dándoles una resignificación empoderante y politizada. Cuando se hace este reclamo lingüístico disminuye el potencial de ser usado de manera ofensiva.

Referencias

- Ahmed, Sara. 2016. *Living a feminist life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Anzaldúa, Gloria E. y AnaLouise Keating. 2009. *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham, NC: Duke University Press.
- Belser, Julia W. 2015. “Disability and the Social Politics of ‘Natural’ Disaster”: Toward a Jewish Feminist Ethics of Disaster Tales”. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 19 (1): 51-68.
https://brill.com/view/journals/wo/19/1/article-p51_4.xml
- Belser, Julia W. 2019. “Disabled People Cannot Be ‘Expected Losses’ in the Climate Crisis”. *Truthout*. 20 de septiembre, 2019.
<https://truthout.org/articles/disabled-people-cannot-be-expected-losses-in-the-climate-crisis/>
- Ghenis, Alex. 2019. “Surviving California’s Historic Wildfires”. *New Mobility*.

- 2 de enero, 2019.
<https://www.newmobility.com/2019/01/surviving-californias-historic-wildfires/>
- Jessi. 2020. "Escaping California Wildfires OR: How I Learned That Disabled People Are Left Behind". Agosto 2020. Instagram.
<https://www.instagram.com/disablednotdefeated/?hl=es>
- Kafer, Alison. 2013. *Feminist, Queer, Crip*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Milbern, Stacey. 2019. "We Need Power to Live". *Disability Visibility Project*. 10 de octubre, 2019.
<https://disabilityvisibilityproject.com/2019/10/13/we-need-power-to-live/>
- Morris, Jenny. 2001. "Impairment and Disability: Constructing an Ethics of Care That Promotes Human Rights". *Hypatia* 16 (4): 1-16.
<https://www.jstor.org/stable/3810780>
- Perry, David M. 2017. "Disability and Disaster Response in the Age of Climate Change". *Pacific Standard*. 21 de diciembre, 2017.
<https://psmag.com/environment/fixing-americas-disability-disaster-response>
- Raditz, Vanessa y Patty Berne. 2019. "To Survive Climate Catastrophe, Look to Queer and Disabled Folks". *Yes! Magazine*. 31 de julio, 2019.
<https://www.yesmagazine.org/opinion/2019/07/31/climate-change-queer-disabled-organizers>
- Sins Invalid. 2019. *Skin, Tooth, and Bone — The Basis of Movement is Our People: A Disability Justice Primer*. Berkeley, CA: Sins Invalid.
https://www.flipcause.com/secure/reward_step2/OT-MxNQ=/65827



La armamentización del cuerpo de las mujeres en Birmania

Hnin Hnin Oo

*No es necesario creer en una fuente
sobrenatural del mal;
los hombres por sí solos son bastante
capaces de cualquier malignidad.*

Joseph Conrad, *Under the Western Eyes*, 1911

Prefacio

Para comenzar, me gustaría hacer constar mi conexión con el ejército birmano para develar la posicionalidad desde la que escribo este ensayo.¹ Mi interés en hacer investigación sobre el ejército proviene de la experiencia que vivió mi familia con la junta militar en la década de 1990. El ejército fue la razón por la cual mi madre y mi padre, mi tío y mis dos hermanas escaparon de Birmania en 1999 y buscaron refugio en Estados Unidos de América. La crueldad de la junta toca fibras sensibles, ya que antes de migrar a los Estados Unidos, mi padre y tío fueron miembros de la organización denominada Burmese Freedom Fighters con el Frente Democrático de Todos los Estudiantes de Birmania (ABSDF, por sus siglas en inglés). Hoy escribo este ensayo crítico en honor a mi familia y con la esperanza de crear conciencia sobre

nuestra patria, reconociendo que no a todas las familias birmanas se les ha otorgado el privilegio de buscar refugio lejos de la junta, como se le otorgó a mi familia.

En referencia a la destacada publicación *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* de Chandra Mohanty, me gustaría reconocer mi relación personal con el término “feminista occidental” (Mohanty 1984, 65). Aunque me identifico como una mujer birmana americana, la identidad adicional de “americana” desafía la validez de mis opiniones en mis conversaciones con otras personas de ascendencia birmana. Este ensayo no es con el fin de asociarme con el “identificador homogéneo de las mujeres del tercer mundo” (Mohanty 1984, 64), sino todo lo contrario. Este texto tiene el propósito de abordar la violencia sexual contra mujeres de grupos étnicos en Birmania en el contexto de intervención militar, donde reconozco que las teorías y opiniones que examino no son aplicables para todas las mujeres en Birmania, sino para aquellas personas que han sido victimizadas por ejército birmano entre el 2000 y el 2021.

Resumen

El Tatmadaw, las Fuerzas Armadas de Birmania, ha utilizado continuamente la violencia sexual contra las mujeres como arma de guerra, los soldados utilizan la agresión como herramienta para perpetuar la opresión y el abuso en contra de las comunidades étnicas en Birmania. El ejército birmano ha gobernado de 1962 a 1974, de 1990 a 2008 y tomó el poder una vez más en febrero del 2021, adoptando estrategias violentas como parte de sus tácticas militares, donde utilizan esta brutalidad contra las comunidades étnicas que han sido desplazadas y contra aquellas personas que les rodean en las zonas fronterizas del país. En este ensayo examinaré narrativas feministas que se han abordado en publicaciones que estudian la violencia sexual contra las mujeres en Birmania, en el contexto de intervención militar, para argumentar cómo el Tatmadaw sigue utilizando la violencia sexual como táctica militar para oprimir aún más a las mujeres dentro del país. Examinaré tanto la historia del Tatmadaw como la historia de las mujeres en Birmania para desarrollar la teoría de la milita-

rización de la violación y la agresión sexual contra las mujeres pertenecientes a grupos étnicos y a zonas fronterizas en Birmania como tácticas de guerra.

Introducción

El ejército birmano ha incorporado la violencia sexual como arma de guerra contra las mujeres en Birmania. La violencia sexual y el trauma que infligen a las mujeres son multidimensionales. Por ejemplo, Annalise Oatman y Kate Majewski (2020, 269) se remiten a Jo M. Spangaro y su equipo académico (2015) para ofrecer una reflexión:

La violencia sexual es tanto un problema de salud pública como de justicia que tiene un gran impacto en las víctimas, en muchos niveles, incluyendo un mayor riesgo de contraer enfermedades de transmisión sexual, lesiones traumáticas, como fístulas, así como “depresión, trastorno de estrés postraumático, ansiedad, estigma y rechazo social” (2).

Lo anterior ilustra cómo la militarización de la agresión sexual contra las mujeres tiene consecuencias considerables para su salud y bienestar. La definición de violencia sexual incluye acciones tales como “violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo, aborto y esterilización” (Oatman y Majewski 2020, 267). Y cuando se aplica esta definición de violencia sexual al ejército birmano, se vuelve aparente el hecho de que los militares han utilizado este tipo de violencia como arma de guerra en contra de las mujeres.

La historia del Tatmadaw

El ejército birmano ha sido capaz de mantener su poderosa presencia en el país debido a la tradicional supremacía de los hombres en Birmania. En su artículo titulado *From Military Patriarchy to Gender Equity: Including Women in the Democratic Transition in Burma*, Zin Mar Aung explica cómo “la dictadura militar dominada por hombres y la supremacía masculina tradicional se apoyan mutuamente”

(Aung 2015, 544), ya que el dominio de los hombres en Birmania ha sido el factor determinante de múltiples crisis dentro del país. La tradición de supremacía masculina es muy prevalente en la cultura birmana, lo que da margen para que los militares mantengan su poder como una entidad dominada por hombres durante décadas.

Para poder comprender las tácticas del ejército birmano del 2000 al 2021, debemos enfocarnos en la Constitución del 2008. Aung explica:

La constitución del 2008 fue cuidadosamente diseñada para mantener el poder militar sobre todas las instituciones del Estado y contenía disposiciones controversiales que otorgaban al ejército el poder de veto, restringiendo así la posibilidad de instaurar cualquier medida de justicia transicional contra las graves violaciones de derechos humanos cometidos por los gobiernos militares del pasado (533).

Esta constitución obstaculizó aún más que las personas civiles de Birmania recibiesen justicia por parte del ejército birmano, otra estrategia más de los militares para mantener el poder en el país.

La historia de las mujeres en Birmania

El registro de la violencia sexual en Birmania ha sido limitado porque muchas sobrevivientes sienten vergüenza por los actos no consensuales a los que fueron forzadas, creyendo que su silencio las protegería contra más abusos a futuro. Para poder elaborar más sobre la violencia sexual contra las mujeres por parte de los militares birmanos, primero debemos desenredar la historia de las mujeres en Birmania y analizar las estructuras de los roles de género tradicionales en el país. Jessica Yee (2009) examina estas estructuras de “control social que pueden oprimir a las mujeres AAPI [Asian American and Pacific Islander] a través de la expectativa de que las mujeres tomen una posición subordinada a los hombres, o que las mujeres solo deben pensar, ser o actuar de ciertas maneras ‘idealizadas’” (57).² Estas estructuras también son prevalentes en la cultura birmana, donde las mujeres en estas comunida-

des han sido marginadas en términos de educación, política, religión y participación militar, contribuyendo a la continuidad de los privilegios y el poder masculino en Birmania.

Debido a que la alfabetización de las mujeres estuvo prohibida hasta la década de 1920, las mujeres en Birmania continuaron siendo consideradas insignificantes en relación con los hombres a causa de los roles de género tradicionales intensamente presentes en las comunidades birmanas. Esto dio lugar a que las mujeres pasaran menos tiempo estudiando que sus compañeros hombres y que pasaran más tiempo haciendo trabajo doméstico junto con otras mujeres en sus hogares. Como afirma Aung (2015), “solo un número reducido de mujeres de élite que tenían conexiones con altos funcionarios gubernamentales y con oficiales del ejército tienen como resultado, un estatus social más alto, educación superior y mejores oportunidades económicas” (542), haciendo hincapié cómo solo aquellas con un estatus más alto y estabilidad económica tenían la posibilidad de recibir oportunidades casi equivalentes a las de los hombres. Por lo tanto, la posibilidad de recibir educación y tener acceso a algo de poder como mujer en Birmania solo es factible si se dispone de riqueza económica y poder antes de cursar los estudios.

En términos de participación política, no fue hasta el 2013 que las mujeres tuvieron el derecho a votar. El poder de las mujeres ha sido ilustrado a través de una mujer en particular, en vez de un grupo de mujeres, donde Aung San Suu Kyi es quien tiene este privilegio y es conocida como “La Dama” que representa la democracia en Birmania. Se sabe que las mujeres tienen interés en la política y en los asuntos oficiales del país, sin embargo, han “preferido ejercer influencia a través de los nombres de sus esposos para no amenazar la autoridad de los hombres” (Harri- den 2012, 41). Al reconocer el entusiasmo de las mujeres por participar en la política y la educación, vemos cómo las mujeres se oponen a los roles tradicionales de género dentro de las comunidades birmanas y participan en el cambio de su país, ya sea utilizando su propia voz o influyendo a otras personas.

En cuanto a religión, la mayoría de las personas birmanas practican el budismo. Debido a los roles de género dentro de la cultura y religión birmanas, las mujeres si-

guen expuestas a la marginación y la exclusión en ciertos aspectos de la religión. Oatman y Majewski (2020) citan las contribuciones de Ikeya (2006) para explicar que la marginación de las mujeres ha sido parte de la historia birmana, de hecho, “las mujeres budistas fueron tradicionalmente excluidas de formar parte de la *sangha* (monasterio budista) en cualquier capacidad, contribuyendo esto a ser relegadas culturalmente como seres humanos de segunda clase, personas que no merecen participar de manera significativa ni en el ámbito religioso ni político” (273). Es importante reconocer que el “budismo no creó jerarquías sociales, ni de género [pero] las nociones birmanas sobre la superioridad espiritual masculina fueron a menudo conceptualizadas en términos ‘budistas,’ lo que reforzó la creencia de que tales jerarquías eran completamente naturales” (Harriden 2012, 19). Esto solo ayudó a adoptar la idea de los roles de género tradicionales dentro de la cultura birmana, ya que se pensaba que eran parte de la religión. Así entonces, se creó un camino para que las personas budistas de Birmania abrazaran la idea errónea de que la superioridad masculina es un asunto religioso en sus vidas.

El hecho de que el ejército birmano sea dominado por hombres no es sorpresa, ya que la discriminación militarizada y la violencia contra las mujeres en Birmania demuestran que esto es cierto. Dado que a las mujeres se les concibe como seres inferiores a los hombres en la cultura birmana, los roles tradicionales de género persistieron en el ejército y más allá. Cuando el ejército dominó el sistema político por primera vez en 1962, “el estatus general de las mujeres en Birmania disminuyó gradualmente” (Aung 2015, 541) y continuó disminuyendo cada vez que los militares tomaban el poder. Además del derecho al voto de las mujeres en 2013, el ejército abrió las puertas a las mujeres de 25 a 30 años para que pudieran enlistarse, donde se reservaban los puestos más altos “solo para aquellos con experiencia militar (efectivamente excluyendo a las mujeres de los mismos) y exigiendo que el 25% del parlamento estuviera compuesto por hombres miembros del ejército” (Oatman y Majewski 2020, 272); el Global Justice Center (2013) ofrece un amplio análisis de la desigualdad de género y el poder político de las mujeres en Birmania. De esta reserva y exigencia por parte del Parlamento surge el planteamiento de que las mujeres birmanas todavía tie-

nen prohibido asegurar el mismo poder, si no es que más, que el hombre birmano.

Si bien la participación de las mujeres en educación, política, religión y en el ejército ha cambiado, una cosa permanece constante: la agresión sexual militarizada. Oatman y Majewski (2020) dialogan con especialistas que han examinado la violencia sexual en el contexto de guerra, por ejemplo, Blair *et al.* (2016), Hynes (2004) y Meger (2016) para explicar que la historia ha ignorado la militarización de la violencia sexual “porque a menudo les sucedía a las mujeres y era vista como un subproducto natural de la guerra o simplemente una cuestión doméstica que no merecía consideración” (269). Como señala Aung en su artículo “la emergencia de una conciencia política mucho más competente y firme entre las mujeres, tanto a nivel individual como organizacional, es necesaria para que Birmania se convierta en un estado con igualdad de género” (2015, 550). Los derechos de las mujeres han sido considerados como asuntos secundarios en Birmania, lo cual es una costumbre que debe llegar a su fin para que las mujeres se sientan seguras en su propio país e incluso en sus propios cuerpos. Para poner fin a esta indiferencia por la seguridad de las mujeres, debemos dejar de ignorar la violencia sexual en Birmania e imponer consecuencias a los perpetradores de este tipo de violencia. La exclusión de las mujeres de los puestos de poder en toda la cultura birmana hace que la seguridad de las mujeres se sitúe al margen de las cuestiones relevantes para los birmanos, considerándola, así como insignificante.

La militarización de la violación

El ejército birmano ha adoptado tácticas crueles en su estrategia para mantener el poder en Birmania a través de la violencia. Los soldados han utilizado el temor de la sociedad civil a la violación, agresión y al asesinato como armas adicionales de guerra, centrando su violencia en las mujeres oprimidas en el país. La militarización ha sido definida como “el proceso multifacético por el cual las raíces del militarismo se implantan profundamente en el suelo de la sociedad” (Enloe 2014, 7), donde subsecuentemente oprimen a las comunidades étnicas abusando de su poder

como militares y forzando su incorporación en la vida civil. La militarización de Birmania ha causado gran trauma y temor a las personas birmanas por la forma en que los militares utilizan el miedo para mantener el poder dentro del país. De hecho, la sección sobre Myanmar del informe de las Naciones Unidas, “Violencia sexual relacionada con los conflictos: Informe del Secretario General” publicado el 3 de junio de 2020, asevera:

Como presentó en su informe relativo a la violencia sexual y de género, la misión internacional independiente de investigación sobre Myanmar concluyó que la violencia sexual fue una característica propia de las operaciones del Tatmadaw en 2016 y 2017.

Las mujeres en Birmania son deshumanizadas y vistas como objetos sexuales por los militares. La militarización en Birmania ha sido constante, ya que ha “reafianzado el privilegio de la masculinidad tanto en la vida privada como pública” (Enloe 2014, 7) para producir poder para los militares a través del miedo. Oatman y Majewski (2020) citan las contribuciones de Cengel (2014), Nallu (2011), Sann y Radhakrishnan (2012) para explicar que, en Birmania, el ejército ha mantenido su presencia en múltiples aldeas y estados, teniendo un impacto principalmente en “Kachin, Shan, Karen, Arakan, Mon, Palaung, Chin, Karenni y Rohingya” (273), mientras que “las comunidades más afectadas son los estados de Kachin y Shan del Norte” de Birmania (273). La agresión sexual y violaciones cometidas por los oficiales suelen ejecutarse frente a las tropas y algunos civiles han informado que “los soldados (tanto oficiales como hombres de menor rango) por lo general entran en las aldeas o en los campamentos para personas desplazadas internamente e informan a quienes habitan en las aldeas que se les ha ordenado violar” (274). Los oficiales militares han normalizado sus actos de violación y agresión sexual contra las mujeres, encausando a sus tropas para que sigan su ejemplo. La relevancia de esta práctica sistemáticamente normalizada proviene de la propia incitación de los oficiales, donde la normalización de la violación fomenta la degradación de la mujer y refuerza el poder de los militares.

Entre las personas afectadas están las mujeres que viven cerca de las bases militares. Estas mujeres están en mayor peligro porque las fuerzas militares están más cerca de ellas, lo que lleva a que los soldados tengan que esforzarse menos para encontrar mujeres que serán forzadas a convertirse en sus objetos sexuales. Estas acciones no excluyen a ninguna mujer, ya que como mujeres “de su propio estado o de una potencia extranjera experimentan militarización regional del espacio que otras mujeres escapan” (di Leonardo 1985, 611) por estar más alejadas de ellos. Entendiendo que “las mujeres son más propensas a ser sometidas a ‘violación extrema durante tiempos de guerra’ y situaciones de conflicto, tales como la violación tu-multuaria, tortura o mutilación” (Oatman y Majewski 2020, 268), reconocemos cómo las guerras dentro de los países como Birmania intensifican aún más estas formas de abuso a medida que la junta constantemente toma el poder del gobierno electo. Mediante la cosificación de las mujeres en Birmania, los militares fortalecen su estrategia de utilizar a las mujeres como táctica de guerra. Oatman y Majewski (2020) refieren a Cohen (2016) y Farr (2009) en su análisis sobre las profundas conexiones entre la guerra y diferentes expresiones de violencia extrema contra las mujeres.

En su poderosa contribución a *Women’s Journey to Empowerment in the 21st Century*, Oatman y Majewski (2020) reflexionan sobre la investigación feminista pionera para afirmar que “la violencia sexual observada durante tiempos de guerra fue realmente la manifestación de la misoginia generalizada de los hombres hacia todas las mujeres, a la que se le permite ser expresada en su totalidad en tiempos de guerra” (270); Brownmiller (1975) y Me-ger (2016) son lecturas obligatorias para una conversación a profundidad en esta temática.

Cuando se piensa en la militarización de la violación y de la agresión sexual, es importante reconocer las razones por las que estos crímenes se cometen continuamente en Birmania. Por ejemplo, “es mucho más probable que se cometan crímenes si el agresor cree que hay poca probabilidad de que se le detecte o se le haga rendir cuentas” (Spangaro *et al.* 2015, 4), lo cual se refleja en el abuso de los militares birmanos cuando los soldados escapan fácilmente de las consecuencias de ser considerados crimina-

les. La agresión sexual y la violación disminuyen sólo cuando estos criminales militares creen que existe la posibilidad de ser procesados legalmente, lo cual, a medida que ha pasado el tiempo, se ha demostrado que es altamente improbable con el Tatmadaw. Al igual que otros perpetradores de violencia sexual, los soldados del ejército birmano son mucho más propensos a cometer crímenes en contra de las personas “físicamente vulnerables y contra quienes tienen menos probabilidades de que se les crea, tales como niñas y niños y las personas con una enfermedad mental” (Spangaro *et al.* 2015, 7), ya que es menos probable que sus crímenes sean detectados o no creíbles con este tipo de víctimas. La concientización crítica sobre la militarización de la violación y la agresión sexual contra las mujeres y otras personas civiles en Birmania han sido ampliamente ignoradas por la cultura birmana y por otros países. Esta indiferencia debe llegar a su fin para evitar más agresiones sexuales y violaciones contra las mujeres en Birmania en el contexto de la intervención militar y para realmente comenzar la transición de Birmania a la democracia.

Mujeres en zonas fronterizas

Para ampliar el análisis sobre la violación como arma de guerra en Birmania, me gustaría incluir las violaciones sistémicas cometidas por el ejército birmano en las zonas fronterizas. La violación militarizada de estas mujeres es “empleada como estrategia militar para desalentar la resistencia en contra del gobierno al debilitar el tejido cultural de los grupos étnicos en las tierras fronterizas, así como para aterrorizarles y fomentar que se vayan de sus tierras”, aseveran Oatman y Majewski (2020, 275), enfatizando una vez más cómo se ha empleado el miedo y la violación como armas contra civiles en Birmania y sus tierras fronterizas. En sus reflexiones, las autoras refieren a Nallu (2011), quien ha examinado ampliamente este tema.

En *Kachinland News*, Pangmu Shayi (2015) explica cómo “grupos de derechos de las mujeres han documentado más de 70 casos de delitos sexuales cometidos por el ejército de Birmania en la zona de Kachin desde junio 2011, de los cuales al menos 20 resultaron en muerte”, donde

hacen hincapié en que estas estadísticas no representan a todos los casos, sino solo a una pequeña porción del número de delitos sexuales cometidos por los militares birmanos en la región de Kachin. Es importante reconocer que estos crímenes son solamente aquellos cometidos dentro de la región de Kachin, así que los casos de violencia sexual y violación cometidos en otras comunidades étnicas son adicionales y están aún por ser incluidos en estas estadísticas de violencia contra las mujeres.

Birmania comparte fronteras con Tailandia, India, China, Laos y Bangladesh. Con las fronteras adicionalmente existe presencia militar, donde las mujeres que residen cerca de estas tierras fronterizas son utilizadas como objetos sexuales, sometidas por los militares. Aquí, las mujeres son “drogadas, golpeadas, secuestradas, y obligadas a vivir entre los batallones del ejército de Myanmar, cocinando y limpiando durante el día, así proporcionando una fuente de trabajo sin remuneración, y sometidas a violaciones tu-multuarias por la noche” (Oatman y Majewski 2020, 274). Sann y Radhakrishnan (2012) invitan a pensar de manera crítica sobre estas desgarradoras expresiones de violencia sexual contra las mujeres en Birmania en el contexto de derechos humanos. Por lo tanto, las mujeres que viven en las zonas fronterizas de Birmania sean o no de ascendencia birmana, son continuamente oprimidas y aterrorizadas por los militares birmanos para su beneficio personal.

Las esposas de los militares del ejército birmano

Aunque el ejército birmano se ha amparado considerablemente en su poder y privilegio masculino para ejercer violencia contra las mujeres como táctica de guerra, es vital reconocer que algunas mujeres no ven nada malo en estas estrategias militares, sino que alientan su comportamiento, a la vez que recalcan la importancia que, en su opinión, tienen los roles de género tradicionales en Birmania. Los hombres tienen autoridad en política, religión, cultura y educación, y algunas mujeres identifican estas nociones como el modo de vida correcto. Entre los grupos de mujeres altamente influyentes en Birmania se incluyen aquellos creados por esposas de militares, donde ellas emplean los ideales de los militares como base de sus normas

y reglamentos. Las esposas de los generales y oficiales del ejército estructuraron sus organizaciones para impulsar “ideas sobre los roles apropiados para las mujeres en la cultura y la tradición, en lugar de desafiar relaciones de género desiguales” (Olivius y Hedström 2019, 5), que por defecto fomentó todavía más la opresión que afecta a las mujeres en Birmania, ya que las esposas de los militares considerarían como insignificante la crueldad de los militares contra las mujeres.

En los espacios birmanos no se habla de la violación ni de otras formas de agresión sexual porque es difícil para las mujeres identificarse como aliadas entre sí. Zin Mar Aung (2015) dialoga con el trabajo académico de Jessica Harriden para explicar que existe el “énfasis cultural en la autoridad política masculina” (538) dentro de la cultura y religión birmanas, lo que dificulta que las mujeres se resistan a dicha autoridad para amplificar sus voces. Algunas esposas de militares han contribuido a promover el maltrato contra las mujeres en Birmania, lo que ha dado más poder a los hombres del ejército, ya que sus esposas también comparten la idea de que las experiencias de las víctimas son irrelevantes e intrascendentes. Las esposas de los militares del ejército birmano han promovido que las supervivientes guarden silencio sobre la agresión sexual que sufrieron en lugar de hablar de ello a través de sus organizaciones dirigidas por mujeres, ayudando así a los militares en sus intentos por ignorar las consecuencias de cometer violaciones y agresiones sexuales contra las mujeres en Birmania como táctica de guerra.

Conclusión

La agresión sexual ha sido utilizada como arma de guerra contra las mujeres en Birmania por décadas. En este ensayo crítico, he analizado las narrativas sobre las tácticas de agresión por parte del ejército birmano, he abordado la historia del ejército, así como la historia de las mujeres en Birmania, donde la cultura tradicional ha permitido la continuidad de la supremacía y privilegio de los hombres. El ejército ha usado más que su arsenal militar para oprimir a las comunidades étnicas en Birmania y la prevención de esta agresión solo comenzará cuando las experiencias de

las mujeres con el ejército birmano sean tomadas en serio. Tal como Cynthia Enloe (2014) expresa en *Understanding Militarism, Militarization, and the Linkages with Globalization*, “si las experiencias de las mujeres son tomadas en serio, tenemos una mucho mejor oportunidad de detectar cómo la militarización, a la par de su complemento de privilegio masculino, se perpetúa y quizá ver cómo éste pudiera revertirse” (9). El ejército birmano debe responder por sus crímenes contra las mujeres y demás civiles en Birmania, donde la agresión sexual como arma de guerra ya no sea aceptada, sino que tenga consecuencias para todos los perpetradores.

El ejército birmano debe ser considerado responsable por la violencia contra las mujeres en Birmania. Los líderes del Tatmadaw son responsables por *todas* las expresiones de violencia que han ejercido contra las mujeres en Birmania, todos los mecanismos deben ser movilizados para aplicar el proceso legal más riguroso. “[N]osotras, Women’s Peace Network [Red de Mujeres por la Paz], y las organizaciones abajo firmantes que trabajan por los derechos de las mujeres y contra la violencia de género” es solo un segmento de la primera oración de una poderosa declaración publicada por Association for Women’s Rights in Development (AWID) el 22 de marzo de 2021. Esta notable declaración fue firmada por 191 organizaciones bajo el título de “Exigir la rendición de cuentas a los militares de Myanmar por la violencia contra las mujeres”. Este mensaje es dirigido al presidente y miembros del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, un párrafo asertivo de esta amplia declaración señala:

Nosotras, integrantes del movimiento global por los derechos de las mujeres, unimos ahora nuestras fuerzas con urgencia para difundir el reclamo del pueblo: los militares y las fuerzas de seguridad de Myanmar deben rendir cuentas por su brutalidad, y se debe poner fin a la impunidad que impulsa su histórica violación de los derechos de las mujeres y de las leyes y normas internacionales.

De manera similar, Annalise Oatman y Kate Majewski (2020) señalan lo anterior en su amplio análisis sobre la

violencia contra las mujeres por parte del ejército de Birmania (280).

Como lo aborda Cynthia Cockburn en *Gender Relations as Causal in Militarization and War*, “la guerra profundiza aún más las profundas divisiones sexuales, destacando al hombre como el perpetrador de la violencia y a la mujer como la víctima” (2010, 144), lo cual permite la violación en masa de mujeres en países como Birmania. Para impedir que los militares birmanos utilicen la violencia sexual como arma de guerra hay que documentar dichas atrocidades, ya que la violencia sexual será considerada más arriesgada para quienes abusan del poder si existe una “creciente disposición comunitaria para tomar medidas” (Spangaro et al. 2015, 7) en contra de estos agresores. El poder de las mujeres se fortalecerá en todo el país siempre y cuando quienes pertenecen a una comunidad se apoyen mutuamente en relaciones de alianza sin percibir a estas supervivientes como causa de vergüenza para toda la cultura birmana.

Las prácticas feministas actuales en Birmania se han perdido en la traducción, entonces, para crear alianzas entre mujeres en Birmania, se puede reintroducir el feminismo como una perspectiva que no consiste en odiar a los hombres para alcanzar la supremacía de las mujeres, sino que consiste en un empoderamiento que involucra a mujeres y hombres como iguales en áreas que actualmente están dominadas por hombres. Además de esto, organizaciones de mujeres como Women's League of Burma (Liga de las Mujeres de Birmania, WLB por sus siglas en inglés) deberían introducirse en la vida de las mujeres en lugar de las organizaciones lideradas por las esposas de militares birmanos, ya que “la WLB tiene como objetivo unir las voces de las mujeres más allá de las divisiones étnicas y políticas con el fin de abogar por los derechos de las mujeres y la participación en la política nacional y en el exilio (incluyendo la lucha armada)” (Olivius y Hedström 2019, 4). Bajo la premisa de que “el feminismo es [actualmente] comprendido como una ideología que promueve que las mujeres dominen, en lugar de una idea para luchar por los derechos de las mujeres” (Than et al. 2018, 2) en Birmania, debemos trabajar para traducir la definición de feminismo a partir de su verdadero significado, en lugar de concepciones erróneas, y así seguir

construyendo un apoyo constante para las mujeres y sus derechos humanos.

El ejército birmano ha gozado continuamente de impunidad por su uso de la violencia sexual contra las mujeres como arma de guerra. El uso de estas prácticas terroristas han sido aplicadas en mujeres de comunidades étnicas desplazadas y en zonas fronterizas vecinas, donde estas mujeres han sido explotadas por las grotescas ideologías y prácticas patriarcales del ejército. En este ensayo, he examinado publicaciones feministas que estudian la violencia sexual contra las mujeres en Birmania en contextos de militarización para argumentar cómo el ejército birmano ha utilizado constantemente a las mujeres como armas de guerra para mantener su poder en Birmania y en las zonas fronterizas circundantes. Dicha armamentización del cuerpo de las mujeres ha sido posible, en gran parte, debido a los roles de género tradicionales implementados en la cultura birmana en el contexto de la historia tanto del ejército, como de las mujeres en Birmania. Para prevenir la violencia y el trauma subsecuente en la vida de las mujeres en Birmania, las personas, independientemente de su identidad o género, deben organizarse contra los militares birmanos para poner fin a su poder en el país. Ellos continuarán utilizando a las mujeres como armas de guerra si no se pone, a la primera oportunidad, un fin a su poder por tiempo indefinido.

Notas

1. Una versión previa de este ensayo ganó el premio Lora Romero Memorial Undergraduate Award for Interdisciplinary Research in Race, Ethnicity and Gender (Premio de Pregrado Lora Romero Memorial para la Investigación Interdisciplinaria en Raza, Etnicidad y Género) y fue seleccionado por un comité académico distinguido en representación del Center for Women's and Gender Studies de la Universidad de Texas en Austin, en la primavera de 2022.
2. Nota, versión al español: Las siglas AAPI —Asian American Pacific Islander— generalmente se utilizan en inglés para identificar a las personas que tienen sus raíces cul-

turales en diferentes regiones de Asia y en las islas del Pacífico; en español se identifican también como culturas asiático-americanas y de las islas del Pacífico.

Referencias

- Association for Women's Rights in Development (AWID). 2021. "Exigir la rendición de cuentas a los militares de Myanmar por la violencia contra las mujeres". 22 de marzo, 2021.
<https://www.awid.org/es/noticias-y-an%C3%A1lisis/exigir-la-rendicion-de-cuentas-los-militares-de-myanmar-por-la-violencia-contra>
- Aung, Zin Mar. 2015. "From Military Patriarchy to Gender Equity: Including Women in the Democratic Transition in Burma". *Social Research* 82 (2): 531-551.
<http://www.jstor.org/stable/44282115>
- Blair, Amanda H., Nicole Gerring y Sabrina Karim. 2016. "Ending Sexual and Gender-Based Violence in War and Peace: Recommendations for the Next U.S. Administration". United States Institute of Peace.
<https://www.jstor.org/stable/pdf/resrep20216.pdf>
- Brownmiller, Susan. 1975. *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Cengel, Katya. 2014. "Rape Is a Weapon in Burma's Kachin State, but the Women of Kachin Are Fighting Back". *Time*. 11 de febrero, 2014.
<https://time.com/6429/burma-rape-in-kachin/>
- Cockburn, Cynthia. 2010. "Gender Relations as Causal in Militarization and War". *International Feminist Journal of Politics* 12 (2): 139-157.
<https://doi.org/10.1080/14616741003665169>
- Cohen, Dara K. 2016. *Rape during Civil War*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Conrad, Joseph. 1911. *Under Western Eyes*. New York, NY: Simon & Schuster.
- di Leonardo, Micaela. 1985. "Morals, Mothers, and Militarism: Anti-militarism and Feminist Theory". *Feminist Studies* 11 (3): 599-617.
<https://doi.org/10.2307/3180121>
- Enloe, Cynthia. 2014. "Understanding Militarism, Militarization, and the Linkages with Globalization: Using a Feminist Curiosity". En *Gender and Militarism: Analyzing the Links to*

- Strategize for Peace*, editado por Isabelle Geuskens, Merle Gosewink y Sophie Schellens, 7-9. The Netherlands: Women Peacemakers Program (WPP). May 24 Action Pack 2014.
http://www2.kobe-u.ac.jp/~alexroni/IPD%202015%20readings/IPD%202015_9/Gender%20and%20Militarism%20May-Pack-2014-web.pdf
- Farr, Kathryn. 2009. "Extreme War Rape in Today's Civil-War-Torn States: A Contextual and Comparative Analysis". *Gender Issues* 26: 1–41.
<https://doi.org/10.1007/s12147-009-9068-x>
- Global Justice Center. 2013. "The Gender Gap and Women's Political Power in Myanmar/Burma". Mayo 2013.
https://themimu.info/sites/themimu.info/files/assessment_file_attachments/The_Gender_Gap_Womens_Political_Power_in_Myanmar_-_Global_Justice_Centre_2013.pdf
- Harriden, Jessica. 2012. *The Authority of Influence: Women and Power in Burmese History*. Singapore: NUS Press.
- Hynes, H. Patricia. 2004. "On the battlefield of women's bodies: An overview of the harm of war to women". *Women's Studies International Forum* 27 (5-6): 431–445.
<https://doi.org/10.1016/j.wsif.2004.09.001>
- Ikeya, Chie. 2006. "The 'Traditional' High Status of Women in Burma: A Historical Reconsideration". *Journal of Burma Studies* 10: 51–81.
<https://muse.jhu.edu/article/411206>
- Meger, Sara. 2016. *Rape Loot Pillage: The Political Economy of Sexual Violence in Armed Conflict*. New York, NY: Oxford University Press.
- Mohanty, Chandra T. 1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Boundary 2*, 12 (3) / 13 (1): 333–358.
<https://doi.org/10.2307/302821>
- Naciones Unidas. 2020. "Violencia sexual relacionada con los conflictos: Informe del Secretario General". 3 de junio, 2020.
https://peacekeeping.un.org/sites/default/files/2019-report-of-the-secretary-general-on-crsv-spanish_0.pdf
- Nallu, Preethi. 2011. "Burma: Rape Used as Military Weapon". *Inter Press Service*. 9 de diciembre, 2011.
<https://www.globalissues.org/news/2011/12/09/12184>
- Oatman, Annalise, y Kate Majewski. 2020. "Rape as a Weapon of War in Myanmar/Burma". En *Women's Journey to Empowerment in the 21st Century: A Transnational Feminist*

- Analysis of Women's Lives in Modern Times* editado por Kristen Zaleski, Annalisa Enrile, Eugenia L. Weiss y Xiyang Wang, 266-284. New York, NY: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190927097.003.0016>
- Olivius, Elisabeth, y Jenny Hedström. 2019. "Militarized nationalism as a platform for feminist mobilization? The case of the exiled Burmese women's movement". *Women's Studies International Forum*, 76, Artículo 102263: 1-10.
<https://doi.org/10.1016/j.wsif.2019.102263>
- Sann, Phyu Phyu, y Akila Radhakrishnan. 2012. "License to rape: How Burma's military employs systematic sexualized violence". *Women's Media Center*. 15 de marzo, 2012.
<https://womensmediacenter.com/women-under-siege/license-to-rape-how-burmas-military-employs-systematic-sexualized-violence>
- Shayi, Pangmu. 2015. "The Burma Army and Sexual Violence in Ethnic Areas". *Kachinland News*. 22 de enero, 2015.
<https://www.kachinlandnews.com/?p=25330>
- Spangaro, Jo, Chinelo Adogu, Anthony B. Zwi, Geetha Ranmuthugala y Gawaine Powell Davies. 2015. "Mechanisms underpinning interventions to reduce sexual violence in armed conflict: A realist-informed systematic review". *Conflict and Health* 9 (19): 1-14.
<https://conflictandhealth.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13031-015-0047-4>
- Than, Tharaphi, Pyo Let Han y Shunn Lei. 2018. "Lost in Translation: Feminism in Myanmar". *Independent Journal of Burmese Scholarship* 5: 1-12.
<https://ijbs.online/workshop-5/>
- Yee, Jennifer A. 2009. "Ways of Knowing, Feeling, Being, and Doing: Toward an Asian American and Pacific Islander Feminist Epistemology". *Amerasia Journal* 35 (2): 49-64.
<https://doi.org/10.17953/amer.35.2.u4671681k9351632>



Los historiadores dirán que eran buenas amigas: Tensiones y futuros en los archivos de la historia *queer*

Evalyn Stow

Introducción

Para muchas personas *queer*, nuestra invisibilidad en los registros históricos es un hecho tan cotidiano de la vida que se ha convertido en una ironía. “Los historiadores dirán que eran buenas amigas” es una respuesta llena de ironía a aquellas fotografías antiguas que insinúan a la mirada *queer* un nivel de intimidad que va más allá de la amistad. Pero esta brecha no está basada en la verdad. La heteronormatividad, homofobia y transfobia en su descaro han contribuido y siguen contribuyendo a la invisibilización de las vidas *queer* en los archivos y en otras instituciones que albergan registros históricos. Las razones por las cuales se da esta invisibilización pueden ser tanto estructurales como deliberadas; sin embargo, también hay archivistas *queer* que se han revelado contra estos sesgos. Y al hacerlo, han desarrollado nuevas prácticas y metodologías de clasificación de archivos, a menudo mediante la creación de archivos comunitarios.

El objetivo de este ensayo crítico es explorar las dinámicas de poder presentes en las prácticas archivísticas. El rol de la persona archivista institucional es por naturaleza el de alguien que salvaguarda la historia: alguien que toma decisiones en cuanto a lo que se incluye o excluye en el

registro histórico. Deseo explorar esta dinámica de poder y descubrir cómo aplicar la teorización feminista para resistir a la invisibilización histórica y a la violencia institucional.

Los archivos han contribuido históricamente a reproducir la heteronormatividad, el patriarcado y la supremacía blanca a través de prácticas y procedimientos discriminatorios, pero las personas archivistas continúan oponiéndose a esta historia y reimaginando el trabajo de archivo como un lugar que abre paso a la justicia social restaurativa. Archivos comunitarios como The Lesbian Herstory Archive y The Digital Transgender Archive constantemente luchan por estos cambios tan necesarios. Este tipo de proyectos, por lo general, son gestionados por personas voluntarias en lugar de personal remunerado y trabajan para preservar la historia de una comunidad, en comparación con los grandes archivos institucionales de una universidad, gubernamentales o empresariales. Aunque la relación entre los archivos institucionales y los archivos comunitarios puede ser frágil, también puede ser un espacio de colaboración e inspiración. Los archivos institucionales pueden aprender de los innovadores métodos que archivistas comunitarios han desarrollado y aplicarlos de manera que sus archivos representen mejor a sus comunidades.

Este ensayo emplea diversas contribuciones feministas como marco teórico para considerar los matices del poder de los archivos. Las observaciones de Adrienne Rich en *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* influyeron en mi análisis de este tema.¹ Las críticas de David Halperin sobre la mercantilización y desradicalización de la teoría *queer* también son consideradas en el contexto de archivos institucionales que intentan diversificar sus colecciones.² Además, abordaré las intervenciones de Audre Lorde y Gloria Anzaldúa sobre el uso de la experiencia personal y de las dimensiones emocionales en el campo de la escritura académica con el fin de informar la selección de materiales de archivo que representan a comunidades marginadas.³

Comenzaré dando una breve introducción sobre las metodologías de archivo tradicionales y ofreceré críticas feministas sobre ellos. Luego presentaré los desafíos que la comunidad *queer*, en específico, ha tenido que enfrentar en la búsqueda por lograr que nuestras historias sean

documentadas en archivos, seguido por un análisis de cómo surgieron los archivos comunitarios *queer* en respuesta a estos retos. Me enfocaré en Lesbian Herstory Archives como caso de estudio.⁴ La razón por la cual elegí este archivo en específico es porque este ha prosperado por varias décadas y hay disponible un cúmulo de literatura que lo estudia. Concluiré este ensayo con las tensiones y colaboraciones actuales entre los archivos comunitarios *queer* y los archivos institucionales a medida que la documentación de la historia *queer* se vuelve más aceptada, y a medida que más archivos comunitarios son incorporados a instituciones más grandes como resultado de la búsqueda de fondos.

Prácticas de archivo tradicionales y sus críticas

Archivistas y especialistas en bibliotecología crean estructuras para clasificar y recuperar información. Estas estructuras usualmente se basan en un sistema de lógica aristotélica que emplea una clasificación jerárquica para catalogar los temas bajo una serie de encabezados y subtítulos. Esto asume que el tema puede tomar un lugar distinto dentro de la estructura y que comparte similitudes con otros temas bajo los mismos títulos (Olson 2007). Las críticas feministas de este sistema lógico se basan en que este emplea normas sociales que asumen estándares de raza blanca y masculinos (supuestamente heterosexual y cisgénero) lo que significa que la información relacionada con cualquier otra persona necesite una serie de clasificaciones adicionales (Olson 2007, 219-521).

Una de las propuestas para solucionar este problema es reemplazar estos sistemas de organización por una estructura que se asemeja a una red en lugar de a una pirámide. Esta configuración se centra en las conexiones entre los temas, sin dar preferencia a uno sobre otros (Olson 2007, 522-524). Cuando la clasificación de archivos se hacía principalmente con pluma y papel, este tipo de organización podría haber sido difícil, pero ahora que los sistemas de clasificación de archivos se han transformado en bases de datos digitales con metadatos este proceso es más fácil de llevar a cabo. Black Queer Studies Collection de la Universidad de Texas en Austin es un buen ejemplo de lo

anterior; para facilitar el acceso a la información sobre las personas *queer* de raza negra, sus registros fueron etiquetados digitalmente usando este identificador. Todo lo que la persona usuaria tiene que hacer es buscar “Black Queer Studies Collection” y encontrará información alojada en distintos repositorios en el campus que abarca múltiples colecciones de archivos.⁵

La idea de que un archivo pueda ser un depósito neutral e imparcial de historia ha sido completamente rechazada.⁶ Los archivos han contribuido a establecer normas y a definir qué partes de la historia se consideran importantes. Los archivos que son financiados por grandes organizaciones como universidades, empresas o gobiernos tienen el mandato de recopilar información de relevancia para su organización en general, y esto a menudo implica compilar únicamente las partes que la organización desea recordar. Por su naturaleza, los archivos institucionales favorecen las historias de aquellos con dinero, poder y privilegio, lo que típicamente se traduce en raza blanca, hombre y heterosexual (Zinn 1977, 20). Rodney Carter identifica la brecha que esta falta de materiales de archivo puede dejar, señalando: “Para las personas marginadas abundan las pérdidas, su memoria colectiva es deficiente, sus grandes hazañas y las historias de su persecución tal y como las cuentan, no sobrevivirán” (2006, 220).

El espacio físico de un archivo y las acciones necesarias para poder acceder a él también juegan un papel a la hora de examinar si éstos son accesibles para la comunidad *queer* y para otros grupos marginados. Los grandes archivos suelen estar ubicados dentro de universidades o en edificios gubernamentales, lo que puede provocar que las personas que desconfían de las mismas no los utilicen, por sentirse incómodas en estos espacios debido a experiencias pasadas de acoso o exclusión. No es inusual que se les exija a las personas usuarias que soliciten los materiales con antelación o que justifiquen su solicitud. Este proceso privilegia un cierto tipo de consulta que es potencialmente menos personal y más académica. Las salas de lectura donde las personas usuarias revisan los materiales de archivo están construidas para proteger los materiales, no para brindar comodidad a quienes los solicitan (Cvetkovich 2003, 247). A menudo se restringen las formas en las que las personas usuarias pueden manejar los materia-

les y los elementos que pueden llevar consigo a la sala de lectura. También, muchos archivos cuentan con una persona archivista que supervisa el espacio para salvaguardar la integridad de los documentos. Como consecuencia, esto crea un espacio que puede ser inhóspito para las personas que han sido objeto de marginación, especialmente si los materiales que están buscando documentan dicha experiencia (Anderson 2005).⁷

Esta incomodidad es algo que observé personalmente cuando trabajé en los Archivos de la Universidad de Purdue. Una de mis tareas era apoyar en la recepción, registrar a quienes solicitan servicios e informarles sobre el proceso de uso de archivos. Además, tenía que solicitar una identificación, la cual se guardaba en la recepción hasta que la persona se retirara. Una mañana, una persona estudiante de licenciatura llegó para consultar las colecciones por primera ocasión; sin embargo, cuando solicité su identificación, titubeó y preguntó si estaba bien que su nombre y apariencia no coincidieran porque era transgénero. Le aseguré que no era ningún problema y que yo estaría trabajando en la recepción durante su visita. Al darse cuenta que era amigable y *queer* comenzamos a charlar y me enteré de que había ido al archivo para hacer investigación en representación de una persona *queer* con quien tenía una relación de amistad y que necesitaba información para una clase, pero el proceso le intimidaba demasiado.⁸ Hasta donde yo sé, los materiales que la persona usuaria necesitaba no estaban relacionados a temas *queer* en lo absoluto, pero la interacción ilustra cómo la institución donde se ubica un archivo puede crear incomodidad y exclusión.

La exclusión (e inclusión) *queer* en los archivos

Históricamente, los archivos y demás instituciones que buscan resguardar la memoria han sido cómplices de silenciar las historias de la comunidad LGBTQ+ al omitir, destruir o cuestionar la validez de los registros de las personas *queer*. Esta invisibilización puede también originarse por el miedo e ignorancia fuera del espacio de archivo. La historiadora Leila Rupp, en su libro *A Desired Past*, describe el caos y la incomodidad que conllevó el adquirir los materia-

les donados por una benefactora al Lesbian Herstory Archives bajo la mirada desaprobatoria de sus familiares, quienes no sabían que la benefactora era lesbiana hasta que se leyó su testamento. Rupp describe la lucha por localizar personas voluntarias que estuvieran cerca y pudieran clasificar los objetos donados. Temían que el traslado de personas archivistas voluntarias de la ciudad de Nueva York a Athens, Ohio, tomara demasiado tiempo, y que la familia destruyera u ocultara materiales históricos importantes para evitar que su apellido fuera asociado con alguien que era *queer* (Rupp 1999).⁹

A diferencia de otros grupos culturales que pudieran transmitir su historia, tradición y conocimiento durante la niñez a través de la familia, la religión u otras organizaciones, la comunidad *queer* no tiene este tipo de estructura formal para compartir el conocimiento (Rich 1980, 649). Le corresponde a cada persona buscar su propia historia, lo que puede dar lugar a brechas de dicho conocimiento y ocasionar sentimientos de aislamiento y desconexión personal. Esto también conduce a que la información se pierda o no se valore entre generaciones. Este aislamiento y desconexión contribuyen a que las personas *queer* no se reconozcan entre sí, ni conozcan su historia. También obstaculiza que participen en espacios creados para la autoexpresión auténtica, que siempre han prevalecido ante la corriente hetero y cisnormativa (Caswell 2017). Como Adrienne Rich (1980) afirma:

La destrucción de los registros, recuerdos y cartas que documentan las realidades de la existencia lésbica debe tomarse muy en serio como un medio para mantener la heterosexualidad obligatoria para las mujeres, ya que lo que se ha mantenido fuera de nuestro conocimiento es la alegría, la sensualidad, la valentía y la comunidad, así como la culpa, la auto-traición y el dolor (649).

Este silenciamiento archivístico se intensifica con base en la forma en que el ser *queer* intersecta –relativo a la interseccionalidad– con la raza, la clase y la ciudadanía. Las personas *queer* de raza blanca tienen más probabilidad de que su vida sea representada en un espacio archivístico debido a su proximidad con la riqueza y los recursos (Ware 2017, 171).

En las últimas décadas, más archivos institucionales han comenzado a catalogar las historias de las comunidades marginadas con base en su raza, cultura y sexualidad. Esto ha llevado a que los archivos comunitarios sean absorbidos por instituciones archivísticas más grandes. El escritor David Halperin ha criticado la mercantilización de la teoría *queer*, en concreto cómo el deseo por instruirse en el tema a menudo da lugar a un enfoque que generaliza las experiencias en lugar de centrarse en las realidades vividas por las personas *queer* (2003, 343). Esta misma crítica se puede aplicar a los archivos *queer* que, al tratar de representar la historia de toda la comunidad *queer*, dejan de lado las experiencias particulares. Por ejemplo, el Canadian Lesbian and Gay Archives en Toronto ha enfrentado críticas por centrarse en las experiencias de las personas *queer*, blancas y cisgénero, a expensas de las personas transgénero de raza negra. El activista Syrus Ware señala que, históricamente, las personas trans de raza negra, ni siquiera consideraban recolectar recuerdos con fines archivísticos porque a duras penas estaban sobreviviendo. Así que, incluso los archivos *queer* que activamente alienan a las personas *queer* a donar pudieran no representar a quienes han sufrido la discriminación más intensa, porque verse a futuro podría no ser una posibilidad (Ware 2017, 174-175).

A través de sus escritos, feministas *queer* de color han expandido la noción de lo que constituye la teoría más allá de la típica escritura académica.¹⁰ En particular, los escritos de Audre Lorde y Gloria Anzaldua fueron más allá del formato típico al incluir poesía, memoria y textos que resuenan a nivel emocional e intelectual.¹¹ Para teorizar sobre sus vidas e identidades, estas mujeres tuvieron que crear nuevas formas de escritura porque el modelo típico no captaba la totalidad de sus experiencias. Lo mismo ocurre en el proceso de archivo de materiales relacionados con sus vidas, y en general las de las comunidades marginadas.

La representación de lo *queer* en un contexto archivístico requiere repensar la naturaleza de lo que es relevante y digno de ser archivado. La escritora Ann Cvetkovich expande la noción de lo que constituye material de archivo al describir las formas en que el trauma está entretejido en las historias de los grupos marginados, y los

materiales de archivo e históricos deben reflejar esto. Cvetkovich (2003) explica:

El trauma ejerce presión sobre las formas convencionales de documentación, representación y conmemoración, dando lugar a nuevos géneros de expresión... Por lo tanto, exige un archivo inusual, cuyos materiales, al señalar lo efímero del trauma, son a menudo, efímeros. El archivo del trauma incorpora recuerdos personales que pueden ser grabados en testimonios de audio y video, memorias, cartas y diarios (7).

No es habitual que un archivo institucional recopile este tipo de materiales de personas que no son poderosas o famosas. Pero para contar la historia completa de cualquier grupo marginado, esto no es posible. Un archivo también debe incluir materiales recolectados de personas que viven la intersección de sus identidades, no solamente de quienes han acumulado la riqueza o el prestigio suficiente para escapar de ella. Además, mientras que un archivo suele llevar un registro de la historia al guardar periódicos u otras publicaciones oficiales, estos documentos no capturarían las experiencias de las personas *queer* hasta fechas recientes.

Los archivos comunitarios llenan el vacío

En respuesta a la falta de representación en los archivos tradicionales, las personas *queer* comenzaron a guardar información sobre sus historias, reconociendo que, si no se escribían en la historia, nadie lo haría. En la década de 1970 empezaron a surgir archivos comunitarios, a menudo en la casa de alguien, como obra de unos pocos coleccionistas, que luego se convirtieron en archivos más consolidados. Pequeños proyectos archivísticos como este siguen surgiendo hasta el día de hoy y el internet ha dado cabida a una gran cantidad de nuevos proyectos. Estos archivos tienen la ventaja de ser administrados por personas que forman parte de la comunidad a la que representan y que no son impactados por las grandes influencias que se dan en los archivos institucionales.

The Lesbian Herstory Archives (LHA) ha sido integral para la comunidad lésbica desde su creación en la década de 1970 y su impacto ha sido examinado ampliamente y sentido por muchas personas.¹² Elegí enfocarme en LHA como caso de estudio debido a dicha disponibilidad de información.

Guiando con el ejemplo: Prácticas de archivo en The Lesbian Herstory Archives

The Lesbian Herstory Archives (LHA), ubicado en la ciudad de Nueva York, fue fundado en la década de 1970 como una organización independiente y sin fines de lucro, y así se ha mantenido desde entonces. LHA solicita activamente materiales a las lesbianas, pidiéndoles que recopilen recuerdos de sus vidas para donar al archivo (Cvetkovich 2003, 234). En lugar de actuar como documentalistas imparciales de la historia, el archivo se creó con la intención de participar en las luchas políticas de las personas *queer*, ya que la invisibilización de la historia es una lucha política. A través de un esfuerzo de recaudación de fondos en la década de 1990, el archivo tuvo la solvencia para comprar una casa en Park Slope en Brooklyn, que ha albergado el archivo desde entonces. Rechazan explícitamente financiamiento gubernamental o la afiliación con alguna universidad y se mantienen como una organización que opera de manera colectiva y depende por completo de personal voluntario (About the Lesbian Herstories Archives 2021).

Todo el personal de LHA está conformado por personas voluntarias con diferentes niveles de experiencia archivística y disponibilidad de tiempo. Tal como se anuncia en el calendario del sitio web de LHA, las personas voluntarias pueden quedarse a largo plazo o simplemente participar por solo un día de trabajo. En lugar de requerir un grado superior junto con experiencia laboral previa, como es a menudo el caso de los puestos en archivos, cualquier persona con interés en la historia lésbica puede trabajar en LHA. Estas personas voluntarias reciben mentoría por parte de otras con más experiencia, transmitiendo así los conocimientos del archivo. El sitio web de LHA deja claro su postura sobre las prácticas archivísticas al afirmar: “Las

habilidades archivísticas se enseñan de una generación de lesbianas a otra, rompiendo el elitismo de los archivos tradicionales”.¹³

Muchas de estas personas voluntarias son gente joven *queer* interesada en la historia de quienes les precedieron y, a menudo, reciben mentoría de mujeres mayores que vivieron durante las décadas sobre las cuales están aprendiendo (McKinney 2020, 165). Esta interacción crea relaciones intergeneracionales que la comunidad *queer* a menudo carece, porque las personas *queer* no suelen estar unidas por los tradicionales lazos de familia intergeneracionales. Más allá de los conocimientos transmitidos en los materiales de archivo, LHA crea y fomenta una comunidad de conocimiento que de otro modo no existiría.

En su reciente libro *Information Activism: A Queer History of Lesbian Media Technologies*, Cait McKinney describe sus observaciones después de haber dedicado varios meses a realizar investigación y a observar el curso del trabajo de digitalización en LHA. El archivo está actualmente en proceso de digitalizar su gran colección de cintas habladas y su colección de fotografías, así como de actualizar su sistema de catálogo en línea. Debido a que el personal está compuesto en su totalidad por personas voluntarias, este trabajo se realiza de manera improvisada, en diferentes horarios y por personas con diferentes niveles de experiencia (McKinney 2020, 155). Los esfuerzos por digitalizar sus colecciones tienen como objetivo, como la mayoría de los esfuerzos de digitalización, hacer las colecciones más accesibles, independientemente de la ubicación geográfica. Sin embargo, los esfuerzos de digitalización en LHA van más allá e intentan transmitir el sentimiento detrás del objeto, que se puede perder al verlo en formato digital. Al subir relatos orales grabados en cintas de casete, las personas voluntarias también incluyen imágenes de la cinta, para mostrar la escritura y el nivel de uso de esta, en lugar de limitarse a ingresar la información de la etiqueta como metadatos (McKinney 2020, 157).¹⁴

La visión progresista centrada en la comunidad de LHA también queda clara en sus procesos organizativos más allá de la digitalización. McKinney describe cómo las personas voluntarias crean planes detallados para proyectos de organización con antelación y se enfocan en crear

procedimientos que sean muy fáciles de entender, incluso sin capacitación archivística. Esto se debe a que, por la naturaleza del archivo, las personas voluntarias suelen tener experiencia limitada y aunque algunas pueden permanecer durante largos periodos de tiempo, muchas solo pueden ayudar de forma limitada. Estas fluctuaciones obligan a diseñar sus métodos teniendo en cuenta tanto lo anterior, como los fondos limitados. Todas estas limitaciones implican que los archivos tienen que adoptar políticas que les permitan alcanzar sus objetivos con mucho menos recursos que las instituciones de archivos más grandes.

McKinney describe cómo esto a menudo resulta ser un enfoque “lo suficientemente bueno” para los procedimientos de archivo. En lugar de depender de costosos equipos de digitalización, LHA utiliza lo que las personas voluntarias pueden encontrar que sea de acceso abierto o económico. Esto no siempre resulta en archivos digitalizados de tan alta calidad como los que podrían producirse en otros, pero para el propósito de LHA, que es regresar la información la comunidad *queer*, son lo suficientemente buenos. Además, las personas voluntarias se enorgullecen de haber descubierto o creado sistemas por sus propios medios. El hecho de que son independientes impulsa su motivación y tenacidad, lo que mantiene su entusiasmo y compromiso.

Conclusiones: Tensiones actuales entre los archivos comunitarios y los institucionales

Los asuntos relacionados con el archivo de la historia *queer* son complejos y continuarán desarrollándose y siendo debatidos. Estas críticas son una pieza indispensable para mejorar y repensar la forma en que compartimos y reflexionamos sobre nuestra historia. Hacer esto puede prevenir que se reproduzca el daño que se ha hecho a través de las prácticas archivísticas discriminatorias (Hughes-Watkins 2018, 4). Se han creado muchas estrategias para luchar contra estas desigualdades, cuyas diferencias se aprecian en los retos a los que se enfrentan tanto los archivos comunitarios como los institucionales.

Especialistas en teorías feministas y *queer* han resaltaado lo urgente que es documentar la historia *queer* y

sus contribuciones también ofrecen críticas y estructuras para hacerlo. Las observaciones de Halperin sobre cómo la proliferación de la teoría *queer* ha llevado a su desradicalización también se pueden leer como una crítica a los archivos institucionales que recopilan materiales relacionados con la comunidad *queer*. Aunque los intentos por diversificar sus colecciones son fundamentales para la integración de las experiencias *queer*, pueden carecer de un énfasis en el contexto necesario o en las alianzas comunitarias. Las intervenciones de Audre Lorde y Gloria Anzaldúa ilustran la importancia de la experiencia personal y el rol de las emociones a la hora de teorizar sobre la identidad y la marginación, y esto también es aplicable a la creación de colecciones de archivos.

Tanto los archivos comunitarios como los archivos institucionales tienen fortalezas y debilidades. Mientras que los archivos comunitarios están limitados por su falta de recursos económicos, tienen la ventaja de tener más libertad para llevar a cabo sus procesos de archivo de manera que sean fieles a sus propósitos, sin supervisión. También pueden permitir un enfoque centrado en la comunidad al abrir sus puertas y dar la oportunidad a las personas para que interactúen con los materiales de archivo en un ambiente más relajado, sin la formalidad de un archivo institucional. Sin embargo, los archivos institucionales están respaldados por sus recursos financieros y por su capacidad de contratar personal y archivistas de tiempo completo. Esto significa que cuentan con el personal necesario para catalogar y digitalizar los materiales con mayor rapidez, así como la capacidad de invertir tiempo y recursos en la búsqueda de nuevos materiales, tales como historias orales. Sin embargo, los archivos institucionales están sujetos a los caprichos de las instituciones que les financian y aunque esto se está volviendo más favorable para la historia *queer*, no siempre ha sido así y todavía es territorio nuevo (Cvetkovich 2003, 245-250).

Investigación pionera sobre archivos *queer* fue publicada recientemente por Sage Research Methods, con las contribuciones de Cannon y Webster (2024), así como Fife y Webster (2024). Espero con entusiasmo leer e involucrarme con estas publicaciones en un futuro no muy lejano.

Notas

1. Rich, *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*.
2. Halperin, *The normalization of queer theory*.
3. Anzaldúa, *Speaking in Tongues*.
Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*.
4. Nota, versión en español: *Herstory* se ha utilizado en diferentes espacios feministas para hacer un reclamo retórico al concepto *history* (*his-story*; *his* del pronombre posesivo masculino y *story*, la historia de él). *Herstory* alude a la historia de ella, la historia de las mujeres.
5. *About the Black Queer Studies Collection*. University of Texas Libraries. Consultado el 6 de diciembre, 2021.
<https://guides.lib.utexas.edu/bqsc/about>
6. Carter, *Of Things Said and Unsaid*.
Drake, *Diversity's Discontents*.
Stoler, *Colonial Archives and the Arts of Governance*.
7. Anderson (2005) ofrece un análisis de cómo se crearon los espacios de archivo institucional como una proyección colonial del espacio “público” y lo que esto significa para las comunidades indígenas. Este tema está fuera del marco del presente ensayo, sin embargo, podría ser una vía de estudio ulterior. Véase también Lugones, *Toward a decolonial feminism*.
8. Después de esta interacción hablé con la persona que generalmente está en la recepción, así como con estudiantes que trabajaban en esa sección para asegurarme de que supieran cómo reaccionar en caso de que se encontraran en una situación similar. En ese momento, puede que no haya podido cambiar la manera que otra persona trans podría sentirse respecto a ir al archivo, pero me podía asegurar de que, cuando fuera el caso, el proceso fluyera fácil para quien tuviese una experiencia similar.
9. Rupp también señala con humor la conmoción y el horror de la familia al ver que un álbum de Frank Sinatra fue colocado accidentalmente en una pila de importantes materiales *queer* mientras las personas voluntarias del archivo escudriñaban las pertenencias de la difunta.
10. Nota, versión en español: El concepto “de color” ha estado ligado a procesos que han incorporado la relevancia de las relaciones raciales y el racismo en la teorización e investigación empírica feministas. El concepto en el idi-

oma original “*queer feminist of color*” encarna múltiples identidades, por ejemplo, ser feminista, ser *queer* y de raza no blanca. Lo anterior da como resultado un concepto multidimensional, *queer*, feminista y de color.

11. Anzaldúa, *Speaking in Tongues*.
Ilmonen, *Identity politics revisited*.
Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*.
12. Cvetkovich, An archive of feelings.
Rich, *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*.
13. Cvetkovich, *An archive of feelings*.
Eichhorn, The archival turn in feminism.
About the Lesbian Herstory Archives. Consultado el 21 de octubre del 2021.
<https://lesbianherstoryarchives.org/about/#principles>
14. En mi experiencia trabajando en proyectos de digitalización, esto es inusual. Por lo general, el texto de la cinta se escribía a máquina y se añadía una nota especificando que la grabación se había hecho originalmente en una cinta de casete. Agregar una imagen de la cinta agrega otro paso al proceso, pero crea una intimidad que no existiría de otra manera.

Referencias

- About the Lesbian Herstory Archives. *Lesbian Herstory Archives*. 16 de febrero, 2021. Consultado el 21 de octubre, 2021.
<https://lesbianherstoryarchives.org/about/#principles>
- About the Black Queer Studies Collection. *University of Texas Libraries*. 29 de octubre, 2021. Consultado el 6 de diciembre, 2021.
<https://guides.lib.utexas.edu/bqsc/about>
- Anderson, Jane. 2005. “Indigenous Knowledge, Intellectual Property, Libraries and Archives: Crises of Access, Control and Future Utility”. *Australian Academic & Research Libraries* 36 (2): 83-94.
<https://doi.org/10.1080/00048623.2005.10721250>
- Anzaldúa, Gloria E. 1981. “Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers”. In *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Tercera edición, 183-193. Berkeley, CA: Third Woman Press.

- Cannon, Lucy R. y Lexi Webster. 2024. *How to Centre the Role of Queer Women in Archival Research* [Guía de trabajo]. Sage Research Methods: Diversifying and Decolonizing Research.
<https://doi.org/10.4135/9781529691016>
- Carter, Rodney G. S. 2006. "Of Things Said and Unsaid: Power, Archival Silences, and Power in Silence". *Archivaria* 61: 215-233.
<https://archivaria.ca/index.php/archivaria/article/view/12541>
- Caswell, Michelle, Alda A. Migoni, Noah Geraci y Marika Cifor. 2017. "'To Be Able to Imagine Otherwise': community archives and the importance of representation". *Archives and Records* 38 (1): 5-26.
<https://doi.org/10.1080/23257962.2016.1260445>
- Cvetkovich, Ann. 2003. *An archive of feelings*. Durham, NC: Duke University Press.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* 1, artículo 8: 139-167.
<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241-1299.
<https://doi.org/10.2307/1229039>
- Drake, Jarrett M. 2019. "Diversity's Discontents: In Search of an Archive of the Oppressed". *Archives and Manuscripts* 47 (2): 270-279.
<https://doi.org/10.1080/01576895.2019.1570470>
- Eichhorn, Kate. 2013. *The archival turn in feminism: Outrage in order*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Fife, Kirsty, y Lexi Webster. 2024. *Working With Queer Archives Through Radical Empathy* [Guía de trabajo]. Sage Research Methods: Diversifying and Decolonizing Research.
<https://doi.org/10.4135/9781529691269>
- Halperin, David M. 2003. "The Normalization of Queer Theory". *Journal of homosexuality* 45 (2-4): 339-343.
https://doi.org/10.1300/J082v45n02_17
- Hughes-Watkins, Lae'l. 2018. "Moving Toward a Reparative Archive: A Roadmap for a Holistic Approach to Disrupting Homogenous Histories in Academic Repositories and Creating Inclusive Spaces for Marginalized Voices". *Journal of Contemporary Archival Studies* volumen 5, artículo 6.

- <https://elischolar.library.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1045&context=jcas>
- Ilmonen, Kaisa. 2019. "Identity politics revisited: On Audre Lorde, intersectionality, and mobilizing writing styles". *European Journal of Women's Studies* 26 (1): 7-22
<https://doi.org/10.1177/1350506817702410>
- Lorde, Audre. (1984) 2007. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House". *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Ed. Berkeley, CA: Crossing Press. 110-114.
- Lugones, María. 2010. "Toward a decolonial feminism". *Hypatia* 25 (4): 742-759.
<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>
- McKinney, Cait. 2020. *Information Activism: A Queer History of Lesbian Media Technologies*. Durham, NC: Duke University Press.
- Olson, Hope A. 2007. "How We Construct Subjects: A Feminist Analysis". *Library trends* 56 (2): 509-541.
<https://doi.org/10.1353/lib.2008.0007>
- Our Herstory. *Lesbian Herstory Archives*. 28 de diciembre, 2020. Consultado el 21 de octubre, 2021.
<https://lesbianherstoryarchives.org/about/a-brief-history/>
- Rich, Adrienne. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Signs: Journal of women in culture and society* 5 (4): 631-660.
<https://doi.org/10.1353/jowh.2003.0079>
- Rupp, Leila J. 1999. *A Desired Past: A Short History of Same-Sex Love in America*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Stoler, Ann L. 2002. "Colonial Archives and the Arts of Governance". *Archival Science* 2 (1-2): 87-109.
<https://doi.org/10.1007/BF02435632>
- Ware, Syrus M. 2017. "All Power to All People? Black LGBTTI2QQ Activism, Remembrance, and Archiving in Toronto". *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 4 (2): 170-180.
<https://doi.org/10.1215/23289252-3814961>
- Zinn, Howard. 1977. "Secrecy, archives, and the public interest". *The Midwestern Archivist* 2 (2): 14-26.
<https://www.jstor.org/stable/41101382>

A stylized illustration of a woman from behind, standing on a green field and looking towards brown, jagged mountains. She wears a red beret, a vibrant rainbow-striped poncho, a dark blue skirt with colorful geometric patterns at the hem, and black sandals. Her hair is in two braids.

Chaskiykuy kay qillqata Valicha
yuyaykikun chaymi kayta
haywarimuykiku
huk takipi wiñaypaq kananpaq.
Qampaqmi kay ancha yupaychasqayku
Valicha

Iliw Valichakunapaqpas,
llaqtanchiskunapi ñañaykunapaq
pachantinpi warmikunapaqpas
kunan pacha warmikuna takispa hina
qarikuna saruchawasqanchista
chika chikanmanta
upayachiqkunapaqpas.

Valicha, recibe estas letras
como ofrenda a tu memoria
inmortalizada en una
canción.

Con gratitud para ti,
para todas las Valichas,
para mis hermanas de los
Andes
y todas las mujeres del
mundo,
las warmis que a coro
desentonan con el
patriarcado.

Valicha, receive these lines
as an offering to your memory
immortalized in a song.
With gratitude to you,
to all the Valichas,
to my sisters in the Andes,
and all the women in the world,
the warmis who, singing together, clash
against the patriarchy.

Valicha traicionada: Cantando patriarcado en los Andes del Perú

Katherin Patricia Tairo-Quispe

Una ofrenda a Valicha
Valeriana Huillca Condori (1913-2014)

Valeriana Huillca Condori, conocida como Valicha, nació y creció en el distrito de Acopia, provincia de Acomayo en la región del Cusco en el sur del Perú. Dedico este trabajo a Valeriana, a su memoria que quedó inmortalizada en una canción. Una canción que, en lugar de pretender elogiar la figura femenina representada en ella, perpetúa la retórica patriarcal sobre las mujeres Andinas.

Resumen

Como activista y académica quechua, me centro en el análisis antipatriarcal de la composición musical comercializada de “Valicha”. Valicha en lengua quechua refiere al nombre en diminutivo de Valeriana. La narrativa de esta canción —originalmente compuesta en 1945 por Miguel Ángel Hurtado Delgado en Cusco, Perú— se centra en Valeriana Huillca Condori (Valicha), una mujer quechua, como “musa” del compositor masculino. “Valicha” se ha convertido en un ícono del repertorio musical cusqueño considerado himno de los Andes del Perú, uno que frecuentemente es identificado como el

segundo himno de la región cusqueña. A lo largo de los años la letra original y los arreglos musicales han sufrido variaciones según diferentes géneros como el huayno,¹ cumbia y ópera. En el proceso, sin embargo, el sexismo y la misoginia ha cambiado las letras de estas expresiones musicales contrastantes. Como mujer quechua y en un rol “aguafiestas” (*killjoy*), utilizo un enfoque antipatriarcal indígena para analizar los filtros sexistas que dan forma a esta popular canción.² Mi análisis coloca en el centro la letra original, cantada por la misma Valeriana hasta las últimas décadas, frente a la versión comercializada del huayno (cantado mayormente por varones). Mediante un cuidadoso análisis de las letras patriarcales contemporáneas hago visible las formas en que esta popular canción reproduce diferentes expresiones de desigualdad de género que afectan la vida de las niñas y mujeres quechuas que viven en los Andes del Perú.

Las mujeres quechuas de los Andes del Perú históricamente son —y seguimos siendo— sujetas de la dominación patriarcal y representación jerarquizada por parte del *settler* o en el contexto peruano por parte del criollo (*misti*).³ Esta relación patriarcal perpetúa el *continuum* del dominio sobre las mujeres indígenas y refuerza los binarios tales como:

 hacendado / mujer indígena
 gamonal (patrón autoritario) / sirvienta
 llaqtatayta (élite) / *runa* (persona indígena)
 y en el caso de Valeriana: hijo de hacendado / *p’as-ña-chola*, en sentido peyorativo.⁴

Este ensayo crítico está pensado en todas las Valichas, mis hermanas, las *warmis* o mujeres quechuas, así como en nuestra larga y continua lucha liberadora. Particularmente ofrezco estas páginas a Valeriana Huillca Condori, una mujer quechua cuya representación de “musa” en la composición musical “Valicha” tiene una connotación de dominación patriarcal y denigración en lugar de halago. Por lo tanto, encuentro necesario reivindicar a Valeriana, a quien desde los dieciséis años se le ha visto como esa figura indígena femenina de posesión. Su imagen se mercantilizó aún más con la comercialización de la canción “Valicha” en sus distintos géneros musicales.

Historia de la canción e interferencia patriarcal

La composición musical del huayno “Valicha” se le atribuye al peruano Miguel Ángel Hurtado Delgado, quien al igual que Valeriana, era originario del distrito de Acopia, provincia de Acomayo en la región del Cusco. Fue allí, en 1945, donde compuso este tema musical en lengua quechua;⁵ sin embargo, con el correr de los años, la narrativa de las reproducciones musicales de esta canción se fue centrando en la representación de Valeriana como musa del compositor. Entiendo esta representación de musa e inspiración que pretende justificar el contenido sexista de esta canción como una “interferencia patriarcal”, quiere decir que irrumpe las cuestiones de género.⁶

Si bien el análisis bibliográfico del tema musical “Valicha” es limitado, encontré una referencia realizada por el antropólogo cusqueño Rossano Calvo en relación con esta composición. El autor desde un enfoque de estudio del mestizaje en Cusco indica que el tema “Valicha” “...parece hablar de la añoranza de amor hacia la protagonista... con esta canción, rememora a una campesina de su tierra” (Calvo 2002, 16). Del mismo modo, Calvo (1995) tomando como referencia la versión comercializada de “Valicha” señala que este huayno “...da cuenta de una hermosa emigrante que se ‘amestiza’ trabajando en las chicherías de la ciudad del Qosqo, condición que la exponía al asedio de mestizos, señores y de ‘mozos’” (20). Como vemos generalmente, el análisis de esta canción se centra en la representación de la mujer indígena como inspiración para esta composición musical. Asimismo, el acoso contra Valicha es normalizado y se insinúa sobre su conducta en un escenario masculino como el que representan las chicherías. Por lo tanto, pone en duda su agencia —capacidad para tomar decisiones sobre su propia vida— y con ello se hace evidente una sospecha patriarcal que pasa por alto el análisis crítico del sexismo en el contenido. Esta interferencia patriarcal refuerza el dominio ejercido por la figura masculina sobre Valicha.

En mi análisis no busco centrarme en el compositor y sus fuentes de inspiración. En su lugar, brindo mi perspectiva crítica con enfoque antipatriarcal indígena del contenido de las letras sexistas contemporáneas en el tema musical de “Valicha”. Cabe precisar que esta composición es

considerada como un segundo himno de la región del Cusco. Sin embargo, su constante variación de contenido en diferentes géneros musicales amerita un análisis que traspase el sentimiento regionalista y evidencie su contenido sexista y de interferencia patriarcal.

Cantares peruanos sin conciencia

Las melodías de la quena, charango y guitarra te hacen erizar la piel y generan nostalgia a más de una persona. Quien lo escucha o canta se transporta acústicamente al huayno, aquel género musical umbilicalmente ligado a las personas quechuas, pero del que también muchas de ellas se avergüenzan. La popularidad del huayno se sitúa generalmente en esferas indígenas, más de una persona fuera de esta esfera seguramente titubeará al afirmar que su música favorita es el huayno. Sin embargo, ante esta histórica frontera racial que representa el huayno existe una composición musical que ha sido y sigue siendo ícono del repertorio musical y motivo de orgullo regionalista: la canción “Valicha”.

La infaltable canción “Valicha” se apodera de la mayoría de los eventos protocolarios, cual himno de los Andes del Perú. En estos espacios, recuerdo tararear y hasta disfrutar de la bella melodía que ofrecen los instrumentos de viento, todos en conjunto. Tan envolvente y agradable es la composición que una se pierde en la melodía e ignora el contenido textual de esta canción. Pero ¿qué hace de este huayno tan especial y símbolo de orgullo?, ¿qué dicen sus letras?, ¿se sigue traicionando la memoria de Valeriana al entonar esta canción? A fin de abordar estas preguntas me enfoco en dos puntos centrales. Primero, la distorsión de la versión original cantada por Valeriana Huillca Condori frente a la versión comercializada contemporánea. Segundo, me centro en lo que le llamo “interferencia patriarcal”, la cual no permite la crítica sobre las letras sexistas.⁷ Este proceso da lugar en un escenario regionalista misti-criollo patriarcal. Ambos se manifiestan de las siguientes formas:

Distorsión de la versión original

Desde la composición del huayno “Valicha” en 1945, muchos compositores y cantantes de género huayno, cumbia y ópera han adaptado el contenido de la versión original. Estas variaciones no solamente se observan en la modificación de palabras de la lengua quechua, en sus variantes ayacucho-chanka y cusco-collao, sino también en añadidas de sospecha patriarcal que ponen en tela de juicio la agencia de Valeriana. Por ejemplo, en la versión comercializada del huayno se tiene la frase “Valicha lisa p’asñari” (Valicha muchacha atrevida) mientras que en la versión cantada por Valeriana se tiene “Valicha Acopiawan” (Valicha de Acopia). Del mismo modo, “puesto punkukunapis ... guardiawan sinsishan” (en las puertas del puesto... coqueteando a policías) mientras que en la versión de Valeriana se indica “Qollqemarkapiñama niñachay de veras k’antita k’antishan” (Ya en Qollqemarka mi niña de veras está torciendo los hilos) esto en referencia a la acción de hilar. Por un lado, la versión comercializada sugiere el coqueteo como cuestionable y reprochable en un ámbito masculinizado como lo es la entidad policial. Por otro lado, la versión original no menciona la coquetería ni la policía, por el contrario, se centra en la acción de hilar como actividad cotidiana de las mujeres andinas. Estas y otras adaptaciones que abordo más adelante evidencian la manipulación patriarcal de las letras originales de la canción.

Interferencia patriarcal

Sin duda alguna la secuencia de sonidos crea una melodía única y hermosa; no obstante, las adaptaciones textuales patriarcales interrumpen abruptamente la versión original de “Valicha”. Esta composición connota alegría y orgullo regionalista, sin embargo, interfiere el pensamiento crítico sobre las variaciones de filtro misógino que tienen las versiones contemporáneas de este huayno. Esta interferencia permite también su mercantilización dentro de la cultura patriarcal. Ello refuerza el sentido de comercialización del huayno e incrementa la receptibilidad musical dentro de audiencias masivas.

Comodificando a “Valicha”: Letra de la canción comercializada

A fin de realizar un análisis desde un enfoque indígena antipatriarcal de la composición “Valicha” considero como original la versión cantada por la misma Valeriana hasta las últimas décadas frente a la versión comercializada.⁸ Es importante mencionar que la circulación de esta composición musical original en quechua es limitada.⁹ Presento a continuación un análisis de la versión contemporánea en el género musical de huayno, el cual considero el más popular en el contexto andino. Para ello realizo una traducción del quechua al español, el cual es una aproximación de significado debido a la complejidad de interpretación de una lengua indígena a lenguas indoeuropeas.

Quechua

Español

Valicha lisa p'asñari

Valicha muchacha atrevida

niñachay de veras

mi niña de veras

maypiraq tupanki

dónde te encontrarás

Qosqo uraykunapi

seguro ya se encuentra por
las faldas del Cusco

niñachay de veras

mi niña de veras

maq'tata suwashan.

robando cholos jóvenes.

Qosqoman chayaruspari

Y llegando al Cusco

niñachay de veras

mi niña de veras

imatas ruwanqa

¿qué hará?

Aqha wasikunapis

seguro en las chicherías

niñachay de veras

mi niña de veras

sarata kutanqa.

molerá maíz.

Chaykunallataraqchus
niñachay de veras
Valicha ruwanman
cuartel punkukunapis
niñachay de veras
sonqota suwanqa.

No solo es eso
mi niña de veras
lo que haría Valicha
en las puertas del cuartel
mi niña de veras
robará corazones.

Chaykunallataraqchus
niñachay de veras
Valicha ruwanman
puesto punkukunapis

niñachay de veras,
guardiawan sinsishan.

No solo es eso
mi niña de veras
lo que haría Valicha
en las puertas del puesto
policial

mi niña de veras
coqueteando a policías.

Saracha parway parwaycha
parwaycha

trigucha eray eraycha
eraycha

Flor, florecita, florecita del
maicito

cosecha, cosechita, cosechita
del triguito.

Saracha parway parwaycha
parwaycha

trigucha eray eraycha
eraycha

Flor, florecita, florecita del
maicito

cosecha, cosechita, cosechita
del triguito.

Chaypa chawpichanpim
qusqayki

warma sunquchayta
qusqayki

chaypa chawpichanpim
qusqayki

warma sunquchayta
qusqayki.

En medio de esa florecita te
daré

te daré mi tierno corazoncito

En medio de esa florecita te
daré

te daré mi tierno corazoncito.

La voz de Valicha: Exponiendo el periodismo patriarcal

Valeriana Huillca Condori en más de una entrevista saluda con un *¿Imaynallan weraqocha?* para preguntarle “¿Cómo está señor?”. La entrevista inicia en quechua para después el entrevistador hacer una traducción al español; Valeriana es monolingüe, su conocimiento del español (o “castellano” como coloquialmente se identifica en Perú) es limitado. A pesar de la limitación de traducción al español del entrevistador, y su sarcasmo y manipulación lingüística, Valeriana cuenta los detalles del origen de esta composición. Esta es una entrevista realizada por un programa televisivo peruano de difusión de música andina.¹⁰ A continuación, presento una transcripción y traducción que se encuentra en el fragmento del minuto 2:20 al 3:36. El entrevistador se dirige a Valeriana y al público de manera simultánea; el diálogo con el público se identifica con asterisco [*]:

Entrevistador: Haber takichaykuy mamá linda, haber chay Valicha takichata, ¿pitaq chay qhariyki karan?

/ Haber canta, mamá linda, haber esa cancioncita de Valicha, ¿quién era ése, tu marido?

Valeriana: Manan qhariychu karan
/ No era mi marido

Entrevistador [*]: (Risas) Le estoy diciendo ¿quién era el primero, el primero?

Valeriana: Miguel Ángel Hurtado wasi vecino karqan
/ Miguel Angel Hurtado era mi vecino

Entrevistador: Y ¿chaymantaqa?
/ ¿Y después?

- Valeriana:** Chaypa huaynunmi kay huayno, pay tukaq karqan noqataq takiq karqani chunka soqtayuq watayuq
/ De él su huayno es este, él era el que tocaba y yo era quien cantaba con mis 16 años
- Entrevistador:** ¿Chaynachu karan?
/ ¿Así era?
- Valeriana:** Chhaynan weraqocha
/ Así era, señor
- Entrevistador:** ¿Chaymantaqa?
/ ¿Y después?
- Valeriana:** Chaymi chunka suqtayuq wataymanta takirqani chay takita may timpuña
/ Por eso desde mis 16 años cantaba esa canción, hace mucho tiempo
- Entrevistador [*]:** Desde los 16 años cantaba con el supuesto enamorado, con el supuesto hombre que lo robó, pero era un músico.
- Entrevistador:** ¿Chaymantaq'a?
/ ¿Y después?
- Valeriana:** Dieciséis agostomanta chay huayno qallarikurqan hasta que iskay chunka pisqayuq marzo killa kama
/ Desde el 16 de agosto ese huayno comenzaba hasta el 25 de marzo
- Entrevistador [*]:** Un 16 de agosto empezó ese tema, empezó a pronunciarse ese tema

Entrevistador: ¿Chaymantaqa?
/ ¿Y después?

Valeriana: Chaymantan noqa karkani chunka suq-
tayuq watayuq paytaqmi chay weraqocha-
taqmi karqan 20 añosniyuq weraqochapu-
niña
/ Después yo tenía 16 años y ese señor tenía
20 años, ya mayor.

Entrevistador: Haa ¿weraq'ocha mañosochaña, mañoso-
chaña? (...).
/ Haa ese señor ya era mañoso, ya mañoso
(...).

Mientras Valeriana se enfoca en describir la historia del origen de la composición musical se observa la intencionalidad del entrevistador en vincular a Valeriana con la figura de dominación que representa el compositor en esta entrevista. La pregunta “¿pitaq chay qhariyki karan?” (¿quién era ese, tu marido?), así como otras afirmaciones durante esta entrevista de más de siete minutos, ilustran la interferencia patriarcal y agresividad en contra de Valeriana. El tono de voz y afecto del entrevistador durante la conversación son incisivos y tendenciosos, claramente misóginos.

En esta entrevista Valeriana es consultada para cantar el tema musical. En él se observa que la versión de este huayno cantada por la misma Valicha (“su” versión) no incluye calificativos ni contenido que mancilla la conducta de Valeriana. Por lo tanto, la interferencia patriarcal es diluida en la versión de Valeriana. De esta manera, su versión reta la sospecha misógina que pretende condenar y violentar la representación de Valicha como mujer indígena de los Andes. A continuación, se tiene la traducción del tema “Valicha” cantado en la voz de Valeriana Huillca Condori.

Quechua

Español

Valicha Acopiawan
niñachay de veras
maypiñas kashanman
Valicha Acopiari
niñachay de veras
maypiñas kashanman

La Valicha de Acopia
mi niña de veras
¿dónde ya estará?
Y la Valicha de Acopia
mi niña de veras
¿dónde ya estará?

Iskay qocha chawpinpis
niñachay de veras
Valicha kasharqan
Iskay qocha chawpinpis
niñachay de veras
Valicha kasharqan

Dice que en el medio de dos
lagunas
mi niña de veras
ya estaba Valicha
Dice que en el medio de dos
lagunas
mi niña de veras
ya estaba Valicha

¿Chayrapiraqchus
kashanman
niñachay de veras
Valicha cholari?
¿Chayrapiraqchus
kashanman
niñachay de veras
Valicha cholari?

¿Estará todavía allí?
mi niña de veras
¿la chola Valicha?
¿Estará todavía allí?
mi niña de veras
¿la chola Valicha?

Aqoranapiñama
niñachay de veras
pushkata pushkashan

Ella ya está en Aqorana
mi niña de veras
hilando hilos

¿Chaykunallapiraqchus
niñachay de veras
Valicha kashanman?
¿Chaykunallapiraqchus
niñachay de veras
Valicha kashanman?

¿Crees que aún en esos lugares
mi niña de veras
se encuentre Valicha?
¿Crees que aún en esos lugares
mi niña de veras
se encuentre Valicha?

Qollqemarkapiñama
niñachay de veras
k'antita k'antishan
Qollqemarkapiñama
niñachay de veras
k'antita k'antishan

Ya en Qollqemarca
mi niña de veras
está torciendo los hilos
Ya en Qollqemarca
mi niña de veras
está torciendo los hilos

Saracha parway
parwaychay parwaychay
Trigucha sisay sisaycha
sisaycha

Flor, florecita, florecita del
triguito

Baulchapipas kakushay
cajonchapipas kakushay
Munanki mana munanki
sibrinutawan kawsanki

Estate aunque sea en un baúl
estate aunque sea en un cajón
Quieras o no quieras
vas a vivir sibrino

Baulchapipas kakushay
cajonchapipas kakushay
Munanki mana munanki
sibrinutawan kawsanki

Estate aunque sea en un baúl
estate aunque sea en un cajón
Quieras o no quieras
vas a vivir sibrino.¹¹

Desde el pensamiento quechua, la última estrofa —que se repite— hace referencia a la vida y la muerte en relación al *kawsay* como pensamiento y sentir que va más allá de la idea de “vivir en plenitud”, más allá de lo material y lo espiritual. La referencia a “estate en un baúl y estate en un cajón” pudiera ser una invitación a pensar que a pesar de la muerte del cuerpo material (que se puede colocar en un baúl o un cajón), siempre habrá vida, siempre vas a vivir. La palabra que yo escucho como “sibrino” pudiera ser cualquiera de las siguientes interpretaciones: ya sea una palabra quechua con pronunciación castellanizada, o un dialecto quechua no utilizado en la época en que Valicha la cantó por última vez en el 2014, precisamente el año en que falleció.

Por un lado, se tiene la versión cantada por Valeriana quien describe las actividades de una mujer que se va de su pueblo y realiza labores de tejido e hilado en diferentes pueblos aledaños al suyo. Asimismo, observamos relaciones con la tierra entre seres humanos y no humanos (por ejemplo, lagunas, flores, maíz, trigo, etc.). Por otro lado, las versiones comercializadas más contemporáneas han trastocado la composición original al incluir contenido sexista que veja a Valicha y que difiere significativamente de la versión original. Las adaptaciones contemporáneas fueron incorporadas en géneros musicales como el huayno, cumbia, así como en la interpretación de “Valicha” realizada por un tenor peruano en el género ópera, evidenciándose así la modificación de la mayor parte del contenido en sí.

Patriarcados musicales y orgullo nacional peruano

Es evidente la interferencia patriarcal en la mayoría de las frases de la versión adaptada contemporánea. Estas frases connotan desconfianza, prohibición y sospecha patriarcal, demostrando violencia contra las mujeres indígenas en lugar de representar cortejo. Esta narrativa se replica en las producciones del huayno, cumbia y ópera generalmente bajo el dominio del criollaje (*misti*, *tayta*, *weraqocha*) peruano y élite cusqueña. Prueba de ello, “Valicha” es considerada como un segundo himno, por lo tanto, reproducida masivamente en celebraciones protocolares regionales y nacionales bajo un espectro “institucional”. Paradójica-

mente, si bien esta composición contemporánea es reconocida a nivel nacional, no tiene la misma receptibilidad de audiencia en espacios indígenas. En otras palabras, “Valicha” seguramente no será el tema musical central en celebraciones de comunidades quechuas del Perú.

Volviendo al análisis de las frases que ilustran la interferencia patriarcal, me centro en las siguientes:

“lisa p’asñari” / muchacha atrevida: En referencia a las mujeres quechuas no dóciles; es evidente el reclamo de no poder controlar a esas mujeres.

“maq’tata suwashan” / robando cholos jóvenes: Relacionado a la acción de “robar” como normalización de violencia y de posesión ejercida históricamente contra las niñas y mujeres indígenas. Pero en este caso el significado se invierte satíricamente al sugerir que las mujeres no pueden “robar” a un varón.

“imatas ruwanqa” / ¿Qué hará?: Muestra desconfianza y sospecha patriarcal sobre las acciones que realizan las mujeres al migrar a pueblos lejanos de sus lugares de origen y fuera del control masculino.

“Aqha wasikunapis” / Seguro en las chicherías: Las chicherías son espacios de encuentro y expendio de chicha, una bebida tradicional hecha a base de maíz.¹² Esta frase en la composición musical advierte la prohibición de asistencia a espacios sociales y públicos que no están destinados para las mujeres. Las chicherías eran lugares frecuentados por personas “no decentes” (de la Cadena 2004).¹³ Los no decentes eran representados por los “indios, cholos” que migraron a la ciudad y se distinguían de los mistis o llaqtataytas que representaban a la intelectualidad y a las élites cusqueñas.

“Chaykunallataraqchus” / no solo es eso: Se reitera la sospecha patriarcal sobre el accionar de las mujeres. Sugiere que podría estar haciendo muchas otras cosas que como mujer no debería.

**“cuartel punkukunapis” / en las puertas del cuartel,
“puesto punkukunapis” / en las puertas del puesto
policial,**

“guardiawan sinsishan” / coqueteando a policías: Estas frases advierten la prohibición “moral” de las mujeres en espacios dominados por varones como lo representa el cuartel (entidad militar) y puesto policial. Del mismo

modo, insinúan una conducta reprochable en una cultura patriarcal.

Una “aguafiestas” quechua

Esta reflexión crítica, desde una perspectiva indígena anti-patriarcal, me lleva a irrumpir la algarabía misógina que ofrece esta canción; asumo así el compromiso de contraponerme a la actitud patriarcal normalizada contra nosotras las mujeres quechuas. Al leer este ensayo, alguien más podría cuestionar mi interposición al sentimiento regionalista cusqueño/peruano patriarcal —cusqueñismo— de donde provengo, pasando por alto las relaciones de poder y dominación del criollo/misti sobre las mujeres indígenas. Sin embargo, asumo el rol de ser la “aguafiestas” (*killjoy*) para reflexionar y reivindicar no solamente a Valeriana Huillca Condori, sino a todas las Valichas de los Andes, en medio del sendero de jolgorio y orgullo que representa esta canción.

Es preciso señalar que la literatura crítica sobre la composición musical contemporánea y comercializada de “Valicha” es limitada. Las contribuciones del análisis que analizan el tema “Valicha” se centran generalmente desde la musicología. Gysella Ayre Orellana aborda la genealogía del huayno del período 1980-2000, en el que hace una breve referencia del reconocimiento a Valeriana Huillca Condori por el gobierno peruano como inspiradora de la canción declarada “himno del Cusco”.¹⁴ Asimismo, señala la subordinación de género sobre las mujeres indígenas en relación con la letra denigrante de la canción. Por lo cual, es necesario el análisis crítico antipatriarcal indígena de esta canción. Indudablemente, las reflexiones con enfoque de estudios críticos de las mujeres, género y estudios interdisciplinarios contribuyen a un análisis basado en “el corazón con razón” como epistemología, así como a reafirmar el compromiso de dismantelar el *continuum* patriarcal en los Andes.¹⁵

Reflexiones finales: Reivindicación feminista de Valicha

Encuentro que el análisis indígena no lineal y antipatriarcal son enfoques cruciales para la composición musical comercializada de “Valicha”, ya que es icónica dentro del repertorio musical cusqueño, declarado segundo himno de la región.¹⁶ La narrativa que centra a Valicha como mera inspiración del compositor masculino, revela el filtro patriarcal contemporáneo de la cultura patriarcal de los Andes. El análisis de la versión original cantada por Valeriana Huilla Condori suprime la interferencia patriarcal. Por otro lado, esta supresión contradice y desentona las letras de sospecha y duda misógina de la versión contemporánea. Este ensayo es un trabajo en construcción y no parte desde la experiencia profesional de la musicología. En su lugar, brinda una invitación a debates multidisciplinares que nos permitan a coro desentonar con el patriarcado. Finalmente, es mi manera de ofrecer un reclamo para reivindicar los derechos humanos de las niñas y mujeres indígenas de Abyayala y alrededor de mundo.

Añay, gracias.

Notas

1. Huayno es un género musical quechua característico de los Andes del Perú.
2. Tomo el concepto “killjoy” de Sara Ahmed en su libro *Living a Feminist Life* como la “adquisición de vitalidad o energía de una escena de dificultad” (Ahmed 2017, 267).
3. *Misti* relacionado al mestizo y al “no indígena”.
4. Véase sección “Patriarcados musicales y orgullo nacional peruano”.
5. El registro de esta composición se encuentra en la Biblioteca Nacional del Perú con la Partida N° 239-1958 (RPP Noticias 2014).
6. Tomo el concepto de “interferencia” de Luis E. Cárcamo-Huechante en su artículo *Indigenous Interference: Mapuche Use of Radio in Times of Acoustic Colonialism*.
7. Interferencia es entendida como “irrupción” (Cárcamo-Huechante 2013, 65).

8. Disponible en una entrevista realizada por un programa televisivo de difusión de música andina. Para mayor información, véase Huillca Condori, 2014.
Entrevista disponible en YouTube bajo el título “Entrevista a Valicha en provincia de Acomayo”, con una duración de 7 minutos y 49 segundos y fue subida al canal de Jaime Casquero el 15 de agosto de 2014.
9. El “Centro Qosqo de Arte Nativo del Cusco” en su disco compacto *Qosqo Takiyninchis* (Centro Qosqo de Arte Nativo 2016) cuenta con la composición instrumental de “Valicha”. Sin embargo, al tiempo de realizar este trabajo consulté en este centro sobre la circulación de las composiciones instrumental y textual, no obteniendo información al respecto.
10. El registro audiovisual de la entrevista fue realizado en el año 2014, meses antes del fallecimiento de Valeriana Huillca Condori. La versión de la canción oficial cantada por Valeriana es limitada. En este análisis considero como versión original la canción que ella brinda en esta entrevista mencionada con anterioridad (ver nota 8).
11. Consulté el significado de la palabra *sibrino* con amistades y círculos profesionales quechuahablantes y me sorprendió no encontrar una traducción al castellano.
12. José María Arguedas en *Los ríos profundos* refiere a las chicherías como un lugar de encuentro entre lo “indio” y lo “mestizo”. En este lugar, especialmente, “los sábados y domingos tocaban arpa y violín en las de mayor clientela, y bailaban huaynos y marineras” (Arguedas 1995, 207).
13. Para referencia de la “no decencia”, léase a Marisol de la Cadena en *Indígenas mestizos*. Ella cita la siguiente anécdota en una nota al pie de página: “Una dama cusqueña que participó entusiastamente en el movimiento neoindianista, me dijo: ‘Los hombres bohemios eran *choleros*, les gustaban las cholas porque [ellos eran excéntricos]. Nosotros creemos en el folclor, pero no vamos a las chicherías [...]. Eso estaba bien para las cholas, pero no para las *señoritas decentes*’” (de la Cadena 2004, 223). Nota, versión en español: el libro *Indígenas mestizos* de Marisol de la Cadena fue publicado originalmente en inglés en el año 2000.
14. Véase Ayre Orellana, Gysella Jessica. 2016. “Mujeres en el huayno social y sus composiciones antes, durante y después del conflicto armado (1980-2000) en Perú”.

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica, 117-142.

15. Inspirado en el pensamiento anzaldiano, Gloria González-López (2022) aborda *un corazón con razón* como paradigma feminista en su estudio sobre la violencia sexual en el contexto de la vida familiar en México.
16. Tomo la idea de no linealidad de Rivera Cusicanqui (2010).

Referencias

- Ahmed, Sara. 2017. *Living a Feminist Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Arguedas, José María. 1995. *Los ríos profundos*. Edición de Ricardo González Vigil. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Ayre Orellana, Gysella Jessica. 2016. "Mujeres en el huayno social y sus composiciones antes, durante y después del conflicto armado (1980-2000) en Perú". *Revista Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* 23: 117-142.
<https://doi.org/10.15648/cl.23.2016.6>
- Cárcamo-Huechante, Luis E. 2013. "Indigenous Interference: Mapuche Use of Radio in Times of Acoustic Colonialism". *Latin American Research Review* 48: 50-68.
<https://doi.org/10.1353/lar.2013.0056>
- Calvo, Rossano. 1995. *Qosqo sociedad e ideología, siglo XX: estudios de antropología del Qosqo*. Qosqo, Perú: Municipalidad del Qosqo.
- Calvo, Rossano. 2002. "Valicha: Canción e Identidad / Valicha: Song and Identity". *Tampu Revista de cultura andina*, II (4): 15-17.
<https://www.slideshare.net/davidhuayhua94/valicha-cancion-e-identidadrossano-calvo>
- Centro Qosqo de Arte Nativo. 2016. *Repertorio Musical*. Fecha de publicación, el 14 de agosto, 2016. Consultado el 13 de junio, 2022.
<https://centroqosqodeartenativo.com/es/repertorio-musical/>
- de la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press.
- _____. 2004. *Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco*. Lima, Perú: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- González-López, Gloria. 2022. *Senderos feministas: Andares sentipensantes en la academia y durante la pandemia*.

Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

<https://libros.uaa.mx/index.php/uaa/catalog/book/116>

Huillca Condori, Valeriana, entrevista realizada por Isaac Sarmiento. 2014. "Entrevista a Valicha en provincia de Acomayo". La entrevista fue realizada el 15 de agosto, 2014.

<https://www.youtube.com/watch?v=sX9JkDs9ka4&t=25s>

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón y Retazos.

RRP Noticias. 2014. "Entre el halago y la ofensa: la verdadera historia de Valicha".

Lima, 3 de julio, 2014.

<https://rpp.pe/peru/actualidad/entre-el-halago-y-la-ofensa-la-verdadera-historia-de-valicha-noticia-703905>



Una exploración de la conciencia en la industria de restaurantes desde el feminismo marxista

Alanna Uthgenannt

El poner al descubierto los movimientos sociales feministas relacionados a asuntos laborales que se llevaron a cabo a lo largo de la historia estadounidense puede ser útil para entender cómo surge la conciencia de los trabajadores, especialmente en el contexto del sistema salarial escalonado de Estados Unidos. El sistema salarial escalonado, junto con mecanismos del heteropatriarcado cisgénero blanco, perpetúan la explotación económica continua, la discriminación y el acoso sexual que caracterizan el trabajo en los restaurantes. Con el objetivo de lograr una comprensión profunda del trasfondo teórico e histórico de los movimientos laborales feministas y de las tácticas de organización, este ensayo crítico explorará el grado en que las mujeres que trabajan en puestos de atención al cliente en restaurantes (meseras y *bartenders*) son conscientes de su opresión. Si las mujeres son conscientes de su opresión, ¿en qué momento ésta se traduce en formas de resistencia, como la sindicalización y la organización política, entre otras?

Para construir un marco teórico, uniré los trabajos de Betty Friedan, Patricia Hill Collins y Gloria Anzaldúa en sus teorías colectivas de la conciencia. Además, consultaré *Mujeres, raza y clase* —*Women, Race, and Class*—, la carta magna de Angela Davis sobre los movimientos feministas a lo largo de la historia estadounidense hasta 1981. Estos

enfoques trabajarán en colaboración para dibujar un horizonte de posibilidades de tomar conciencia e impulsar el ímpetu contracultural para las trabajadoras de restaurantes. Dado que estoy escribiendo sobre el feminismo en el contexto laboral (o *labor feminism*, en algunos espacios feministas en Estados Unidos), también recurriré al trabajo de Dorothy Sue Cobble (1988, 2003), la académica líder en el campo de las mujeres de la clase trabajadora, los sindicatos y los movimientos laborales. De esta manera emplearé una lente teórica feminista marxista para preguntar: ¿qué puede hacer el marxismo por el feminismo? ¿Qué nos dicen el marxismo y el feminismo sobre las mujeres trabajadoras?¹ Después de realizar una sucinta evaluación de las perspectivas teóricas e históricas de la conciencia de las trabajadoras a través de la lente del feminismo marxista, sostengo que se debió abolir el sistema de salarios escalonados desde hace tiempo y que quienes laboran en el sector de restaurantes tienen la capacidad de impulsar este cambio estructural en este momento histórico de 2021 (casi 2022), aun en tiempos de pandemia COVID-19.

¿Por qué mujeres trabajadoras y la industria de restaurantes?

La economía de Estados Unidos tiene un sistema salarial escalonado. A nivel federal, el salario mínimo por hora para personas trabajadoras que reciben propinas es de \$2.13 dólares, mientras que el salario mínimo por hora para quienes no reciben propinas es de \$7.25 dólares.² Aunque las mujeres representan el 48% de quienes no reciben propinas, representan el 66% de quienes sí las reciben (Jayarman 2013, 140).³ La industria de restaurantes es, por lo tanto, uno de los pocos sectores de la economía estadounidense donde los salarios más bajos para las mujeres no son sólo una cuestión de práctica entre empleador y quien presta servicios, sino también una cuestión legal. Además, mientras que los hombres blancos tienen mayor presencia en restaurantes de alta cocina, las mujeres que trabajan en restaurantes —especialmente las mujeres de color— tienen más probabilidades de encontrar empleo en restaurantes informales de estilo familiar, cafeterías o

cadenas de comida rápida, lo que contribuye a su marginación económica. Aproximadamente el 20% de los empleos en la industria de restaurantes ofrecen un salario digno, y casi todos ellos se encuentran en restaurantes de alta cocina.⁴ Las mujeres representan el 72% de quienes prestan servicios en los restaurantes del país —el mayor grupo de quienes trabajan y reciben propinas— y tienen una tasa de pobreza tres veces superior a la de la población laboral de Estados Unidos. Las meseras ganan 85 centavos por cada dólar que ganan los meseros, una diferencia de casi \$70 dólares a la semana. Además de la desigualdad económica, el acoso sexual, la discriminación y el robo de salarios (*wage theft*) caracterizan la experiencia de la mayoría de quienes trabajan en restaurantes.

Teoría y conciencia: ¿Qué podemos aprender del feminismo y del marxismo?

En pocas palabras, ser consciente —o estar en un estado de conciencia— es estar al tanto y responder a lo que nos rodea. Para fines del presente ensayo, la conciencia se referirá específicamente al ser consciente y estar al tanto de la propia opresión institucional y hegemónica. La conciencia feminista se puede entender desde la relevancia cultural que tuvo el libro *La mística de la feminidad* (*The Feminine Mystique*) de Betty Friedan publicado en 1963 (en inglés). En este punto de la historia de Estados Unidos, muchas mujeres que se habían incorporado en el mercado laboral durante la Segunda Guerra Mundial fueron enviadas de vuelta a sus hogares para que los hombres recuperaran su posición en el campo laboral que se les había atribuido como derecho legítimo (Harms Cannon 2016, 2). Las mujeres ya habían probado la libertad, ya fuera en forma de educación superior o de una breve vida profesional; al poco tiempo se volvieron amas de casa descontentas. Aunque tuvieron éxito alcanzando los estándares que la sociedad prescribía para las mujeres —tener un buen esposo, un hogar e hijos— muchas mujeres cayeron en una profunda depresión. A esta dualidad entre “éxito” y “descontento”, Friedan le llamó “la mística de la feminidad” (*the feminine mystique*). Conforme las mujeres blancas de clase media comenzaron a hablar entre ellas sobre sus

problemas, lograron articular el tipo de opresión que vivían en una sociedad patriarcal.

Patricia Hill Collins (1990) amplía la perspectiva de Friedan al teorizar sobre el pensamiento feminista negro y al trabajar por incluir a las mujeres de color en la perspectiva de conciencia. Al acuñar el término “*outsider-within*” (estar fuera y dentro simultáneamente), Collins demuestra que las mujeres negras son capaces de dilucidar relaciones de poder dentro de dinámicas sociales opresivas y, por lo tanto, desarrollar la conciencia de las mujeres negras (*Black women's consciousness*) (Harms Cannon 2016, 4).⁵ Por lo tanto, la conciencia de las mujeres negras difiere considerablemente de aquello que es tradicionalmente identificado como conciencia feminista.

Con el fin de comprender a mayor profundidad la identidad y la conciencia, Gloria Anzaldúa (1987) va más allá del análisis de género y raza al ofrecer un análisis crítico y nuevo de lo que ella identifica como “la conciencia de la mestiza”. Similar al estado de “*outsider-within*” del que habla Collins, la experiencia de Anzaldúa se caracteriza por una crítica feminista de la raza, la clase y la sexualidad presentes en su vida en la frontera. Para Anzaldúa, las tierras fronterizas están físicamente presentes cuando “dos o más culturas se bordean entre sí, donde personas de distintas razas ocupan el mismo territorio, donde las clases baja, media y alta se tocan, donde el espacio entre dos individuos se achica con la intimidad” (1987, Prefacio). Su nueva “conciencia de la mestiza” es producto de teorizar cómo su sexualidad, raza, clase y género se entrelazan y combinan para configurar su lucha por la supervivencia. La reivindicación de este conocimiento es esencial para ampliar los caminos de la conciencia.

Por otro lado, Martha Giménez analiza el capitalismo junto con la opresión de las mujeres, afirmando que, si el capitalismo sigue siendo el modo de producción dominante, es necesario un análisis de la obra de Marx para comprender las fuerzas que oprimen a las mujeres. Sostiene que “la metodología de Marx conduce a una conceptualización de la opresión de las mujeres como el efecto visible u observable (por ejemplo, en el mercado laboral, en la estratificación socioeconómica, en la división del trabajo doméstico, etc.) en las relaciones estructurales subyacentes entre hombres y mujeres” (2005, 25). De este modo,

Giménez ilustra cómo las mujeres son oprimidas como trabajadoras, ya que las dos estructuras que definen el mundo laboral —el capitalismo y el patriarcado— garantizan la subyugación socioeconómica de las mujeres. Dados estos mandatos fundamentales, la conciencia como mujeres así como la conciencia como trabajadoras son necesarias para desencadenar resistencia, activismo y organización contra los poderes dominantes.

Legados históricos de mujeres trabajadoras

Desde su incorporación al mercado laboral industrial en el siglo XIX, las mujeres han participado en el activismo. Angela Davis comienza su historia de las mujeres trabajadoras durante la Guerra Civil. A raíz de ésta, más mujeres blancas salieron a trabajar fuera de casa, en comparación a circunstancias previas. En enero de 1868, cuando Susan B. Anthony publicó la primera edición de *La revolución*, las mujeres trabajadoras empezaron a defender sus derechos de forma notoria. Las mujeres ya eran mayoría en la industria de la confección. Inmediatamente después de la Guerra Civil, las “costureras” —como se les llamaba coloquialmente— se organizaron en todas las grandes ciudades donde floreció dicha industria, lo que aseguró su incorporación a la delegación del Sindicato Nacional del Trabajo (National Labor Union) en 1869, poco después de su fundación (Davis 1983, 138). Mientras tanto, el movimiento laboral continuó rápidamente expandiendo su fuerza económica, conformando treinta sindicatos organizados a nivel nacional. Sin embargo, la supremacía masculina estaba arraigada en el movimiento laboral, y solamente los sindicatos de tabaqueros e impresores habían permitido la participación de las mujeres.

Susan B. Anthony fue una de las primeras y más destacadas defensoras del creciente movimiento laboral de mujeres, pero solamente si dicho movimiento quedaba relegado a un segundo plano respecto al movimiento sufragista. Susan B. Anthony creía que el sufragio iba a resolver *todas* las desventajas sociales de las mujeres. A pesar de que su conciencia se enfocaba con gran énfasis en el poder social del sufragio, al mismo tiempo ella afirmaba que

debemos demostrar que el voto asegurará a las mujeres igualdad laboral y salarial en el mundo del trabajo; que les abrirá las puertas de las escuelas, universidades, profesiones y de todas las oportunidades y ventajas de la vida; que tendrá en sus manos el poder moral para detener la ola de crimen y miseria en todas partes (Anthony citada en Davis 1983, 138-139).

Por lo tanto, el activismo de la primera ola feminista y sus líderes más influyentes se enfocaron exclusivamente en formar coaliciones con sus mensajes debido a una conciencia feminista unidimensional, no incorporando raza y clase en las raíces de la opresión social, reflexiones que fueron incorporadas posteriormente en las discusiones académicas. Además, muchas de las trabajadoras estaban demasiado preocupadas por problemas urgentes de acuerdo con sus necesidades —por ejemplo, salarios, horarios, condiciones laborales, entre otros— como para luchar por una causa que les parecía demasiado abstracta. Davis escribe, “como bien sabían las mujeres trabajadoras, sus padres, hermanos, maridos e hijos que ejercían el derecho al voto seguían siendo explotados al extremo por sus adinerados empleadores. La igualdad política no abrió la puerta a la igualdad económica” (1983, 141). No obstante, la publicación de Susan B. Anthony, *La revolución*, continuó siendo un referente de solidaridad entre 1868 y 1870, los dos años en los que estuvo en circulación. Las trabajadoras —especialmente en Nueva York— podían recurrir al periódico para dar a conocer sus quejas, estrategias, objetivos y huelgas.

Durante algún tiempo el movimiento sufragista no contó con el apoyo de las mujeres de la clase trabajadora. Sin embargo, cuando las trabajadoras de la industria de la confección se fueron a huelga en Nueva York en el invierno de 1909 y ganaron visibilidad como el “Levantamiento de las 20,000”, el sufragio comenzó a cobrar relevancia para las trabajadoras. Los líderes sindicales empezaron a argumentar la necesidad de utilizar el voto para exigir mejores salarios, condiciones más seguras y horarios de trabajo más justos. Después del trágico incendio que cobró la vida de 146 mujeres en la compañía *New York Triangle Shirtwaist*, se volvió dramáticamente obvia la necesidad de crear una legislación que prohibiera las peligrosas condiciones en las

que las mujeres trabajaban. En otras palabras, las trabajadoras necesitaban el voto para poder sobrevivir (Davis 1983, 142). Así, la reivindicación de condiciones laborales seguras ya no iba a desviar la atención de la lucha por el sufragio de las mujeres, porque estaban claramente entrelazadas.

A partir de 1900, el Partido Socialista, en su calidad del mayor promotor del marxismo durante casi dos décadas, respaldó la lucha por la igualdad de las mujeres. Además, la organización *International Workers of the World* (IWW) se definió como un sindicato industrial y proclamó que nunca podría existir una relación armoniosa entre la clase capitalista y los trabajadores que empleaba. En la primera reunión del IWW, en 1905, dos de las principales activistas sindicales que se sentaron en el estrado fueron “Mother” Mary Jones y Lucy Parsons, quienes declararon: “Nosotras, las mujeres de este país no tenemos voto, aunque lo quisiéramos usar... pero tenemos nuestro trabajo... Sean cuales sean los salarios por reducir, la clase capitalista utiliza a las mujeres para reducirlos” (citada en Davis 1983, 154). La conciencia de Lucy Parsons reconoce su opresión tanto por pertenecer a la clase trabajadora como por ser mujer. Sin embargo, al igual que muchas sufragistas, el movimiento socialista no tomó en cuenta una explícita consideración por las opresiones específicas que viven las personas negras. Claudia Jones sobresale como una joven negra que asumió la responsabilidad de la Comisión de Mujeres del Partido Comunista. Era conocida por reprender a las personas progresistas ya que no reconocían a las trabajadoras domésticas negras en sus esfuerzos de organización. A principios del siglo xx, la mayoría de las trabajadoras negras aún estaban empleadas en el trabajo doméstico. Jones sostenía que las actitudes paternalistas hacia mujeres históricamente identificadas como *sirvientas* influían en la definición cultural predominante de las mujeres negras como grupo social (Davis 1983, 168).⁶ El trabajo de alianzas por parte de quienes lideran el movimiento socialista ofrece un primer entendimiento sobre un activismo que representa múltiples intersecciones de opresión para quienes laboran, tal como es el caso de meseras, meseros y *bartenders*.

Retomando lo indicado por Davis, Karen Nussbaum describe la conciencia insurgente de las trabajadoras desde la década de 1960 hasta el cambio de siglo.⁷ En las dé-

cadadas de 1960 y 1970, las mujeres eran cada vez más activas en los sindicatos. Las maestras y las empleadas en puestos administrativos eran especialmente activas en la sindicalización del sector público (Nussbaum 2007, 164). La creciente participación en los sindicatos en la década de 1970 es señal de una mayor conciencia laboral. Es importante señalar que, aunque los grupos de concienciación de la década de 1960 fueron eficaces, su sentido de colectividad no se tradujo en una participación generalizada de las mujeres en los sindicatos. Esto se debió predominantemente a la segregación ocupacional, ya que los trabajos comúnmente sindicalizados, como en la minería del carbón o plomería, eran considerados trabajos para los hombres. En respuesta, la organización 9to5 (en español, de 9 a 5) con sede en Boston, representaba a las mujeres que trabajaban en puestos de oficina; en la década de 1970, una de cada tres mujeres laboraba como oficinista (Nussbaum 2007, 161).

Cuando la organización 9to5 empezó a consolidarse en Boston en la década de 1970, su primera tarea fue convencer a las mujeres de que los problemas a los que se enfrentaban en el trabajo provenían de un sistema de empleo injusto y no de sus fallos personales. Las mujeres participaban en la fuerza laboral a nuevos niveles y su identidad como trabajadoras se fortalecía. El cuestionar sus condiciones de trabajo y sus oportunidades condujo a cambios institucionales, a ampliar las leyes y consolidar su implementación. Las mujeres ampliaron el debate para incluir nuevas preocupaciones como el acoso sexual, el techo de cristal y el equilibrio entre trabajo y familia (Nussbaum 2007, 163). El país fue testigo de una insurgencia en el trabajo jurídico y político para incorporar a las mujeres al mercado laboral y luchar contra la discriminación.

En 1991, las acusaciones de acoso sexual contra el candidato a la Corte Suprema, Clarence Thomas, sirvieron de ejemplo a nivel nacional. Las denuncias de acoso sexual ante la Comisión para la Igualdad de Oportunidades en el Empleo (EEOC por sus siglas en inglés) aumentaron vertiginosamente y las llamadas a la línea de emergencia 9to5 se dispararon (Nussbaum 2007, 163-164). Representando la insurgencia de sus conciencias como mujeres en el lugar de trabajo, una población cada vez más numerosa se ma-

nifestó contra el acoso sexual en el ámbito laboral con “la confianza que da el conocimiento y el valor que da el sentirse respaldada” (Nussbaum 2007, 164). Al destacar este momento, Nussbaum señala que la creciente concienciación de las masas puede nacer de los titulares de las noticias.

Activismo en la industria de restaurantes

Los movimientos laborales no son nuevos en la industria de restaurantes. Las meseras han luchado por siete décadas para poder trabajar en restaurantes prestigiosos y así poder alcanzar estabilidad económica (Hall 1993). Históricamente, las meseras, impulsadas por su clase social, han definido la búsqueda de estabilidad económica como su principal objetivo. En la década de 1930, las meseras desafiaron las suposiciones ideológicas y paternalistas de quienes pretendían moderar su moral al prohibirles trabajar en el servicio de bebidas alcohólicas (Cobble 1988). Desde entonces hemos atestiguado la feminización del sector de servicios. Dorothy Sue Cobble, en su investigación sobre los sindicatos de meseras en el siglo xx, sostiene que “aunque desafiar los roles de género en su sector no era un objetivo que motivase a las meseras, al luchar por su estabilidad económica y defender mejoras laborales, casi sin darse cuenta, ampliaron permanentemente los límites del territorio etiquetado como ‘femenino’” (Cobble 1988, 31). Así, la histórica sindicalización de las meseras, originada en la década de 1930, estuvo motivada por la estabilidad económica, que sigue siendo una preocupación central de los movimientos laborales del mundo actual.

One Fair Wage (OFW) es una organización sin fin de lucro y una campaña nacional que busca incidir en las políticas y reconstruir narrativas raciales y de género vinculadas al trabajo en restaurantes. OFW aspira a garantizar que los empleadores paguen *al menos* el salario mínimo a su personal contratado (OFW 2021). Restaurant Opportunities Centers (ROC United), una organización sin fines de lucro que lucha por mejorar los salarios y las condiciones laborales de las personas trabajadoras en restaurantes, en estrecha colaboración con OFW, lideran el movimiento para abolir el sistema de salarios escalonados centrándo-

se en soluciones creativas y de empoderamiento para el personal (ROC United 2017a, 2017b). Quienes liderean los sindicatos argumentan que debería importarle a las personas consumidoras y comensales que las mujeres rara vez reciban el mismo sueldo, ocupen los mismos puestos o reciban el mismo trato que los hombres en la industria, porque este tipo de desigualdad prácticamente garantiza que la mayoría de quienes trabajan con salarios bajos a nivel nacional sigan viviendo en la pobreza (Jayaraman 2013).

La Asociación Nacional de Restaurantes (National Restaurant Association) es el grupo de cabildeo comercial que representa a la industria de restaurantes, valorado en \$600 billones de dólares [en la conversión original estadounidense]. Es uno de los más poderosos cabildes en el Congreso y en las legislaturas estatales a nivel nacional” de acuerdo al reporte “La Otra NRA” (The Other NRA) publicado en abril de 2014 por ROC United (ROC United 2014b).⁸ “La Otra NRA” representa los intereses de las cadenas de restaurantes que figuran en el ranking de Fortune 500, como McDonald’s y a restaurantes que pertenecen al grupo *Darden Restaurants*, como Olive Garden, LongHorn Steakhouse y The Capital Grille. De acuerdo al mismo informe de ROC United, la Otra NRA genera ingresos anuales de más de \$91 millones de dólares y emplea a 750 personas, que incluye a casi 40 que cabildan en el Congreso. El mismo reporte afirma que organizaciones poderosas como la Otra NRA son capaces de llegar a acuerdos a puerta cerrada con personas legisladoras para mantener el salario mínimo federal en \$2.13 dólares por hora para el personal que recibe propinas, potencialmente obstaculizando nuestra democracia.

Puede que la Otra NRA tenga los medios financieros para influenciar las decisiones de quienes legislan, pero ¿cómo pueden los cabilderos de la Otra NRA convencer a quienes consumen, e incluso al personal, de que las propinas disminuirían si se eliminase el salario mínimo para quienes trabajan en empleos que reciben propina? En una entrevista en *Behind the Kitchen Door*, Jayaraman afirma que cree que “muchacha gente asume que se trata de una industria con un margen de ganancia muy bajo, y que, si los salarios subieran, también lo harían los precios y la gente perdería su trabajo” (citado en Feinberg 2014).

En realidad, todo eso es un mito: Jayaraman insiste en que “la industria goza de un margen de ganancia de entre el 4 y el 5 por ciento, que puede parecer un margen bajo hasta que una cae en cuenta de que el margen de ganancia de Walmart es del 1 por ciento y, aun así, se le considera como una de las empresas más lucrativas del mundo” (citado en Feinberg 2014). Además, los estados que han adoptado las iniciativas por un salario justo propuesto por OFW exigen que quienes contratan paguen a su personal el salario mínimo íntegro, en el caso de California es de \$12 dólares por hora. Las grandes empresas de la industria de restaurantes, que son representados por la Otra NRA, están pagando esos salarios y aun así logran crecer. En comparación con el salario mínimo que se ofrece a quienes reciben propinas, las iniciativas del OFW disminuyen la brecha salarial para las mujeres que trabajan a tiempo completo y durante todo el año en un 31% (Harwood *et al.* 2019). Además, la tasa de pobreza de todas las mujeres empleadas disminuye un 14%, y para las mujeres que trabajan en puestos remunerados con propinas en restaurantes, la tasa de pobreza es un 28% más baja (Harwood *et al.* 2019).

La gran ironía del consumismo estadounidense es que quienes trabajan y reciben propinas por servir comida en restaurantes utilizan el doble de vales de alimentos (*food stamps*) en comparación con el resto de las personas que representan la fuerza laboral (Feinberg 2014). “Más de la mitad de la población estadounidense comen en un restaurante al menos una vez por semana, y el 20% lo hace dos o más veces por semana, impulsando el continuo crecimiento de la industria de restaurantes en medio de la actual crisis económica” (ROC United 2012, 8). Sin lugar a dudas, quienes laboran en restaurantes representan un amplio sector de la economía estadounidense, un patrón que ha persistido. Por lo tanto, aunque el personal de restaurantes ponga comida en nuestras mesas, a menudo no pueden ni siquiera alimentarse a sí mismos (Feinberg 2014). Garantizar que el personal que recibe propinas pueda contar con recibir el salario mínimo íntegro, antes de propinas, es un paso necesario hacia la equidad, la dignidad y la seguridad de las mujeres en el trabajo.

El acoso sexual como caso de estudio sobre la conciencia y la resistencia

Una chef, Erin Wade, y su restaurante Homeroom, en Oakland (California), están buscando formas de resistencia y abriendo camino para proteger al personal del acoso sexual por parte de los clientes. Wade constató en un artículo de opinión en el Washington Post (2018) que cuando las meseras reportaban a los gerentes el acoso sexual por parte de los clientes —en ese momento todos los gerentes de Homeroom eran hombres— a menudo ellas eran ignoradas porque los incidentes parecían inofensivos desde el punto de vista masculino. Ella explica: “Sabíamos que teníamos que crear un sistema que no dependiera de que los hombres tomaran decisiones a su juicio sobre los relatos de las mujeres, porque quedaba claro que ese sistema nos estaba fallando a todas”.

En Homeroom cuando una trabajadora se encuentra con un problema de acoso informa el incidente utilizando un sistema de colores. Con solo decir, “Tengo un amarillo en la mesa veinte”, el gerente debe tomar una medida concreta. Amarillo significa que el gerente debe hacerse cargo de la mesa si la persona que reportó el incidente así lo desea; naranja indica que el gerente debe hacerse cargo de la mesa; si se reporta un incidente rojo, en este caso, el cliente es expulsado del restaurante. En cualquier situación, la respuesta del gerente será automática, sin hacer preguntas. En consecuencia, Wade y su personal han comprobado que la mayoría de los clientes “tantean el terreno” antes de acosar físicamente al personal que atiende las mesas. Además, el sistema de colores ha demostrado que las mujeres detectan eficientemente la atención no deseada por lo que los casos rojos son infrecuentes. No obstante, cuando se suscita un incidente rojo, Wade afirma que su personal está empoderado para actuar de manera decidida. De hecho, la técnica de Wade ha resultado tan eficaz que fue implementada como directriz a nivel nacional por la EEOC. Además, Wade hace hincapié en la necesidad de empezar a “exponer el magnífico trabajo de las mujeres de todo el país para crear lugares de trabajo más incluyentes para todas nosotras”, en lugar de centrarse en el mal comportamiento de los hombres. No obstante, aún no existe ninguna solución creativa para combatir

el acoso sexual *entre* el personal contratado y la forma en que la hipermasculinidad contribuye a mantener a las mujeres en posiciones de subyugación que limitan su avance a nivel profesional.

En lo que respecta a las relaciones entre el personal que labora en restaurantes, las investigaciones de Patti Giuffre y Christine Williams indican que la toma de conciencia de dicho personal no se negocia fácilmente. Cuando se les pregunta sobre qué comportamientos constituyen acoso sexual, muchas mujeres y hombres indican que experimentar algunos comportamientos sexuales en el lugar de trabajo puede ser placentero.⁹ Giuffre y Williams esclarecen que “esta actitud puede ser especialmente fuerte en organizaciones que utilizan y explotan los cuerpos y la sexualidad del personal que trabaja” (1994, 379). No es de extrañar que se refieran al sector restaurantero. De acuerdo a las autoras, lo que está en juego es experimentar y etiquetar comportamientos de ‘acoso sexual’” (Giuffre y Williams 1994, 379). En última instancia, trazar la línea divisoria entre las expresiones ilícitas y las legítimas de sexualidad en el trabajo es un proceso plagado de ambigüedad y quizá es una de las razones por las que el personal que labora en restaurantes son tan difíciles de organizar. No obstante, sabemos que las trabajadoras de restaurantes denuncian el acoso sexual con mayor frecuencia que el resto de los sectores y que su continua denigración en el trabajo es una de las razones por las que las mujeres abandonan la industria.

Conclusión

En un informe publicado por One Fair Wage en septiembre de 2021 se encontró que más de la mitad —54%— del personal que labora en restaurantes están considerando renunciar a sus empleos. Si tomamos en consideración los bajos salarios, los elevados índices de acoso sexual y de robo de salarios (*wage theft*), sumado a los elevados riesgos y a la inseguridad económica a la que se enfrentó el personal durante la pandemia, no es de extrañar que quieran renunciar.

En mi opinión, creo que quizás nos encontremos en el umbral de un nuevo movimiento laboral, fruto de la naturaleza cambiante del trabajo, acelerada y exacerbada por la pandemia de COVID-19. Para algunas de las personas que laboran en restaurantes, esto ha significado abandonar el sector, o tal vez nunca volver a él después de haber sido despedidos durante la pandemia, como ocurrió con tantos casos durante este tiempo. La renuencia de volver a experimentar la explotación sirviendo mesas y como *bartenders* sin duda refleja una conciencia del maltrato en el contexto laboral. Sin embargo, es posible que la reforma no venga de un movimiento de la clase trabajadora; más bien, el poder pasará de quien trabaja a quien dirige el negocio por la necesidad de los restaurantes de contratar personal para poder sobrevivir. De este modo, podemos imaginar el día en que la dirección ejecutiva de *Darden Restaurants* elimine las propinas de sus restaurantes e imponga un salario base de \$15 dólares por hora por necesidad, ya que dependen del personal para sobrevivir.¹⁰ Por otra parte, el éxodo de quienes trabajan en el sector de restaurantes es comparable con una huelga en ausencia de una presencia sindical notable. Dejar de trabajar es en sí mismo un acto de resistencia y de agencia. Las personas trabajadoras le están dando un mensaje a la industria: ya no seguiremos tolerando sus salarios por debajo del mínimo y sus continuos malos tratos. Uno mi voz al movimiento ROC United: “ya es tiempo de abolir el salario por debajo del mínimo para las personas trabajadoras que reciben propinas” (ROC United 2014a, 7).

Notas

1. Estas son grandes preguntas que no tienen respuestas claras; especialistas en el mundo académico debaten sobre cómo leer a las mujeres en la obra de Marx, por lo que pensar en el feminismo y el marxismo a primera vista parecería contraintuitivo. En el marco de este artículo, me abstendré de realizar un análisis exhaustivo y en profundidad de Marx, limitando mi discusión a la condición específica de las trabajadoras de restaurantes. En un futuro cercano, me gustaría establecer una conexión cer-

cana con el feminismo marxista a fin de seguir desarrollando este proyecto.

2. El salario por debajo del mínimo tiene sus orígenes en actitudes racistas posteriores a la abolición de la esclavitud. Justo después de la Guerra Civil, el adoptar el sistema de propinas era una forma que empleaban los propietarios de negocios de raza blanca para evitar tener que pagar salarios a los esclavos recién liberados. Antes de la emancipación de las personas afroestadounidenses, las propinas no eran bien vistas socialmente. Los estadounidenses importaron el sistema de propinas de la aristocracia europea como una forma de humillar y menospreciar a la población afroestadounidense, catalogándolos como serviles y capaces de solo realizar trabajos “de baja categoría”. Por consiguiente, el salario mínimo actual de \$2.13 dólares (por hora) eterniza el legado de la esclavitud, ya que perpetúa la desigualdad racial y de género. La persistente injusticia racial sostenida por el salario debajo del mínimo explica por qué un aumento general del salario mínimo fue una de las principales exigencias de la Marcha en Washington en agosto de 1963. Véanse dos importantes reportes: (1) *Report: Raising Minimum Wage a Core Civil and Human Rights Issue*, publicado por The Leadership Conference on Civil and Human Rights, en octubre 2014, <https://civilrights.org/2014/10/03/report-raising-minimum-wage-a-core-civil-and-human-rights-issue/#>, y (2) *A Persistent Legacy of Slavery: Ending the Subminimum Wage for Tipped Workers as a Racial Equity Measure* publicado por One Fair Wage and The UC Berkeley Food Labor Research Center, en agosto 2020. <https://www.onefairwage.org/publications/persistent-legacy-of-slavery>. En resumen, después de más de 50 años, el salario por debajo del mínimo sigue siendo un pilar para las raíces institucionales de la opresión.
3. Por favor, tenga en cuenta que estas estadísticas son anteriores a la pandemia COVID-19.
4. Un “salario digno” se refiere al salario por hora que una persona necesitaría ganar para alcanzar los estándares mínimos teniendo en cuenta el costo de vida de la localidad. Para calcular el salario digno de una región o localidad determinada en Estados Unidos, visite <https://livingwage.mit.edu/>

5. Nota, versión en español: La traducción al español del concepto *outsider-within* no refleja la complejidad social y cultural del término en inglés. Una aproximación es *estar simultáneamente afuera y adentro*, y refleja, entre otras cosas, exclusión y pertenencia al mismo tiempo.
6. Para más información sobre la organización de las trabajadoras domésticas, véase “Power, Intimacy, and Contestation: Dorothy Bolden and Domestic Worker Organizing in Atlanta in the 1960s” de Premilla Nadasen en el volumen que lleva por título *Intimate Labors: Cultures, Technologies, and the Politics of Care* (Boris y Parreñas 2010). “Power, Intimacy, and Contestation” es extremadamente útil para comprender historias del empoderamiento de las trabajadoras desde el feminismo negro, especialmente a través de la óptica del trabajo íntimo. Al estudiar el movimiento por los derechos de las trabajadoras domésticas alrededor de 1968 —inspirado en el movimiento por los derechos civiles y respaldado por otras personas empobrecidas que se movilizaban por el cambio—, Nadasen explica cómo el Sindicato Nacional de Trabajadoras Domésticas de América (NDWUA por sus siglas en inglés, traducción literal) consiguió llegar a miles de mujeres en Atlanta, tanto trabajadoras como empleadoras. El NDWUA contribuyó a que el trabajo doméstico fuera protegido por la Ley de Normas Laborales Justas (FLSA por sus siglas en inglés) de 1974 y remodeló el régimen laboral (Boris y Parreñas 2010, 204). Me interesa saber cómo el esfuerzo organizado pudo transformar la percepción que las trabajadoras domésticas tenían de sí mismas y mejorar su dignidad y su autoestima. Al igual que ocurre con las trabajadoras de restaurantes, las estrategias de organización tradicionales no habían tenido éxito para las trabajadoras domésticas. Me pregunto, ¿cómo pueden las trabajadoras de restaurantes y activistas sociales aprender de las tácticas empleadas por el NDWUA para movilizar a las trabajadoras y transformar la percepción pública del trabajo doméstico? Históricamente, era muy difícil organizar a las trabajadoras domésticas. Por un lado, no ejercían el mismo tipo de poder colectivo que los trabajadores sindicalizados, porque sustituir a una sola empleada inconforme era mucho más sencillo que sustituir a mil, lo que también pre-

ocupa a las trabajadoras de restaurantes. Además, como mujeres (predominantemente) negras, su política estaba arraigada en los sistemas de opresión entrelazados que caracterizaban a su empleo. La conciencia de esta vulnerabilidad y de la multiplicidad aditiva de la marginación fue fundamental para la campaña de NDWUA.

De tal manera, que las trabajadoras domésticas a menudo eran contratadas y despedidas por rasgos de personalidad más que por sus habilidades laborales. Nadasen señala que “la naturaleza íntima del trabajo y la primordial importancia del carácter, llevaron a los empleadores a referirse a la trabajadora doméstica como ‘una más de la familia’ en algunas ocasiones” (Boris y Parreñas 2010, 207). Esta retórica se utiliza para extraer trabajo extra y animar a las trabajadoras a aceptar las sobras y las limosnas en lugar de una remuneración. Gary Alan Fine sostiene en *Kitchens: The Culture of Restaurant Work* (1996) que esto también ocurre en los restaurantes. En conjunto, el trabajo doméstico y el trabajo de atención al cliente en restaurantes convergen en la definición del trabajo íntimo. Ambos son trabajos particularmente infravalorados y caracterizados por la explotación y el maltrato, debido a que son tradicionalmente considerados como trabajos de mujeres.

Por lo tanto, debido a sus similitudes basadas en la experiencia de las trabajadoras y en la conceptualización categórica, la organización de las trabajadoras domésticas tiene el potencial de inspirar a las trabajadoras de restaurantes para crear movimientos. Una de las formas en que el NDWUA se movilizó para dignificar la ocupación fue celebrando anualmente el “Maid’s Honor Day”, literalmente el “Día en Honor de la Sirvienta”. También organizaron talleres de capacitación sobre diversas funciones domésticas con la esperanza de ayudar a las mujeres a conseguir salarios mejores. El objetivo de la NDWUA era minimizar la diferencia de poder con respecto a sus empleadores y elevar la categoría del servicio doméstico. Si la industria de restaurantes también fuera capaz de alcanzar estos mismos objetivos, quizá habría menos acoso sexual, discriminación y explotación; sin embargo, en el caso de los restaurantes, hay tantas representaciones culturales positivas del trabajo en restaurantes. ¿Por qué esto no ha conducido a más digni-

dad, derechos, mejoras de las condiciones de trabajo y mejores salarios para las personas que laboran en restaurantes?

Nota, versión en español: La autora usa “*maids*” en la versión original en inglés, en español la editora y la *copyeditor* usan el concepto “sirvientas” para fines de precisión histórica y cultural.

7. Nussbaum escribe desde su experiencia personal y desde la investigación de organizaciones con las que estuvo asociada: 9to5 y SEIU en las décadas de 1970 y 1980, el *Women’s Bureau* en los 1990s y la AFL-CIO.
8. Nota, versión en español: NRA por sus siglas en inglés, National Restaurant Association. Se le denomina como “la Otra NRA” porque existe otra asociación que usa las mismas siglas en inglés, la Asociación Nacional del Rifle (National Rifle Association).
9. Para saber más sobre cómo las personas que laboran en restaurantes encuentran satisfacción en la afirmación de su identidad a partir de su participación en un modelo de contratación abiertamente sexista, véase Eli Revelle Yano Wilson, en *Front of the House, Back of the House: Race and Ethnicity in the Lives of Restaurant Workers* (2021), que confronta los modelos de separación racial dentro de las esferas jerárquicas del empleo, mediante el estudio de tres restaurantes de alta gama de Los Ángeles. Tomando prestada la terminología de Joan Acker, Wilson examina a los restaurantes como “regímenes de desigualdad”, que pueden definirse como “prácticas, procesos, acciones y significados vagamente interrelacionados que dan lugar y mantienen las desigualdades de clase, género y raza dentro de determinadas organizaciones” (2021, 9). Para determinar cómo se encauza a las personas hacia distintos tipos de empleos de servicio en función de su raza, clase y género, Wilson investiga las acciones institucionales e interpersonales que se realizan en conjunto por las jerarquías gerenciales y las estratificaciones del personal que labora.

En su crítica a los mecanismos que refuerzan la inmovilidad y la subyugación socioeconómica, Wilson sostiene que tanto las acciones gerenciales como las interacciones entre colegas de trabajo, contribuyen a la desigualdad de oportunidades que el personal que labora encuentra en los restaurantes. Sin embargo, Wilson

hace hincapié en las distintas repercusiones de cada uno de estos mecanismos. Sostiene que, como resultado de las acciones administrativas —tales como las decisiones en materia de contratación y los modos de comunicación—, los hombres y mujeres de raza blanca con privilegio de clase tienen acceso a los puestos de trabajo más deseables en restaurantes en términos de salario, condiciones laborales y autoridad. A lo largo de su investigación sobre las interacciones entre el personal de servicio a clientes en diferentes puestos (personal que atiende las mesas y *bartenders* o personal de apoyo como ayudantes y personal de cocina), las carreras de “cuello marrón” en la cocina y las vías de (in)movilidad que se caracterizan por cuestiones de raza, género, clase, nivel educativo y apariencia, Wilson afirma que “el personal por sí mismo delimita estos mundos laborales a través de sus micro interacciones cotidianas” (2021, 5-6).

10. Nota, versión en español: La expectativa de salario mínimo de \$15 dólares la hora corresponde al momento en que se escribe este ensayo, otoño 2021.

Referencias

- Anzaldúa, Gloria E. 1987. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt Lute.
- Boris, Eileen, y Rhacel Salazar Parreñas. 2010. *Intimate Labors: Cultures, Technologies, and the Politics of Care*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston, MA: Unwin Hyman.
- Cobble, Dorothy S. 1988. “‘Practical women’: Waitress unionists and the controversies over gender roles in the food service industry, 1900–1980”. *Labor History* 29 (1): 5-31.
<https://doi.org/10.1080/00236568800890011>
- Cobble, Dorothy S. 2003. *The Other Women’s Movement: Workplace Justice and Social Rights in Modern America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Davis, Angela Y. 1983. *Women, Race, and Class*. New York, NY: Vintage Books.

- Feinberg, Rebecca. 2014. "Demanding justice Behind the kitchen door: An interview with Saru Jayaraman". *Gastronomica* 14 (2): 1-4.
<https://doi.org/10.1525/gfc.2014.14.2.1>
- Fine, Gary Alan. 1996. *Kitchens: The Culture of Restaurant Work*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Friedan, Betty. 1963. *The Feminine Mystique*. New York: Norton.
- Giménez, Martha. E. 2005. "Capitalism and the oppression of women: Marx revisited". *Science & Society* 69 (1): 11-32.
<https://doi.org/10.1521/asis.69.1.11.56797>
- Giuffre, Patti A., y Christine L. Williams. 1994. "BOUNDARY LINES: Labeling Sexual Harassment in Restaurants". *Gender and Society* 8 (3): 378-401.
<https://doi.org/10.1177/089124394008003006>
- Hall, Elaine J. 1993. "WAITERING/WAITRESSING: Engendering the Work of Table Servers". *Gender and Society* 7 (3): 329-346.
<https://doi.org/10.1177/089124393007003002>
- Harms Cannon, Julie A. 2016. "Bifurcated Consciousness". En *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*, editado por Nancy A. Naples, Renee C. Hoogland, Maithree Wickramasinghe, y Wai Ching Angela Wong, 65-66. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc.
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118663219.wbegss696>
- Harwood, Morgan, Jasmine Tucker, y Julie Vogtman. 2019. "One Fair Wage: Women Fare Better in States with Equal Treatment for Tipped Workers". National Women's Law Center: Justice for Her, Justice for All. <https://nwlc.org/wp-content/uploads/2019/05/Tipped-Worker-New-2019-v2.pdf>
- Jayaraman, Saru. 2013. *Behind the Kitchen Door*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Nadasen, Premilla. 2010. "Power, Intimacy, and Contestation: Dorothy Bolden and Domestic Worker Organizing in Atlanta in the 1960s". En *Intimate Labors: Cultures, Technologies, and the Politics of Care*, editado por Eileen Boris y Rhacel Salazar Parreñas, 204-216. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Nussbaum, Karen. 2007. "Working Women's Insurgent Consciousness". En *The Sex of Class: Women Transforming American Labor*, editado por Dorothy Sue Cobble, 159-176. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- OFW (One Fair Wage). 2021. "No Rights, Low Wages, No Service: How Increased Violations of Workers' Rights in 2021, Coupled with High Harassment and Low Wages and Tips, Have Pushed Workers to Leave the Service Sector". Septiembre 2021. OFW y Food Labor Research Center at UC Berkeley. <https://www.onefairwage.org/publications/no-rights-low-wages-no-service?rq=no%20rights%2C%20low%20wages%2C%20no%20service>
- ROC United (Restaurant Opportunities Centers United). 2012. "Tipped Over the Edge: Gender Inequity in the Restaurant Industry". 13 de febrero, 2012. https://rocunited.org/wp-content/uploads/sites/7/2022/10/ROC_GenderInequity.pdf
- ROC United (Restaurant Opportunities Centers United). 2014a. "Recipe for Success: Abolish the Subminimum Wage to Strengthen the Restaurant Industry". 19 de marzo, 2014. <https://workercenterlibrary.org/product/recipe-for-success-abolish-the-subminimum-wage-to-strengthen-the-restaurant-industry/>
- ROC United (Restaurant Opportunities Centers United). 2014b. "The Other NRA: Unmasking the Agenda of the National Restaurant Association". 28 de abril, 2014. https://drive.google.com/file/d/1vFSScK-9ajFFj6pg-L243trt4_eh_5BQ/view
- ROC United (Restaurant Opportunities Centers United). 2017a. "Our Tips Belong to Us: Overcoming the National Restaurant Association's Attempt to Steal Workers' Tips, Perpetuate Sexual Harassment, and Maintain Racial Exploitation". Octubre 2017. https://drive.google.com/file/d/1SonkNM-xCvQ_J-gr9KYjy-Vay5aly_YEj/view
- ROC United (Restaurant Opportunities Centers United). 2017b. "Stop the other NRA: Trump and the National Restaurant Association: Scheming to Undermine Wage, Public Health, and Worker Rights". <https://drive.google.com/file/d/1YDRSSrIsMaP-ZOOPuWX-gasOnFXGXqLab/view>
- Sprayregen, Molly. 2019. "Erin Wade Wants To Revolutionize The Restaurant Industry. Here's How She Already Has". *Forbes*. 24 de noviembre, 2019. <https://www.forbes.com/sites/mollysprayregen/2019/11/24/erin-wade-wants-to-revolutionize-the-restaurant-industry-heres-how-she-already-has/>

- Wade, Erin. 2018. "Opinion | I'm a Female Chef. Here's How My Restaurant Dealt with Harassment from Customers". 29 de marzo, 2018. *Washington Post*.
https://www.washingtonpost.com/opinions/how-my-restaurant-successfully-dealt-with-harassment-from-customers/2018/03/29/3d9d00b8-221a-11e8-badd-7c9f29a55815_story.html.
- Wilson, Eli R. 2021. *Front of the House, Back of the House: Race and Inequality in the Lives of Restaurant Workers*. New York, NY: New York University Press.



El consumo postragedia en los Estados Unidos: Reflexiones feministas sobre tiroteos escolares, tiempo y capitalismo

Shannon Woods

2¹ *de junio del 2022.* El 21 de mayo del 2022 presenté el primer borrador de este trabajo a la Dra. Gloria González-López, mi profesora y editora de la presente antología. Tres días después ocurrió el tiroteo en la Escuela Primaria Robb en Uvalde, Texas, en el cual fueron asesinadas dos maestras y 19 estudiantes. En el 2022, entre enero y fines de mayo ya habían ocurrido otros 27 tiroteos escolares, antes del tiroteo en Uvalde.¹ Es entonces cuando las noticias sobre la tragedia en la Escuela Primaria Robb propiciaron una oleada más de conversaciones y protestas en torno a la seguridad en las escuelas y la reforma de del uso de armas. Otros múltiples tiroteos masivos en las últimas dos décadas también habían promovido la evaluación de la seguridad en las escuelas en Estados Unidos, impulsando aún más a las mismas a preguntarse sobre cómo proteger a su comunidad e implementar acciones urgentes que prevengan este tipo de violencia. A pesar de ello, estas tragedias continúan ocurriendo.

El siguiente ensayo crítico había estado en elaboración por casi dos años cuando las noticias de Uvalde generaron un mayor sentido de urgencia. La cercanía de Uvalde con la Universidad de Texas en Austin y la coalición de pensadoras feministas que participan en esta antología agudiza la frustrante incertidumbre sobre lo que sucederá a continuación. Actualmente, la única certeza que tene-

mos está basada en lo que ha persistido por décadas: el cuerpo estudiantil, el personal docente y administrativo están en peligro en las escuelas de los Estados Unidos. Y esta realidad perturbadora ha puesto en marcha, por décadas, medidas de protección, seguridad y vigilancia policial en las escuelas, las cuales han criminalizado de manera desproporcionada a estudiantes de raza negra y demás minorías raciales, incluyendo a poblaciones indígenas (BI-POC por sus siglas en inglés) y a estudiantes con discapacidad.² Con base en lo anterior, el tema a explorar continúa siendo parte de un sombrío trans fondo y subyacente en la cultura de Estados Unidos y su historia en proceso de ser escrita.

* * *

21 de mayo, 2022. Nueve meses después del tiroteo en la institución educativa Marjory Stoneman Douglas High School en Parkland, Florida, dos reporteros de *The Washington Post* asistieron a la conferencia nacional de seguridad escolar del 2018 en Orlando. Estuvieron presentes 105 proveedores —con una asistencia del 75% mayor que en años anteriores— quienes vendían productos, conceptos y soluciones sobre iniciativas de seguridad escolar.³ Como parte de la exposición, se presentó un pizarrón blanco de 300 libras estadounidenses que estaba decorado con ilustraciones de animales y tenía cinco orificios de bala que ilustraban la función del pizarrón, su costo era de \$2,900 dólares. Los vendedores explicaron el propósito de su producto: “‘Lo que queremos es darles una oportunidad a la niñez y la docencia’, uno [de los vendedores] dijo. ‘Para que puedan tener unos minutos extras’, agregó el otro vendedor” (Cox y Rich 2018).

En los últimos 20 años, la amenaza de que un tirador activo ataque una escuela se ha convertido en una preocupación de alta relevancia en Estados Unidos.⁴ Como resultado, y desde el tiroteo en 2012 en la escuela primaria Sandy Hook en Newtown, Connecticut, el negocio de la seguridad escolar se ha expandido a una industria de \$2.7 billones de dólares.⁵ Exposiciones como la Conferencia Nacional de Seguridad Escolar (National School Safety Conference) han abierto un mercado compuesto por empresarios, exmilitares o personal de seguridad para llenar los

vacíos en el mercado de la seguridad escolar. Estos productos son accesorios para reforzar la sensación de seguridad, solucionar un error o responder al estribillo postragedia de “si tan solo hubiera...”. Los productos varían desde torniquetes, pistolas con bolas de pimienta, *softwares* de reconocimiento facial, hasta algunos productos que intentan llenar múltiples vacíos a la vez, como una puerta de aula blindada, publicitada como un producto que detiene balas, identifica armas, toma fotografía del tirador y notifica a la policía (el precio de lista de este polivalente producto tecnológico es de \$4,000 dólares estadounidenses).⁶ Los productos más accesibles, como las mochilas antibalas de emojis, se venden alrededor de \$119 dólares estadounidenses.⁷ Sin embargo, conferencias como éstas convencen a los preocupados compradores (incluyendo a docentes, madres y padres de familia, estudiantes y personal administrativo), quienes están convencidos que la vida una hija o un hijo no tiene etiquetado un precio, a pesar de la disparidad entre distritos escolares, tanto de recursos financieros como de estrato socioeconómico. Reporteros de *The Post* entrevistaron a un vendedor que promovía un sistema de seguridad para las puertas y un sistema de detección de armas con un precio de \$500,000 dólares estadounidenses. Cuando se le preguntó sobre el elevado precio, el vendedor respondió, “Si crees que \$500,000 es caro, ve a Parkland, Florida, y diles a 17 personas que \$500,000 es caro. Son \$29,000 por niño... Cada persona pagaría \$29,000 por tener a su hijo vivo” (Cox y Rich 2018).

Después de un tiroteo, las escuelas a menudo sienten una creciente presión por abordar el problema y proveer soluciones. Dicha tendencia, según mi argumento, fomenta el *performance* de acciones, previsiones y cuidados. La demanda específica de estos productos ha fomentado un espíritu empresarial que acoge nuevos conceptos y arrolladoras promesas de seguridad. A esta tendencia es a lo que me referiré con *consumo postragedia*, o a la tendencia capitalista que busca aplacar el miedo de las masas a través de la inventiva y la producción de bienes especializados. Por otra parte, el consumo postragedia depende de una construcción heteronormativa y de una construcción generizada del trabajo. Aquí, con el concepto “generizada” me refiero al proceso a través del cual se asignan a las personas o esperan que asuman ciertos roles, trabajos

y obligaciones, según su género aparente. La invención de productos elaborados como parte de esta tendencia depende desproporcionadamente de que el personal docente y mujeres actúen como primera línea de defensa o como operadoras de estos productos, situando su prestación de cuidados bajo un orden de protección paternalista. En otras palabras, el pánico masivo que se difunde durante un estado de emergencia intenta endurecer una dinámica basada en el género entre quienes ordenan el protocolo de seguridad y quienes lo ejecutan. El empresario que encuentra oportunidades después de una tragedia, por lo tanto, opera bajo un proteccionismo masculino y al mismo tiempo requiere de actos feminizados de crianza y cuidado.

En el presente ensayo analizaré cómo las reacciones ante la tragedia y el trauma son una oportunidad para la producción capitalista, además plantearé las siguientes preguntas: ¿es posible que exista el duelo mientras se producen estos bienes? ¿Y qué tipo de prestación de cuidados podría aliviar la explotación capitalista del trabajo de las mujeres durante un estado de emergencia? El consumo postragedia es un síntoma de lo que Jac Pryor (2017), especialista en teoría *queer* y *performance*, identifica como “*straight time*” o tiempo lineal en el contexto del trauma y la supervivencia (Pryor 2017, 4). *Straight time*, según Pryor (2017), es una temporalidad que favorece acciones que llevan “de vuelta a la normalidad” o al “aquí no pasa nada” después de un evento traumático, adhiriéndose a la concepción capitalista del tiempo, en función de “los mandatos temporales del reloj, el calendario y el salario por hora” (Pryor 2017, 32). Es importante destacar que Pryor rebate su noción de “*straight time*” con lo que llama “*time slips*”, o la libertad que brinda un *performance* artístico para experimentar el tiempo postragedia de forma *queer* y fuera de la temporalidad del capital.⁸ En otras palabras, el “*straight time*” se mueve de manera lineal, ajustándose con la temporalidad del capitalismo y la heteronormatividad, mientras que los “*time slips*” permiten otras posibilidades fuera de esta linealidad. Mientras exploro la posibilidad de que existan *time slips* y sanación durante un estado de emergencia, también examinaré la dinámica laboral desproporcionada entre las mujeres que deben brindar prestación de cuidados para cumplir con los de-

seos del consumo postragedia. En última instancia, presento la idea de que los productos concebidos dentro de un estado de emergencia en las escuelas de los Estados Unidos también pueden poseer una temporalidad feminista y *queer*, además de tener la capacidad de maniobrar, caerse y vivir el duelo entre múltiples puntos en el tiempo.

Definiendo el público y el discurso del desastre

Para reconsiderar el tiempo en este contexto, primero debemos interrogar al sujeto o al *público* que lo experimenta. Cuando hablo del “público”, me refiero a la definición del término de Michael Warner (2002): “ficción que produce un imaginario social” (Warner 2002, 12). Estas ficciones, sostiene Warner, eliminan nuestros identificadores y nos convierten —a las masas— en objetivos. Es decir, no es un blanco, no es un objeto, sino como lo opuesto al ‘sujeto’ —perdiendo la subjetividad—. Dicho de otro modo, a medida que absorbemos el discurso público, nuestra subjetividad pasa de la individualidad a la objetualidad. Sin embargo, esta objetivación está en tensión con nuestro impulso por querer identificarnos con el público y sentir que somos parte de él. Warner (2002) explica que “algo se vuelve público solo cuando está disponible para su identificación subjetiva” (Warner 2002, 175). En otras palabras, algo —una preocupación, tendencia o patrón— se convierte en público cuando puede abstraer la mismidad (*selfhood*) y propiciar que las masas se identifiquen con su definición como sujeto público. Hago esta distinción para ampliar sobre el poder de la abstracción en casos de desastre masivo, como son los tiroteos escolares. Warner (2002) afirma que “el desastre es popular porque es una forma de volver la subjetividad de las masas accesible, y nos dice algo sobre lo deseable que es ese sujeto de masas o *mass subject*” (Warner 2012, 177). Tal deseo por subjetividad se vuelve particularmente luminoso cuando se le coloca cara a cara con el daño colectivo. Por ejemplo, la probabilidad estadística de que pase un tiroteo escolar es extremadamente baja. Los tiroteos masivos en las escuelas representan alrededor del 1% de las muertes anuales relacionadas con el uso de armas en los Estados Unidos.⁹ Sin embargo, los tiroteos crean un público que pasa por

un proceso de abstracción (*abstracted public*) que se imagina a sí mismo dentro de esa pesadilla y, como resultado, exige a quienes prestan cuidados a laborar en función de la posibilidad de convertirse en el nuevo ícono del daño colectivo. Madres, padres, docentes, estudiantes y personal administrativo forman parte del público que está constantemente tenso y temeroso de que ocurra un escenario donde haya un tirador activo.

Este tipo de anticipación del público encarna lo que Warner llama un “atestiguamiento colectivo”, o una intimidad entre un público y sus medios de comunicación, y nos anima a encontrar la función del sujeto en el discurso (*subjecthood*) o buscar identificarnos dentro de un público de masas que ha pasado por un proceso de abstracción.¹⁰ Aquí “*subjecthood*” se refiere a encontrar una identificación personal en algo o alguien más, mientras que el proceso de “abstracción” implica que un acontecimiento se hace opaco y, por tanto, más accesible o relacionable con un grupo o individuo. Cuanto más opaco sea un acontecimiento, más ambiguo y, por tanto, es más fácil para un público apropiarse del mismo. Este proceso entre atestiguar y verse identificado en tragedia colectiva abstraída equivale a lo que Warner llama “discurso del desastre”.¹¹ Cuando vemos el discurso del desastre después de una tragedia, desplegado en varios medios de comunicación (en línea, impresos, redes sociales, etc.), nos inclinamos más a participar en el consumo postragedia para proteger y reforzar nuestro sentido de seguridad y subjetivación. En el caso de tiroteos en las escuelas, las organizaciones, inventos y eventos como la Conferencia Nacional de Seguridad Escolar (National School Safety Conference) exponen a las comunidades afectadas y mercantilizan sus heridas y temores. Estas comunidades se convierten en imágenes públicas de desastre que ofrecen subjetividad a otros públicos preocupados —reforzando la idea de que “esto podría pasarle a cualquiera”— y por consiguiente fortalece la necesidad de comprar soluciones. Esto es lo que yo argumentaría que Warner quiere decir cuando describe el discurso público —y especialmente el discurso del desastre— como un tipo de producto consumible.

Tomemos como ejemplo la mochila antibalas de emojis: los públicos preocupados y abstraídos se aferran a su identificación con la posibilidad de un desastre y en-

cuentran consuelo en este producto de seguridad. Este producto se vende en el Home Security Superstore y se describe como capaz de bloquear disparos de armas de fuego calibre 9mm y .44 magnum. Antes de añadirlo al carro de compra en línea, quienes compran pueden ver una foto de la mochila por sí sola y otra de una persona joven agachada, tomada desde un ángulo alto donde se puede ver cómo se usa la mochila como un escudo. Lo que antes era un artículo básico o cotidiano para una persona joven que va a la escuela, ahora se identifica con un desastre masivo del pasado. En otras palabras, la mochila atiende a un público joven que ama los emojis e interactúa con el discurso del desastre. También hace que la seguridad se convierta en un producto aspiracional y adquisible, excepto para madres y padres de escasos recursos o de clase trabajadora, que quedan excluidos de este tipo de innovaciones de seguridad. Sin embargo, tales productos refuerzan la intensa necesidad de identificarse y autoreflejarse en la posibilidad de un desastre. A medida que el discurso de desastre y daño colectivo someten a las masas abstraídas a un proceso subjetivo, los productos para el consumo postragedia también abstraen a los objetos cotidianos para potenciar la subjetividad del público, haciéndolos partícipes de la tragedia colectiva. Por ejemplo, la mochila a prueba de balas sirve como un objeto cotidiano que permite a las personas que lo usan se sumen al pánico que conlleva asistir a una escuela en los Estados Unidos.

La labor del pánico basada en género

A medida que el discurso del desastre invita al testimonio colectivo, las mujeres se encuentran en una posición en la que son otro producto integral en el consumo postragedia. La sincronización del duelo con el capitalismo refuerza una dinámica de género heteronormativa, crucial e imperativa para la seguridad escolar. Dicho de otra manera, si bien estos productos y tecnologías están destinadas a estudiantes o jóvenes en el aula, refuerzan un paternalismo que intenta robustecer la seguridad y calmar el pánico. La mayoría del personal docente en las escuelas de Estados Unidos son mujeres. Una encuesta reciente realizada por

el National Center for Education Statistics (2021) encontró que el 76% del personal docente, desde preescolar hasta escuela media superior, y el 89% del personal docente de educación primaria, son mujeres. Desde una mirada crítica, el personal docente y administrativo que perdieron la vida en las tragedias inexplicables en la escuela primaria Sandy Hook en 2012 y en la escuela primaria Robb en 2022, también eran mujeres.¹² La cantidad desproporcionada de mujeres en roles de docencia —que supervisan estas tecnologías antibalas y de vigilancia— en última instancia asumen funciones de cuidado en virtud de *performances* de protección obligatorias y paternalistas.

La protección de estudiantes jóvenes durante un estado de emergencia es una dinámica de género que es impulsada por el estado “masculino” y funciona a través de concepciones “feminizadas” del cuidado. Esta polaridad de género tiene sus raíces en la asociación de las mujeres con el servicio de cuidados y su rol como cuidadoras, y de los hombres con la “protección” con connotaciones de caballeridad y masculinidad. La prestación de cuidados es una forma recurrente de trabajo para las mujeres en contextos de trabajo remunerado y no remunerado. Ya sea con niñas, niños y demás menores de edad, madres y padres mayores de edad o en algún empleo remunerado, las mujeres se encuentran con múltiples momentos a lo largo de sus vidas donde se espera que actúen como cuidadoras.¹³ Similar a los mandatos de preparación para seguridad escolar, las mujeres deben anticiparse constantemente a escenarios peligrosos y estar “de guardia” para cuidar en cualquier momento o planificar con anticipación.¹⁴ Esta necesidad de planear el cuidado de las niñas, los niños y demás menores de edad es una pieza fundamental en el rol que juega la mujer en la planificación y manejo de la preparación para la seguridad. Cuidar, por lo tanto, significa prevenir. Es una preparación constante para asegurarse que la persona a quien se está cuidando no sea lastimada.

Presuntamente, el proteccionismo masculinista preside al cuidado feminizado. La académica feminista Iris Marion Young (2003) ofrece una definición del proteccionismo masculinista en el contexto postragedia de las torres gemelas en la ciudad de Nueva York. Ella explica que, desde entonces, el gobierno de los Estados Unidos desa-

rolló el hábito del “proteccionismo masculinista” explicando que el “estado de seguridad reforzado de Estados Unidos ofrece un pacto a la ciudadanía: obedece nuestros comandos y apoya nuestras acciones de seguridad, así nosotros garantizaremos tu protección” (Young 2003, 3). Young también escribe que en “esta lógica patriarcal, el rol del protector masculino pone a quien se protege, paradigmáticamente mujeres, niñas y niños, en una posición subordinada de dependencia y obediencia” (Young 2003, 2). En otras palabras, a pesar de que el estado de emergencia se basa en el cuidado que ofrecen las mujeres, el proteccionismo masculinista intenta supervisar y colocar a las mujeres en un papel subordinado. Bajo este modelo, las mujeres —maestras, cuidadoras, etc.—falsamente, no tienen más obligación que hacerse a un lado y ser salvadas. Ella ilustra aún más estas suposiciones al mostrar a la familia nuclear como una manera de entender los roles de género en la seguridad. Young critica: “Cuando se vive en un hogar bajo amenaza, no puede haber voluntades divididas ni discusiones sobre quién hará qué, o cuál es el mejor curso de acción. El jefe de familia debe decidir qué medidas son necesarias para la seguridad de las personas y los bienes, y él da las órdenes que se deben acatar si ellos y sus vínculos quieren permanecer a salvo”. (Young 2003, 5). En otras palabras, la protección depende de un líder (paternalista) que ordena el protocolo de seguridad a quienes se espera cumplan con ciertos roles (feminizados).

Esta dinámica se basa en una estructura de poder opresiva y heteronormativa que convierte al personal docente, mujeres y personas prestadoras de cuidado en productos de consumo postragedia. Los productos desarrollados para mitigar el riesgo en las escuelas son objetos que reflejan el proteccionismo masculino, pero que requieren del cuidado para monitorear su uso. Tampoco son suficientes. El personal docente debe cuidar al cuerpo estudiantil en el estado de emergencia actual en el que se encuentra el sistema educativo de los Estados Unidos, lo que significa que operan bajo el supuesto de estar *siempre en peligro potencial*. Como resultado, el estado de emergencia encierra la construcción heteronormativa del trabajo dentro de un pánico latente: el personal docente, las mujeres y quienes desempeñan roles laborales “femi-

nizados" deben seguir órdenes bajo el disfraz paternalista de la obligación, la protección y el cuidado.

Es importante notar que la pandemia COVID-19 actual frenó brevemente el miedo que motivaba el consumo postragedia así como la preparación en las escuelas para hacer frente a situaciones con un tirador activo. La enseñanza y aprendizaje en línea ejercieron presiones sin precedentes sobre el personal docente y la comunidad estudiantil, distrayéndoles de la continua amenaza de la violencia con armas de fuego en las escuelas, de manera breve con infecciones y enfermedades. Al mismo tiempo, la pandemia ha hecho más evidente la estructura laboral basada en género y raza que sustenta el capitalismo y la iniciativa empresarial. Especialmente a principios del 2020, el público se encontró inmerso en un discurso del desastre de naturaleza omnipresente, sin precedentes y en un estancamiento económico. La vida disminuyó su velocidad para muchas personas, mientras que, para los ahora llamados "trabajadores esenciales", la vida se convirtió en agotamiento total debido a la demanda de productividad.

La académica y activista Altheria Caldera (2020) escribe sobre cómo la lentitud requerida por la pandemia ofreció un tiempo de descanso, autocuidado y estimuló reflexiones sobre la explotación capitalista del trabajo de las mujeres negras (709). Mientras entreteje el trabajo de bell hooks, Patricia Hill Collins y Angela Davis, Caldera discute la manera en que el trabajo de las mujeres negras refleja la historia continua de explotación en los Estados Unidos, especialmente para el progreso de los hombres de raza blanca.¹⁵ Caldera destaca que esta mano de obra —tanto remunerada como no remunerada— se devalúa, ya sea en estatus social como en compensación, planteando la siguiente pregunta crucial: ¿Quién se beneficia más de la ardua labor de las mujeres negras y de otras mujeres de color? (Caldera 2020, 711). "La ardua labor" en este sentido es necesaria para volver al "aquí no pasa nada" y es condicionada por la noción del "*straight time*" de Pryor. Durante la tragedia y el trauma, la productividad es fundamental para el gran proyecto del capitalismo y del proteccionismo masculino, y un componente necesario de los actos de cuidado "feminizados". Como contramedida, Caldera aboga por un giro en la dirección contraria a la "ardua labor" al encontrar valor en el trabajo que da vida, afirma y alienta

el autocuidado.¹⁶ Ella reflexiona sobre su experiencia interrumpiendo estas intrusiones durante los primeros meses de la COVID-19 con su propio autocuidado, señalando que encontrar oportunidades para este tipo de cuidados es indicativo de la frase célebre de Audre Lorde, frecuentemente citada: “Cuidar de mí misma no es un acto de autoindulgencia, es autopreservación, y esto es un acto de guerra política”.¹⁷ En otras palabras, el autocuidado es un acto de resistencia que reivindica el trabajo de las mujeres de color y que existe fuera de la lógica del capital.

No obstante, es difícil definir e identificar el autocuidado como trabajo de cuidados bajo un estado de emergencia. Por ejemplo, aquellos que abrazan el espíritu empresarial postragedia (como se demostró en el trabajo de campo de Cox y Rich), creen fervientemente que su trabajo lleva a cabo una forma de cuidado. Ellos están invirtiendo su trabajo y mano de obra en mejorar la posibilidad de salvar la vida de un estudiante; sin embargo, esta forma de cuidados abraza tanto el materialismo como el individualismo estadounidense que Caldera señala como antitético o contradictorio a la forma de cuidado que ella y Lorde describen como un acto de amor propio y protesta.¹⁸ El consumo postragedia y sus empresarios asumen que hay tanto ganancia personal como económica. Los productos de los empresarios operan bajo la influencia y el poder que conlleva el reivindicar la seguridad y la preparación, y en última instancia solo están disponibles para las escuelas que tienen los medios y los recursos para comprarlos. Como resultado, el efecto combinado del trabajo duro, del “*straight time*” y del discurso del desastre endurecen una dinámica heteronormativa y basada en género que intensifica el impulso del público por encontrar subjetividad. Como tal, al mismo tiempo refuerza y sustenta nuestro impulso por el individualismo mientras nos encontramos en un estado de pánico. Esto produce una espiral de retroalimentación agotadora que nos mantiene en estado de preocupación, cansancio, pero aun operando para el estado de proteccionismo masculino. Si bien el tiempo no se puede comprar, sí se puede explotar, y al trastocar esta espiral de retroalimentación es quizás donde podemos seguir el ejemplo de Pryor y deslizarnos a través del tiempo.

Aquí no pasa nada

Ahora quiero regresar a la intervención de Pryor sobre el tiempo lineal o “*straight time*” y su vínculo con el capitalismo y la mercantilización dada a raíz de la tragedia. Warner explica cómo las personas “se construyen a sí mismas como sujetos en masa” al “consumir materiales temáticos del discurso de los medios de comunicación”.¹⁹ Pryor y Caldera podrían añadir que estos discursos mantienen un sentido de producción y sanación que se alinea con las nociones capitalistas de mejoramiento y productividad. Pryor refuta que el desastre exista en esta temporalidad lineal al decir que, de hecho, se desentraña en el contexto del trauma y la supervivencia. Asimismo, resume que el tiempo entra en tensión con la concepción del Estado-nación sobre la sanación y el progreso postdesastre, lo cual favorece cualquier esfuerzo en búsqueda de regresar al “aquí no pasa nada”.²⁰ De igual forma, la lentitud, la sanación y el autocuidado de los que menciona Caldera se reducen ante la presión de la productividad y la ardua labor.

Caldera, Warner y Pryor, prestan mucha atención respecto al poder de la esfera pública para regular la emoción y el tiempo después (o durante, en el caso de la COVID-19) de un desastre. También señalan la importante distinción de que la emoción y el tiempo deben ser productivos, eliminando la posibilidad del duelo y del autocuidado. Pryor lo explica con más detalle en el contexto del periodo posterior al atentado de las torres gemelas de Nueva York, el 11 de septiembre:

Si permanecer en duelo es aferrarse a apegos melancólicos —obsesionarse con el pasado, revivirlo anímicamente, negarse a avanzar, progresar, o a alejarse del dolor de la pérdida— entonces, el duelo es la antítesis del afecto nacional oficial. Esta es precisamente la razón por la cual el bombero, el policía y el trabajador de rescate se convirtieron en nuestros nuevos héroes nacionales: representaban valentía, resiliencia, productividad y progreso —y no el miedo, duelo, debilidad y depresión—. Ellos representaban un sentido del tiempo decididamente “americano” (y masculino).²¹

Los mismos trabajadores que menciona Pryor aquí son similares a los que adoptan el espíritu emprendedor y se esfuerzan por ayudar a las poblaciones después de los tiroteos escolares. Muchos de los proveedores entrevistados por *The Post* en la Conferencia Nacional de Seguridad Escolar eran exmilitares, oficiales de policía o trabajadores de servicios de seguridad.²² Y aunque sus productos atraen masivamente al público en duelo —y algunas veces a las poblaciones específicas que fueron víctimas de tiradores activos— no dan cabida al duelo ni a la liberación de la labor de pánico basada en género. Los productos como las puertas y pizarrones blindados, mochilas a prueba de balas y sistemas de vigilancia empujan al trauma colectivo de regreso a estar en sintonía con el capitalismo. Distorsionan los objetos escolares cotidianos y los convierten en objetos militarizados y de protección. En consecuencia, transforman los salones escolares en búnkeres comprables e imponen un estado de emergencia constante bajo la apariencia de un día escolar regular. Entonces, el personal docente también debe operar bajo el proteccionismo masculino y llevar a cabo la labor que sustenta una pieza de tecnología, como lo es una puerta blindada polivalente. El alto precio de tal mercancía refuerza su supuesta efectividad mientras absorbe el impacto del desastre masivo y, para reiterar el argumento de Warner, hace que el público de masas esté sujeto a la nación y sus mercados. Se convierten en objetos de consumo postragedia que el público siente que debe tener “por si acaso”. Además, transforma la seguridad en algo que las comunidades deben *costear* —una forma de seguridad que no es accesible, sino que excluye a la clase de estrato socioeconómico bajo y a las comunidades de color de la posibilidad de adquirir estas herramientas—. Bajo la lógica excluyente del Estado-nación, no sirve de nada llorar o vivir en el trauma, solamente puede haber progreso y oportunidades. En resumen, tales bienes ofrecen a los públicos la oportunidad de identificarse con el desastre masivo y de entrar en sintonía con el “aquí no pasa nada” cuando lo que realmente necesitan, como propone Pryor, es tiempo.

El potencial *queer* del tiempo en el consumo postragedia

Me gustaría reiterar la pregunta que planteé al principio de este ensayo crítico: Cuando se producen estos bienes ¿es posible vivir el duelo más allá de la noción del “aquí no pasa nada”? Además, ¿es posible encontrar una temporalidad feminista y *queer* en el consumo postragedia? ¿Qué necesita pasar para que el trabajo de pánico basado en género se libere de su construcción heteronormativa? Pryor ofrece su concepción de “*time slips*” como algo distinto al tiempo lineal o “*straight time*” que el consumo postragedia persigue. Un *time slip* ocurre cuando “las concepciones normativas de tiempo fallan o desaparecen y quien observa o el artista experimenta una temporalidad alternativa o *queer*” (Pryor 2017, 9). En otras palabras, los “*time slips*” iluminan los momentos de la representación artística que hacen que el tiempo se vuelva *queer*. Nos permiten experimentar el tiempo fuera del “*straight time*”, permitiendo que se repita, reconozca y que se haga un intento por sanar el trauma.

Por lo tanto, ¿es posible utilizar estos productos de seguridad para interrumpir la iniciativa empresarial? Aunque el consumo postragedia se alinee con el “*straight time*”, quiero explorar la posibilidad de que estos objetos producidos postragedia tengan el poder de permitir que ocurra el duelo y de ejecutar los “*time slips*” de Pryor. Independientemente de que estos objetos se conviertan en artículos de primera necesidad o en inversiones dentro de las aulas escolares, estos productos de seguridad tienen el potencial de reconocer y ayuda a procesar el dolor por tragedias pasadas. Como innovaciones, intentan resolver un problema y ofrecer soluciones con la firme meta de salvar vidas. Apelan a un público de masas en duelo con la intención de prevenir tragedias futuras, pero en vez de preguntarse *¿qué podemos hacer mejor?* Voltean al pasado y preguntan *¿qué podríamos haber hecho?* Su producción avanza de manera lineal (o en *straight time*), pero los objetos o bienes por sí mismos hacen malabares con múltiples tragedias desde múltiples puntos en el tiempo. Estos productos tienen el potencial de transmitir el mensaje: “si tan solo...”. Una persona joven que usa una mochila antibalas de emojis, por ejemplo, sostiene un objeto que se desliza a

través del tiempo: esta persona participa en la comercialización actual de la seguridad mientras que reconoce tragedias pasadas —usando un objeto que podría haber o debería de haber ayudado— mientras que anticipa emergencias en el futuro.

La preparación de seguridad es un *performance*, y como tal, tiene el poder de trascender en el tiempo y crear espacio para el duelo. También ofrece una oportunidad empresarial que existe en la lógica capitalista. Las tragedias exponen huecos en la preparación adecuada y, por lo tanto, vacíos por llenar dentro del mercado, y los productos que llenan estos vacíos refuerzan los sistemas clasistas, sexistas y racistas que ofrecen seguridad solo a las personas o a los distritos escolares que pueden pagarla. No obstante, esta acción de inventiva y de consumo postragedia atrae a las escuelas afectadas, a las comunidades y a la necesidad del público abstraído a identificar y encontrar subjetividad en el desastre masivo mientras se explota la labor crucial de quien ofrece cuidados. Esta participación en el discurso del desastre coloca a la seguridad como un producto al que se aspira y al trauma en una temporalidad lineal dirigidas hacia la normalidad y la productividad. Sin embargo, la preparación de seguridad, especialmente los objetos producidos en un esfuerzo por brindar soluciones y mitigar el riesgo, tal vez se convierten en una muestra de respeto y estratifican múltiples puntos en el tiempo. Afirman futuras alternativas ante un pasado trágico mientras protegen en el aquí y ahora.

* * *

21 de junio del 2022. Este proyecto de investigación sigue su curso. Pero a medida que estas tragedias continúan ocurriendo y creando más estadísticas, se vuelve más difícil observar estos eventos como parte de mi investigación de posgrado sobre el *performance* de la preparación de seguridad, el estado policial y los tiroteos en las escuelas en los Estados Unidos. No dejo de preguntarme cómo el sumergirme en esta fuente de material tan traumática, que ha afectado profundamente las vidas de otras personas, me está sirviendo en el camino para obtener un doctorado. Soy una mujer blanca que no ha sido criminalizada por la policía en las escuelas; no soy madre de familia ni

tengo hermanos menores que vayan a la escuela; no soy la maestra de escuela que se tenga que preparar para proteger a sus jóvenes estudiantes. Dentro del modelo de escritura e investigación de la academia, cada nuevo tiroteo empieza a sentirse como otro estudio de caso a ser examinado junto a demás especialistas en el mundo académico y teórico.

Han habido múltiples ocasiones donde he querido cambiar de dirección en mi sendero profesional, especialmente después del tiroteo escolar en Uvalde; sin embargo, ser parte de esta comunidad de feministas me ha recordado que plantear estas preguntas de investigación, apoyarnos en nuestras vulnerabilidades y mantener nuestra honestidad respecto a nuestros retos son una expresión crítica de cuidado colectivo. Escribir e investigar dentro de la academia no debe ser un proceso aislado, sino más bien —como lo he aprendido de la Dra. Gloria y de mis compañeras— debe funcionar como un acto de sanación y servicio que promueva la mejoría de las comunidades afectadas y sea recíproca con las mismas. Así es como nuestros proyectos de investigación persisten, permanecen en curso y en constante evolución, en coalición.²³

Notas

1. De acuerdo con la información recopilada por *Education Week's 2022 School Shooting Tracker*, última actualización 8 de junio del 2022.
2. Para más información, consultar el reporte realizado en 2017 por American Civil Liberties Union, *Bullies in Blue: The Origins and Consequences of School Policing*.
3. Cox y Rich, *Armored school doors, bulletproof whiteboards and secret snipers*.
4. Múltiples especialistas citan el tiroteo de 1999 en la Escuela Preparatoria Columbine en Littleton, Colorado, como el primer incidente que incitó la necesidad de que el personal docente, administrativo y cuerpo estudiantil instauraran alguna forma de preparación en caso de presentarse un tirador activo.
5. Cox y Rich, *Armored school doors, bulletproof whiteboards and secret snipers*; Everytown Research & Policy, *The Impact of Active Shooter Drills in Schools*.

6. Cox y Rich, *Armored school doors, bulletproof whiteboards and secret snipers*.
7. The Home Security Superstore, n.d.
8. Pryor, *Time Slips*, 9.
9. Everytown Research and Policy, *The Impact of Active Shooter Drills in Schools*.
10. Warner, *Publics and Counterpublics*, 170.
11. Warner, *Publics and Counterpublics*, 177.
12. Anne Marie Murphy, Rachel D'Avino, Mary Sherlach, Dawn Hochsprung, Lauren Rousseau, Victoria Leigh Soto, y la madre del tirador, Nancy Lanza, fueron las víctimas adultas del tiroteo en Sandy Hook en Newton, Connecticut. En la escuela primaria Robb en Uvalde, Texas, las maestras Eva Mireles e Irma García perdieron la vida junto con 19 niñas y niños. Todas estas mujeres murieron protegiendo a sus estudiantes.
13. Rutman, *Child Care as Women's Work*, 629.
14. Rutman, *Child Care as Women's Work*, 629.
15. Caldera, *Challenging Capitalistic Exploitation*, 710.
16. Caldera, *Challenging Capitalistic Exploitation*, 712.
17. Lorde (1988) citado en Caldera, *Challenging Capitalistic Exploitation*, 715.
18. Caldera, *Challenging Capitalistic Exploitation*.
19. Warner, *Publics and Counterpublics*, 185.
20. Pryor, *Time Slips*, 4.
21. Pryor, *Time Slips*, 21.
22. Cox y Rich, *Armored school doors, bulletproof whiteboards and secret snipers*.
23. Nota, versión en español: Las traductoras y editoras del presente ensayo encontraron dificultades para traducir de manera precisa algunos conceptos originalmente acuñados en inglés por lo que la traducción se realizó de manera interpretativa. Por ejemplo, algunos de los conceptos que son parte de la teorización de Michael Warner, Jac Pryor y Altheria Caldera pudieran no tener la traducción más precisa al español.

Referencias

American Civil Liberties Union. 2017. "Bullies in Blue: The Origins and Consequences of School Policing". 12 de abril, 2017.

- <https://www.aclu.org/publications/bullies-blue-origins-and-consequences-school-policing>
- Caldera, Altheria. 2020. "Challenging Capitalistic Exploitation: A Black Feminist/Womanist Commentary on Work and Self-Care". *Feminist Studies* 46 (3): 707–716.
<https://doi.org/10.1353/fem.2020.0049>
- Cox, John Woodrow y Steven Rich. 2018. "Armored school doors, bulletproof whiteboards and secret snipers". *The Washington Post*. Consultado el 23 de abril, 2021.
https://www.washingtonpost.com/graphics/2018/local/school-shootings-and-campus-safety-industry/?utm_term=.3023eeacd473
- Everytown Research and Policy. 2020. "The Impact of Active Shooter Drills in Schools". Consultado el 8 de septiembre, 2020.
<https://everytownresearch.org/report/the-impact-of-active-shooter-drills-in-schools/#intro>
- National Center for Education Statistics. 2021. "Characteristics of Public School Teachers". U.S. Department of Education.
<https://nces.ed.gov/programs/coe/indicator/clr/public-school-teachers>
- The Home Security Superstore. "Streetwise™ Level 3A Bulletproof Emoji Backpack". Consultado el 23 de abril, 2021.
<https://www.thehomesecuritysuperstore.com/products/streetwise-level-3a-bulletproof-emoji-backpack-orange>
- Pryor, Jaclyn I. 2017. *Time Slips: Queer Temporalities, Contemporary Performance, and the Hole of History*. Chicago, IL: Northwestern University Press.
- Rutman, Deborah. 1996. "Child Care as Women's Work: Workers' Experiences of Powerfulness and Powerlessness". *Gender & Society* 10 (5): 629–649.
<https://doi.org/10.1177/089124396010005008>
- School Shootings This Year: How Many and Where. 2022. *Education Week*. Consultado el 8 de junio, 2022.
<https://www.edweek.org/leadership/school-shootings-this-year-how-many-and-where/2022/01>
- Warner, Michael. 2002. *Publics and Counterpublics*. Brooklyn, NY: Zone Books.
- Young, Iris Marion. 2003. "The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 29 (1): 1–25.
<https://doi.org/10.1086/375708>



bell hooks en nuestros corazones

En diciembre de 2021, leí y calificué literalmente los maravillosos trabajos que dieron vida a esta antología con el corazón lleno de dolor y pesar, pero completamente abierto mientras vivía mi duelo ante la pérdida de nuestra querida ancestral feminista y maestra bell hooks. Sentí lo mismo cuando murió Gloria Anzaldúa en 2004.

Escribí: pero qué bendición es tener sus palabras acariciando mi alma ahora mismo mientras lloro. Ahora que ella trascendió, ahora que ya no está en este mundo material, su sabiduría sigue cuidándome:

El amor nos invita a llorar a quienes han fallecido en un ritual que es a la vez duelo y celebración. Al expresarnos desde el corazón en luto, compartimos nuestro conocimiento íntimo de las personas difuntas, de quienes fueron y de cómo vivieron. Honramos su presencia reconociendo el legado que nos dejaron. No es necesario contener el pesar cuando lo utilizamos para hacer más intenso el amor por quienes ya no viven, por quienes están a punto de morir, por quienes continúan con vida.

—bell hooks, *Todo sobre el amor*¹

Vivirás eternamente en nuestros corazones para recordarnos siempre que debemos transformar el amor, de sustantivo a verbo, de texto escrito a praxis, tal y como nos enseñaste a abrazar la vida.

Tus invaluables contribuciones al feminismo y tu inspiradora luz y presencia trascenderán el paso del tiempo.

Me inclino ante tu extraordinario espíritu con profunda gratitud y respeto.

Descansa en el poder y la luz de tu amor y compasión,
bell hooks,
mi hermana negra, mi querida compañera de causa ~

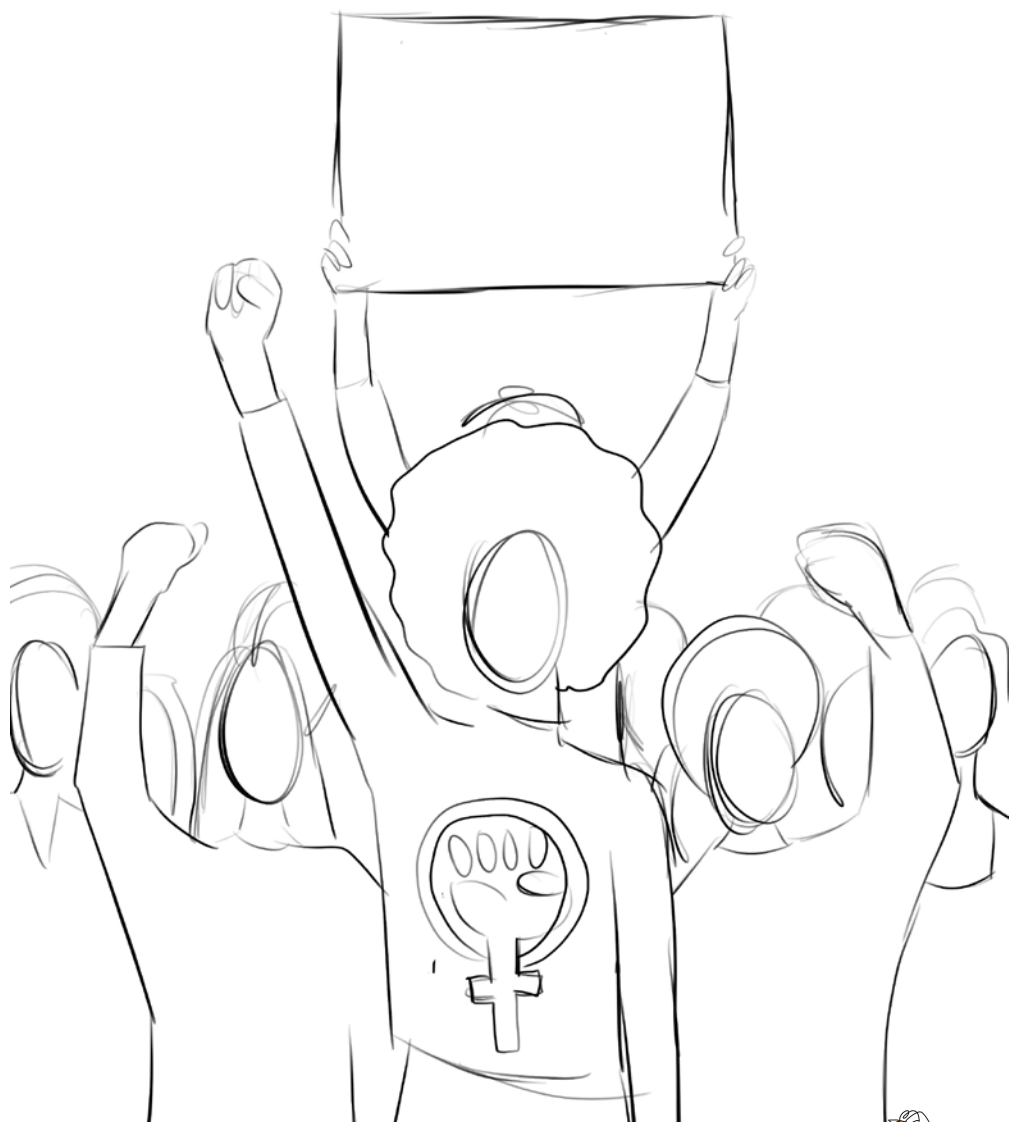
Gloria González-López

17 de diciembre, 2021

Notas

1. Gloria González-López tradujo al español este texto publicado en la versión original en inglés (2000) del libro de bell hooks, *All about love*.

Y tú, ¿cuál es tu historia?



**Y nuestras historias, ¿le hacen eco a tu corazón?
Y de ser así, ¿cómo?**



¿Te gustaría compartir?

Con especial gratitud

Antes que nada, me gustaría expresar mi más profunda gratitud a la Universidad Autónoma de Aguascalientes y a su extraordinario equipo de profesionales por su confianza en este proyecto especial, el tercer proyecto de libro con el que tengo el honor de trabajar en colaboración. Estoy especialmente agradecida con Martha Esparza Ramírez, por su apoyo y compromiso incondicional, y con Genaro Ruiz Flores González, así como a Ana Belina Escobar Martínez y Rubén Rodríguez Álvarez por su infinita paciencia y arduo trabajo. Elsa Gabriela Ruiz Guillén y María Elena Ortiz García: estaré siempre agradecida por su solidaridad, compañerismo y amistad desde aquel día en que nos conocimos por primera vez en Aguascalientes.

Quiero expresar mi agradecimiento a la Universidad de Texas en Austin (UT Austin), al Departamento de Sociología y, en particular, al College of Liberal Arts, por el apoyo institucional a través del C.B. Smith Sr. Centennial Chair #1 in US-Mexico Relations. Estoy especialmente agradecida a Christen Smith, quien fue directora del Centro de Estudios de las Mujeres y de Género durante las primeras etapas de este proyecto. Agradecemos su aliento y respaldo ferviente en ese momento cuando quienes colaboramos comenzábamos a imaginar esta antología. Gracias, querida Chris-

ten, por esto y por todo tu invaluable apoyo a lo largo de los años en UT Austin.

Mi más profundo agradecimiento es también para quienes colaboraron en esta antología y a todas las personas quienes trabajaron incansablemente en la preparación y organización de todos sus textos. María Fernanda Veloz Salas: gracias por tu ardua labor y compromiso al trabajar en la primera versión de la traducción de los textos originalmente escritos en inglés y en diversas tareas involucradas en el proceso. Vanessa López: mi gratitud también para ti por revisar detenidamente los documentos en inglés y por tus incansables servicios profesionales de edición de textos. Katherin Patricia Tairo-Quispe: gracias por tu dedicación, compromiso y arduo trabajo en la revisión y corrección de los textos en español y por tu labor ardua en múltiples tareas que demandaron tiempo mientras trabajábamos juntas para preparar el volumen para su producción. Marcela Beltrán Bravo: gracias por tu guía profesional y apoyo en la revisión y traducción de conceptos específicos que requerían especial atención. Lydia Cordero Cabrera: gracias de corazón por tu invaluable amistad y apoyo mientras revisábamos los documentos en español. Yerid López Barrera: gracias por estar ahí cuando necesitábamos ayuda con algunos de los términos feministas en español. Adriana Quiroga: muchísimas gracias por estar ahí presente y trabajar diligentemente bajo condiciones inesperadas y de última hora en la traducción de textos. Caitlin Sulley: gracias por tu amistad solidaria y guía profesional, así como por la revisión textos en inglés. Brianna Pippens: nuestra especial gratitud una y otra vez por tu compromiso y dedicación a este proyecto, y por tu talentoso don y sensibilidad.

Alison Kafer, Sharmila Rudrappa y Christine Williams: mi más profunda gratitud por el valioso apoyo profesional de tantos años en UT Austin, y mientras trabajaba en este proyecto, de diferentes maneras y en diferentes etapas. Jorge Fontdevila: mi más profunda gratitud por tu amistad fraterna y por tu solidaridad profesional siempre que necesité ayuda mientras trabajaba en esta antología.

Y a los maestros de mi corazón: Venerable Kirti Tsenshab Rimpoché y Lama Thubten Zopa Rimpoché, les ofrezco el esfuerzo, la energía y el compromiso que me ayudaron a darle vida a este proyecto. *May this book be endlessly beneficial to others.*

Gloria González-López

*Austin, Texas
Primavera 2024*

Apéndice A

Pedagogías feministas para la enseñanza en línea

Enseñar un seminario de posgrado sobre teorías feministas en el semestre de otoño de 2021 como integrante de una comunidad intelectual en línea o virtual, participar en discusiones en clase a través de Zoom y tejer conocimientos de manera colectiva fue una invitación a explorar la creatividad durante la pandemia de COVID-19. Comenzábamos cada una de nuestras clases con el ejercicio de *check in*, que ha sido parte de mi rutina en mi práctica como docente durante muchos años. *Check in* significa que cada una de nosotras (estudiantes y docente) tomaríamos turnos y compartiríamos una o dos palabras para describir cómo nos sentíamos en ese momento; la profesora sería la última en hacer el *check in*. “Estoy cansada” y “estoy exhausta” o “creo que estoy enferma” eran formas comunes de hacer el *check in* durante los días difíciles de la pandemia. El ejercicio nos ayudó a entender cómo estábamos, individual y colectivamente, pero también a explorar diferentes expresiones honestas de convivencia humana y conexión a través de Zoom. Redefinir la vulnerabilidad como fortaleza y como una posibilidad para explorar la autenticidad nos ayudó a explorar formas de comunicarnos en línea y a apren-

der a ser plenamente humanos durante tiempos difíciles. De manera similar, hacíamos nuestro *check out* individual al cierre de cada clase para concluir nuestras reflexiones, compartir cómo nos sentíamos cada una y entrelazar las lecciones y el conocimiento que surgían a raíz de las conversaciones en clase sorprendentemente estimulantes.

Esta fue la descripción del curso de nuestro seminario de posgrado en Teorías Feministas:

Este curso ofrece una introducción al pensamiento feminista crítico y se nutre de algunas de las contribuciones más relevantes de académicas feministas de diversas disciplinas. La profesora espera que este curso ayude a quienes participan a conectarse con estas lecturas, las cuales se inspiran principalmente en saberes feministas que examinan áreas contrastantes (pero interrelacionadas), y que incluyen pero no se limitan a mujeres de color y epistemologías feministas, relaciones raciales y colonización, violencia, discapacidad, tecnología, vidas transgénero y feminismo.

Este curso no pretende ser la última palabra en teorización feminista, y no cubrirá temas relevantes incluidos en cursos más introductorios o avanzados en teorías feministas. Sin embargo, el curso está inspirado en la posibilidad de fomentar el tipo de investigación intelectual que dialoga con un genuino sentido de responsabilidad social que promueva la justicia social, el cambio y la sanación —a nivel local, nacional e internacional—. El curso espera contribuir al desarrollo profesional de estudiantes participantes, especialmente a medida que hacen planes sobre sus propios proyectos intelectuales y metas académicas.

El seminario feminista incorporó ejercicios de escritura libre, los cuales siguieron el habitual *check in*. El ejercicio de escritura libre siguió los siguientes pasos:

- (a) Las estudiantes y la profesora se turnaban para compartir brevemente sus reacciones individuales a las lecturas asignadas para la clase de ese día. En general, cada una de nosotras compartía senti-

- mientos como enojo, confusión, curiosidad, gratitud, entre muchas otras reacciones;
- (b) la profesora tomaba notas meticulosas mientras escuchaba a cada estudiante;
 - (c) la profesora era la última en compartir su propia reacción personal a las lecturas y las incluía en sus notas;
 - (d) luego, la profesora resumía lo que el grupo había compartido, sugería algunos posibles temas de reflexión y luego el grupo elegía colectivamente sobre un tema de escritura;
 - (e) la profesora y las estudiantes apagaban el video y el audio y escribían individualmente en respuesta al tema. La profesora enfatizaba la importancia de escribir libremente —escribir, escribir, escribir sin juicios, sin gramática, sin vergüenza, etc.— durante 5 minutos. Animaba a las estudiantes: “no piensen mucho, simplemente sigan escribiendo, escribiendo”;
 - (f) la profesora ofrecía opciones a las estudiantes, ya sea escribir a mano o usar su laptop o computadora portátil;
 - (g) la profesora llevaba el registro del tiempo, y cuando se acababa, pedía a cada estudiante que seleccionara una frase o una reflexión del texto que acababan de escribir y la enviara por correo electrónico. Cada estudiante envió la frase o el párrafo que le gustaría compartir con el grupo;
 - (h) la profesora creó un documento en Word para organizar las oraciones de forma anónima, a veces siguiendo un formato poético;
 - (i) la profesora compartía el documento en la siguiente clase e invitaba a las estudiantes a reflexionar colectivamente.

Nosotras, las colaboradoras que dimos vida a esta antología y la editora de la misma participamos en el ejercicio de escritura libre, en línea, cada día que nos reunimos durante el semestre de otoño de 2021. Realizamos este ejercicio por primera vez de manera presencial el último día de clases, pero seguimos todos los mismos pasos indicados anteriormente. Ese último día de clase, nuestro grupo reflexionó sobre lo que habíamos aprendido durante el

semestre y, colectivamente, propusimos este tema: “¿Qué es el feminismo?”. A excepción de dos estudiantes, todas enviaron su texto e incluí el mío propio (la última reflexión del texto). La profesora compartió el documento antes de que finalizara la clase para dar cierre a un semestre fantástico; el Apéndice B muestra ese texto colectivo.

Este ejercicio de escritura libre está inspirado en las actividades de escritura libre que realizamos en nuestro Feminist Writing Salon en la Universidad de Texas en Austin (UT Austin) durante las primeras etapas de la pandemia del COVID-19 (desde la primavera de 2020 hasta la primavera de 2021) y también como una forma de hacer frente y procesar colectivamente, por ejemplo, la brutalidad policial y el racismo contra las personas de raza negra entre otros eventos sociales y culturales relevantes. Tuve el honor de cofundar ese espacio feminista, así como cofacilitar estos ejercicios de escritura libre con dos estimadas académicas feministas, Dra. Pavithra Vasudevan y Dra. Nnenna Odim, y estaré eternamente agradecida por su sororidad, creatividad, compromiso y amistad.

He utilizado este ejercicio de escritura libre en diferentes entornos profesionales, por ejemplo, mientras cofacilitaba talleres para colegas que enseñan un curso de *Difficult Dialogues* en UT Austin. En uno de esos eventos profesionales, tuve la oportunidad de conocer a Sarah Ropp, quien ahora es la Dra. Sarah Ropp en la University of Pennsylvania. Años después de nuestro primer encuentro, la Dra. Sarah Ropp amablemente preparó un documento explicando las formas en que hemos utilizado este ejercicio, especialmente durante tiempos desafiantes. Como una manera de apoyar a estudiantes y docentes a procesar emociones intensas causadas por la agitación en el campus y las protestas en torno a la guerra Israel-Hamas en Gaza, ella describe la actividad de escritura libre que he utilizado en el pasado. Véase el Apéndice C para la descripción detallada del ejercicio. Estoy agradecida con la Dra. Sarah Ropp por preparar y compartir esta información, especialmente durante tiempos dolorosos e intensos.

Espero que la información compartida en el Apéndice A, Apéndice B y Apéndice C sea de beneficio para docentes y demás agentes de cambio social que creen en la escritura creativa inspirada en el feminismo y en su poderoso potencial, tanto a nivel individual como colectivo.

Revisado y finalizado en Uvalde,
pocas horas después del solsticio de verano 2024

Apéndice B

Ejercicio de escritura libre

Teorías Feministas, otoño 2021, 6 de diciembre, 2021

Tema de reflexión: *¿Qué es el feminismo?*

Nuestras voces:

Feminismo son las reacciones emocionales que tuviste en la mesa. La tensión que sentiste en esa reunión. La *incomodidad* que sentiste al ver ese programa en la televisión. El feminismo es un despertar. Es el tomar conciencia de manera radical de que tu subjetividad debe ser respetada, liberada y empoderada. Es ahí donde comienza la sanación.

El feminismo escucha atentamente y revisa todos los rincones. Hacer todo lo posible para no escatimar esfuerzos. Es imaginativo y desea ser una estudiante de por vida. El feminismo nunca se sienta y dice: "He terminado. Estoy satisfecha". Sabe que aún no ha llegado y está bien dejar que el proceso siga su curso.

Para mí, el feminismo es el habitus personal y colectivo de resistencia a la violencia, sentir con razón y hacer un trabajo orientado hacia la justicia, la solidaridad y la dignidad.

El feminismo es complicado. Es la capacidad de ver las profundas desigualdades y fallas en el mundo que te rodea y, aun así, creer en la capacidad de este mundo para ser más de lo que es ahora. Es percibir potencialidades y limitaciones al mismo tiempo. Es mantener las complejidades de tus emociones —ira, frustración, curiosidad, optimismo, apertura— tal como son y reconocer la validez de cada una.

La organización social del mundo es opresiva. Existe una profunda ausencia de balance de poder y podemos rastrear una asimetría en las relaciones de género. Más allá de esto, las feministas disienten.

El feminismo es lo que me aterriza

Me inspira

Me desafía

Me enseña

Y lo más importante, me motiva

El feminismo moldea mi forma de ver la política y los problemas de justicia social, así como mis emociones y mis relaciones interpersonales

Me guía en mis interacciones con la gente y con el planeta

El feminismo significa aceptación radical y compasión

El feminismo también significa abogar y comprender

El feminismo para mí es el complejo manifiesto/materialización corporal de mi experiencia. Es la relación entre mi cuerpo y mente, mi espíritu y mi experiencia. Le da nombre a mi vida cotidiana y me ayuda a darle sentido a lo que antes no podía entender. Presenta una lente diferente, una con muchos más colores, y no podría estar más orgullosa de llevar una ahora mismo.

El feminismo es una práctica liberadora donde personas de todos los géneros luchan por liberarse de las definiciones prescriptivas del ser, de la materialización corporal y de la expresión. Lo individual y lo colectivo no son margi-

nados, el cuidado se centra en los modos de vida y nuevos mundos son imaginados y creados.

Para mí, el feminismo es sentir y pensar cómo nos/otras, como género en los márgenes, podemos ejercer libremente nuestra agencia y apoyarnos mutuamente. Centrándonos en nos/otras en el núcleo, evitando distracciones. Es un trabajo arduo, quizás contradictorio, sin respuestas, plagado de preguntas, pero con una “agua-fiestas” ahí que nos impulsa.

Para mí, tiene el potencial de destruir las estructuras coloniales que nos han mantenido presas del patriarcado y de la heteronormatividad. El feminismo es un conjunto de pensamientos y acciones colectivas de quienes viven en la marginación dentro de los márgenes. Es el potencial de construir algo grandioso de manera colectiva.

El feminismo es... evolución. Toma de riesgos. Crecimiento. Estar en la apertura. Permanecer en esa apertura. Vulnerabilidad intelectual. Siempre reflexionando. Permanecer enseñable, enseñando. La estudiante de mayor edad en la clase. Volver a tomar la clase una y otra vez. Desmantelarme a mí misma primero para poder imaginar el desmantelamiento de un sistema complejo. Ser auténtica y abrirme una y otra vez. Escribir con un corazón siempre vulnerable y completamente abierto.

Apéndice C

Estructura de una guía para procesar eventos de actualidad: Escritura libre colectiva

Elaborado por la Dra. Sarah Ropp

QUÉ ES

La escritura libre colectiva es una actividad que la investigadora y docente de Sociología Dra. Gloria González-López, ha diseñado para ayudar a quienes participan en dicho ejercicio a identificar y expresar sus ideas y emociones en respuesta a eventos colectivos de relevancia, para posteriormente sintetizar esos pensamientos en una declaración que sea representativa de su comunidad.¹

POR QUÉ HACERLO

- Honra las respuestas individuales y crea un sentido de pertenencia a pesar de los conflictos o diferencias.
- Es una declaración anónima, pero pública, que integra todas las voces y valida una variedad de respuestas sin exigir una vulnerabilidad excesiva.

- Es una expresión creativa de bajo riesgo y no intimidante que proporciona alivio emocional y es a la vez estéticamente placentero.

CÓMO HACERLO

- Realice esta actividad justo antes o después de un evento de relevancia: en clase, en el campus, en la comunidad o a nivel (inter)nacional.
- Exprese con claridad sobre lo que no es (por ejemplo, no es una invitación a debatir; no es un ejercicio obligatorio de intensa vulnerabilidad a nivel público donde las personas sean forzadas a compartir en demasía su sentir personal).
- Permita que las personas opten por no participar total o parcialmente. No exija esta actividad ni la asocie a una calificación.
- Piense en sus propias respuestas con anticipación. Sirva de modelo en cada etapa.
- Comience y/o termine la actividad con un ejercicio que contribuya al bienestar personal (por ejemplo, 1 minuto de respiración triangular).

PARTE 1: Escribir libremente pensamientos y sentimientos

- Abra un archivo digital (por ejemplo, Google Docs).
- Durante un período de tiempo determinado (por ejemplo: 3, 5, 10 minutos, etc.), escriba libremente en respuesta a una puntual y breve indicación. La “escritura libre” significa un flujo de conciencia no estructurado y que fluye con libertad: no se preocupe por la puntuación, la ortografía o el formato.
- La indicación puede ser específica (“¿Cómo se siente acerca de los resultados de las elecciones de ayer?”) o más indirecta (“¿Qué tipo de ansiedades está sintiendo? ¿Cómo se manifiestan en su cuerpo?”).

PARTE 2: Crear una declaración pública

- Envíe su escritura libre a un repositorio central (por ejemplo, por correo electrónico a la persona que facilite o copie y pegue en un documento colectivo). Puede enviarlo completo o parcialmente, de forma anónima o no.
- Seleccione 1-2 líneas de la escritura libre de cada participante y organícelas en un párrafo o poema. Quien facilite o asista puede elegir las líneas o las personas participantes pueden enviar las líneas que deseen incluir. Quien facilita debe ordenarlas, ya sea al azar o con un objetivo en particular.

PARTE 3: Dialogar

- Enmarque la declaración como una colección de voces y perspectivas: no la voz unificada y singular del grupo, sino más bien como una representación pluralista de la complejidad del grupo. Enfátice que está bien si no hay una coherencia o consonancia discernible, pero anime a quienes participan a encontrar puntos de resonancia con y entre el lenguaje elegido, así como las ideas y sentimientos expresados.
- Lea la declaración/poema colectivo en voz alta.
- Establezca el diálogo: ¿Cómo se sintió usted durante este ejercicio? ¿Qué fue lo más difícil y qué fue lo más le gustó? ¿Cuáles son sus reacciones a nuestra declaración/poema? ¿Qué líneas le parecen particularmente hermosas, intrigantes o le hacen eco (incluso si no entiende completamente lo que significan)? El texto colectivo ¿qué oportunidades de cuidado (para los demás o para usted) u otras formas de tomar acción le inspiran?

Notas

1. La Dra. Sarah Ropp elaboró este documento en 2023 como directora del Diálogo Stavros Niarchos Foundation Paideia en la Universidad de Pennsylvania, en Estados Unidos. En la versión original en inglés, la Dra. Ropp generosamente escribió, “Con agradecimiento a la Dra. Gloria González-López, Universidad de Texas en Austin”.

Semblanzas

Alexis V. Bigelow tiene un doctorado en Estudios Culturales en Educación del College of Education de la Universidad de Texas en Austin. Además, es orgullosamente originaria del condado de Prince George, en Maryland, y ha sido maestra de tercer grado. Sus intereses de investigación incluyen temáticas en relación con las maestras negras, las pedagogías activistas y las pedagogías que son de relevancia cultural y política. Ella se sitúa en la genealogía de las académicas feministas negras que ponen en contexto las pedagogías de las maestras negras, pedagogías que revelan sus orientaciones y fortalezas únicas. Alexis se apoya en los hombros de las grandes figuras que la han precedido, como bell hooks, Lisa Delpit, Vanessa Siddle Walker, Michelle Foster, Cynthia Dillard y Keffrelyn Brown.

Lani Both es una académica originaria de Indonesia que obtuvo una maestría en Estudios de las Mujeres y de Género de la Universidad de Texas, Austin, en 2024. Anteriormente, colaboró con una ONG especializada en la trata de personas, donde trabajó en el desarrollo de programas, monitoreo, visitas asistenciales y repatriación de víctimas. Esta experiencia profesional la inspiró a observar críticamente la complejidad de la trata de personas, las relacio-

nes de poder, la violencia de género, el neoliberalismo y la explotación específica de cada contexto. A raíz de su experiencia profesional, su investigación indaga el entramado de la violencia de género en el contexto de la trata de personas en la sociedad contemporánea, examinando de cerca los efectos de la época colonial y la historia de la militarización del Estado. Su licenciatura en Educación por la Universitas Nusa Cendana (Kupang, Nusa Tenggara del Este, Indonesia) le permitió tener experiencia práctica con la niñez y juventud de su ciudad natal en Indonesia. Su visión es la de un mundo donde dichas poblaciones en su provincia tengan las mismas posibilidades de acceder a una educación de calidad. Lani está convencida de que eliminar las barreras y promover el acceso a una educación de buena calidad puede ayudar a reducir las condiciones de riesgo ante problemas como la trata de personas.

Parker Kirlew es estudiante de posgrado en Estudios de las Mujeres y de Género en la Universidad de Texas en Austin. Tiene licenciaturas en Estudios de las Mujeres y de Género, así como en Psicología, se especializó en Ciencias Sociales y Conductuales. Se identifica como feminista lesbiana negra jamaicana-estadounidense de Texas. Su proyecto de investigación se enfoca en el porqué de los resultados adversos en relación con la salud mental de las mujeres negras en el condado de Travis, Texas. En otoño de 2022, Parker recibió el premio de Student Legacy Award de la Universidad de Texas en Austin por su labor en defensa de estudiantes, personal administrativo y personal docente LGBTQIA+ de raza negra. Fue la primera presidenta y cofundadora del Black Queer & Trans Collective en la misma institución.

Mariagracia McLin Rodríguez (elle/ellx/ella) es una activista intelectual afroperuana *queer* que obtuvo el grado de maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas en Austin en 2022. Su pasión por la justicia y el cambio social se origina a partir de su experiencia de vida como ex inmigrante indocumentada criada en Tucson, Arizona, un estado fuertemente racista y militarizado. Su formación en Antropología durante su licenciatura le mo-

tivó a realizar investigación participativa, con la aspiración de reubicar las voces de las poblaciones afroperuanas, de los márgenes al centro de las conversaciones académicas y públicas. Alberga el sueño de continuar escribiendo y estudiando más allá de los espacios académicos para promover el bienestar y los derechos humanos de la población afroperuana.

Brenda Moreira Marques (Belém, Pará, Brazil) nació y creció en la Amazonia brasileña en una familia alimentada por el espíritu alegre de mujeres fuertes, sus modelos a seguir. Creció leyendo, escribiendo en su diario y componiendo poesía, sus pasatiempos favoritos y sus principales fuentes de aprendizaje sobre el mundo. Recibió la licenciatura en Relaciones Internacionales de la Universidade da Amazônia (2019), una maestría en Relaciones Internacionales de la Universidade Federal da Integração Latino-Americana (2022) y una maestría en Estudios de las Mujeres y de Género de la Universidad de Texas en Austin (2023). Brenda es estudiante de doctorado en Sociología en la Universidad de Texas en Austin. En el centro de su curiosidad intelectual está su capacidad para imaginar futuros más justos.

Jessica Olson (ella) es una feminista *queer*, crónicamente enferma, de California y Texas. Es una activista y académica que participa en coaliciones feministas internacionales de justicia climática y en iniciativas locales. Sus escritos han sido publicados en *Agenda*, *Ms. Magazine*, *Project Unsung* de la agencia de las Naciones Unidas para las personas refugiadas (UNHCR por sus siglas en inglés), entre otros. Jessica tiene una licenciatura en Estudios Feministas y Medioambientales por la Southwestern University y tiene maestrías en Políticas Públicas y en Estudios de las Mujeres y de Género, ambas de la Universidad de Texas, Austin.

Hnin Hnin Oo completó su licenciatura y maestría en Estudios de las Mujeres y de Género en un programa simultáneo de la Universidad de Texas en Austin en 2024. Es or-

gullosa hija de refugiados birmanos que emigraron de las localidades de Shatpon y Palawgone, en Birmania, a Nueva York a finales de la década de 1990. Su investigación actual se centra en la militarización de Birmania y más concretamente, la armamentización de las mujeres por parte del ejército birmano a través de la violencia sexual. En la primavera de 2022 recibió el premio Lora Romero Memorial Undergraduate Award for Interdisciplinary Research in Race, Ethnicity and Gender de la Universidad de Texas en Austin, seleccionado por un comité distinguido de docentes representantes del Centro de Estudios de las Mujeres y de Género. A través de su investigación, honra el activismo de su familia en favor de la organización All Burma Students' Democratic Front y su apoyo a People's Defense Force. Expresa su gratitud por la valentía de su madre, su padre y sus tíos al emigrar a Estados Unidos pensando en el futuro de sus hermanas y el de ella misma. Es estudiante del programa de doctorado en Estudios de las Mujeres, Género y Sexualidad en la Universidad de Stony Brook.

Evalyn Stow (ella) se graduó en 2024 del programa de doble maestría de la Universidad de Texas, Austin, en la Escuela de Información y el Centro de Estudios de las Mujeres y de Género. Le interesan las intersecciones y tensiones entre la teoría *queer* y la teoría archivística. Le gusta leer ciencia ficción, hornear y cuidar de sus plantas de interior.

Katherin Patricia Tairo-Quispe es activista y académica quechua, nació y creció en Sicuani, Cusco, en el sur del Perú. Es cofundadora del colectivo Quechua Tinkuy y trabaja con niñas y mujeres que viven en comunidades de Cusco y Apurímac. Su investigación se centra en los hornos de tierra, analizando de cerca las ontologías y epistemologías que representan y su potencial para reimaginar el llamado “desarrollo verde”. Por consiguiente, se enfoca en pueblos indígenas y las relaciones de género como parte de su doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Texas en Austin. Trabajó en el sector público y fue consultora en organizaciones no lucrativas, su ma-

yor motivación para realizar una maestría en Políticas Públicas y Desarrollo (Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019) y una maestría en Gestión de Empresas Sociales (Universidad EAFIT Colombia, 2019). Tiene una licenciatura en Periodismo (Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, 2012) y ha estado activamente involucrada en proyectos social y ambientales en territorios indígenas de los Andes.

Alanna Uthgenannt completó sus estudios de licenciatura en Wellesley College en 2021, donde se especializó en Estudios de las Mujeres y de Género y en Ciencias Políticas. En la primavera de 2023 obtuvo su maestría en Estudios de las Mujeres y de Género de la Universidad de Texas en Austin. Su investigación de posgrado se centró en el análisis de la temática de las propinas y la industria de restaurantes. A Alanna le apasiona contribuir para que los lugares de trabajo sean más equitativos para las mujeres. También está comprometida con el empoderamiento de las mujeres para que se involucren en la arena política; ella agradece su participación en la LBJ Women's Campaign School y a EMILY's List por continuar inspirándola. Estudia en la Facultad de Derecho de la University of Connecticut, donde cursa su estudios de posgrado en el programa académico de Juris Doctor (JD).

Shannon Woods (ella) es artista de danza y obtuvo una maestría en Estudios de Performance en New York University. Actualmente cursa un doctorado en Performance como Práctica Pública de la Universidad de Texas en Austin, donde estudia la intersección entre la coreografía, la preparación y respuesta ante emergencias y el estado policial.

~ * ~

Brianna Pippens es una artista visual y escénica que vive en Washington, DC. Conocida artísticamente como Banana Peppers, crea ilustraciones, pinturas, dibujos, animaciones y trabajos de recortes que exploran la raza, la nostalgia y los matices de la identidad negra y sus experiencias de

vida. Es una artista visual autodidacta que comenzó a compartir su obra artística visual en 2010. Su formación como cantante y bailarina le ha permitido recurrir a estos modos de expresión para guiar su estilo artístico y su dedicación al afinamiento de su arte.

~ * ~

Gloria González-López es feminista, comprometida con la sociología pública, docente y autora galardonada. Ella actualmente ostenta el título de C.B. Smith Sr. Centennial Chair #1 in US-Mexico Relations y es Profesora de Sociología en la Universidad de Texas en Austin. Brinda asesoría como consultora a profesionales feministas que trabajan en la erradicación, prevención de la violencia sexual y en programas para su tratamiento, tanto en organizaciones activas en pro de la justicia y cambio social, así como en instituciones académicas en México. Gracias a la atenta consideración y generosidad de estudiantes y colegas, y de quienes le han brindado mentoría y supervisión, recibió el Simon-Gagnon Lifetime Achievement Award en 2021 y el Feminist Scholar-Activist Award en 2022, ambos otorgados por la American Sociological Association, Sexualities Section y Sex & Gender Section, respectivamente.



Feminist Mosaic

Weaving Knowledge Across Cultures

Mosaico feminista

Tejiendo conocimiento
a través de las culturas

Edited by
Gloria González-López



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

We honor all feminist struggles and achievements
on earth—past, present, and future.

To all the feminist killjoy hearts of our world.

With love and gratitude

Austin, Texas
December 2024

Foreword

Dr. Alison Kafer

When Dr. Gloria González-López asked me to write the foreword to this collection, she highlighted the material conditions animating the course. It took place in Fall 2021, when classes at UT Austin were mostly online, and with the exception of the end-of-semester celebration, class discussion unfolded exclusively on zoom and across email. If not for COVID-19, the collection would probably never have happened. It was only because the pandemic opened up her calendar (conference and research travel put on hold) and demanded new ways of forming connection (no longer able to make small talk between classes or to bump into students in the halls or library) that Dr. González-López was able to envision and organize this anthology.

Several of the essays address the impact of the pandemic on the students' research—Mariagracia McLin Rodríguez mentions being unable to bring all her interviewees together for a group conversation, for example, and Lani Both notes the withholding of resources from migrant workers during the pandemic—but none of the pieces are themselves “about” COVID-19. What makes the anthology a “COVID-19 collection” is that it captures what it was like to be a student (and a professor) during the pandemic: forging connections through online writing exercises and shared readings, adapting one's research questions and methods to what is available remotely or via zoom, collaborating in unexpected ways. The

draft of the manuscript that Dr. González-López shared with me still contains notes in the margins—queries to the author about their intent in a particular passage, questions among the translators about wording—suggesting yet another mode of engaging across distance.

In some ways these modalities are historical artifacts of a time we are told is “over”; Governor Abbott has issued a mandate that University of Texas employees return to in-person work, few classes take place remotely, and the state legislature is considering a ban on masking in public. The promise of radical change that once seemed possible (I’m thinking here of Alanna Uthgenannt’s essay and her shared hope that the pandemic would prompt an end to the tiered wage system in the service industry) now seems even further away. We can read this anthology, then, as a snapshot in time, an artifact not only of this one “Feminist Theories” class at The University of Texas at Austin in Fall 2021, but also of what it looked and felt like to do feminist theorizing during a pandemic.

I will admit, however, to worry that this collection will become an historical artifact in a whole different sense: the Texas legislature has signaled a willingness in 2025 to come after departments, programs, and curricula it deems “divisive” and “discriminatory.” While they have kept their language deliberately vague, as they did with the 2023 ban on “diversity, equity, and inclusion,” it’s clear that they’ve set their sights on ethnic and gender studies. Some programs across the state have already closed or reduced their course offerings in anticipation of these changes, and it’s not entirely inconceivable that by the time this book finds its way to you, dear reader, that the Women’s, Gender, and Sexuality Studies department that housed this course will be shuttered or at the very least hamstrung by new restrictions and cuts.

How, then, to respond? The attack on ethnic and gender studies comes as universities are intensifying efforts to surveil and restrict speech on campus, demonstrating an increased willingness to call in militarized responses to campus activism. The coalition of students, staff, and faculty that led the fight against the ban on DEI—a coalition spearheaded by people of color, queer folks, and queer people of color—has continued its organizing efforts, lobbying politicians, testifying at hearings, writing op-eds and speaking with reporters, and refusing to be silent in the face of fascism.

All of that is necessary. So, too, is this book. Collections like this one demonstrate what gender and ethnic studies make possible, offering a potent rejoinder to conservative attacks on feminist thought. This anthology represents an opportunity to delve

deeply into a topic of interest, craft arguments based on research and study, receive feedback from peers and other scholars, and revise accordingly. Each of these students were encouraged to keep reading and learn something new. Contrary to willful stereotypes, gender and ethnic studies aren't monolithic, but rather contain multiple perspectives and approaches. (Parker Kirew's contribution illustrates this point, as she ruminates on tensions among feminists, identifying with some positions and refusing others.)

Taken as a whole, the essays in this collection demonstrate the wide variety of methodologies, orientations, and commitments at work in feminist theory and "Feminist Theories": Katherin Patricia Tairo-Quispe provides an example of how to critically engage with cultural productions, surfacing the "sexist filters" at work in interpretations of "Valicha," an iconic Peruvian song; Evalyn Stow highlights strategies for undoing archival erasures, describing the creation of the Lesbian Herstory Archives and the work of community activists to preserve queer histories; and Jessica Olson, Brenda Moreira Marques, and Brianna Pippens offer experiments with form (Olson weaves her own poetry into her analysis of disability climate justice, Marques plays with text boxes as a way of showcasing theoretical frameworks, and Pippens transforms each contributor's argument into visual form). Several of the contributors address violence, but they do so in diverse ways, drawing on different scholarly literatures and focusing on different sites (Hnin Hnin Oo, for example, analyzes sexual violence against women in the context of the Burmese military, while Shannon Woods examines school shootings in the United States through the lenses of trauma and temporality). The collection begins and ends with insights from and engagements with bell hooks: Alexis Bigelow takes up hooks' "revolutionary pedagogy of resistance," offering a womanist theory of teaching grounded in "care, love, and accountability," while Dr. Gloria González-López reflects on hooks' influence on her own teaching, sharing some of the writing exercises and approaches she employed during this class.

While this one cohort of students has graduated or advanced to the next stage of their studies, new students have joined their ranks. As I write this, Dr. González-López is teaching another iteration of "Feminist Theories," introducing students to theorists ranging from the Combahee River Collective to Sara Ahmed. In her class and in other Women's, Gender, and Sexuality Studies courses across UT Austin, students are discovering the galvanizing work of feminist theory, especially scholarship connected to transnational organizing and queer-of-color critique. As the students gathered in

this collection did in the Fall of 2021, students in the Fall of 2024 are forging connections through their shared engagement with questions of power and resistance, agency and accountability, imagined futures and ongoing histories. They are attending teach-ins about the genocide in Gaza, discovering the innovations of Indigenous artists at the museum, and deconstructing the attacks on queer and trans youth that pervade the airwaves. Through their course readings and discussions, through meticulous and iterative writing projects, these students are asking new questions, making unexpected connections, synthesizing knowledge across disciplines and methods. They are diving deep into scholarly literature, learning how to craft arguments and use evidence to make a difference. Turn the page and join in.

Our Story: An Introduction

*All feminist anthologies have a story,
and the story behind this collection of essays
is a special one.*

*It was the Fall 2021; we were still immersed in the COVID-19 pandemic.
The future looked uncertain.
Like many educators, my dear colleagues,
I was teaching remotely, via Zoom.*

*Back then I was teaching my graduate seminar,
Feminist Theories.
As in previous semesters,
I had the privilege of meeting a group of talented students.*

*Our seminar was unique for more than one reason,
and connecting virtually did not compromise
the quality of our intellectual engagement.
It was an opportunity to explore ways to be creative.*

*The seminar included freewriting exercises.
It helped to connect in more than one way,
intellectually and at the human level.*

*I had never met any of my students in person,
and we never met in person during the semester,
except the last day of class.*

*Meeting in person was both special and surreal.
We made the decision collectively
and we kept the prescribed "social distance."*

*The last day of class was only the beginning of a professional journey.
I was proud of our freewriting exercises.
I commented that perhaps we could work on a volume together.*

*Reading each one of their final papers made me proud as a feminist.
I became aware of the richness and the potential of each essay.
I was excited.*

*A bilingual feminist anthology —English and Spanish— came to mind.
Why not?
Students expressed their enthusiastic interest.
They accepted the invitation to continue working on their papers for this anthology.*

*All the people who gave life to the seminar participated,
except for one student who unfortunately could not join us.
Their spirit has been with us all along.*

~ * ~

The contributors of this bilingual feminist anthology include scholars and professionals at different stages of our academic training, and from different disciplines and fields. Each one of us has family roots in a wide range of cultural histories and racial backgrounds, and from different parts of the world.

The following is a brief description of the intellectual exercise each one of the contributors engaged in to give life to each one of the chapters. This is us, by alphabetical order:

Alexis V. Bigelow engages intellectually with the inspirational legacy of Black women teachers and their revolutionary pedagogy of resistance in the United States. They have historically embraced moving dreams of freedom and creative activist interventions promoting—throughout a long journey of hard work and heartfelt commitment to social justice—the right to education and a life of dignity and respect in African American communities and their families.

Lani Both goes back in her imagination to her native Indonesia—the fourth-most populous nation on earth—to look closely at human trafficking in the 21st century, a cruel reality affecting the human rights of people living on the margins of an Asian nation with a painful and complex history of invasion and colonization and a sophisticated geographical landscape.

Parker Kirlew offers her honest reflections about the history of Black feminism in the United States by weaving her analysis with the influential presence and thought-provoking contributions of The Combahee River Collective, and in conversation with academic contributions that have expanded our understanding of complex gender relations socially organized in a racist U.S. society.

Mariagracia McLin Rodríguez revisits her native Peru to listen to Afro-Peruvian domestic workers and document their experiences of sexual harassment in the context of work; she shares the moving testimonies of women and looks closely at the legal system and the inefficient bureaucracy they need to decipher. The sensitive topic reveals the complex intersections of social inequality—race, gender, and class, among other—affecting the lives and well-being of a Black women in the South American nation.

Brenda Moreira Marques, born and raised in Brazil, watches the capitalist clock through a feminist lens to expose some of the intricate ways in which gender inequality has shaped women's experiences of time under patriarchy; she offers key reflections on concepts such as time poverty, radical care, and crip time, ultimately inviting us to be well-rested as an act of resistance in contemporary patriarchal cultures and nations.

Jessica Olson weaves her creative prose and critical feminist reflections to look at climate change through the lived experiences of people with disabilities in disaster situations, human beings who are no longer passive victims but rather the repository of knowledge and wisdom, human beings who can actively contribute to the difficult conversations we can no longer postpone about the catastrophic effects of sea-level rise, drought, hurricanes, wildfires, unexpected extreme weather conditions, among other 21st century tragedies.

Hnin Hnin Oo embraces Burma, the beloved homeland of her highly committed activist parents, to examine violence against women in the context of militarization and political conflict. The grotesque expression of gender inequality has unfolded within a complex history of invasion and colonization that has been surrounded, in the region and abroad, by a vibrant community of scholars and activists fervently reclaiming the most basic human rights of women in Southeast Asia.

Evalyn Stow opens the closet of traditional archival practices to expose some of the hidden truths about the ways in which heteronormativity has been institutionalized, erasing LGBTQ+ lives within these archives and other institutions housing historical records. She focuses on the experiences of lesbian women, the erasure of their lives as well as the community archives queer women have established, and creative interventions promoting social justice and change.

Katherin Patricia Tairo-Quispe listens closely to the lyrics of contemporary versions of "Valicha", the famous Peruvian love song, to unmask and examine the patriarchal forces that have distorted the original lyrics of the melodious composition. Misogyny has twisted but has not silenced Valicha; the popular song has become an anthem for many who sing it along—in Quechua and Spanish—to honor the majestic Indigenous lands of the Andes.

Alanna Uthgenannt offers a critical analysis of the social forces that have organized the experiences of inequality affecting the rights of women working in the restaurant industry, looking closely at possibilities for real change. The rich text offers insightful reflections about the socioeconomic exploitation of working-class women, labor unions, and labor movements, highlighting pathways promoting economic justice for restaurant workers.

Shannon Woods looks critically at school shootings, a cruel reality increasingly affecting contemporary U.S. society, and reflects about the post-tragedy cultures of consumption. She exposes the paradoxes and contradictions affecting the well-being of many working hard while grieving—in the midst of anger, frustration and pain—to make sense and transform an increasingly complex capitalist society.

And last, but not least, extraordinarily talented African American artist **Brianna Pippens** soon became a team member. She learned about the content of each contribution and captured with her special sensibility the spirit of each chapter and the cover. As she worked and shared her first drafts of each image, all of us were moved; each image went through revisions based on each contributor's recommendations. The images incorporated in this volume are the ones approved by each author. All of us will be forever grateful to her. *Gracias de corazón*, our heartfelt gratitude goes to you, dear Brianna.

The editor of this anthology finished reading the first version of each one of the above contributions, precisely when our beloved feminist ancestor bell hooks was in the process of transcending this material reality. As the oldest student in this feminist seminar, the editor modestly shares her inner journey of grief at that moment of collective sadness in our feminist communities, nationally and internationally. And as an educator who has embraced the idea of *ser enseñable*—meaning both, “teachable being” and “being teachable”—she explored and took into practice some pedagogical interventions while teaching a graduate seminar on feminism, via Zoom (see Appendix A).

Teaching feminist theories online in the Fall of 2021, during the COVID-19 pandemic, to a group of enthusiastic students embodying rich and diverse cultural and racial backgrounds, contrasting academic interests, and inspirational research projects be-

came a powerful motivation to publish this bilingual anthology. Although books and anthologies are translated and published from English to Spanish, and the other way around, we hope that this bilingual feminist anthology—with the same texts in both languages in one volume—will be of benefit to future readers. And finally, the inclusion of colorful and vibrant images is rooted in the possibility of engaging the visual dimension of our being so that can help us simultaneously embrace heart and reason—the quintessential *corazón con razón* of Gloria E. Anzaldúa—to explore and nurture our feminist imagination, individually and collectively. We hope this volume will be a source of knowledge as well as encouragement and solidarity to highly committed feminists working hard across multiple communities—academic, activist, and artistic spaces—in countries and regions where either English or Spanish, or both, are part of their everyday life struggles and dreams.

This anthology is our collective attempt to share our knowledge across disciplines and beyond borders. We hope that our feminist contributions will become borderless; sharing with a wider audience, in at least two languages, within and beyond academic spaces has special meaning. We truly hope it will be of benefit to future readers imagining and working hard to give life to more just nations and societies, all over the world.

Revised and finished on International Women's Day 2024
in Austin,
Texas, Tejas, Taysha
occupied Indigenous land.

Spring 2025

As we worked on the final stage of copyediting of this anthology, we noticed that some hyperlinks connecting readers to topics related to social inequality are no longer available online. This might reflect recent changes in the political and legal contexts in the United States in 2025, which have had an impact on the visibility and access to institutional information and resources related to these themes.



A Revolutionary Pedagogy of Resistance: Black Women Teachers as Activists

Alexis V. Bigelow

Almost all our teachers at Booker T. Washington were black women. They were committed to nurturing intellect so that we could become scholars, thinkers, and cultural workers—black folks who used our “minds” [...] Though they did not define or articulate these practices in theoretical terms, my teachers were enacting a revolutionary pedagogy of resistance that was profoundly anticolonial.

bell hooks, Teaching to Transgress

Education as a Practice of Freedom

In *Pedagogy of the Oppressed*, Paulo Freire argues that students should receive a problem-posing education. Problem-posing education responds to consciousness where students are presented with problems related to the world (Freire 1968). This form of education involves a constant revealing of reality. Education becomes a practice of freedom rather than domination. Students are encouraged to analyze the world and society critically. A problem-posing education is inherently anticolonial because it forces students to question the status quo and reflect on actions that influence social change.

Historically, many Black women teachers have held a critical orientation to teaching and provide a problem-posing education to their students. During the antebellum era, enslaved Black women created night schools and hid in ditches to practice reading and writing. Black women teachers were foundational to the abolitionist movement (Neal and Dunn 2020). Free Black women secretly taught enslaved African Americans to read and write in their homes. During reconstruction, Black women were active in freed-people schools and African American teacher associations and clubs.¹ Black women provided a classical education to newly freed African Americans in freedpeople schools; they used teacher associations and clubs to advocate for Black students' right to a quality education.² Black women teachers were also critical actors during the Civil Rights Era. Black women created curriculums focused on the Civil Rights Movement, incorporated Black literature into their pedagogy and invited leaders of the Civil Rights Movement into their classrooms.³ Presently, Black women teachers draw on generational practices and understandings of activist teaching. They do this by teaching citizenship and facilitating conversations on race and racism in society.⁴

Black women teachers have a track record of using education to support the advancement of Black students. Across multiple decades, Black women have taught in a manner that creates students to become, as bell hooks states "*black folks who used their minds*" (hooks 1994, 2). In the wake of the passing of feminist theorist and champion of Black women teachers, bell hooks, it is appropriate to examine the pioneers of activist teaching, Black women.

In this critical essay, I provide a general analysis of what bell hooks refers to as a *revolutionary pedagogy of resistance* enacted by Black women teachers. First, I discuss womanism, the theoretical framework that grounds Black women's orientation to teaching. Following that exposition, I provide my own interpretation of revolutionary pedagogy of resistance. I then historicize Black women teachers engaging in a revolutionary pedagogy of resistance. Finally, I conclude with a discussion summarizing my findings.

Womanism

Derived from the term Womanist, coined by Alice Walker, Womanism is a framework used to examine the social realities of Black women.⁵ Due to Black women's interlocking identities, womanism

focuses on the effects of economic exploitation, sexism and racism Black women have experienced throughout their history in the United States.⁶ Womanism seeks to reveal the experiences, thoughts and behaviors of Black women and argues three points. First, it posits that oppression is an interlocking system (Beau-boeuf-Lafontant 2005). Specifically, Black women hold many social identities providing each individual with varying levels of oppression and privilege. Second, Womanism places emphasis on resistance. Individual and collective action are central to social transformation and the redistribution of power. Lastly, Womanism embraces humanism, which acknowledges the dignity and value of all humankind. Therefore, Womanism seeks the liberation and enfranchisement of all humans regardless of race, gender, sexuality and class.

Black women often ground their pedagogy and orientation to teaching within a womanist tradition. Black womanist teachers learn from traditions of female activism (Ramsey 2012). Their former Black women teachers acted as “tricksters and quiet revolutionaries” (Ramsey 2012, 437). Black womanist teachers consider themselves beholden to family and cultural examples of female agitators. Black women teacher’s womanist orientation is grounded in three womanist stances (a) embrace of a maternal sensibility; (b) political clarity; and (c) an ethic of risk.⁷

Where I enter

It is important for every scholar to disclose their positionality and share how they enter into their work. For me, I enter as a former third grade teacher to Black children. As a Black teacher teaching Black children, I brought a specific political orientation to my work. My classroom fostered a sense of urgency and familial ethos. My duties as a teacher extended outside the classroom. I frequently visited students at their houses, met with parents at coffee shops, took students to dinner and various extracurricular activities. My lived experiences have fostered an understanding that many Black women teachers engage with Black students in a specific and distinctive manner that communicates care, love, and accountability.

Revolutionary Pedagogy of Resistance

Black women's pedagogy of resistance is comprised of three components: (a) womanist tradition of caring and mothering; (b) cultural knowledge; and (c) political clarity. First, Black women's pedagogy of resistance is grounded in a Womanist tradition of caring and mothering.⁸ Womanism centers the social realities of Black women in slavery, segregation, sexism, and economic exploitation. Foundational to Womanism is its recognition in how Black women are central to the survival of the Black community. Black women's politicized mothering has aided in the survival of the Black community. Maternal traditions inform activist teaching practices. Black women teachers often take on the role as surrogate parents commonly referred to as *othermothers* to their Black students (Dixson 2003). In *Search of Our Mothers' Gardens: Black Women Teachers and Professional Socialization*, Adrienne Dixson and Jeaninne Dingus (2008) assert that other mothering is located within a tradition of professional service in order to impart culturally and familial-based ideas, values and behaviors. Teaching allows for the maintenance of cultural traditions. This politicized mothering allows for Black women to act as gate-openers and dream-keepers for Black children. Therefore, Black women activist teachers are personally invested in Black children's success. Politicized caring is demonstrated in relationship building. Black women activist teachers hold an asset-based understanding of Black students and their families.⁹ Black women activist teachers respect Black children and their communities and believe they are capable of achievement.

Second, cultural knowledge and experiences inform Black women's teaching strategies and interactions with Black students and their families. Black women hold diverse histories of gendered and raced oppression and discrimination. These histories push Black women to critically educate Black students because they understand the consequences of ignorance (Milner 2006). Black women are invested in teaching Black students because they empathize with the discrimination they face and view education as a means to improve the lives of the Black community. In effect, teaching is viewed as an honor and moral obligation.

A revolutionary pedagogy of resistance requires political clarity. Political clarity involves incorporating a critical perspective to the curriculum. Research demonstrates that Black women frequently facilitate discussions about discrimination and the socio-political and historical construction of inequality and engage in

practices rooted in racial pride.¹⁰ Black women activist teachers feel a sense of responsibility for the African American community and racial uplift. This responsibility manifests in creating classroom environments where students feel safe, affirmed, and secure.

Racial uplift has been at the core of historical intellectual debates looking closely at African American communities and strategies to promote equality and justice. Scholarship by Booker T. Washington and W.E.B. Du Bois represent the “must read” for a better understanding of these vital discussions (Moore 2003).



A revolutionary pedagogy of resistance is not solely teaching from a political standpoint. Black women include a specific maternal standpoint into their pedagogy and interactions with Black children. This maternal standpoint stems from a long lineage of Black women who dared to radically care for Black children. A revolutionary pedagogy of resistance embodies an interest and commitment in the Black community's survival. This form of teaching occurs at the intersection of both the personal and political.

Black Women and A Revolutionary Pedagogy of Resistance

Since enslavement, Black women have engaged in a revolutionary pedagogy of resistance. In “Our Ancestors’ Wildest Dreams: (Re)membering the Freedom Dreams of Black Women Abolitionist Teachers,” Amber Neal and Damaris Dunn (2020) argued that Black women educators held *freedom dreams*. Specifically, Black women held alternative visions and articulations of hope for a free future. Black women strived for the realization of this future through hidden acts of resistance. Neal and Dunn discuss Lily Ann Granderson, an enslaved Black woman who operated a midnight school for enslaved children. The school operated from 11:00 pm to 2:00 am for 7 years. Granderson would teach 12 students at a time. Once the students learned to read and write, they *graduated* and Granderson enrolled 12 more students. Despite the dangerous consequences of literacy among African Americans, Granderson was determined to support Black children in their struggle for liberation.

Free Black women also used education as a tool to disrupt social power dynamics. Neal and Dunn argue that Black women teachers were foundational to the abolitionist movement. Charlotte Forten, a free Black woman, joined the Salem Female Antislavery Society. She taught formerly enslaved African Americans to read and write. Mary Smith Peake, a free Black woman, secretly taught enslaved and free African Americans to read and write in her home (Neal and Dunn 2020). These educators demonstrated *freedom dreams* of Black children as inherently brilliant and rejected the notion of Black inferiority. *Freedom dreams* is more than the title of a book by acclaimed historian Robin D. G. Kelley (2002), it is a moving invitation to African American educators. Kelley reflected in the last page of the preface of the inspirational book:

I conceived *Freedom Dreams* as a preliminary effort to recover ideas—visions fashioned mainly by those marginalized black activists who proposed a different way out of our constrictions. I'm not suggesting we wholly embrace their ideas or strategies as the foundation for new movements; on the contrary, my main point is that we must tap the well of our own collective imaginations, that we do what earlier generations have done: dream.

Freedom dreams reflect the actions of both free and enslaved Black women educators: Black women dream of freedom and carve out spaces for liberation (Neal and Dunn 2020).

During the Reconstruction era [1863-1877], Black women activist teachers created freedpeople schools and teacher organizations and clubs to support Black children in obtaining a quality education (Siddle-Walker 2005). Freedpeople schools were designed for Black children and adults to obtain literacy (Williams 2007). Self-taught formerly enslaved African Americans with rudimentary literacy skills and classically trained free African Americans entered freedpeople classrooms as teachers, motivated by a sense of racial commitment (Vickery 2017). Black women were instrumental in providing an education that went beyond basic literacy. Black women accounted for the majority of Black teachers with more sophisticated literacy skills (Vickery 2017).

During the same period, resistance among Black women educators was primarily accomplished through their professional organizations. Black women campaigned for increased teacher salaries, longer school terms and equality of education opportunities for Black children. They critiqued inequality in school facilities

and encouraged bussing programs and vocational education opportunities. In addition, Black women worked alongside white educators to achieve educational equity. Black women wrote letters and petitions to their white superiors and attended meetings with white leadership (Siddle-Walker 2000). Interracial cooperation was significant in navigating state and national education systems and networks. Black women educators' actions were grounded in Womanism in that they used education and their social position to advance the Black community. Black women activist teachers rejected the status quo. They navigated institutional barriers to advocate for Black children and demanded that they have access to a quality education.

During the Civil Rights Movement, Black women educators were vital in advancing the struggle for racial equality. Black women educators enacted a revolutionary pedagogy of resistance. They created curriculums that focused on the philosophy of the Civil Rights movement, foundations of Black history and literacy (Clemons 2014). Black women teachers used short stories, fables and folktales focused on achievement, dignity, character, and culture (Clemons 2014). They wore natural hair and displayed Black heritage themed pictures on their classroom walls (Loder-Jackson 2012). Black women educators insisted that Black literature be a part of the national high school English cannon. They incorporated Black literature into their own classrooms such as the book *Their Eyes Were Watching God*. Black women teachers were influenced by the courage, faith and strength illustrated by their mothers and ancestors to struggle for freedom and equality (Gyant and Atwater 1996). Black women teachers' pedagogy complimented social action outside the classroom. They transitioned schools into sites of struggle (Smith 2019). Black teachers explained the rationale behind protests, encouraged students to march in protests, focused history lesson on the Black American struggle for liberation and invited civil rights movement leaders into their classrooms.¹¹ Teachers informed students about Civil Rights protests and boycotts taking place and encouraged them to read black publications that covered these events (Givens 2021).

Presently, Black women teachers who identify with this tradition draw on generational practices and understandings of activist teaching. In a study by Tamara Beauboeuf-Lafontant, Black women teachers reported locating themselves within the lineage of female activists and othermothers. Currently, Black women activist teaching can be found in their civic instruction. Black women emphasized and critiqued the concept of citizenship within their

classrooms.¹² Black women relate the idea of citizenship to relationships (Vickery 2017). Historically, African American communities have reframed citizenship as communal / community membership that recognizes cultural identity as integral to belonging (Vickery 2016). Black women educators use discussion as a tool for students to examine the social, political, and economic realities of the world and guide students in a critical examination of structures that disadvantage the Black community. These discussions influence Black children to be critical of blind patriotism.

Moreover, these women encourage students to adopt a communal understanding of citizenship and the world. Vickery discusses how Black women teachers encourage their classes to select a class name and engage in community-centered notions of citizenship (2017). They emphasize a relational sense of belonging and citizenship by sharing their experiences in historically Black sororities and women's clubs. Black women teachers share family histories of migration, racial terror, and trauma to their students. These histories provide students with concrete examples of how race impacts notions of citizenship within the United States. Black women teachers discuss the community service they completed through various women's clubs to their students. Black students watch their teachers and the politics they embody. Thus, Black students are positioned as students inheriting a tradition of protest through education (Givens 2021). Citizenship and civics education consistently focused on uplifting the Black community.

Discussion

"Teachers worked with and for us to ensure that we would fulfill our intellectual destiny and by so doing uplift the race. My teachers were on a mission," these are the inspirational words of bell hooks as she described her elementary school teachers (1994, 2). Her teachers, alongside many other Black women teachers, possess a missionary spirit and an expectation to use their skills, knowledge, and credentials for service to the Black community (Kelly 2010). This mission-like commitment to the Black race grounds the revolutionary pedagogy of resistance of Black women throughout history.

During the antebellum era, Black women teachers engaged in a revolutionary pedagogy of resistance by defying anti-literacy laws and teaching enslaved children to read and write. Despite the

threat of white violence and retaliation, they persisted and engaged in subversive actions to obtain an education. Granderson, Forten and Peake understood that literacy could disrupt the system of chattel slavery. Their actions demonstrate a politicized care and commitment to the Black community. They risked their lives for the possibility of racial advancement.

Throughout Reconstruction, Black women teachers engaged in a revolutionary pedagogy of resistance by demanding that Black children had a right and access to an education. Black women teachers taught Black children at freedpeople school. At the freedpeople schools' Black women introduced Black children to the liberal arts and affirmed their humanity. They rejected the notions that Black children were solely suitable for farming and catering to white society. Black women teachers prepared Black children to be active citizens in society. Alongside freedpeople schools, Black women advocated for social change in teacher associations and clubs. These associations and clubs supported Black women teachers in navigating the bureaucracy of the education system and gatekeeping efforts by white school leaders. Black women teachers were guided by the desire to vindicate the Black race and racial uplift.

During the Civil Rights Movement, Black women exhibited a revolutionary pedagogy of resistance through connecting civic action occurring *outside* the classroom to the lived experience *inside* the classroom. Black women teachers discussed the philosophies of the Civil Rights movement, promoted protests occurring in their communities and invited leaders from the movement to speak in their classrooms. They strived for their classrooms to affirm Black children's identity and culture. Black women teachers were passionate in helping Black children understand social inequities and ways to address them. Rather than act as passive bystanders, Black women teachers were active participants in the Civil Rights Movement.

Presently, Black women teachers enact a revolutionary pedagogy of resistance through citizenship in praxis. Black women reframe citizenship from individual-centered to community-centered. Communal notions of citizenship manifests in Black women encouraging their students to engage in community service and community events. Community-centered citizenship is grounded in the idea of racial uplift. Black women teachers recognize the importance and significance in giving back. Black women hope to prepare future Black leaders that give back to the Black community. Therefore, the Black community will continue to thrive.

We are currently in an era of racial reckoning. Regarding the field of education, many administrators and teachers are grappling with how teachers can teach in a manner that is inclusive, affirming and empowering to all children. Many districts have turned to various interventions, professional developments and trainings focused on cultural competency. I urge schools to look to the history of Black women teacher's pedagogy. There you will find teaching that seeks to liberate and heal.

Notes

1. Baker, *Pedagogies of Protest*.
Hale, *The Development of Power Is the Main Business of the School*.
Harley, *Beyond the Classroom*.
Siddle-Walker, *Valued Segregated Schools for African American Children in the South, 1935-1969*.
Siddle-Walker, *African American Teaching in the South*.
Siddle-Walker, *Organized Resistance and Black Educators' Quest for School Equality, 1878 - 1938*.
Siddle-Walker, *Tolerated Tokenism, or the Injustice in Justice*.
Siddle-Walker and Archung, *The Segregated Schooling of Blacks in the Southern United States and South Africa*.
Williams, *Self-Taught: African American Education in Slavery and Freedom*.
2. Faith, *An 'Organized Body of Intelligent Agents,' Black Teacher Activism during De Jure Segregation*.
Hale, *The Development of Power Is the Main Business of the School*.
Harley, *Beyond the Classroom*.
Siddle-Walker, *Organized Resistance and Black Educators' Quest for School Equality, 1878 - 1938*.
Siddle-Walker, *Tolerated Tokenism, or the Injustice in Justice*.
3. Clemons, *I've Got to Do Something for My People*.
Loder-Jackson, *Hope and Despair*.
4. Vickery, *I Worry about My Community*.
Vickery, *You Excluded Us for so Long and Now You Want Us to Be Patriotic?*
Vickery, *This Is a Story of Who America Is*.
5. Beauboeuf-Lafontant, *A Womanist Experience of Caring*.
Collins, *Black Feminist Thought*.
Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*.
6. Beauboeuf-Lafontant, *A Womanist Experience of Caring*.
Beauboeuf-Lafontant, *Womanist Lessons for Reinventing Teaching*.

7. Beauboeuf-Lafontant, *I Teach You the Way I See Us*.
 Beauboeuf-Lafontant, *A Womanist Experience of Caring*.
 Beauboeuf-Lafontant, *Womanist Lessons for Reinventing Teaching*.
 Dillard, *The Spirit of Our Work*.
 Henry, *African Canadian Women Teachers' Activism*.
 McKinnedy de Royston, *Black Womanist Teachers' Political Clarity in Theory and Practice*.
 Patterson, Mickelson, Hester, and Wyrick, *Remembering Teachers in a Segregated School*.
8. Beauboeuf-Lafontant, *A Womanist Experience of Caring*.
 Henry, *African Canadian Women Teachers' Activism*.
9. Howell, Norris, and Williams, *Towards Black Gaze Theory*.
 Ladson-Billings, *The Dreamkeepers*.
10. Howell, Norris, and Williams, *Towards Black Gaze Theory*.
 Ladson-Billings, *The Dreamkeepers*.
11. Loder-Jackson, *Hope and Despair*.
 Smith, *Septima Clark Yelled*.
12. Givens, *Fugitive Pedagogy*.
 Preston-Grimes, *Fulfilling the Promise*.

References

- Baker, Scott. 2011. "Pedagogies of Protest: African American Teachers and the History of the Civil Rights Movement, 1940–1963." *Teachers College Record* 113 (12): 2777–2803.
<https://doi.org/10.1177/016146811111301206>
- Bauboeuf-Lafontant, Tamara. 1997. "I Teach You the Way I See Us: Concepts of Self and Teaching of African-American Women Teachers Committed to Social Justice." Paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association (Chicago, IL, March 24–28, 1997).
<https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED408395.pdf>
- . 2002. "A Womanist Experience of Caring: Understanding the Pedagogy of Exemplary Black Women Teachers." *The Urban Review* 34 (1): 71–86.
<https://doi.org/10.1023/A:1014497228517>
- . 2005. "Womanist Lessons for Reinventing Teaching." *Journal of Teacher Education* 56 (5): 436–445.
<https://doi.org/10.1177/0022487105282576>
- Clemons, Kristal M. 2014. "I've Got to Do Something for My People: Black Women Teachers of the 1964 Mississippi Freedom Schools." *The Western Journal of Black Studies* 38 (3): 141–154.

- <https://typeset.io/papers/i-ve-got-to-do-something-for-my-people-black-women-teachers-3xyiy470p>
- Collins, Patricia Hill. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston, MA: Unwin Hyman.
- Dillard, Cynthia B. 2021. *The Spirit of Our Work: Black Women Teachers (Re)member*. Boston, MA: Beacon Press.
- Dixson, Adrienne D. 2003. "Let's Do This!": Black Women Teachers' Politics and Pedagogy." *Urban Education* 38 (2): 217–235.
<https://doi.org/10.1177/0042085902250482>
- Dixson, Adrienne, and Jeannine Dingus. 2008. "In Search of Our Mothers' Gardens: Black Women Teachers and Professional Socialization." *Teachers College Record* 110 (4): 805–37.
<https://doi.org/10.1177/016146810811000403>
- Faith, Diedre. 2020. "An 'Organized Body of Intelligent Agents,' Black Teacher Activism during De Jure Segregation: A Historical Case Study of The Florida State Teachers Association." *Journal of Negro Education* 89 (3): 267–281.
<https://muse.jhu.edu/pub/417/article/802532/pdf>
- Freire, Paulo. 1968. *Pedagogy of the Oppressed*. New York, NY: Seabury Press.
- Givens, Jarvis R. 2021. *Fugitive Pedagogy: Carter G. Woodson and the Art of Black Teaching*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gyant, LaVerne, and Deborah F. Atwater. 1996. "Septima Clark's Rhetorical and Ethnic Legacy: Her Message of Citizenship in the Civil Rights Movement." *Journal of Black Studies* 26 (5): 577–592.
<https://doi.org/10.1177/002193479602600504>
- Hale, Jon. 2018. "The Development of Power Is the Main Business of the School': The Agency of Southern Black Teacher Associations from Jim Crow through Desegregation." *Journal of Negro Education* 87(4): 444–459.
<https://doi.org/10.7709/jnegroeducation.87.4.0444>
- Harley, Sharon. 1982. "Beyond the Classroom: The Organizational Lives of Black Female Educators in the District of Columbia, 1890-1930." *Journal of Negro Education* 51 (3): 254–265.
<https://doi.org/10.2307/2294693>
- Henry, Annette. 1992. "African Canadian Women Teachers' Activism: Recreating Communities of Caring and Resistance." *Journal of Negro Education* 61 (3): 392–404.
<https://doi.org/10.2307/2295256>
- hooks, bell. 1994. *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. New York, NY: Routledge.

- Howell, Diamond, Aaminah Norris, and Krystal L. Williams. 2019. "Towards Black Gaze Theory: How Black Female Teachers Make Black Students Visible." *Urban Education Research and Policy Annuals* 6 (1): 20–30.
<https://journals.charlotte.edu/urbaned/article/view/915>
- Kelley, Robin D. G. 2002. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston, MA: Beacon Press.
- Kelly, Hilton. 2010. "What Jim Crow's Teachers Could Do: Educational Capital and Teachers' Work in Under-Resourced Schools." *The Urban Review* 42: 329–350.
<https://doi.org/10.1007/s11256-009-0132-3>
- Ladson-Billings, Gloria. 1994. *The Dreamkeepers: Successful Teachers of African American Children*. San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers.
- Loder-Jackson, Tondra L. 2012. "Hope and Despair: Southern Black Women Educators Across Pre- and Post-Civil Rights Cohorts Theorize about Their Activism." *Educational Studies* 48 (3): 266–295.
<https://doi.org/10.1080/00131946.2012.660665>
- McKinney de Royston, Maxine. 2020. "Black Womanist Teachers' Political Clarity in Theory and Practice." *Theory Into Practice* 59 (4): 379–388.
<https://doi.org/10.1080/00405841.2020.1773186>
- Milner, H. Richard. 2006. "The Promise of Black Teachers' Success with Black Students." *Educational Foundations* 20 (3-4): 89-104.
<https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ794734.pdf>
- Moore, Jacqueline M. 2003. *Booker T. Washington, W. E. B. Du Bois, and the struggle for racial uplift*. Wilmington, DE: SR Books.
- Neal, Amber M., and Damaris C. Dunn. 2020. "Our Ancestors' Wildest Dreams: (Re)Membering the Freedom Dreams of Black Women Abolitionist Teachers." *JCT: Journal of Curriculum Theorizing* 35 (4): 59–73.
<https://journal.jctonline.org/index.php/jct/article/view/963>
- Patterson, Jean A., Kathryn A. Mickelson, Michael L. Hester, and John Wyrick. 2011. "Remembering Teachers in a Segregated School: Narratives of Womanist Pedagogy." *Urban Education* 46 (3): 267–291.
<https://doi.org/10.1177/0042085910377511>
- Preston-Grimes, Patrice. 2010. "Fulfilling the Promise: African American Educators Teach for Democracy in Jim Crow's South." *Teacher Education Quarterly* 37 (1): 35-52.
<https://www.jstor.org/stable/23479297>
- Ramsey, Sonya. 2012. "Caring Is Activism: Black Southern Womanist Teachers Theorizing and the Careers of Kathleen Crosby and Bertha Maxwell-Roddey, 1946-1986." *Educational Studies: Journal of the*

- American Educational Studies Association* 48 (3): 244–265.
<https://doi.org/10.1080/00131946.2012.660667>
- Siddle-Walker, Vanessa. 2000. "Valued Segregated Schools for African American Children in the South, 1935-1969: A Review of Common Themes and Characteristics." *Review of Educational Research* 70 (3): 253–285.
<https://www.jstor.org/stable/1170784>
- . 2001. "African American Teaching in the South: 1940-1960." *American Educational Research Journal* 38 (4): 751–779.
<https://doi.org/10.3102/00028312038004751>
- . 2005. "Organized Resistance and Black Educators' Quest for School Equality, 1878 - 1938." *Teachers College Record* 107 (3): 355–388.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9620.2005.00480.x>
- . 2013. "Tolerated Tokenism, or the Injustice in Justice: Black Teacher Associations and Their Forgotten Struggle for Educational Justice, 1921–1954." *Equity & Excellence in Education* 46 (1): 64–80.
<https://doi.org/10.1080/10665684.2012.751756>
- Siddle-Walker, Vanessa, and Kim Nesta Archung. 2003. "The Segregated Schooling of Blacks in the Southern United States and South Africa." *Comparative Education Review* 47 (1): 21–40.
<https://doi.org/10.1086/373961>
- Smith, Spencer J. 2019. "Septima Clark Yelled: A Revisionist History of Citizenship Schools." *American Educational History Journal* 46 (2): 95–110.
<https://www.proquest.com/docview/2279768850?sourcetype=Scholarly%20Journals>
- Vickery, Amanda E. 2016. "'I Worry about My Community': African American Women Utilizing Communal Notions of Citizenship in the Social Studies Classroom." *International Journal of Multicultural Education* 18 (1): 28–44.
<https://doi.org/10.18251/ijme.v18i1.1061>
- . 2017. "'You excluded us for so long and now you want us to be patriotic?': African American Women Teachers Navigating the Quandary of Citizenship." *Theory & Research in Social Education* 45 (3): 318–348.
<https://doi.org/10.1080/00933104.2017.1282387>
- . 2019. "'This is a story of who America is': Cultural Memories and Black Civic Identity." *Journal of Curriculum and Pedagogy* 17 (2): 103–134.
<https://doi.org/10.1080/15505170.2020.1721381>

- Walker, Alice. 1983. *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.
- Williams, Heather A. 2007. *Self-Taught: African American Education in Slavery and Freedom*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.



Human Trafficking in Indonesia: Feminist Reflections on the East Nusa Tenggara Case

Lani Both

*She clawed into the depths of her soul
Into the darkness that plagued her
She searched for a marble
A sparkle of joy and light.
They had put her down,
Stripped her of her purity
Chartered her like an object
Sold her to the highest bidder
Her identity lost in more ways than one.
She'd survived, she'd escaped.*

Debra Ayis, She Lives

Introduction

Back in 2018, I was involved in a local initiative called *Jaringan Perempuan Indonesia Timur* or JPIT (Women's Network of East Indonesia). Being involved with this organization was an eye-opening experience for me. I learned a whole lot about the prevalence of the issue of human trafficking both nationally and locally, more specifically in my province. I was absolutely appalled by the scrutiny the one faced as a human trafficking victim, the horrible ways they were treated as well as how the reports were handled. This was the moment that I was released from the bub-

ble of cluelessness and uncover the harsh reality of the issue of human trafficking against women in my own land, East Nusa Tenggara. Working with JPIT inspired me to look beyond what the number represents, to look at the legacy of trauma of violence across time and space against the bodies of the victims of human trafficking, that each tells a whole different story. Challenging working situations including physical and sexual violence, as well as difficulties in accessing health service, many times lead to the death of migrants. That moment was the beginning of my journey of answering my own curiosity about the multiple aspect that affect the life of the women within the circle of human trafficking and how their families deal with the sadness of losing their loved one.

In Indonesia, human trafficking is a pressing problem. With the total population of about 270 million people, the Asian Development Bank (2024) estimates that 9.5% of the country's population lives below the poverty line. While in my province, East Nusa Tenggara, about a third of East Nusa Tenggara's population live below the poverty line, and thousands of them are forced to find work in areas associated with human trafficking. Right now, there are many efforts initiatives by the government and private entities in eradicating the issue of human trafficking in Indonesia. NGOs and academia provide a greater understanding of the vast number of victims of trafficking and their story of resistance, survival, and the battle to regain the freedom that has been taken from them as Indonesian workers in places where they wish to have their dreams realized. The government, through policy making and regulations focuses on providing safety nets and assisting the victims of human trafficking to return home safely. For instance, the anti-trafficking law of Indonesia (Art 27/2007) provides healthcare, psychological support, counseling, as well as temporary housing and legal aid for workers who are returning home. However, in reality, returning them home is a daunting process. Even with the existing legislation and support program, many people in Indonesia do not receive the care and assistance they needed to recover. As a result, they find it hard to reintegrate into family life and their communities. Moving on with life as victims of human trafficking becomes their ongoing story of vulnerability.

A wide corpus of documents and research are able to explain the degree of seriousness in the area of human trafficking. These texts enclose different layers of problems, depending on each individual or organization's takes on the issue. International trafficking experts Wijers and Lap-Chew (1999) emphasized the importance of the works of academia to provide the definitions of human

trafficking; each different definition will then provide different measures on how to fight or prevent trafficking. As I looked through the research in human trafficking in Indonesia, I realized that there is a gap within this issue that needs to be further explored. In this writing, I am going to center the experience of female migrants' bodies with violence. I argue that the waves of violence against the body of female migrants is a direct result of exclusions of persons by the state institutions, the communities, and families across time and space. Furthermore, this process is accentuated by the structural inequalities of economic, political, legal, gendered and social nature, which have deemed them vulnerable to violence.

This critical essay will look at a broader definition of violence embedded in the issue of human trafficking that breadth across time and space (Smith 2021). By examining the violence across time, this essay will look at a broader historical context of violence, starting from the Dutch colonization (early 17th century - 1949), Japanese occupation period (1942 - 1945), modern national government (1950 onwards), and how it has shaped the communities and individuals (Pradjoko 2006).

In addition to time, I also look at the geographical span or the space. East Nusa Tenggara, with a total size of 47,931 km² is a diverse region, consisting of seven larger ethnic groups and five religions. I argue that space is closely related to individuals' cultural perception and agency. The context of time and space will reveal a better understanding of the local dynamics and highlight the key moments within Indonesian modern history in relation to the issue of human trafficking and specifically gendered violence against the body of human trafficking victims. In the end, I am looking to demonstrate how various types of violence cannot be viewed separately. They are rather rooted in structural inequalities that are caused by colonialism, occupation, violence by the state, discrimination, and patriarchy.

Throughout this writing, I transition from examining individual to group experiences of violence and pay attention to gender and multiple structures of power. This writing then aims to: (a) examine the root causes of human trafficking in East Nusa Tenggara; (b) look closely at the physical and sexual violence across time and space against the women migrant's body, and what it says about human trafficking issue in East Nusa Tenggara; and, (c) to look at the impact of the violence against the body of the human trafficking victims in East Nusa Tenggara on their families.

Literature Review

East Nusa Tenggara is situated in the southernmost part of Indonesia. It consists of 500 islands, with Timor, Flores, and Sumba being the biggest islands in the province. The total territory of all these islands together is 47,931 km². There are 7 ethnic groups, (*Dawan, Manggarai, Sumba, Belu, Lamaholot, Rote, and Lio*) are living in this area and speaking 6 local languages (*Kupang Malay, Bunak, Lamaholot, Lio, Tetun, and Uab Meto*).¹ There are other different sub-languages that are not being mentioned, not to be exclusionary but because of the cultural diversity and geographical breadth. East Nusa Tenggara has a population of over 5 million and it is the only province in Indonesia with an important Catholic presence: more than half of the population are Roman-Catholics, which is the result of Portuguese colonization since the 17th century. The Portuguese invaded this region of Indonesia in early 15th century and had its colonial decline in 1859. This demography describes the complex cultural and religious context in the area. As a democracy, Indonesia is relatively young, it became independent as a nation in 1945. While as a province, East Nusa Tenggara was officially recognized by Law No. 69/1958, in 1958 (Raharjo et al. 2013).

Definition of Trafficking

The term “trafficking” was coined as a response to the issue of white slavery in the United States within the 1904 International Agreement for the Suppression of White Slave Traffic and the 1910 Convention on White Slave Traffic (Bonilla and Mo 2019, 204). Its main objective was to counter the exploitation of *white* women and girls by *force, deceit, and drugs* for sexual exploitation. Interestingly, throughout its history, trafficking has had a very limited scope as an idea. The early conventions of trafficking focused merely on the coerced movement of women across multinational borders, especially for prostitution. In 2000, the term was expanded across any border of age, sex, race, and ethnicity. The United Nations *Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons, Especially Women and Children* in 2000 defines trafficking in persons as:

the recruitment, transportation, transfer, harbouring or receipt of persons, by means of the threat or use of force or other

forms of coercion, of abduction, of fraud, of deception, of the abuse of power or of a position of vulnerability or of the giving or receiving of payments or benefits to achieve the consent of a person having control over another person, for the purpose of exploitation.

In Indonesia, the discussion on the trafficking of women and children began as early as 1929 during the first congress of Indonesian Women's Association. One of the key agenda of the congress, as mentioned in Indonesian Women's Congress literature, was the development of the Eradication Agency of Trafficking of Women and Children, following the report of kidnapping of some children from Magelang to Singapore. This discussion continued during the Japanese occupation, where many women were forced into sexual slavery by Japanese army, also refer to as *Jugun ianfu* or "comfort women/girls." Later, the term was expanded to incorporate the movement of persons (especially women and children) with or without their consent, within or across national borders, for all forms of exploitative labor, through violence, abuse of power or authority, debt bondage, deception, or other forms of deceptions (Rosenberg 2003).

Forms of Trafficking in Indonesia

Like many countries in the world, the trafficking of women and children comes in many different forms. The most recognized sectors in Indonesia include: migrant work (restaurant helper, factory and plantation work, and entertainment industry), domestic work, sex work, servile marriage in the form of mail order brides, and child labor (Rosenberg 2003). Different government initiatives and programs have been implemented to combat the issue of human trafficking in Indonesia. One such initiative is through collaboration with the United States government through the Trafficking in Persons Report (TIP Report).² TIP report is a US government initiative, aiming at providing governments of different nations with data they need to increase the persecution of traffickers, provide victim-centered and trauma-informed protections for victims of trafficking, and finally prevent the crime altogether. For Indonesian contexts, however, the governmental institution is proven inadequate, as the report suggested that the government does not fully meet the minimum standards for the elimination of trafficking, despite making an increasing effort compared to the previous report-

ing periods. The report suggested 14 prioritized measures for the Indonesian government to combat the national issue of human trafficking, some of them include: (a) increasing efforts to monitor labor recruitment agencies; (b) completing the implementation of the 2017 law on migrant workers protection; (c) developing and implementing mandatory pre-departure and post-arrival orientation; (d) training for migrant workers; and (e) increasing the awareness among local village chiefs about the trafficking trends.

Unfortunately, these measures are based upon several key areas that the Indonesian government is still lacking. Some of these include but are not limited to: (a) the lack of robust and systemized victim identification procedures or conviction of officials allegedly involved in trafficking, and (b) the lack of coordination between national anti-trafficking force and the provincial and local governments which in result, has negatively impact the nationwide implementation of central government policies. A decrease in funding for victims' protection, as well as its budget allocation to the coordinating office of the national task, also directly impact the effectiveness of the government's effort in combating human trafficking.

Aside from the 2020 TIP report, finding the most current information relating to the issue of human trafficking in Indonesia is not an easy task. I argue that the lack of data in the field reflects the level of unpreparedness of the Indonesian government in combating the issue of human trafficking. In addition to the problems on the TIP report, the lack of government tracking and reporting, may result in more exploitation against trafficking victims and migrant workers to continue unchecked. Seen in this light, a new and more robust approach toward data analysis is necessary to raise awareness around the issue of human trafficking in Indonesia.

According to BP2MI (Indonesian Migrant Workers Protection Board) over the period of 2020-2021, there are over 100 migrants of East Nusa Tenggara who did not make it home alive while coming back from different Asian countries where they have been working undersigned contract (Sucahyo 2023). Although the highest number of victims are men, women's experiences of physical abuse, harassment, and sexual violence happen at a higher frequency. This frequency is higher for women because of the multiple layers of violence they have to endure in daily life, through the systemic marginalization, in addition to the physical, sexual, and psychological terror they experience. Higher frequency also pertains to the (potential) violence in varying spaces, such as public and home; the sexual and physical violence that a woman experi-

ences at the workplace illustrates this condition of risk. The long history of patriarchy in Indonesia positions a woman within the society to be under the men, as a direct result of the culture, custom and religious belief systems among people of Indonesia. In sum, although more men are exposed to violence vis-à-vis women, women are exposed to a higher frequency and more brutal acts of violence. That is, even though more women are less targeted than men, when they become the target, misogyny exposes their bodies to a higher frequency and more brutal acts of violence.

Furthermore, I also look at the government naming practice, that categorizes migrants into a dichotomy: procedural migrants and non-procedural migrants. This categorization has been widely criticized by human trafficking organizations and activists as the government seemed to be giving condition to providing equal access to care and protections for their migrant workers. I argue that this naming practice denies the coercive and abusive nature of the recruitment process. Local traffickers, whose work is to recruit women from their areas of origins are familiar to the women or their families, which makes it easier to gain these women's trust. Moreover, in many cases, these women can be easily deceived and get trafficked into work that she has voluntarily chosen. Domestic work is a good example of this point. Domestic work is not generally considered exploitative, and many women voluntarily choose to migrate for work as domestic helpers, as they are generally assumed to have the capability and experience in this area. However, the way in which women are recruited for the work and the conditions under which they work can turn domestic labor into forced labor. Generally, it is not until they arrive at their destinations that the exploitative nature of the work and conditions become apparent. In Indonesia, the most common pattern to recruit women into domestic work is through social networks.

Another theoretical framework worth exploring is the critique of Qwo-Li Driskill in the *Doubleweaving Two Spirit Critiques* (Driskill 2010), about how feminist studies should centralize the relationship between theory and practice. Many feminist scholars have a history of "theorizing" themselves away from grassroots communities. She quoted two feminists of color, bell hooks and Aurora Levins Morales to support her argument. Both scholars similarly argue that although feminist thinkers have worked hard on the advancement of feminist thought, the excessive use of jargon and the use of high theory offers another set of difficulties for general audiences whose limited knowledge of exclusive jargon inhibits them from working toward liberation. In order that the research

can be properly utilized by non-academic communities, the language and terms should also be considered for practical use. Most of the discourses around human trafficking in Indonesia are written by English-speaking scholars, which make it inaccessible for people working around the issue of human trafficking and for people in general. Clearly, intellectual colonization is further marginalizing these communities, keeping them deprived from the knowledge they so desperately need. As a feminist born and raised in Indonesia, I am committed to conducting research that reflects the actual needs of these communities, and to writing and sharing my work with them in an accessible, respectful, and culturally sensitive ways.

The East Nusa Tenggara Case

In this essay I share the initial steps of my journey as a feminist researcher interested in examining the primary data from a local NGO in East Nusa Tenggara. The data describes the number of deaths among the victims of human trafficking, along with the causes of demise. This given data is expected to explain the degree of urgency of this research. In addition to the data, I also look at the existing rhetoric and discourses surrounding the issue of human trafficking in Indonesia, provided by Nexus Institute. Nexus Institute evaluates many issues of human rights, specifically the issue of human trafficking in the region and other parts of the world. They have conducted a project called *Going Home*, which explores the process of reintegration of human trafficking victims. This project is able to depict the difficult path of reintegration process faced by the victims of human trafficking. The research also explains how women in East Nusa Tenggara are at higher risk of falling into the painful cycle of human trafficking, where they experience the unimaginable terror of violence and torture.

Furthermore, I will also conduct a semi-structured interview with human trafficking survivors and the family members of the victims of human trafficking I worked with in East Nusa Tenggara to explore the complexities of this sensitive topic. These women: workers, daughters, and mothers of another human being live the unspeakable in the flesh. Their humanity is being taken away from them while they face the brutal torture and disdain that many times leads to their death. I will also look closely at additional dimensions of violence affecting the well-being of the families of the victims of human trafficking in East Nusa Tenggara. I wonder:

How is the death of a trafficked woman of any age survived by her family? What do her parents, children, and/or spouse have to go through? How do they cope? How do they continue living with the trauma and tragic loss of their loved ones?

Final Reflections

The existing discourses around the issue of human trafficking in Indonesia lack a feminist perspective that is sensitive to gender inequality and cultural sensitivity. In her book *Living a Feminist Life* (2017), Sara Ahmed stated that feminism is a collective work and that we become feminists in dialogue with others. Feminism becomes necessary because of the problems that have not ended: sexism, sexual exploitation, and sexual oppression, all of which cannot be separated from how our life is shaped by structural marginalization, colonial histories, and the exploitative nature of labor under capitalism.

To better understand the problem of violence against the women migrants of East Nusa Tenggara, we need to weave together an intersectional approach. We need to find a critical, caring and respectful feminist method of studying various forms of violence as multidimensional social problems. These realities are not separable, random, and isolated events. Violence is embedded in structural inequalities brought about by intertwined layers of invasion, colonialism, occupation, state violence, power and control, and complex patriarchal cultures (McGregor et al. 2020).

Violence against girls and women is especially important to consider in this region because of its complex history of colonialism, armed conflict and authoritarian rule, the diversity of people affected by violence, as well as the complex religious, and cultural communities involved. Considering the political climate in Indonesia today, which includes decreased tolerance of ethnic, religious, and sexual diversity, we must pause to reflect upon what we can learn from historical and contemporary cases of gendered violence. Excavating the historical context of gendered violence will help us generate responses to such violence in the future.

As I run through the selection of the theoretical framework, I noticed the lack of representation from an insider's perspective. Most of the discourses are dominated by people from the Western part of Indonesia, which are geographically and culturally distinct from the East Nusa Tenggara context. This research will put me in a unique position, both as an insider and an outsider. As an insider,

I have the advantage of belonging to the same community, which will be an important part of my ethnographic study. I speak the language and have deep familiarity with the social and cultural context. As a scholar with graduate training in the United States, I come to the study with a Western perspective. As a feminist, however, I am keenly aware of my positionality and privileges, and I am committed to being alert to any Western biases in the process. In addition, I might be perceived as an outsider by the people participating in my research project. Nevertheless, I will embrace the experience of the women migrants with deep respect and care, and as distinct and new.

As a feminist born and raised in Indonesia, I hope to contribute to the eradication of human trafficking in Indonesia. I realize that the scope might be limited to the East Nusa Tenggara context, but a similar approach can be utilized to measure the violence against women migrants in any given geographical area in Indonesia.

Human Trafficking and COVID-19 Pandemic in Indonesia

The COVID-19 pandemic is rapidly transforming the global social landscape (Stephens et al. 2020, 428). An investigation about the impact of the global pandemic on human trafficking is essential, as many women are found in difficult situations, such as poverty and unemployment, which are the two major causes of exploitation and human trafficking. People who have been trafficked or abused in Indonesia may suffer long-term harm because of the COVID-19 pandemic.

According to the World Health Organization, in Indonesia, from early January 2020 to late June 2022, more than 6 million cases of COVID-19 have been confirmed, with more than 150,000 COVID-19 related deaths.³ Indonesia is the fourth largest most populous country in the world, with more than 270 million people living across the geographically complex and rich nation. Although the immediate extent of the COVID-19 outbreak on human trafficking is still unknown in Indonesia, it is evident that its social consequences are already making marginalized people more susceptible to trafficking and abuse (Asongu and Usman 2020).

In recent time, the pandemic intensified the decline in the global economy. The declining global economy created hardships for human lives, educational systems and heightened the threats of human trafficking due to the extreme financial difficulties faced

by families, mass migration, and school closures. According to the International Labour Organization (ILO), almost 2.2 billion workers, or 68% of global workers, live in nations that are compelled to shut down activities. Migrants account for 4.7% of the worldwide workforce, or around 164 million people, about half are women (International Labour Organization 2020). A huge portion of these migrant workers concentrated in sectors which are temporary (such as first responders or farm workers) or informal, or without security, marked by low-wage-earnings and lacking social security, especially among care workers that in many countries are mostly provided by women.

Although the reflections I offer in the last section of this essay are not necessarily specific to the Indonesia case, they help me be aware of what I will find in my own research in East Nusa Tenggara. Migrants, for example, belong to the most susceptible groups. Reports show that during the pandemic, migrants faced several challenges, including discriminatory practices due to food scarcity, work termination, payroll deduction or at worst not receiving wages, crowded or inadequate living conditions, and forced repatriation (because of the assumption that they are the carrier of the virus). The latter condition is especially hard for domestic workers, that is dominated by women, who are living in a high level of intimacy with their employers. In addition, migrants often times become the ones to be terminated from work, but the last to receive the nation's COVID-19 response policies, such as government subsidies, unemployment benefits, or any medical service. Especially for the non-procedural migrants, the fear of deportation inhibits access to the needed assistance.

Women workers are disproportionately affected by the COVID-19 pandemic (Chuang 2006). ILO also stated that women workers in many destination countries are highly vulnerable because they are hired as the first responders and domestic workers. These women are placed in many informal sectors, and many are undocumented. Consequently, many women migrants face violence and assault in their workplace, quarantine facilities in destination countries and in Indonesia, and they are left without access to support services.

A gender-sensitive approach in government response to the challenges facing Indonesian migrants is required in seeking best practice in migrant's protections. It is necessary to establish the protection of their basic human rights as well as their labor rights. The government should be able to provide policies that support their ability in maintaining their livelihood and support themselves

and their families in the long run. In addition, government's initiative is necessary in three actions: (a) to strengthen the bilateral agreement between Indonesia and the destination country; (b) to facilitate discussions between migrants, employers, and workers unions in developing the government's response to COVID-19; and (c) to expand access to information, medical support, and legal protection for all Indonesian migrants.

I close this essay with the hope of giving life to a moving project, one that can touch people's hearts. Contemplating the journey ahead of me is becoming my feminist killjoy moment in more than one way. Realizing the complexity of the human trafficking issue in Indonesia through institutional silence and neglect, historical state violence, this study will be my feminist intervention and a site of resistance. It will give voice to the forgotten. They, who lost their lives as human trafficking victims, have never had the chance to defend their hopes, dreams, and dignity. The story will be a letter to confront the people in positions of power, whose silence and indifference give rise to the violence and simultaneously denies the struggle and the oppression against the powerless.

Next, I share the above paragraph in Indonesian, to honor my mother tongue:

Akhir kata, saya menutup esai ini dengan harapan bahwa usaha ini akan terus bergulir dan menyentuh hati pembacanya. Terus berkontemplasi tentang perjalanan saya di masa mendatang akan menjadi momen “feminist killjoy” bagi saya dalam beragam makna. Menyadari kompleksitas masalah human trafficking di Indonesia yang disebabkan oleh pengelakan dan penelantaran oleh lembaga negara, sejarah kekerasan negara, penelitian ini bagi saya secara pribadi akan menjadi sebuah intervensi feminis dan situs perlawanan. Tulisan ini juga akan memberikan suara bagi yang terlupakan; mereka, yang terenggut oleh kekejaman perdagangan orang, yang tak pernah mendapat kesempatan untuk memperjuangkan mimpi, harapan, dan harga dirinya. Tulisan ini akan menjadi surat bagi para pemeluk kuasa, yang kebungkaman dan ketidakpeduliannya kian melenggangkan kekerasan dan mengingkari perjuangan serta penindasan terhadap yang lemah.



Notes

1. Wikipedia, s.v. "East Nusa Tenggara." Last modified January 3, 2024, 7:30 pm.
https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=East_Nusa_Tenggara
2. See *2020 Trafficking in Persons Report*, United States Department of State.
<https://www.state.gov/reports/2020-trafficking-in-persons-report/>
3. Visit the *World Health Organization* (WHO) Internet sites for more information on Indonesia and The current COVID-19 situation: <https://www.who.int/countries/idn>; and, WHO COVID-19 Dashboard: <https://covid19.who.int/region/searo/country/id>

References

- Ahmed, Sara. 2017. *Living a Feminist Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Asian Development Bank. 2024. "In Indonesia, 9.5% of the population lived below the national poverty line in 2022." January 2, 2024.
<https://www.adb.org/countries/indonesia/poverty>
- Asongu, Simplice A., and Usman M. Usman. 2020. "The COVID-19 pandemic: Theoretical and practical perspectives on children, women and sex trafficking." *Health Care for Women International* 41 (11-12): 1384-1397.
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/07399332.2020.1849219>
- Ayis, Debra. 2019. *Awaiting Dawn: Contemporary Poetry in Question of our Existence*. Nigeria: Faith Printers International.
- Bonilla, Tabitha, and Cecilia Hyunjung Mo. 2019. "The Evolution of Human Trafficking Messaging in the United States and its Effect on Public Opinion." *Journal of Public Policy* 39 (2): 201–234.
<https://doi.org/10.1017/s0143814x18000107>
- Chuang, Janie A. 2006. "Beyond a Snapshot: Preventing Human Trafficking in the Global Economy." *Indiana Journal of Global Legal Studies* 13 (1): 137–163.
<https://doi.org/10.1353/gls.2006.0002>
- Driskill, Qwo-Li. 2010. "Doubleweaving Two-Spirit Critiques: Building Alliances between Native and Queer Studies." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16 (1-2): 69–92.
<https://doi.org/10.1215/10642684-2009-013>

- International Labour Organization. 2020. Policy Brief. Protecting migrant workers during the COVID-19 pandemic: Recommendations for Policy-makers and Constituents. April 2020.
https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---migrant/documents/publication/wcms_743268.pdf
- McGregor, Katharine E., Ana Dragojlovic, and Hannah Loney. 2020. *Gender, Violence and Power in Indonesia: Across Time and Space*. New York, NY: Routledge.
- Pradjoko, Didik. 2006. "Perebutan Pulau dan Laut: Portugis, Belanda, dan Kekuatan Pribumi di Laut Sawu Abad XVII-XIX [The Seizure of Islands and Seas: Portuguese, the Dutch, and the Native struggle in the Savu Sea from 12-14th Centuries]." Konferensi Nasional Sejarah VIII [8th National Conference of History], November 14-17, Jakarta, Indonesia.
https://scholar.google.de/citations?view_op=view_citation&hl=ja&user=yP8bJXkAAAJ&citation_for_view=yP8bJXkAAAJ:ufrVoPGSRksC
- Raharjo, S. Agung Sri, San Afri Awang, Agus Pramusinto, and Ris Hadi Purwanto. 2013. "Sejarah Dominasi Negara Dalam Pengelolaan Cendana Di Nusa Tenggara Timur [History of State Domination on Cendana Management in Nusa Tenggara Timur]." *Journal of People and Environment* 20 (1): 1-10.
<https://www.neliti.com/publications/115400/sejarah-dominasi-negara-dalam-pengelolaan-cendana-di-nusa-tenggara-timur-history>
- Rosenberg, Ruth. 2003. *Trafficking of Women and Children in Indonesia*. Jakarta: International Catholic Migration Commission.
https://www.academia.edu/31564565/Trafficking_women_and_children_in_Indonesia
- [Cited online also as: Agustianto, Fatimana, Jamie Davis, Anis Hamim, Ketut Ika Inggas, Ranggoaini Jahja, Farida Mahri, Neha Misra, Anna Puspita Rahayu, Ruth Rosenberg, Ira Soedirham, Rebecca Surtees, and Yuyan Wahyuningrum. 2003. Ruth Rosenberg, eds. *Trafficking of Women and Children in Indonesia*. Jakarta: International Catholic Migration Commission.]
<https://genderandsecurity.org/projects-resources/research/trafficking-women-and-children-indonesia>
- Smith, Christen A. 2021. "Counting Frequency: Un/gendering Anti-Black Police Terror." *Social Text* 39 (2 (147)): 25-49.
<https://doi.org/10.1215/01642472-8903591>
- Sucahyo, Nurhadi. 2023. Ratusan Pekerja Migran Ilegal NTT Meninggal pada 2022 [Hundreds of Illegal Migrants from East Nusa Tenggara died in 2022]. Voice Of America, Indonesia. January 3, 2023.

- <https://www.voaindonesia.com/a/ratusan-pekerja-migran-ilegal-ntt-meninggal-pada-2022/6901967.html>
- Stephens, Keri K., Jody L. S. Jahn, Stephanie Fox, Piyawan Charoensap-Kelly, Rahul Mitra, Jeannette Sutton, Eric D. Waters, Bo Xie, and Rebecca J. Meisenbach. 2020. "Collective Sensemaking Around COVID-19: Experiences, Concerns, and Agendas for our Rapidly Changing Organizational Lives." *Management Communication Quarterly* 34 (3): 426-457.
<https://doi.org/10.1177/0893318920934890>
- U.S. Department of State. 2020. *Trafficking in Persons Report*. 20th Edition. June 2020.
<https://www.state.gov/reports/2020-trafficking-in-persons-report/>
- United Nations Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons, Especially Women and Children. Adopted on November 15, 2000.
<https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/protocol-prevent-suppress-and-punish-trafficking-persons>
- Wijers, Marjan, and Lin Lap-Chew. 1999. *Trafficking in Women, Forced Labour and Slavery-like Practices in Marriage, Domestic Labour and Prostitution*. The Netherlands: Foundation Against Trafficking in Women (STV), and Bangkok, Thailand: Global Alliance Against Traffic in Women (GAATW).
<https://documentation.lastradainternational.org/lsidocs/1137-Trafficking%20in%20women%20Wijers-Lap%20Chew.pdf>
- Wikipedia, s.v. "East Nusa Tenggara." Last modified January 3, 2024, 7:30 pm.
https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=East_Nusa_Tenggara



A Critical Analysis of The Combahee River Collective and Black Feminism in the 1960s -1970s

Parker Kirlew

I am writing this essay as a Black cisgender woman in her early 20s, born and raised in Texas, who identifies as a lesbian, and who is interested in discussing issues affecting the success of Black feminists and lesbian liberation. As a Black feminist, I hope this essay contributes to conversations on the mistreatment of Black feminists in “Pro-Black” movements. History has made evident that while Black feminist ideas have been met with hostility when integration into other social movements has been attempted, it has also been rejected when it’s been asserted as its own ideology. Nevertheless, groups like The Combahee River Collective have demonstrated that Black feminists have found solace within each other throughout the fight for liberation. Published in 1977, The Combahee River Collective Statement touches on the key concepts of identity politics, Black feminism, Black lesbianism, Black liberation, and the different obstacles that stand in the way of Black feminist liberation. Throughout the later 20th century and into the present day, The Combahee River Collective has been instrumental for inspiring Black feminist politics, disciplines, activism, and discourse. This critical essay argues that while The Combahee River Collective inspired the creation of groups like The Black Lives Matter Movement, there has always been discourse surrounding the focus on the liberation of Black feminists and lesbians.

With the chasm of socioeconomic disparities ever-growing between Black women and other classes of citizens in the United

States, The Combahee River Collective was formed in Boston, Massachusetts in 1974. From the 1960s to the 1970s, America experienced the Second Wave of Feminism, but Black feminists were not included or considered in this fight for liberation. The United States was simultaneously undergoing a tense shift in cultural dynamics as The Civil Rights Movement, The Black Panthers, and Black nationalism began to take root; all of which inspired many of the collective's political ideologies. Frustrated with the lack of anti-racist police in the feminist movement and a general lack of inclusivity in the other progressive movements that swept the country, Demita Frazier, Beverly Smith, and Barbara Smith decided to express their concerns in The Combahee River Collective Statement (CRC). The primary objective of the organization as a whole, and their statement in particular, was to "[struggle] against racial, sexual, heterosexual, and class oppression" (CRC 2015, 1). This objective was particularly progressive for its time, as it sought to not only root out racism but also misogyny, common enemies to Black women's autonomy in the United States. Moreover, the statement sought to address the idea of heteronormativity in Black culture. In an identity so firmly developed by traditional Protestant ideals of self and the sanctity of marriage, addressing homophobia in Black values was a concept far ahead of its time. The traditional "Pro-Black" stance of this day involved strengthening the Black familial unit. The radical idea of Black lesbian liberation still inspires Black feminist and lesbian thought in the present day, as the fight to normalize LGBT identities in Black culture continues.

Given the complex legacies of exclusion from second-wave feminism and the "Pro-Black" movement, it is important to talk about the focus, or lack thereof, on Black-women-centered services during the 1970s. There were decades of work to be done regarding the formation of Black-women-focused establishments, as the statement explains how there was no refuge for battered women in Boston during this time. Left with nowhere to turn, Black women created establishments aimed at serving all, with particular emphasis on Black women. Saint Charles Lockett, for example, was a successful Black businesswoman and capitalist that hired mothers who received state benefits. Lockett understood that Black women were considered to be at the "very bottom of the American capitalistic economy" and had a plan to change this (CRC 2015, 3). She was surrounded by several obstacles, as she was immersed in a White, male-dominated field. In fact, Lockett would have to persuade companies to purchase contracts because she was a Black woman (Moten 2016, 113). She also explic-

itly stated that her company was a “profit-making venture,” which suggests that she would be willing to take the steps necessary to ensure the success of her business.

By contrast, the women of The Combahee River Collective self-identified as socialists because they believed that work and profits must benefit those that *actually* do the work, not the supervisors, CEOs, or other high-ranking executives (CRC 2015, 5). Nevertheless, I believe Lockett was using socialist values, as she had a vision of making sure all of her employees, which consisted of women receiving public aid, were able to be find gainful employment. Like the women of The Combahee River Collective, Lockett looked at the “implications of race and class as well as sex” when handling the employment process (CRC 2015, 5). She saw her company as a gateway into Black economic success, which was another important idea held by members of The Combahee River Collective. Ultimately, I believe if Lockett and the women of The Collective crossed paths, they would be able to learn from one another because Lockett’s dreams to uplift the status of Black women and women in general, holds a direct link to the economic dreams of The Combahee River Collective. With this being said, it is likely that Lockett would be inspired by the statement because she also aimed to improve the lives of those for whom “racial and sexual oppression are significant determinants in their working / economic lives” (CRC 2015, 5). This is explicitly seen when examining her steps toward inclusion and economic prosperity. In brief, it would be extremely difficult, if not virtually impossible, to fully identify as a capitalist with such all-encompassing goals to provide Black women and other women of color a chance at improving their financial standings.

While the official term intersectionality was not developed until 1989 in Kimberlé Crenshaw’s “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics,” overlapping oppressions have always impacted the lived experiences of Black women. The Combahee River Collective Statement thoroughly, although not explicitly, explained the idea of intersectionality throughout their statement. The authors state that they encounter difficulties when attempting to “separate race from class from sex oppression” because living as Black women, they are “experienced simultaneously” (CRC 2015, 4). Stories told by other Black women like Frenchie Bell, a manufacturer worker, likewise showcase a damning economic reality for people that fall within intersectional boundaries. Placed on an automatic, male-dominated assembly

line without proper training, Bell faced repercussions from her supervisors whenever she could not keep up with the other employees. She protested to a review board, however, the board “was not sophisticated enough to handle intersectional complaints that hinged on race and gender” so Bell was not granted the necessary justice (Moten 2016, 112). Crenshaw further adds economic critique when she brings up a similar story to Lockett’s career, in which she talks about Black women not being hired at General Motors until 1964, before The Combahee River Collective. While the CRC statement did not inspire changes by General Motors, it further contextualizes Lockett’s story of being a Black woman in the manufacturing field in the 1960s and 1970s. The General Motors story also showcases the ways in which different forms of inequality have intersected—and for a long time—before the Collective formed in the 1970s, and before the term “intersectionality” was coined by Crenshaw in the late 1980s.

Beyond emphasizing the unique economic disparities experienced by Black women, both Crenshaw and the Combahee River Collective distinguish Black women’s experiences from those of white women. Crenshaw brings up a fantastic point in which she says that White women do not need to specify their race when claiming discrimination because White people are not discriminated against on the basis of their race (Crenshaw 1989, 144). On the other hand, when Black women experience discrimination, they are forced to question if the discrimination is due to their race, gender, or some other identity category such as sexuality. This scenario perfectly exemplifies what the term “intersectionality” means for a Black woman or any person of color. The impact distinguishes Black feminist concerns from White feminism because Black women contend with “the implications of race and class as well as sex” (CRC 2015, 5). The challenging realities created by intersectional oppressions created complex relationships between Black women and the 1970s White feminist movement.

During that era, there were actually multiple feminist movements occurring simultaneously, as women of color fought to create their own spaces for empowerment. For Black women, it was necessary to create a distinct movement because many felt “rejected or ignored or objectified by white women” (Breines 2002, 1096). This sense of exclusion reasserts the relevance of identity politics and how the concept of *identity politics* created a space for Black women in the 1960s and 1970s. The Combahee River Collective was one of the first organizations to use this term, and White women even tried to discount the *true* meaning of what

identity politics embody. The authentic definition of identity politics is reflected by the CRC, "We believe that the most profound and potentially most radical politics come directly out of our own identity ..." (CRC 2015, 4). To explain, Breines discusses how White women acknowledged identity politics by the late 1960s, but they did not define identity politics in a way that made it applicable to non-White women or upheld its original meaning (Breines 2002, 1097). Although it seemed like White women were willing to truly understand identity politics, they continued to define it as something that would benefit the White agenda.

Black lesbian feminists thus felt that it was necessary to create their own feminist coalitions in order to have their unique identities represented in the public sphere. Iconic activist Barbara Smith explains it perfectly when she states that being a White woman feminist is extremely different from what it means to be a Black feminist and/or lesbian (Breines 2002, 1113). Further, in her landmark 1979 conference presentation titled "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House," Audre Lorde argues that people cannot beat their oppressors by using the same tools as them, but they can beat them with strength. Lorde proposes that Black feminists and Black lesbians have had to "stand alone, unpopular and sometimes reviled" throughout their fight for liberation (Lorde 2002, 108). This key example of identity politics not only shows immense strength, but also highlights the obstacles Black women faced in order to be present in certain spaces. The Combahee River Collective statement adds that 'identity politics' allow for the most profound discoveries to be made because members of communities are the most informed about what issues they face. They believe this is revolutionary for Black women because "it is obvious from looking at all the political movements that have preceded [Black women] that anyone is more worthy of liberation than [Black women]" (CRC 2015, 4). Coupled with Lorde's insights, identity politics has yielded a gigantic amount of success to marginalized communities, such as Black women. Without strength of will and identity politics, The Combahee River Collective and organizations alike would not have been granted a platform for empowerment.

The push for empowerment within the Black community, however, was not always a united front against oppression. For example, the Combahee River Collective statement acknowledges the apprehension among Black men to support the Black feminist movement. They critique this stance, asserting that the accusations that Black feminism will result in a divide among Black peo-

ple “are [only] powerful deterrents” to a Black women’s movement. Furthermore, Keeanga-Yamahtta Taylor (2020) gives examples of how sexism manifested in Black spaces, as it was not rare for Black men to disagree with Black women getting abortions, solely because they felt it was a method of Black genocide (10). These realities being considered, The Combahee River Collective thus deemed it necessary for Black women to create their own spaces because spaces run by Black men or White women were either racist, sexist, or a combination of the two (8). Like White women, Black men were often exclusionary towards Black women, as history has showcased that Black women’s liberation has been a point of contention for everyone, except for Black women. Furthermore, relationships between Black men and White women created an interesting dilemma in feminist spaces. Beyond navigating the divisive stances many Black men held against feminism, Black women in the movement also had to grapple with the complexities created by interracial relationships.

The romanticization of interracial couples in social media, violent, racially-motivated porn, and music has encouraged Black men to seek non-Black, mostly white women in sexual and romantic partnerships. For example, Black women have been painted as too outspoken or even combative, while White women have been viewed as submissive and soft-spoken. Erica C. Childs (2005) further explains that when Black men choose White women, it is understood by Black women as Black men valuing White women more, and therefore treating them better than they treat Black women (554). Moreover, some people were convinced that Black women became resentful of White women for dating Black men, and some accused interracial relationships of causing a rift between Black and White women. Research shows that Black women have the highest levels of opposition towards interracial relationships between Black men and White women (Childs 2005, 545). This has been attributed to the low level of treatment Black women experience when dating Black men compared to the quality of treatment White women receive when dating Black men. The response to this differential treatment feeds into the idea of the “angry Black woman,” which is often described as a bitter killjoy, but this is a substantial misunderstanding, as Black women’s testimonies say otherwise. One Black woman describes Black men dating White women as feeling like this:

As a Black woman, it is difficult enough to have to deal with Whites who [act] as if [Black] is inferior, but it is even harder to

have your own men act like white is better and systematically choose white women over you; it is hard not to get angry because it feels as if no one values your worth as a woman. You grow up with these men all your life, but then you're not good enough to be a wife ...it's disrespectful and degrading. (Childs 2005, 554)

So, what role do Black men play in Black feminism, and is it a positive or negative role? The women of The Combahee River Collective briefly address this in the statement. They say that they "feel solidarity with progressive Black men and do not advocate the fractionalization that white women who are separatists demand" (CRC 2015, 4). Now the question becomes: how has The Combahee River Collective been inspired to make changes for Black men surrounding Black feminism? More specifically, how have The Combahee River Collective's efforts of integrating Black men into the Black feminist movement been successful? And how have they not?

As stated earlier, the 1960s and 1970s were filled with changes as it pertains to The Civil Rights Movement, The Black Panthers, and Black nationalism, all of which inspired many of the collective's political ideologies. However, The Black Panthers in particular are rarely brought up in Black feminist discourse. In a groundbreaking collection of essays, Devon Carbado (1999) explains how The Black Panthers actually fought to integrate feminist thought into their politics, despite the fact that it is described as a patriarchal, heteronormative organization (360). Huey P. Newton, the co-founder of The Black Panther Party, also touches on the importance of Black men aligning with Black feminists and lesbians in one of the essays in this pioneering anthology. In a roundtable discussion titled "Ode to Our Feminist Foremothers: The Intersectional Black Panther Party History Project on Collaborative Praxis and Fifty Years of Panther History," four Black women historians use the intellectual legacy of the Combahee River Collective to explore intersectionality in the Black panther party. They explain that Newton argues that gay, women, and anti-racist efforts are all part of the same movement whether they know it or not. To reach liberation for all, he demands that Black men align themselves with Black women, gay people, and lesbians through their activism, discourse, and community (Phillips et al. 2017, 360). I believe this position can be further connected to the Combahee River Collective's socialist ideals because socialism thrives when the community is centered.

The Black Panther Party and The Combahee River Collective both believe in socialist politics, and like true socialists, they believe that a socialist revolution is also a feminist and anti-racist revolution. By thinking of politics as coalitional, multifaceted, and intersectional, liberation will be guaranteed (CRC 2015, 4). As socialists, The Combahee River Collective needed progressive men such as Newton to actively fight for the liberation of Black women. However, this has not been an easy thing to achieve because while Black women *struggle with* Black men against racism, they also *struggle against* Black men about sexism (CRC 2015, 5). With this being said, Black men must align themselves with the Black feminist movement to truly reach empowerment. Black men were always placed at the forefront of Black movements, and they still are today with initiatives like #BlackLivesMatter. Noted, Black men are disproportionately impacted by racial injustice. Unjustly labeled as martyrs, a large number of people know names such as Emmett Till, Eric Garner, and George Floyd. While saying their names are powerful, and these men should have their names screamed by all, the attention given to Black women that have been killed by the police is not nearly as common or broadcasted.

Like The Combahee River Collective, Bread and Roses was also a socialist organization that believed liberation would not be possible until all, with an emphasis on women, were free. Wini Breines (2002, 1102) cites the doctoral dissertation of Kristine Rosenthal, *Women in Transition*, to share their statement of purpose, which reads as follows:

Bread and Roses is an organization of socialist women. We believe that a socialist revolution is a necessary precondition to the liberation of women, although we know that we will not be liberated unless we continually fight against the oppression of women. For this reason, we believe that a woman's movement must be autonomous in order to fight against male supremacy as it exists in all institutions, and in its structural basis, the bourgeois family. We believe that capitalism has to be overthrown to create a socialist society, which means one free of all forms of exploitation, racism, imperialism and male supremacy. (Rosenthal 1972, 59)

While theoretically, this statement sounds great, it was very difficult trying to get men to agree with this statement of purpose. The women of Bread and Roses discuss how sexist attitudes are so ingrained in the movement, and out-arguing men have caused

exhaustion beyond belief (Breines 2002, 1103). This calls for further examination of the role that Black men played in perpetuating sexist attitudes which affected Black women, much like the members of the Combahee River Collective. The women of the Collective believe that “sexual politics under patriarchy is as pervasive in Black women’s lives as are the politics of class and race,” which parallels sentiments in the Bread and Roses statement of purpose. Specifically, Black women are demanding that politics do not belong under the patriarchy because as long as sexual politics and patriarchy are intertwined with one another, Black women will never be able to conduct politics without also considering how their class, race, and any other part of their identity impact the decisions being made.

Ultimately, the discourse surrounding the liberation of Black feminists and lesbians has a long, complex history shaped by many different stakeholders. Work done by the Combahee River Collective has been an immense inspiration. Black women have forwarded socialist ideals in unique ways, such as with profit-making ventures like Lockett’s business and inclusive mindsets. Further, The Combahee River Collective’s socialist orientation give a look into what an intersectional world would look like for Black women, and how the women of the Collective addressed intersectionality even before the term was coined by Crenshaw in the late 1980s.

Additionally, the discourse surrounding intersectionality is skewed when looking at Black women’s positionality, or lack thereof in the mainstream White feminism. Identity politics, a term defined by the women of the Collective, explains the only way Black women were able to have a space to express themselves and their politics. Although White women set out to understand identity politics, their understanding of identity politics was explained in a way that benefited White women and their White “feminist” agenda. I put feminist in quotes because I believe that being a feminist is to be inclusive, and these types of White women were not feminists, it is more accurate to label them as “pro-White women.” More than the obstacle that is themselves, White women caused a rift in Black communities due to interracial relationships with Black men. Unfortunately, some Black men did not see a problem with this. Comparatively, more progressive men like Newton called for the liberation of lesbians, gays, and women; after all, they are all a part of the same movement. Knowing this, we can see the position held by progressive Black men—Newton, for example—and Black feminists and how solidarity between the two groups can be a

powerful force. On the other hand, you have unprogressive Black men that may stand with White women who are separatists.

If I have learned anything, it is that intersectionality should bring people together, not fractionalize communities. I have realized how expansive my feminism is as a Black feminist, but I have also been reminded that I live in a world where my feminism will sometimes only be appreciated by other Black feminists. It can be difficult to accept this, but there is a power in knowing that other Black feminists, as expansive as I am—if not more—will be engaging in discourse and thought in such ways as I have done in this critical essay. There are a plethora of stories that can be told about living life as a Black feminist, but there would not be a space for this storytelling without groups like The Combahee River Collective, without identity politics, and without identity itself. Ideas such as identity politics have helped me grow as a feminist in ways that I could not have imagined. I now know that I am free to create a space of my own if one is not provided for me, and I think that is amazing. Nevertheless, there are parts of the statement that I believe need to be critiqued as much as any piece.

I would specifically like to touch on the section about standing with progressive Black men. In particular, I want to question how this mindset can lead to exclusionary violence. Sure, it would be nice for Black women to be able to count on Black men, to stand up for Black women if other men in the room are apprehensive to listen to their perspectives. But is that what we should call a solution for ending Black women's oppression? I do not believe that Black women should have to count on Black men to aid in the fight for liberation, especially considering how often Black men have let Black women down. However, this dilemma confuses me because I think of myself as an intersectional feminist, especially because I do not think Black feminist liberation can be separated from Black male solidarity.

Am I just being pessimistic? Does this make *me* a bitter Black woman? The Black woman who just can't seem to "get over it"? What is even more unfortunate is that I do not think I might ever know the answer to these questions because I would either be forced to (1) agree with what the world paints me out to be—a bitter Black woman or (2) come to a conclusion in my own head; a conclusion that makes me feel content. Despite knowing what could cause such a feeling of contentment, I will continue to search for my peace with Black men's roles, or lack thereof, in Black women liberation. With a continued journey being what looks like my final option, I am left uncertain of what the future

holds. Still, I remain optimistic about the horizon because of initiatives like The Combahee River Collective. As Black socialist feminists, members of the Combahee River Collective were able to address powerful topics such as intersectionality before the term was even coined, and it just amazes me how Black women are capable of telling the future. My prediction? Black feminism still has a long way to go despite the progressiveness seen in many Black feminist spaces.

In the Black community, a large portion of Black men have actively participated in misogynoir and violence against Black women. Today, the media shows how the #BlackLivesMatter movement has moved towards using other hashtags like #ProtectBlackWomen because of the lack of concern placed on the lives of Black women. Tellingly, The Combahee River Collective Statement states, “We realize that the only people who care enough about us [Black women] to work consistently for our [Black women’s] liberation is us [Black women] (CRC 2015, 4). This is relevant in non-academic spaces as well. For example, the popular rapper Megan Thee Stallion brought up Breonna Taylor, a Black woman gunned down by police while she was sleeping in her home, in one of her songs (Stallion 2020). The lyrics go “now here we are, 2020, eight months later and we still ain’t got no fuckin’ justice for Breonna Taylor.” It is important to add that Megan also had her own encounter with gun violence when she was shot in the foot by rapper Tory Lanez, a Black man. Rather than being met with support during this time, a large group of Black men blamed Megan for the incident and did not support her despite Tory being found guilty in 2021. I think this is very powerful because I am writing this critical essay in 2021, almost 2022, and still, nothing has changed in regard to the level of respect Black women are given. It has been so, so very long without change. How much longer are Black women expected to endure this violence, and will anyone help support them during the meantime? #SayHerName gives me hope but there is still a long way to go.

In the end, Black feminism spans a plethora of disciplines, and activism can be seen in the streets, in the archives, and even in popular rap songs that we hear today. The most important takeaway I have is that with the power of community and identity politics, the women of the Collective were able to voice many concerns held by Black feminists in the 1970s, with their words going on to inspire Black scholars like Kimberlé Crenshaw in 1989. The work done by the Collective remains relevant in today’s society. For example, within the contemporary sphere of popular culture,

Black artists like Megan Thee Stallion embody the values and feminist ideology put forth by the Collective. Politically, there are broader questions to be answered, such as how The Combahee River Collective's existence assists with the formation of other Black social movements, like the Black Lives Matter Movement. In particular, is the Black Lives Matter Movement sufficient enough to fight for *all* Black lives, with an emphasis on Black feminism and lesbianism? There are still several questions that need answers, but as long as a Black feminist such as myself continues the fight, I think we will be alright.

References

- Breines, Wini. 2002. "What's Love Got to Do with It? White Women, Black Women, and Feminism in the Movement Years." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27 (4): 1095-1133.
<https://doi.org/10.1086/339634>
- Carbado, Devon W. 1999. *Black Men on Race, Gender, and Sexuality: A Critical Reader*. New York, NY: New York University Press.
- Childs, Erica C. 2005. "Looking Behind the Stereotypes of the 'Angry Black Woman': An Exploration of Black Women's Responses to Interracial Relationships." *Gender & Society* 19 (4): 544-561.
<https://doi.org/10.1177/0891243205276755>
- The Combahee River Collective. (1977) 2015. *The Combahee River Collective Statement*. Library of Congress.
<https://www.loc.gov/item/lcwaN0028151/>
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics." *University of Chicago Legal Forum* 1989 (1) 8: 139-167.
<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- Lorde, Audre. (1979) 2002. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." In *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, edited by Cherrie Moraga and Gloria E. Anzaldúa, 106-109. Third edition. Berkeley, CA: Third Woman Press.
- Moten, Crystal M. 2016. "'Fighting Their Own Economic Battles': Saint Charles Lockett, Ethnic Enterprizes, and the Challenges of Black Capitalism in 1970s Milwaukee." *Souls* 18 (1): 106-125.
<https://doi.org/10.1080/10999949.2016.1162577>
- Phillips, Mary, Robyn C. Spencer, Angela D. LeBlanc-Ernest, and Tracye A. Matthews. 2017. "Ode to Our Feminist Foremothers: The Intersec-

- tional Black Panther Party History Project on Collaborative Praxis and Fifty Years of Panther History." *Souls* 19 (3): 241-260.
<https://doi.org/10.1080/10999949.2017.1390378>
- Rosenthal, Kristine. 1972. "Women in Transition: An Ethnography of a Women's Liberation Organization as a Case Study of Personal and Cultural Challenge." Ph.D. dissertation, Harvard University, Graduate School of Education.
- Stallion, Megan T. 2020. "Megan Thee Stallion - Shots Fired [Official Audio]" [Audio recording]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=P8jNPawT-aM>
- Taylor, Keeanga-Yamahtta. 2020. "Until Black Women Are Free, None of Us Will Be Free." *The New Yorker*. July 20, 2020.
<https://www.newyorker.com/news/our-columnists/until-black-women-are-free-none-of-us-will-be-free>



***Porque era afroperuana,
Because I was Afro-Peruvian:
Sexual Harassment in the Lives of Black
Women of Peru***

Mariagracia McLin Rodríguez

This essay offers a moving section of a master's thesis project that examines the racialized sexual harassment experiences of Afro-Peruvian domestic workers from the organization AMUNETRAP (*Asociación de Mujeres Negras Trabajadoras del Perú*, Black Women Workers Association of Peru).¹ The original project examines racialized sexual harassment in Peru based on personal narratives the author collected by conducting individual interviews with Afro-Peruvian women in 2021. The project is informed by Kimberlé Crenshaw's representational, political, and structural intersectionality frameworks (1991). Each framework serves to analyze an aspect of racialized sexual harassment in domestic work. Critical race feminism (CRF) is used to diagnose the effectiveness of reporting systems, legislation, activist organizations, and state response to the issue. Whereas few recent studies have filled gaps on sexual harassment and domestic work in other Latin American countries, there are still limited studies in the context of Peru. In Peru, in particular, Afro-Peruvian domestic workers' racialized sexual harassment experiences are acknowledged. In addition, legislation, reporting mechanisms, and community organizations effectiveness are evaluated, while simultaneously analyzing their perpetuation of anti-Black gendered racism.²

Keywords: sexual harassment; violence against women; Afro-Peruvian women; activism

Reporting Racialized Sexual Harassment

Cuando tú comentabas o le decías a la persona que supuestamente era la autoridad en ese tiempo, o tu jefe superior, [te decían] “Eso es una broma, tu autoestima, tienes que superar [mejorar] tu autoestima” y ahí quedaba. Cuando yo sufría [de] este acoso y que me quisieron tocar... Yo no fui la que me quejé incluso en algún momento, creo que del susto o porque yo le dije [al agresor], “No, usted, ¡no me va a tocar y ahorita me voy a quejar!” El señor funcionario, se quejó. Entonces me llegó a mí una carta de preaviso de despido.

When you comment or would tell a person of authority at that time, or your superior, [they would say] “That was a joke, your self-esteem, you need to overcome [improve] your self-esteem,” and that’s where things left off. When I suffered from this harassment, and they tried to touch me... I was not the one to complain, I believe at some point, I believe due to fear or because I told him [the aggressor], “No, you are not going to touch me, I am going to report it!” The official complained. Because of that, I received a letter stating my dismissal.

Elvira explained that when she was sexually harassed at her company by an official, she did not report the incident, and she told me that in the 1990s if you could not ‘handle’ these sort of advances or jokes, your superiors or colleagues would shame you. They treated this harassment as a joke, and she felt that they would not have taken her seriously. At the moment she experienced this attempted assault, Elvira threatened to report the aggressor and she believed her threat scared him into complaining to his supervisor. As a result, after being continually harassed, and almost physically assaulted, Elvira was the one that received a termination notice. It was not until later that she learned the man was fired, because someone else witnessed the incident.

I asked Elvira if she had resources to report at the time, she clarified: “¡No! ¡Al principio no tenía recursos, incluso iban las personas como los abogados y tampoco sabían! [No! At the beginning I did not have resources, there were people like lawyers that also did not know].” During this time period in the early 1990s, lawyers did not know what to do, they had no clear proceeding on how to handle sexual harassment cases.

Elvira made it clear that her experiences were related to her being Afro-Peruvian, based on the gendered racism and stereotypes that she saw were entailed with this harassment. She reiterates: “Porque como te digo y no lo vi con otra trabajadora y no vi que han tocado el seno a otra trabajadora... entonces considero que es porque yo era afroperuana. [Because, like I told you, I did not see this happen to another (female) worker, and I did not see them touch another worker’s breast... that is why I consider that it’s because I was Afro-Peruvian].” She did not witness a similar occurrence with other (female) employees, and she was convinced that it was because she was Afro-Peruvian this sexual harassment and attempted physical assault were directed at her.

Elvira’s hesitancy to report is a common in the thirteen interviews I conducted with other Afro-Peruvian women. Although, there were no reporting mechanisms in place for sexual harassment in the 1990s, the women of AMUNETRAP felt that in 2021 they could not trust the reporting mechanisms (for example, *Centros Emergencia Mujer* or CEM and *Línea 100*) because of how they treated Black women. The CEM and Línea 100 illustrate the government’s efforts to support women who have experienced violence in Peru. Some had no information on how to report as a domestic or informal worker. All thirteen women had no or very limited knowledge about the *Ley de Prevención y Sanción del Hostigamiento Sexual* (Law of Prevention and Sanction of Sexual Harassment).³ The majority of the women did not have a designated place to report, they would have to report directly to a supervisor or employer, often times the family of the aggressor or the aggressor themselves. Most of the women were afraid to report sexual harassment in the workplace, because they feared losing their job, not having enough proof, or that no one would believe them. This distrust in reporting stems predominantly from racist interactions governmental agencies have with Black/Afro-descendent populations in Latin America. Law professor Tanya K. Hernández (2019) has looked closely at race relations, racism, and law and society in Latin American, and in various cases she observed that Afro-descendants who reported discrimination to a *comisaría*, or police station or another government agency, were dismissed due to lack of evidence. She argues there is an overall reluctance to view ethno-racial discrimination as a crime that would be prosecuted like any other.

Focusing specifically on sexual violence reporting agencies in Peru, anthropologist Eshe Lewis (2020) documents the interactions she had with *Centros Emergencia Mujer* (CEM) workers, and

the way they portrayed Afro-Peruvian/Black women. During this time, Peru started acknowledging that government services such as the CEM needed to ask for ethno-racial identification in order to serve populations adequately. Lewis observed that there existed a hesitancy to discuss race in the cases of women who were using CEM services. She perceived this as problematic for the Afro-Peruvian women who were seeking resources, as it was further ostracizing their needs. By taking into consideration the challenges that Afro-descendent women have when reporting, in my analysis, I identified three main themes that coincide with their reporting/non-reporting experiences. By following the experiences of three women—Juliana who attempted to report to the *comisaría*, Mariela who reported to the Ministry of Labor, and Natalia who did not report—I garnered much insight. The cases of these three Afro-Peruvian women demonstrate how they navigate the structural systems for reporting sexual harassment in Peru, and how their intersectional identities form their experiences when accessing resources.

“Nunca hacen nada”

“They never do anything,” said Juliana. I interviewed her in the summer of 2021, at that time she had been working as a trash collector and street sweeper in Lima. This was one of the many ‘informal’ jobs that she had in her lifetime. She felt that she was always at risk of being fired, especially when she was a domestic worker. When I asked about her previous work and if there was a place where she could report sexual harassment, she told me: “En los hogares mayormente si me quejaba era que me botaran, porque ya lo tomaban como que uno era mentirosa, falsa, cínica... [In the houses (she worked in) if I complained, most of the time they would have fired me, because they would consider I was a liar, fake, cynical].”

As a domestic worker, Juliana felt the most vulnerable: if she complained about any uncomfortable situation with sexual undertones, her employers would fire her and accuse her of lying. When I asked her if she had experienced these ‘uncomfortable situations,’ she told me: “Sí, lo he pasado, porque cada cuando me decían ‘tiene buen cuerpo’ y [cuando] me daban un trabajo querían que me acostara [con ellos]. [Yes, I have experienced it, because every once in a while they would tell me, ‘You have a nice body’ and when they hired me, they wanted me to sleep [with them].”

Similar to other cases experienced by the AMUNETRAP women, Juliana experienced sexual solicitations from her employers, they expected her to have sexual relations with them, or they would make remarks about 'how good' (meaning "hot") her body was, because she was Afro-Peruvian/Black. After continuously experiencing this behavior, Juliana was fed up and went to the comisaría to report a specific incident of harassment she experienced while interviewing for a job:

Fui y puse denuncia y nunca me voy a olvidar que un policía me dijo 'pero si no te han hecho nada, no te ha violado, ¿qué puedes denunciar? Cuando te hayan violado, te hayan pegado, ahí vienes y denuncias.' Entonces, que no hay, tampoco tenemos un apoyo de las autoridades porque ellos esperan que uno vaya maltratada y casi moribunda, o muerta, para que ellos puedan hacer [algo].

I went and made a report, and I will never forget that the police told me, 'But they haven't done anything to you, they haven't raped you, what are you going to report? When they have raped you or hit you, that is when you can report.' That is why there is not..., we do not have the support of authorities either, because they want [the woman] to go beaten-up or practically dying, or dead, so that they can do something.

In that moment, the police not only refused to believe Juliana, but they also told her she could not seek help because she had not experienced sexual assault or physical abuse yet. When Juliana reported her sexual harassment, the police turned her away. This has implications for what it counts as sexual violence. Countless women like Juliana are sexually harassed in Peru and many other Latin American countries, but because they have not been "technically" raped, their experiences are ignored, systemically reproducing endless vicious cycles of grotesque violence against women.

Comisaría

In her analysis of the Peruvian comisarías and what *actually* happens to women when they report cases of gender violence, sociologist Lucía Dammert (2018) found that due to the disproportionate level of police being men, and because of patriarchal norms about gender and gender relations in Peru, women experienced a

taboo to report to the police. Often times, just like Juliana, being pushed away or disregarded for the violence they experienced. This treatment is not only an example of institutionalized misogyny, but in many cases, there would be refusal of services based on the ethno-racial origin of the victims.

The author sees the CEM as alternatives for reporting, but if most women still have to file a police report, then their interactions with *comisaría*s will remain cyclically violent. Juliana also believes that the lack of attention to her case was due to her race, "...la violencia (se enfoca) todo... son con gente blanca y la gente que tiene dinero, pero una negra hasta el día no he visto... [...the violence is always (focused on) white people, and the people who have money, but a Black woman to this day, I have not seen it]." She said this referring to how cases of violence are broadcasted on television or have larger visibility in Peru. It's only the white people who are seen and heard when they experience violence. Some of the other women of AMUNETRAP shared their views on *comisaría*s and police reporting. Mercedes explained:

Yo veo que se ocupan menos en las minorías sobre el hostigamiento, de todo ese tema delicado que pasamos las mujeres muchas veces por vergüenza o por no pasar un mal rato yendo a una delegación policial y reportar tu denuncia. [Hablando sobre comentarios de la policía] 'Ah ya, esa morena quiere dinero, dale plata, que quiere plata.' Entonces tú como que ya no tomas esta confianza y seguridad de saber que te van a apoyar de ese lado.

I see that they occupy themselves less with minorities when it comes to harassment, with all that has to do with this sensitive topic that we as women, because of embarrassment or to not go through a bad experience at the police station when reporting. [Speaking about police comments] 'Oh, okay, that *morena** (other word for brown/Black woman) wants money, give her money, because she wants money.' So, then it's like you don't have that trust and certainty that they will support you in that way.

Perla and Cassandra also shared their experiences. Perla explained:

Cuando uno va nunca tienen tiempo. Hay que estar haciendo colas, es una pérdida de tiempo. Justo cuando uno va llegar a

dar su queja... tienen que poner el informe en su computadora y dice que el sistema esta lento o no ingresa. Siempre hay peros... cuando uno es negro hay peros...

When you go, they never have time. You have to get in line, and it is a waste of time. Just when you are about to make a complaint... they have to input the information on the computer, and they say that it's slow or it's not working. There is always "a but" ... when you are Black there is "a but"...

Cassandra said:

Si uno iba a la comisaría o algo, no te toman en cuenta. Porque lo primero que te dicen es 'seguro que tú provocaste el incidente' y dicen un montón de cosas que hasta los mismos policías te ofenden.

If you went to the police station or something, they would not pay attention to you. Because the first thing they will tell you is 'I bet you provoked the incident' and they tell you a bunch of things, the policemen themselves will offend you.

The *comisaría*s are an example of a governmental structure that has failed Afro-Peruvian women, and women in general; when it comes to reporting violence, often, they blame the victim. The *comisaría*s reproduce a system where women, specifically Black women, cannot trust them as resource, because they are almost always "a but" turned away. Not a single interviewee described a positive experience with a *comisaría*, and in most cases they associated it as an unwelcoming, unhelpful, and unsafe place. The *comisaría* and police officials' comments were not only sexist, but repeatedly used racially charged language by referring to Afro-Peruvian women as '*escandalosas*' or saying that they were exaggerating. Nine out of ten times, they were blaming the victims for the harassment they faced. Juliana's case is an example on how as a Black woman and a domestic worker she had to navigate her vulnerability to hypersexualization and violence because she embodies both identities. Simultaneously, she navigated a governmental entity and supposed resource, which rejected and demeaned her entirely. The ways that she is seeking justice, as a human right, impact her directly as a Black woman, who is ignored and disregarded by Peruvian officials and Peruvian society at large.

Mariela's Story

"Ahorita en la actualidad mi trabajo para mi es formal. Porque me pagan, me están pagando todos mis derechos, me están pagando mi seguro, mis vacaciones... [Right now, for me my job is formal. Because they pay me, they pay for my rights, they pay my insurance, my vacation ...]."

Mariela's case is rare, she is a domestic worker getting paid all her legally obligated benefits as a worker, and her employers comply with the law. She did not always feel this positive about going into work, however, there was a time she felt fear at a previous employment. She recalled, "Yo entraba al trabajo con mucha dificultad, con mucho miedo de que 'ay, que me va a decir...' Sientes como un presentimiento de que va a pasar algo. [uno] tiene ese sentimiento de maldad. [I would come into work with a lot of difficulties, with a lot of fear, 'what is he going to tell me...' You feel a feeling that something is going to happen. You have this bad feeling.]" She felt wary of coming into work at a previous employment because of the ways that her employer would sexually harass her and make rude comments about Mariela, specifically because she was Black. She recalled, "Me dijo una vez un empleador, 'ay no, ustedes las negras calientan bien en la cama, curan bien los riñones. [One time an employer told me, 'you, Black women heat up the bed, you all cure kidneys.']" Mariela felt disgusted by the fact that her employer would make remarks about how Black women were good in bed, when she pushed back and asked what this man meant by his remarks. He told her, "ven acá y vas a ver como me curas los riñones" [come over here, and you are going to see how you cure my kidneys]" as a threat insinuating sexual assault.

The interaction she described for me marked Mariela deeply, she did not want to return to work, she told her employer she was not going to continue working there and they fired her without any benefits or pay. She went directly to the Ministry of Labor, where they calculated everything, her employers owed her. She explained, "...tuvimos que llamar a estos [empleadores], pero no me llegó a pagar. Me dijo [el empleador] que me lo podía pagar en partes... me habrá pagado la mitad [pero] el cansancio cuando uno hace un juicio que ya no quieres seguir cobrando. [... we had to call them (the employers), but they didn't get to pay. They told me (the employer) that they could pay me in parts... they might have paid half (but) it's a burden when one makes a complaint, that you don't want to keep claiming payment.]" Mariela's experience communicating with the Ministry of Labor and Promotion of Employment

(MTPE), proved that they were not able to hold the employer accountable for their actions. Her employer was still able to withhold payment and was never cited or reported for inciting sexual violence against her. This unfortunate incident happened to Mariela in Lima, Peru.

The Peruvian Government, Its Laws, and Patriarchy

The steps that Mariela took to report the incident and reclaim her rightfully earned pay and benefits, are clearly written in the *Ley de los Trabajadores del Hogar* (Ley N° 27986, Domestic Workers Law). According to the law, domestic workers should be protected from wage theft, and they should report directly to the MTPE if this happens. The law does not address reporting sexual harassment or *maltrato*—mistreatment—in any form, it's mostly to signify the rights of domestic workers as any other paid laborer. For instance, attorney Jesús Aguinaga Saavedra (2017) has looked closely at different dimensions of paid domestic work, inviting us to consider the following: this law needs to be modified in order to include the needs of women, because domestic work continues to be a predominantly female dominated occupation.

Another important suggestion that Aguinaga Saavedra would like to offer, is the need to regulate formal contracts. For instance, to this day, employers hesitate to hire domestic workers when they need to provide a written contract. Refusal to provide a written contract gives the employer room to be unaccountable for their actions and leave little protection for workers. This refusal to sign a contract actually represents a form of workplace discrimination.

Aguinaga Saavedra's chapter (2017) addressed important issues with regard to domestic work. Four years later, Peru passed the *Ley de las Trabajadoras y Trabajadores de Hogar* (Ley N° 31047) in 2021. This law included many of the suggestions above, but more importantly it highlighted that domestic workers cannot be discriminated against based on race, gender, or sex, and that they are protected from uncomfortable or unwanted incidents such as sexual harassment. Although Mariela's case pre-dates the newly founded law, there were still protections in place, although they did very little to hold her employers accountable. The MTPE's '*Trabajo sin Acoso*' [Work without harassment] guide goes into depth about reporting sexual harassment regardless of whether a workplace is private or public. They use scenarios to depict what is defined as

sexual harassment, and how to identify it in the workplace. They provide depictions of domestic workers through imagery and certain scenarios, however, there is no clear procedure on what a domestic worker should do if they want to report sexual harassment given their work in the unregulated privacy of people's homes. In Mariela's case, she does not mention if any action was taken about the harassment she faced, and given our conversations, she seemed doubtful that there would be any justice.

"No tenía ninguna prueba"

"I did not have any evidence" said Natalia as she recalled an incident that happened during her adolescence. At the age of 16, Natalia was sexually harassed by the 21-year-old son of her former employer. During her employment, she was a tutor and babysitter for two of the woman's grandchildren. She would spend multiple days in the house, constantly followed and watched by her employer's eldest son. He would not only make comments about her body, but he would also proceed to touch her without consent. She stated:

Me decía '¡ay dios! que lindo tu cabello' y comenzaba a tocarme el cabello, luego el cuello y cuando me tocaba el cuello es cuando yo me sentía poco nerviosa... Me decía cosas como 'eres muy bonita', o 'tú eres linda' o me dijo 'qué lindo cuerpo tienes'.

He would tell me 'Oh god! your hair is beautiful' and he would start touching my hair, and then my neck, and when he would touch my neck, that is when I felt a bit nervous... He would tell me things like, 'you are so beautiful' or 'you are pretty' or he told me 'What a beautiful body you have.'

She further elaborated:

... yo sentía que la asociaba con mi color de piel y con mi identidad, porque también llegó a decir que le gustaban las morenas y yo se lo tomé como si ser morena fuera un fetiche para él.

... I felt that he associated my skin color and my identity, because he once said that he liked morenas and I took that as if me being *morena* was a fetish for him.

The extreme expressions of sexual objectification were clearly racialized, as a Black woman she felt unsafe in more than one way.

As an added factor, the male employer was sexually assaulting an adolescent girl, a minor. She was only 16 years old at the time, and she hid these experiences from her mother and family for the sake of helping them financially. Once she told her family, they were the ones to confront the employer about the behavior Natalia was experiencing. "Le dije a mi mamá y mi mamá lo primero que hizo fue ir a la casa de la señora. [I told my mom and the first thing my mom did was go to the lady's house]."

When I asked Natalia why she did not report these incidents, she explained:

En ese momento, sí pude haber denunciado, pero como te digo, acá las denuncias no proceden si no tienes alguna prueba mínima. Yo no tenía fotos, videos, audios, capturas de pantallas sobre mensajes, [que puedan] probar que yo había sido acosada sexualmente. Entonces no quise proseguir con la denuncia porque sentí que no nos llegaría a tomar atención. Porque, cuantos casos hay en el Perú que tienen muchísimas más pruebas que yo, o chicas que no han tenido ninguna prueba, pero si insisten que han sido acosadas hasta violadas y no proceden con la denuncia. Entonces yo sentí que en mi caso sería igual.

In that moment I could have reported, but like I said, here cases do not proceed if you do not have any evidence. I did not have photos, videos, audios, screenshots of messages, (that could) prove that I had been sexually harassed. Because of that, I did not want to proceed with a report because I felt that they wouldn't pay attention. Because of how many cases there are in Peru that have a lot more evidence than I did, or girls that had no evidence, but if they insist that they were harassed, or even raped they do not proceed with the report. That is why I felt that my case would be the same.

Natalia had seen how the police and other reporting mechanisms had treated cases with material evidence (for example, photos, videos, screenshots, etc.), and she had none of that. It was her word against the employer and her son. She decided not to report out of fear of being ignored and dismissed. When her family went

directly to her employer (the mother of the aggressor/predator) she had told them, “yo conozco a mi hijo, yo se que clase de persona es y jamás he visto eso. [I know my son, and I know what kind of person he is, and I have never seen him do that].” Natalia’s employer refused to acknowledge that her son had been sexually harassing her, and insinuated that Natalia was the one who had a ‘crush on her son.’ Also, “I know what kind of person he is” suggested that he possessed some sort of moral integrity and was very unlikely to engage in that kind of behavior.

In Natalia’s case, and the case of many of the interviewees, reporting was not an option because they knew that they were not going to be listened to, whether it was the *comisaría*, another reporting mechanism (CEM, Línea 100, etc.) or their employer. Fear was the biggest factor for not reporting sexual harassment in the workplace along with distrusting the justice system. Fear that they would be called liars, fear that they would be fired, or fear of retaliation from the employer. As a result of failed policies and reporting mechanisms, Afro-Peruvian women were not and are not protected to this day.

Conclusion

The cases of Juliana, Mariela, and Natalia demonstrate that even with the current mechanisms that exist, reporting seems to be inaccessible to Afro-Peruvian women, specifically those who work in domestic work. Their experiences still hold true to the experiences of Elvira in the 1990s. Although Elvira was in a “formal” work environment, much like the other women, it was still the harasser/aggressor’s word against hers. The common theme in all of their experiences as Afro-Peruvian/Black women emerges in the ways they are hypersexualized and dehumanized because their employers assumed they could harass them without repercussions. All their barriers in reporting these incidents to either the police (*comisaría*), the ministry, or their employers, created a distrust in the system and its willingness to protect them. They preferred to quit their jobs, and escape from these violent spaces, rather than to rely on an ineffective system to pursue justice for them, because they know it was not built to protect them.

This sense of distrust sets the basis for the experiences described by the rest of the women of AMUNETRAP, informants who reported lacking the knowledge and means to report or who simply distrusted the effectiveness of the system. They may have

known about the existence of resources, but the fear of seeking justice, and being turned away caused many to remain silent.

After more than 20 years of Peruvian gender violence legislation, reporting sexual harassment is still a taboo. It remains an untrustworthy and risky option for many women, and for Afro-Peruvian women it's a retraumatizing experience that inflicts violence, a process that some scholars identify as "secondary trauma."

The Afro-Peruvian women must navigate structures such as these ones *intersectionally*, demonstrating how race, gender, and class can shape access to resources and how it neglects some people while protecting others. Furthermore, the experiences of Afro-Peruvian/Black women highlight the structural gaps that require further scrutiny by politicians and researchers alike.

Future Research and Activist Recommendations

Creo que es clave insertar y transversalizar la variable étnico racial en los registros de hostigamiento de denuncia para conocer como nos afecta. [Me] parece que también son necesarios más estudios cualitativos a... respecto a como sucede. Hablamos mucho de la hipersexualización de los cuerpos de las mujeres negras y afroperuanas, pero los estudios cualitativos nos van a ayudar a darle matices a este. Por un lado, la educación provee herramientas para reconocer el heteropatriarcado y el sistema racista, y por otro, la educación en derecho. Que las mujeres y las mujeres negras y afroperuanas conozcan las herramientas que tienen para denunciar, las herramientas que tienen para protegerse. Y bueno [por último] una ley que las ampara ante las denuncias.

I think it is key to insert and transverse the ethno-racial variable into sexual harassment reporting records in order to understand how it affects us. I believe that it is also necessary to have more qualitative studies about how it happens. We talk a lot about hyper-sexualization of Black and Afro-Peruvian women's bodies, but qualitative studies will help us give it meaning. On one hand, education provides a tool to recognize the heteropatriarchy and racist system, and on the other hand, learning about the law. That women and, Afro-Peruvian women, know the tools to report, the tools that they have to protect

themselves. And well [lastly], a law that protects them at the time of reporting.

—Sasha

This research project is just a stepping stone to what Sasha, an Afro-Peruvian activist and scholar, referred to in their insightful reflections. The goal of this qualitative study is to provide context and amplify the voices of Afro-Peruvian women who have experienced sexual harassment. We need more in-depth studies conducted on sexual harassment in Peru. In fact, very limited research includes women's ethno-racialized experiences, specifically about Black domestic workers.

Due to the limitations of the COVID-19 pandemic, what this project could not do was create more spaces for women to learn about their legal rights, amongst other forms of training. At the beginning of this study many of the women were given a guide of sorts, to the existing reporting mechanisms. Most of the women interviewed already had knowledge on these reporting avenues, the issue was the ways they were treated when asking for support.

Sasha's emphasis on education goes beyond just the Afro-Peruvian women who have been victims of sexual harassment, this education should be expanded to government employees in police stations, in the Ministry of Labor and Promotion of Employment (MTPE), and other forms of reporting that are not culturally competent. As a result of their lack of competency, they recreate a space of traumatization by ignoring the victims or actively perpetuating anti-black racism. In the time I was pursuing this research project, I found that the Peruvian government had sexual harassment trainings, but no data was clear as to whether these were being used with government employees. This project did not examine the training that government employees receive to address sexual harassment, this is a crucial component and one that is a must for future research.

Sasha's emphasis on ethno-racial markers in government records is similar to Eshe Lewis's (2020) research on the *Centros Emergencia Mujer* (CEM), the emergency centers where the women in her study reported domestic violence. In Lewis's study, Afro-Peruvian women could identify themselves ethno-racially in the intake forms. Sasha suggests a similar implementation be made to better capture the demographic data and quantify the Afro-Peruvian women who are victims of sexual harassment. This is cru-

cial, because Peru has very little data and studies on violence against Afro-Peruvian women, and it can shed light to the problem nation-wide, especially in areas with less access to reporting resources.

Lastly, one aspect of the research project that I wish I could have covered was the well-being of Afro-Peruvian women. I wish I had provided mental health resources for the women of AMUNE-TRAP. Although COVID-19 prevented the creation of communal spaces where I could engage with the participants, I believe that the possibility of healing after sharing the traumatic experience of sexual violence, racism, class discrimination, would have made all the difference for them. Each interview was structured to give the women space to share whatever the questions provoked in them, and as an active listener, the space provided a way of release. In the words of Simone, another Afro-Peruvian activist, who expressed her opinions on healing, spaces of healing are places of knowledge:

Yo creo que hablar de las experiencias marca la diferencia porque te permite saber que tu experiencia no es aislada. Entonces, eso contribuye a que podamos primero sanar y luego educar.

I believe that talking about the experiences makes a difference, because sharing experiences helps you understand your experience is not isolated. So, that gives us the opportunity to heal, first, and then be able to educate.

A Call for Action

As an Afro-Peruvian woman and scholar this work taught me something incredibly important about myself from beginning to end. It helped me reflect on the ways that I could advocate without intercepting my voice and overanalyzing the experiences. This is not meant to be just an academic work; this is a call to action and a need for change, it is activist scholarship, and I am committed to it.

If the government won't listen to Afro-Peruvian women in their meetings with the Ministries, or on the streets in moments of protest, it is important that they can hear their voices in this critical essay as a call to action. Afro-Peruvian women are hypersexualized and treated animalistically (for example, etymology of "the mule"), these stereotypes been the basis for this violence and has

continued to be the experience for Black women in other contexts. For instance, in a 2017 interview, feminist sociologist Dr. Patricia Hill Collins offers relevant reflections about the complex social forces affecting the lives and well-being of African American women. In Peru, centuries of silencing Black women has promoted vulnerability across generations and violence created by the state. As my research shows, the process of reporting has become a primary form of silencing, Afro-Peruvian women are not believed and are dismissed in these spaces. One of the reasons being that Afro-Peruvian women who are exposed to sexual violence are not ‘the perfect victim’ (Long 2021) because they are *not* the white women—*mujeres blancas*—with racial privileges. Afro-Peruvian women do not hold class advantages and live within the margins of society, which is one reason why they are ignored by the system. Black women are not seen as *credible*, and thus, they are not believed by these systems, like the police, because these are spaces not built to serve them, which then continues to expose them to violence.

In my interactions with the women I interviewed, I saw sadness, disappointment, and anger. I was shown that they have had enough of the invisibility in Peru. Recently, a case of racial discrimination against an Afro-Peruvian women received special media attention for being “the South American country’s first conviction for racial discrimination” (teleSur 2015). Afro-Peruvian women are “excruciatingly alive to the world.”⁴ Their experiences lead to always being hypervigilant and distrusting with these systems and Peruvian society. In my interview with Perla, when I asked her if she had any other questions or comments, I recall her saying with a crack in her voice:

No señorita, porque honestamente, ya he descargado lo que tenía guardado cuantos años aquí en el corazón. Al menos alguien me ha escuchado.

No miss, because honestly, I have relieved from my heart everything that I had stored all those years. At least someone listened to me.

Notes

1. See McLin Rodríguez, Mariagracia. 2022. “Porque Era Afroperuana: Racialized Sexual Harassment in Peru.” MA thesis, University of Texas at Austin.

2. Demographic information about the women who participated in this study, the interview guide, and additional information on the methodology involved in this project are discussed in the original MA thesis document (see note 1).
3. The '*Centros Emergencia Mujer*' (CEM) provides services for the comprehensive care for cases of violence against women, members of the family and sexual violence. In this way, the victim or complainant will be able to present their complaint and access legal, psychological, and social advice in one place. Ley N° 27942. 2003. "Ley de Prevención y Sanción del Hostigamiento Sexual." Lima, Perú.
https://www.mimp.gob.pe/files/direcciones/dgignd/normatividad/27942_Ley_de_Preven Hostiga.pdf
4. See '*la facultad*,' a concept introduced and examined by Gloria E. Anzaldúa in her book *Borderlands / La Frontera*.

References

- Aguinaga Saavedra, Jesús E. 2017. "Trabajadores del hogar en el Perú: Breve repaso crítico de un sector vulnerable." In *El derecho del trabajo y los colectivos vulnerables. Un estudio desde las dos orillas*, edited by Pilar Charro Baena, Javier H. Espinoza Escobar y Alba Lilina Silva de Roa, 21–42. Madrid: Editorial Dykinson S.L.
- Anzaldúa, Gloria E. 1987. *Borderlands: The New Mestiza / La Frontera*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Collins, Patricia Hill, and Labinot Kunushevcı. 2017. "The representation of African-American women: An interview with Patricia Hill Collins." *Global Dialogue, Magazine of International Sociology Association*. February 17, 2017.
<https://globaldialogue.isa-sociology.org/articles/the-representation-of-african-american-women-an-interview-with-patricia-hill-collins>
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299.
<https://doi.org/10.2307/1229039>
- Dammert, Lucía. 2018. "Trabajo policial, burocracia y discrecionalidad en la implementación de las políticas de violencia contra la mujer: El caso de las comisarias en Perú." *Espacio Libres: Cuaderno Venezolano de Sociología* 27 (4): 19-43.
<https://www.redalyc.org/journal/122/12262987002/html/>

- Hernández, Tanya K. 2019. "Afrodescendants, Law, and Race in Latin America." In *Handbook of Law and Society in Latin America*, edited by Tatiana Alfonso Sierra, Rachel Sieder, and Karina Ansolabehere, 126-137. New York, NY: Routledge.
- Lewis, Eshe L. 2020. "Negras and Trigüañas: Blackness and Afro-descendants in women's emergency centers in Peru." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 15 (2): 154-169.
<http://doi.org/10.1080/17442222.2020.1745997>
- Ley N° 27942. 2003. "Ley de Prevención y Sanción del Hostigamiento Sexual." Lima, Perú.
https://www.mimp.gob.pe/files/direcciones/dgignd/normatividad/27942_Ley_de_Prevenc_Hostiga.pdf
- Ley N° 27986. 2003. "Ley de los Trabajadores del Hogar." Lima, Perú.
https://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/Leyes/27_986.pdf
- Ley N° 31047. 2020. "Ley de Trabajadoras y Trabajadores del Hogar." Lima, Perú.
<https://spijweb.minjus.gob.pe/wp-content/uploads/2020/10/L-31047.pdf>
- Long, Lisa J. 2021. "The ideal victim: A critical race theory (CRT) approach." *International Review of Victimology* 27 (3): 344-362.
<https://doi.org/10.1177/0269758021993339>
- teleSUR. 2015. "Afro-Peruvian Woman Wins Landmark Discrimination Case." News | teleSUR English. November 18, 2015.
<https://www.telesurenglish.net/news/Afro-Peruvian-Woman-Wins-Landmark-Discrimination-Case-20151118-0003.html>



Time in Women's Lives: A Feminist Turning Point for Radical Care, Revisited

Brenda Moreira Marques

Time, in retrospect

Portuguese is my first language. This essay shares the journey I experienced while working on the first paper I wrote in English during my first semester of the Women's and Gender Studies master's degree program at UT Austin in the Fall semester of 2021. Writing the paper was my first attempt at getting familiar with a topic that I had never heard about but that triggered my intellectual curiosity in a special way. The title of the paper was *Time in Women's Lives: A Feminist Turning Point for Radical Care* and this essay offers reflections about what the process of writing looked like for me; I also selectively incorporate snapshots of powerful lessons I learned while working on that project.

Why time in women's lives? I have had a special curiosity about how women use their time, and about the differences between ciswomen and cismen regarding how they use their time. For instance, as a graduate student, I noticed that a lot of my friends, including international students, talked about how little time they had to do their activities. At the same time, I noticed that a lot of my male peers seemed to be having a lot of fun, they had time to engage in leisure activities—men seem to have all the time in the world. And for the first time, that made me think about the ways gender might be shaping the way people manage their time. So, time management might be shaped by gender, I thought.

Back then, I was also very interested in discussing experiences of women like me, Brazilian women living abroad, in Austin, Texas in particular. What called my attention in our graduate seminar was to write an essay about time, but I was also interested in studying time in a way that would speak to my experience, and the experience of others like me, Brazilians living in the United States. Unfortunately, I had a hard time finding literature and data that could examine how immigrants spend their time in the United States and why they choose to spend their time that way. Soon I learned that most research projects examine American families, but I found little on the topic looking closely at ethnicity or nationality. So, there was limited knowledge on how Brazilian families, Brazilian women in particular, were spending their time in the United States vis-à-vis their heterosexual partners, for example. So, the starting point of my feminist curiosity were the following questions: how do women spend their time? How is this different when we compare women and men? How does social class, and race and ethnicity shape those differences?

What I noticed was that, while there was a conversation along the different areas of research, some feminist economists were talking about time poverty among women of low socioeconomic status. Psychologists talked about how women envision and experience this time burden in their lives. Often, they have different journeys as mothers, workers, doing unpaid labor at home. I also noticed that this literature produced by feminist economists and feminist psychologists, as well as sociologists was not necessarily in conversation. This helped me think about different ways that we could move forward with those discussions, but also, talk about time in a way that could bring social transformation and social change in people's lives. I could see different contributions coming from different fields, but the lack of dialogue among disciplines and fields was interesting. I believe that needs attention.

I have learned important lessons while working on the project. First, while reading research across disciplines, I have noticed that feminist economists, feminist psychologists, and feminist sociologists use different methods. That is one of the reasons why I cited census statistics, demographic data, as well as qualitative methods (for example, interviews and ethnography). When we use different methods, that is when we get closer to see the full picture, or at very least try to understand the complexity of how women have been using their time, and not just using their time, but being in a disadvantaged position when it comes to having control over their time vis-à-vis men.

Women's disadvantaged position vis-à-vis men regarding time management in the household is supported by numerous empirical studies in the United States. According to the U.S. Bureau of Labor Statistics (2008), Married Parents' Use of Time, 2003-06: "married mothers employed full time were more likely to do household activities and provide childcare on an average day than married fathers employed full time".



More than a decade earlier, in 1989, Arlie Hochschild with Anne Machung had already published *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*, an empirical study of American families. They focused on couples' perceptions of the "double shift" burden of paid labor and household work. In this groundbreaking study, they interviewed at least fifty couples and concluded that the women seemed to feel more pressure to balance and maintain the demands of work and family than their husbands. Moreover, most women from the study were also responsible for the domestic work at home, with many husbands vehemently refusing to share the domestic labor. When it comes to subjective aspects of time, their results have offered evidence to feminist studies of time and gender inequality. The 2003 edition of *The Second Shift* explains, "Women were more likely to think about their children while at work and to check in by phone with the babysitter. Partly because of this, more women felt torn between one sense of urgency and another" (Hochschild with Machung 2003, 8). Not only do women perform more childcare labor than their husbands, but they are more likely to multi-task. According to the analysis, men's time management was organized around the logic of doing this or that (cook or help with the kids, for example). In contrast, women's notions of time included juggling multiple job spheres: paid jobs, childcare and housework. In short, women more often juggle three spheres—job (paid), housework (unpaid) and children—while most men only juggle job and children (Hochschild with Machung 2003, 9).

Interestingly, it was hard to find literature on immigrants and time. And because I have been living in the United States, I was very interested in how immigrants are spending their time in this country, Texas in particular. Elders, queer people, and people of color represent a second group that was not present in the literature. And this is interesting because we have a body of research on time use that has been growing. It becomes a pressing issue if we think about how the use of time is directly, or at least strongly

related, to the well-being of specific social groups. Regardless, research on time in a capitalist society is revealing.

In capitalist cultures, time is often treated as a linear, task-oriented resource that individuals can “possess”, “monetize”, and “spend” (Wajcman and Dodd 2017). Additionally, international agencies report differences in time use and access to leisure time among groups, especially men and women across 85 countries.¹ One basic assumption underlying those reports is that gender, employment, and income statuses might impact how we allocate, use, and make sense of our time, given that time is constructed as a commodity in the 21st century.



Second, I have learned that feminist psychologists and sociologists engage in discussions on time and its different meanings. We are not talking about time in the sense of clock-based time, but we are talking about the subjective meanings that women attach to their time. The changes that women experience in their bodies are neither recognized by society, nor taken seriously. For example, menstrual cycles, pregnancy, hormonal changes, and menopause have a unique biological clock, each one of them is different than the conventional clock, and each one of them is also unique for each woman. Interestingly, these experiences have a special dimension that is attached to women's experience with time. That doesn't happen to cisgender men, right?

Based on what I have observed and learned, women often spend their day operating under the logic of doing multiple things at the same time and trying to tackle all the domains of their lives. This includes taking care of someone while doing their work or doing the domestic labor at home while paying attention to someone—a lot of multi-tasking. Interestingly, I noticed that men tend to do just one thing, this or the other, separately. So, when I think of women's contribution to society, the economic development in society, we might be missing the fact that women are doing a lot of labor backstage, which means women are working hard without being paid for it.

Unequal time distribution and time management between women and men occurs primarily due to the intersections of women's social locations within oppressive systems. Time inequities are sustained through a range of factors: (a) gender roles, expectations and responsibilities of care, emotional work and paid labor at the societal level, where "time tradeoff" takes place in the intrahousehold sphere through domestic labor; (b) men's supposedly "economically productive" time management and time allocation; and, (c) the capitalist time culture—immersed in patriarchy—is unable to value and recognize the multidimensionality of women's experiences with time in unpaid domestic care as well as household paid labor, which is often outside clockwise logics of the markets (Bryson 2016).



Something that surprised me while working on the project was the idea of time poverty, that is, thinking of women being deprived of time. I understand "time poverty" as a minimum amount of disposable time, in addition to a minimum amount of disposable income. So, I learned that feminists were making that connection about women not just between being in an economically disadvantaged position in society, but also regarding their free time. Even if you have the income and if you consider yourself to be middle class, but you may not have the time or control and ownership over it, for example, your day. Being wealthy does not secure your well-being, and that taught me about the things that we still need to change in society. One of the feminist goals, I think, is to make sure that women's well-being and dignity are placed above social systems. We find ways to survive in precarious times, and precarious systems of power.

Time poverty is defined as "a minimum amount of disposable time in addition to a minimum amount of disposable income" within the household members (Connelly and Kongar 2017, 11). By considering time poverty as a capability deprivation, feminist economists assure that scholars and practitioners of public policy can make the hidden poor visible in terms of their time deficit.



Third, I learned something that didn't surprise me, but it was an interesting provocation. Feminist researchers have brought up the idea of what would happen if we could think about time outside of the capitalist clock. That is, if we could stop thinking about time in linear ways. For example, if we consider our memories, our feelings about what we've been experiencing and living, but not just as something that stays in the past. So, if we could see time as circular, we might be able to live our lives in different ways and we would explore different ways of caring for one another. The literature talks about the effects of violence beyond what we call a lifetime. For example, there is generational impact that happened in the past based on our political memory of what happened to our ancestors. This challenges the idea of time as a linear commodity perspective, or time as something that I need to spend, and that once it happens, it's done. When we relive a memory, we may experience intense emotions again. In the process, we may also have the need to keep caring for people who are no longer with us. This is also applied to events, some examples come to mind: the effects of nuclear weapons in New Mexico, the lives of people in Hiroshima, or the lives of people whose ancestors died, and then women have mourning ceremonies with their families up until this day. They engage in this process because they carry the political memory of the violence that was suffered by their families and their communities, and that has been expressed in literature, poetry, and rituals (Barad 2017). And that is a type of violence that is immeasurable. If we think about it, it is a violence that happened in the past, but it's a type of violence that persists through memory and oral history. The work doesn't stop as soon as the violence ends, it has an impact on people's bodies and memory. This is a powerful way we could consider challenging the capitalist clock-based time and bring back feminist aspects into our lives.

I would like to close with a reflection on time and radical care. Care is central to our feminist goals. So, if we are talking about time, what does it look like to care, or to practice radical care with one another and with ourselves? For me, one of the ways that we can practice radical care is to start looking at time closely and take time seriously. Now, this is not in the sense of attending our obligations efficiently and trying to reach our goals in a fast way. We do it in a way that does not follow the entrepreneurial style but engage with our everyday lives the same way we handle our time. And that means that we rest, and that we bring joy into our lives. Seriously, that is a central component of our well-being.

I think that if we could consider time as this precious thing that we can embrace in a meaningful way so we can try to live differently from the systems we are fighting against, I think that can improve our life style. For example, *The Slow Professor* (Berg and Seeber 2016) book comes to mind. Also, we need to take rest very seriously, we need to sleep eight hours a day. And we need to bring small joys into our lives, for example, slow walking. Also, practice doing nothing, I think that is a Buddhist concept. It is like, you don't need to achieve anything, there are no goals, there are no rules. We need, of course, to attend to our basic needs, and because we live in a capitalist society, you need to have an income to survive. But beyond the things you need to survive, there are the things you need to survive as a human being and one of them, I think, is to take ownership of your time beyond capitalist lenses.

The well-being of women is central to feminist goals. Radical care and recognition of reproductive labor can act as feminist tools to many women who survive precarity without succumbing to neoliberal logics of individualized care. As Hobart and Kneese would argue, these are the reasons why we should claim "time" in our struggles and lives in resistance against sexism and oppression (2020, 13).



As feminists, we can still reclaim that right to rest, and that is radical care. There is also power in taking care of each other. You can rest, you don't need to be perfect, as in "let's take a nap" or "let's stop now and have tea." Those moments are not associated with achieving anything, from the capitalist perspective. We need to honor the fact that we are human beings who are extremely complex, full of emotions that come and go.

I would like to honor Alison Kafer's analysis of crip time as politically significant for feminist and queer activism. We must consider the realities of the standpoints that previous feminist studies of time management have not yet fully addressed: Black women; immigrant workers of numerous nationalities and backgrounds; same-sex couple household dynamics; non-binary people; queer and trans women and men; young and elderly single people's lives, to name a few.



In her groundbreaking book *Feminist Queer Crip*, Alison Kafer (2013) eloquently explains:

Crip time is flex time not just expanded but exploded; it requires reimagining our notions of what can and should happen in time, or recognizing how expectations of “how long things take” are based on very particular minds and bodies. We can then understand the flexibility of crip time as being not only an accommodation to those who need “more” time but also, and perhaps especially, a challenge to normative and normalizing expectations of pace and scheduling. Rather than bend disabled bodies and minds to meet the clock, crip time bends the clock to meet disabled bodies and minds. (27)

Time, women's lives and COVID-19

I worked on this project in Fall 2021, while we were struggling collectively and individually with the COVID-19 pandemic. In retrospect, I would like to reflect about time in women's lives, their well-being, and the deadly effects of the coronavirus pandemic worldwide. The COVID-19 pandemic meant sickness, death, mourning and exhaustion for most, but it had harsher effects for women and girls: the increasing time poverty for many who were already burdened by care for their family and paid employment. In a society where women's health and need for well-being in their own private homes is still a second-hand issue, COVID-19 led to skyrocketing rates of psychological distress caused by the triple burden of work: paid work, unpaid work (for example, household work and childcare), and taking care of the sick in the family. It also triggered alarming rates of domestic violence, sexual abuse,

and exploitation at home during lockdowns in my home country of Brazil, as well as many other locations. The emotional embodiment of loss, isolation and exhaustion, and gendered expectations of time distribution affected many women negatively. This exposed the current limitations of assistance in health care, absence of social services and social support networks. Though COVID-19 is not the subject of this essay, as we are still untangling its effects for women's well-being, I join in feminist solidarity for such difficult times and contend that time equality and time for collective well-being are some of the key puzzles for feminist liberation that we can no longer neglect in our work and lives.

~ * ~

We are working hard together to dismantle the patriarchy, we are trying to transform systems, we are trying to help people to have their basic rights recognized. We are also doing all the above because of the well-being of our families and of our communities. Radical care is central here, bringing back what bell hooks (2000) stated about well-being as at the center of feminist praxis. In *All About Love*, she wrote: "Rarely, if ever, are any of us healed in isolation. Healing is an act of communion" (215). Feminism is for all.

Thank you for *your time* while reading this chapter, my modest contribution to this anthology. I hope it will inform and inspire our future feminist research on time under patriarchy, as we continue deciphering these challenging and volatile times—in community.

Notes

1. See UN Statistics Division. 2007. "Demographic and Social Statistics."
<https://unstats.un.org/unsd/gender/timeuse/>

References

- Barad, Karen. 2017. "Troubling time/s and ecologies of nothingness: re-turning, re-membering, and facing the incalculable." *New formations: a journal of culture/theory/politics* 92: 56-86.
<https://muse.jhu.edu/article/689858/pdf>

- Berg, Maggie, and Barbara Seeber. 2016. *The Slow Professor: Challenging the Culture of Speed in the Academy*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Bryson, Valerie. 2016. Time, Power and Inequalities. In *Time, temporality and global politics*, edited by Andrew Hom, Christopher McIntosh, Alasdair McKay and Liam Stockdale. Bristol, England: E-International Relations Publishing, 102-114.
<https://www.e-ir.info/wp-content/uploads/2016/07/Time-Temporality-and-Global-Politics-E-IR.pdf>
- Connelly, Rachel, and Ebru Kongar. 2017. *Gender and Time-Use in a Global Context: The Economics of Employment and Unpaid Labor*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Hobart, Hi'ilei J. K., and Tamara Kneese. 2020. "Radical Care: Survival strategies for uncertain times." *Social Text* 142, 38 (1): 1-16.
<https://doi.org/10.1215/01642472-7971067>
- Hochschild, Arlie with Anne Machung. (1989) 2003. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. London: Penguin Books.
- hooks, bell. 2000. *All About Love: New Visions*. New York, NY: William Morrow.
- Kafer, Alison. 2013. *Feminist, Queer, Crip*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wajcman, Judy, and Nigel Dodd. 2017. *The Sociology of speed: digital, organizational, and social temporalities*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- U.S. Bureau of Labor Statistics. 2008. "Married Parents' Use of Time, 2003-06."
https://www.bls.gov/news.release/archives/atus2_05082008.htm



To Be Vulnerable // The Calm of the Storm

Jessica Olson

Climate change is making storms and disasters both more frequent and more intense. While this is a global phenomenon, some people are being harmed more than others. The Global South and the already over-polluted communities in North America are being disproportionately impacted by climate impacts. These disproportionate impacts are also being felt by people in bodies and minds already coping with an ableist, cis/hetero/sexist, racist, xenophobic day to day reality.

Inspired by feminist scholars Julia Watts Belser, Gloria Anzaldúa, and Sara Ahmed, I seek to center the works and stories told by disabled people in order to resist the depoliticization of our experiences and to find “a constructive, redemptive storytelling that illuminates and critiques social and political exclusion, that underscores the agency and dignity of people in crisis, that valorizes the disability justice movement’s call for interdependence in community, and that captures the artistry and resiliency of disabled lives” (Belser 2015, 51). In this critical essay, existing scholarship on disability and climate change is interwoven with an original poem describing a personal experience with disability and a climate-related weather event. In Spring 2022, I lived at home with my family in a small Texas town without tornado sirens. The very theorizing that I had been undertaking at graduate school came hurling towards my house and my body/mind in the form of a tornado. A poem of my personal experience with the tornado is itali-

cized throughout the essay to accompany the work of disability and feminist scholars.

Analysis, lived experiences, and links to theoretical frameworks move us from discussing only negative climate impacts to imagining collective power. Ahmed says that feminism is “how we survive the consequences of what we come up against by offering new ways of understanding what we come up against” (Ahmed 2016, 22). In this essay, I ask myself: what is a framework for considering consequence, survival and the future in a world that is violently changing as temperatures rise and storms intensify?

I. The Calm Before the Storm

Disability and religion scholar Julia Watts Belser explores stories and representations of vulnerability following Hurricanes Katrina and Sandy. Belser “draw[s] upon the stories told by and about people with disabilities in disaster situations to examine how our discourse about disability shapes the way we represent vulnerability, survival, and environmental risk—and to illuminate the way these tellings affect the lived experience of people with disabilities in times of disaster” (2015, 54). By way of “meaning-making,” the act of storytelling, particularly about disasters, can have deep consequences serving either as ramifications that create conditions of exclusion or as a bolstering force for agency and dignity for disabled people.

*The weekend before
The weather forecast comes early
Storms on Monday
Severity is unknown but the projections are*

Unusual

*Monday morning comes rolling in
The clouds nowhere
The forecast everywhere
I secure furniture and cover my car's windshield
We only get hail here*

*At least
Usually*

Belser asserts that “because disaster tales are intertwined with these critical processes of meaning-making, the stories we tell about disaster are never ethically neutral” (2015, 52). Though theorizing specifically about women of color, Gloria Anzaldúa argues that people telling their own stories through writing is essential, particularly in the context of preventing tokenization. Otherwise, individuals “are in danger of being reduced to purveyors of resource lists” (Anzaldúa and Keating 2009, 29). Personal narratives reflect the perspectives, experiences, and analysis of disabled people of color and queer people—who are often excluded from mainstream academic texts.

David Perry outlines the “four basic different types of needs related to disability that emerge in the aftermath of disasters: health maintenance (medicine, electricity, medical care), ability to move in and through physical areas, effective communication access, and what the experts call ‘program access’” (Perry 2017). Stories about people’s interactions with disaster response systems, or the lack thereof—as is often the case—underscores that being disabled does not mean inherent vulnerability.

I connect these storytelling and narrative practices with Sara Ahmed’s idea that “feminism is DIY: a form of self-assembly” (Ahmed 2016, 27), wherein the narratives shared counter the ideas that people are passively harmed. By sharing the systemic failures of climate and disaster processes, disabled storytellers undertake a critical “noticing”, which Ahmed calls an act of political labor (2016, 32). This “noticing” pokes holes in the idea that a one-size-fits-all approach to climate-related disaster response and planning are adequate. This “noticing” also evinces that vulnerability is manufactured, not inherent—a crucial distinction necessary for countering harmful assertions about disabled people’s experience of disproportionate climate-impacts (Belser 2019).

*The thunder we anticipated languishes
A lazy rumbling in the distance
Nothing seems severe
Except the tone of the meteorologist
This time is different
I feel it in my gut*

*An hour later
Panicked tweets
A tornado*

Down the street from our house

My sibling my dog and I
Squish our bodies into our prepared shelter
We normally never prep one

But my gut told me this was different

The same gut that is now churning
As furious as the rotating clouds

Making noises that scare my younger sibling
More than the howling stillness
Of a tornado barreling towards our house

II. The Eye of the Storm

Unlike slow-onset events, like sea-level rise or drought, or certain climate-related disasters, such as hurricanes, there is very little early warning and planning that can be done for wildfires. In the case of the California wildfires, which have both increased in number and intensity in the past five years, there is a clear connection between some of the more manageable aspects of this disaster such as planned power outages and shelter accessibility, and the social model of disability. Perhaps given the recent nature of these specific climate-related events, the most comprehensive and poignant accounts largely fall outside of peer reviewed, academic writing. As evinced by the work of Gloria Anzaldúa, there is power in the personal narrative. Personal narratives become especially important when dealing with disability, disaster, and climate because “In a lot of situations they [non-disabled people] would rather we weren’t born, or were ‘allowed to die’” (Morris 2001, 12). Sharing stories can be viewed as an act of resistance against the erasure of queer and disabled people’s disproportionate burden in a rapidly changing climate.

We watch live videos
Of a wall of swirling grime
Absorbing fragments of people’s splintered homes
Picking up cars and people
Slamming them to the ground

It is coming for us

*We don't know if there is more than one tornado
All we know is that it has gone quiet
Except for my intuitive gut
Screaming that nothing is okay*

My body unusual as usual

*My younger sibling is terrified by the noises my body is making
Turning on music to muffle my traitorous body
And the distress it is causing them*

Disability justice activist, Stacey Milbern asserted that people's experiences navigating a climate disaster and the failings of capitalism should prompt society to consider disabled people (Milbern 2019). In remarks at a publicly held vigil in Oakland, California in October 2019, Milbern underscored the structural and systemic violence faced by disabled people during climate-related crises by sharing her own lived experience with the crowd. When the California wildfires raged in parts of the state, PG&E instituted rolling blackouts where there was high fire risk due to their negligent power line and capacitor maintenance. The sweltering, historic heat waves strained California's energy grid with more air conditioning units online than normal. For Milbern, having access to electricity is a matter of life or death. She needed to be able to power her "life sustaining medical equipment, [her] ventilator, 16 hours a day" (Milbern 2019) but accessing information about her energy forecast was near impossible. To learn whether or not her home would be affected by the Utility's planned blackouts after seeing her neighborhood zoned for outages on multiple maps, Milbern called PG&E. After many hours on the phone, when she was finally connected with a representative, they were unable to provide helpful information about any protocol for medical baseline users and "confirmed there was nothing really in place. He literally told me 'this is why we let the public know so you would have time to prepare.' To PG&E, my life is not important" (Milbern 2019).

Beyond her personal experiences, Milbern cites the disability justice movement's demand for "the right to be rescued," which depends upon a clear understanding of *how* systems need to be updated in order to protect the lives of all people. Similarly, David M. Perry explains that under current procedures in California, "deaf

residents of Sonoma were often not alerted to the urgent fire threat because current systems rely on phone calls and sirens. One 28-year-old wheelchair user, Christina Hanson, died in the fires” (Perry 2017).

In a series of Instagram posts, a disabled California resident tells their own experience with the evacuation process. The original content was created by Jessi (they/them) from their account @disablednotdefeated and later shared by public facing group Oakland Abolition and Solidarity. Jessi’s caption to their series of infographic style images tells the story of the many obstacles they faced during evacuations from fires on the Central California Coast, near Santa Cruz, in 2020. Jessi’s experience demonstrates the severe impact of disability sidelining in climate conversations and planning; in everything, *from* lack of accessible evacuation sites to not being informed about the number of remaining beds, *to* forcibly paying for an unaffordable hotel room (Jessi 2020).

When all anticipated options rapidly become untenable with limited information, how does the right to not be left behind also translate into the right to shelter? The wildfires in California, much like recent hurricanes, are acting in ways that were once unthinkable. Not only are they unseasonable, but these fires are also spreading faster and are hotter than in the past. We must do better because “at their best, the responses combine the resources of both formal and informal networks to create resilient systems of protection and response for disabled people in the wake of disasters. When systems fail, people die” (Jessi 2020).

*Our house rattles and we hear
the train of dirt and air approaching
But my sibling is scared
Of my protesting body*

*Our home was untouched
Just covered in a thick film
Of other people’s misfortune
That I can wipe off my car
As easily as the tears from my eyes*

*In every direction around us
Streets are closed
Debris obstructing paths and confining us*

*Lightning tired of the twister stealing its thunder
Takes over
Punishing us late into the night*

*We were the lucky ones
Distressed as we were*

*But I learned the hard way
A direct hit wasn't needed
To injure me*

III. After the Storm

Ahmed asserts there is a point of snapping where, “from the shattered pieces, we start again. We pick up the pieces. We take care; we must take care, because history has sharpened their edges; sharpened our edges. We pick up the pieces; we start again” (Ahmed 2016, 211). Her words give language to something I experience when reading these stories—a shattering. Why is it that people’s lives continue to be pushed aside? It is these stories that do the sharpening and the recording of history that galvanizes future action. Engaging with feminist theoretical frameworks that center lived experiences as theory and as political is necessary when engaging with disability and climate change.

We are not passive victims. Disabled people are uniquely positioned to envision the future that humankind needs in a just climate future. Sins Invalid, a disability justice collective, makes this case by stating that “what ableism hides, as does every interconnected system of oppression, is that our survival as disabled people instills us with powerful wisdom that is necessary now more than ever for our human and planetary survival” (Sins Invalid 2019, 95).

*My insides
Already susceptible to stress
Teetered on the edge*

*As my neighbors patched their homes
The pain became unbearable
Nine hours in the emergency room
Confirm what I know
This pain is just my life*

*My endometriosis
Inflammation stirred by the storm
But I didn't make this connection alone*

*Another spoonie¹
A friend asked,
"is this a flare up from the tornado?"
I was too deep in my pain to recognize
The dominoes outside of me
Knocking down the final piece
Inside of me*

Alison Kafer (2013) roots ideas of a political/relational model of disability; this perspective "makes room for more activist responses, seeing 'disability' as a potential site for collective reimagining" (9). Building on this idea, being both disabled, or crip, and queer offers an even more unique perspective with a legacy of resistance and future building. This assessment is presented by Vanessa Raditz and Patricia Berne (2019) article published in *Yes! Magazine* stating:

The history of disabled queer and trans people has continually been one of creative problem-solving within a society that refuses to center our needs. If we can build an intersectional climate justice movement—one that incorporates disability justice, that centers disabled people of color and queer and gender non-conforming folks with disabilities—our species might have a chance to survive.

These systems of interdependence created by and for disabled people are key sites of survival and resilience. Belser (2015) likewise centers this argument within her storytelling about disabled survivors of Hurricane Sandy sharing that:

Within disability circles, it is common to emphasize the critical sustaining power of activist and self-advocate communities that allow people to live and thrive because they support and care for each other. We see that writ bold in Hurricane Sandy's aftermath, when disability activist and ventilator user Nick Dupree and his wife Alejandra Ospina lost power in their lower Manhattan apartment—and a group of disability activists, friends, and community members rallied to organize life-saving battery back-up power through the days of blackouts. (64-65)

Milbern reminds us to center community, saying to “go home and check on your neighbors. Rest. Reflect on why we must combat capitalism, racism, classism and ableism that thinks so little of humanity that some people are reduced to expected losses. There is a lot to do and it’s going to take all of us” (Milbern 2019). Taking such actions saved Lake Kowell, who “had an emergency plan, which included a bag with supplies to last about a week, connections with neighbors to help with evacuation, her own wheelchair van for transportation and a place to stay with family in nearby Petaluma. A strong network of friends and neighbors helped her through the disaster” (Ghenis 2019). Raditz and Berne continue weaving storied insights about the many examples of not only community planning, but mutual aid: in 2017, queer disabled organizers in the San Francisco Bay Area developed systems to share and distribute air filters and masks, while organizers in Puerto Rico ensured their community had access to generators to power refrigerators to store insulin in the aftermath of Hurricanes Irma and Maria. The following year trans Latinx organizers led a healing justice workshop for queer and trans organizers of color from around the world to build community, heal, and share knowledge.

*We are left behind in many ways
Our bodyminds unconsidered
On purpose?
With purpose*

*Evacuations, yes
But also explanations*

*Community is the key resource
Sharing knowledge
Comradery
And questions we may not ask ourselves*

*I cannot exist outside of my body
I can exist within my community*

Solidarity and community care praxis illustrate why having a coalitional definition of disability is necessary for addressing the undesirable aspects of climate and disability. As emphasized by Kafer (2013):

Disabled people have more than a dream of accessible futures: we continue to define and demand our place in political discourses, political visions, and political practice, even as we challenge those very questions and demands. More accessible futures depend on it. (169)

There is no exception in the case of climate change. Out of necessity, queer and disabled people exemplify the most accessible form of response to the climate crisis: mutuality and care as resistance. In order to imagine a world where climate change is no longer an existential threat, feminists must build solidarity with queer and disabled folks and learn from one another not only how to confront crises, but how to pursue the transformative power of true climate justice where no one is left behind.

IV. The Storm Within

*Our stories are a noticing
A maintenance of the political
When our bodies are depoliticized
We resist through stories*

*Our stories reveal
The lies of causality*

*Our experiences reveal
The lies of response measures
A shattering of facades*

*The failures
Are a necropolitic
Negligence laid bare*

*The right to be rescued
The right to be sheltered
The right to live
Should not have to be political*

*Our bodies reveal
The lies of neutrality*

Our stories reveal
The core of our survival
Each other
Weaving community
Sown from seeds of interdependence
Impermeable to rising seas

Notes

1. "Spoonie" is a term used by people with disabilities and chronically ill to describe the experience of living with a lesser amount of energy that differs from societal expectations.

References

- Ahmed, Sara. 2016. *Living a feminist life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Anzaldúa, Gloria E, and AnaLouise Keating. 2009. *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham, NC: Duke University Press.
- Belser, Julia W. 2015. "Disability and the Social Politics of 'Natural' Disaster": Toward a Jewish Feminist Ethics of Disaster Tales." *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 19 (1): 51-68.
https://brill.com/view/journals/wo/19/1/article-p51_4.xml
- . 2019. "Disabled People Cannot Be 'Expected Losses' in the Climate Crisis." *Truthout*. September 20, 2019.
<https://truthout.org/articles/disabled-people-cannot-be-expected-losses-in-the-climate-crisis/>
- Ghenis, Alex. 2019. "Surviving California's Historic Wildfires." *New Mobility*. January 2, 2019.
<https://www.newmobility.com/2019/01/surviving-californias-historic-wildfires/>
- Jessi. 2020. "Escaping California Wildfires OR: How I Learned That Disabled People Are Left Behind." August 2020. Instagram.
<https://www.instagram.com/disablednotdefeated/?hl=es>
- Kafer, Alison. 2013. *Feminist, Queer, Crip*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Milbern, Stacey. 2019. "We Need Power to Live." *Disability Visibility Project*. October 10, 2019.
<https://disabilityvisibilityproject.com/2019/10/13/we-need-power-to-live/>

- Morris, Jenny. 2001. "Impairment and Disability: Constructing an Ethics of Care That Promotes Human Rights." *Hypatia* 16 (4): 1-16.
<https://www.jstor.org/stable/3810780>
- Perry, David M. 2017. "Disability and Disaster Response in the Age of Climate Change." *Pacific Standard*. December 21, 2017.
<https://psmag.com/environment/fixing-americas-disability-disaster-response>
- Raditz, Vanessa and Patty Berne. 2019. "To Survive Climate Catastrophe, Look to Queer and Disabled Folks." *Yes! Magazine*. July 31, 2019.
<https://www.yesmagazine.org/opinion/2019/07/31/climate-change-queer-disabled-organizers>
- Sins Invalid. 2019. *Skin, Tooth, and Bone—The Basis of Movement is Our People: A Disability Justice Primer*. Berkeley, CA: Sins Invalid.
https://www.flipcause.com/secure/reward_step2/OT-MxNQ==/65827



The Weaponization of Women's Bodies in Burma

Hnin Hnin Oo

*The belief in a supernatural source of evil is not necessary;
men alone are quite capable of every wickedness.*

Joseph Conrad, Under Western Eyes, 1911

Preface

To begin, I would like to acknowledge my connection to the Burmese military to give insight on my positionality as I write this essay.¹ My interest in researching the military stems from my family's experience with the junta in the 1990s. The military is the reason why my parents, uncle, and two sisters fled from Burma in 1999 and later sought refuge in the United States of America. The cruelty of the junta hits close to home as my father and uncle were Burmese Freedom Fighters with the All Burma Students' Democratic Front (ABSDF) before immigrating to the United States. I write this critical essay today in honor of my family and in hopes of spreading awareness for our homeland, recognizing that not all Burmese families have been able to seek refuge away from the junta as my family has been given the privilege to.

In reference to Chandra Mohanty's *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* influential publication, I would like to recognize my personal association to the term "western feminist" (Mohanty 1984, 65). While I identify as a Burmese

American woman, the additional identification of “American” has challenged the validity of my opinions in my conversations with other individuals of Burmese ancestry. This essay is not to associate myself with the “homogenous identifier of third world women” (Mohanty 1984, 64), but to do quite the opposite. This text is written to discuss the sexual violence of ethnic women in Burma in the context of military intervention, where I acknowledge that the theories and opinions I discuss are not valid for all women in Burma, but for individuals who have been victimized by the Burmese military from 2000 to 2021.

Abstract

The Tatmadaw has continuously used sexual violence against women as weapons of war, where soldiers use assault as tools to build on the oppression and abuse of ethnic communities in Burma. Ruling from 1962 to 1974, 1990 to 2008, and seizing power once more as of February 2021, the Burmese military has adopted violent strategies as part of their military tactics, where they utilize this brutality on displaced ethnic communities and those surrounding them in borderlands within the country. In this essay, I will examine feminist narratives that have been discussed in publications studying sexual violence against women in Burma in the context of military intervention to argue how the Tatmadaw continues to use sexual violence as a military tactic to further oppress women within the country. I will discuss the history of the Tatmadaw as well as women’s history in Burma to unfold the theory of the militarization of rape and sexual assault on both ethnic and borderland women in Burma as a tactic of war.

Introduction

The Burmese military has integrated sexual violence as a weapon of war against women in Burma. The sexual violence and trauma that they inflict onto women are multilayered. For instance, Annalise Oatman and Kate Majewski (2020, 269) refer to Jo M. Spangaro and collaborators (2015) to offer an insightful reflection:

Sexual violence is both a public health issue and a justice issue that has a major impact on victims at many levels, including increased risk of sexually transmitted disease, traumatic

injuries such as fistulas, as well as “depression, post-traumatic stress disorder, anxiety, stigma and social rejection.” (2)

The above illustrates how the result of the militarization of sexual assault on women is substantial on their health and wellbeing. Sexual violence is defined to include actions such as “rape, sexual slavery, forced prostitution, pregnancy, abortion, and sterilization” (Oatman and Majewski 2020, 267). And when applying this definition of sexual violence to the Burmese military, the fact that the military has used this violence as weapons of war against women becomes apparent.

The History of the Tatmadaw

The Burmese military has been able to maintain its powerful presence in the country due to Burma’s custom to male supremacy. In her article, *From Military Patriarchy to Gender Equity: Including Women in the Democratic Transition in Burma*, Zin Mar Aung discusses how “the male-dominated military dictatorship and traditional male supremacy support each other” (Aung 2015, 544), as the dominance of men in Burma has been the determinant of multiple crises within the country. The tradition of male supremacy is very prevalent in Burmese culture, thus providing leeway for the military to sustain their power as a male dominated entity for decades on end.

To truly get a sense of the Burmese military’s tactics from 2000-2021, we must focus on the Constitution of 2008. Aung explains:

The 2008 constitution was carefully designed to maintain military power over all state institutions and contained controversial provisions that gave the military veto power, thus barring the possibility of any transitional justice measures against the past military governments’ serious human rights violations. (533)

This constitution further prevented Burmese civilians from justice from the Burmese military, yet another strategy of the military to maintain power within the country.

Women's history in Burma

The documentation of sexual violence in Burma has been limited because many survivors feel shame for the nonconsensual acts forced upon them, believing that their silence is protection from further abuse. To expand on the sexual violence on women by the Burmese military, we must first unravel the history of women in Burma by analyzing the structures of traditional gender roles within the country. Jessica Yee (2009) discusses these structures of "social control that may oppress AAPI women through expectations that women take a subservient position to men or that women should only think, be, or act in certain 'idealized' ways" (57). These structures are also prevalent in Burmese culture, where women in these communities have been marginalized in terms of education, politics, religion, and military involvement, contributing to the futurity of male privilege and power in Burma.

Because female literacy was banned until the 1920s, women in Burma continued to be considered insignificant in relation to their male counterparts due to traditional gender roles being heavily conducted in Burmese communities. This led to women spending less time on their studies than their male peers and spending additional time doing domestic housework alongside other women in their homes. As Aung (2015) states in her piece, "only a handful of elite women who had connections to senior government and military officials have, as a result, higher social status, higher education, and better economic opportunities" (542), emphasizing how only those with higher status and financial stability were able to receive opportunities nearly equivalent to that of men. Thus, the possibility of being educated and having access to some power as a woman in Burma is only feasible if having financial wealth and power before going into education.

In terms of political involvement, women were only granted the right to vote in 2013. The power of the female has been illustrated through a singular woman rather than a group of women, where Aung San Suu Kyi holds this privilege, and is known as "The Lady" who stands for democracy in Burma. Women have been known to hold interest in politics and official matters of the country but have "preferred to exercise influence through their husbands' names so as not to threaten men's authority" (Harriden 2012, 41). By recognizing women's eagerness to be involved in politics and education, we see how women step up against the traditional gender roles within Burmese communities and participate in change for their country using their own voice or by influencing others.

Regarding religion, the majority of Burmese people practice Buddhism. Due to the gender roles within Burmese culture and the religion, women are still marginalized and excluded in certain aspects of the religion. Oatman and Majewski (2020) cite contributions by Ikeya (2006) to explain that the marginalization of women has been part of Burmese history, for instance, “Buddhist women were traditionally barred from being a part of the *sangha* (Buddhist monastery) in any capacity, contributing to their cultural relegation to second-class status as human beings, worthy of significant participation in neither the religious nor the political spheres” (273). It is important to recognize that “Buddhism did not create social and gender hierarchies [but] Burmese notions of male spiritual superiority were often conceptualized in ‘Buddhist’ terms, which reinforced the belief that such hierarchies were entirely natural” (Harriden 2012, 19). This only helped to adopt the idea of traditional gender roles within Burmese culture since it was thought of being a part of the religion. Thus, creating a pathway for Burmese Buddhists to incorrectly embrace the idea that male superiority is a religious matter in their lives.

The fact that the Burmese military is male dominated comes as no surprise since the militarized discrimination and violence against women in Burma proves this to be true. Because women are valued as lesser beings than men in Burmese culture, traditional gender roles persisted throughout the military and beyond. As the military dominated the political system for the first time in 1962, “the status of women as a whole in Burma gradually declined” (Aung 2015, 541) and continued to do so during each additional time that the military seized power. Along with the women’s right to vote in 2013 came the military’s welcoming of women aged 25 to 30 who could enlist, where top positions were reserved “only for those with military experience (effectively barring women from them) and requiring that 25% of parliament be composed of military men” (Oatman and Majewski 2020, 272); the *Global Justice Center* (2013) offers a comprehensive analysis of gender inequality and women’s political power in Burma. With this reservation and requirement of the parliament comes the approach that Burmese women are still barred from securing the same, if not more, power than Burmese men.

While women’s involvement in education, politics, religion and military have changed, one thing remains as a constant: militarized sexual assault. Oatman and Majewski (2020) engage with scholars who have examined sexual violence in the context of war, for example, Blair et al. (2016), Hynes (2004), and Meger (2016)

and explain that history has ignored the militarization of sexual violence “because it often happened to women and was viewed as a natural byproduct of war or simply a domestic issue that did not merit consideration” (269). As Aung states in her piece, “the emergence of a much more skilled and stronger political awareness among women, both individually and organizationally, is necessary for Burma to move toward becoming a gender-equitable state” (2015, 550). Women’s rights have been considered secondary issues in Burma, which is a custom that must come to an end for women to feel secure in their own country and even bodies. To put an end to this disregard for women’s safety, we must stop ignoring sexual violence in Burma and force this violence to be consequential for perpetrators. Through the exclusion of women from positions of power throughout Burmese culture, women’s safety is put on the sidelines of issues regarding the Burmese and considered insignificant.

The militarization of rape

The Burmese military has embraced cruel tactics in their strategy to maintain power in Burma through violence. The soldiers have used civilian fears of rape, assault, and murder as additional weapons of war, focusing their violence on oppressed women within the country. Militarization has been defined as “the multi-stranded process by which the roots of militarism are driven deep down into the soil of a society” (Enloe 2014, 7), where they then oppress ethnic communities by abusing their power as the military and force themselves into civilian life. The militarization of Burma has caused great trauma and fear on Burmese individuals in the way that the military uses fear to maintain power within the country. In fact, the Myanmar section of the United Nations report “Conflict-Related Sexual Violence: Report of the United Nations Secretary-General,” published on June 3, 2020, states:

As presented in its report, the independent international fact-finding mission on Myanmar on sexual and gender-based violence found that sexual violence was a hallmark of Tatmadaw operations in 2016 and 2017.

Women in Burma are dehumanized and viewed as sexual objects to the military. Militarization in Burma has been persistent, as it has “re-entrenched the privileging of masculinity in both private

and public life" (Enloe 2014, 7) to produce power for the military through fear. Oatman and Majewski (2020) cite contributions by Cengel (2014), Nallu (2011), and Sann and Radhakrishnan (2012) to explain that in Burma, the military has maintained their presence in multiple villages and states, primarily having an impact on "the Kachin, Shan, Karen, Arakan, Mon, Palaung, Chin, Karenni, and Rohingya" (273), while "the communities most affected are the Kachin and the Northern Shan states" of Burma (273). The sexual assault and rapes that are committed by the officers are usually executed in front of the troops, and some civilians have reported that "the soldiers (both officers and lower ranking men) usually enter villages or internally displaced persons camps and inform villagers they have been ordered to rape" (274). The military officers have normalized their acts of rape and sexual assault against women, steering the way for their troops to follow suit. The significance of this systemically standardized practice comes from the officers' incitement themselves, where the normalization of rape furthers the degradation of women and reinforces the power of the military.

Among those affected are women who live near military bases. These women have a higher chance of endangerment as military forces are closer in proximity to them, leading soldiers to have to go to less lengths to find women to force into becoming their sexual objects. These actions do not exclude any women, as women "of their own state or of a foreign power, experience a regional militarization of space that other women escape" (di Leonardo 1985, 611) by being further away from them. Understanding that "women are more likely to be subjected to 'extreme war rape' during times of conflict, such as gang rape, torture, or mutilation" (Oatman and Majewski 2020, 268), we recognize how wars within countries like Burma further escalate these forms of abuse, as the junta continuously seizes power from the elected government. Through the objectification of women in Burma, the military furthers their strategy of using women as a tactic of war. Oatman and Majewski (2020) refer to Cohen (2016) and Farr (2009) in their examinations of the deep interconnections between war and different expressions of extreme violence against women.

In their powerful contribution to *Women's Journey to Empowerment in the 21st Century*, Oatman and Majewski (2020) reflect about groundbreaking feminist scholarship to assert that "the sexual violence seen in war was really the manifestation of men's general misogyny toward all women, allowed to be totally expressed in times of war" (270); Brownmiller (1975) and Meger (2016) are a *must read* for an in-depth conversation examining this topic.

When thinking of the militarization of rape and sexual assault, it is important to recognize the reasons why these crimes are continuously committed in Burma. For example, “[c]rimes are much more likely to be committed if the offender believes there is a low chance of being detected or held to account” (Spangaro et al. 2015, 4), which is portrayed through the abuse of the Burmese military as the soldiers easily escape from the consequences of being considered criminals. Sexual assault and rape are only reduced when these military criminals believe that there is a chance that they will be prosecuted, which has been proven to be highly unlikely with the Tatmadaw as time has passed. Along with other perpetrators of sexual violence, soldiers of the Burmese military are much more likely to commit crimes on the “physically vulnerable and those least likely to be believed, such as children and those with a mental illness” (Spangaro et al. 2015, 7), as their crimes are less likely to be detected or believed through these kinds of victims. The awareness of the militarization of rape and sexual assault on women and other civilians in Burma has been greatly neglected by Burmese culture and other countries. This disregard must come to an end to prevent further sexual assault and rape on women in Burma in the context of military intervention to truly begin the progression of Burma as a democracy.

Women in the borderlands

To further the discussion of rape as a weapon of war in Burma, I would like to include the systemic rape committed by the Burmese military in the borderlands. The militarized rape of these women is “employed as a military strategy to discourage resistance against the government by weakening the cultural fabric of ethnic groups in the borderlands as well as to terrorize them and encourage their removal from their land,” assert Oatman and Majewski (2020, 275), emphasizing once more how fear and rape are used as weapons against civilians in Burma and its borderlands. In their reflections, the authors refer to Nallu (2011), who has widely examined this topic.

Via *Kachinland News*, Pangmu Shayi (2015) explains how “women’s rights groups have documented more than 70 cases of sexual crimes, with at least 20 resulting in death, committed by the Burma Army in the Kachin area since June 2011,” where they stress that the statistics of these cases are not all, but only a small portion of the number of sexual crimes committed by the Burmese

military in the Kachin region. It is important to recognize that these crimes are only within the Kachin region, so the additional cases of sexual assault and rape of other ethnic communities have yet to be included in these statistics of violence against women.

Burma shares borders with Thailand, India, China, Laos, and Bangladesh. With the borders comes additional military presence, where women residing near these borderlands are used as sexual objects submissive to the military. Here, women are “drugged, beaten, kidnapped, and forced to live among the Myanmarese army battalions cooking and cleaning during the day, thereby providing a source of free labor, and subjected to gang rapes at night” (Oatman and Majewski 2020, 274). Sann and Radhakrishnan (2012) invite us to think critically about these heartbreaking expressions of sexual violence against women in Burma in the context of human rights. Ergo, women living in the borderlands of Burma whether they are of Burmese ancestry or not, are continuously oppressed and terrorized by the Burmese military for their personal benefit.

Burmese military wives

While the Burmese military has relied heavily on its male power and privilege to exercise violence against women as a tactic of war, it's vital to acknowledge that some women see no wrong in the military's strategies but encourage their behavior while emphasizing what they believe to be the importance of traditional gender roles in Burma. Men hold authority in politics, religion, culture, and education, and some women identify these notions as being the correct way of life. Highly influential women's groups in Burma have included those created by military wives, where they laid the ideals of the military as the foundation of their rules and regulations. The wives of the military generals and officers structured their organizations to prompt “ideas about women's proper roles in culture and tradition, rather than challenging unequal gender relations” (Olivius and Hedström 2019, 5), which by default, allowed further oppression of women in Burma as the military wives would deem the cruelty of women by the military as insignificant.

Rape and other forms of sexual assault are not talked about in Burmese spaces due to the difficulty of women to identify as allies with one another. Zin Mar Aung (2015) engages with Jessica Harriden's scholarship to explain that there is “the cultural emphasis on male political authority” (538) within Burmese culture and

religion, making it difficult for women to resist said authority to amplify their own voices. Several Burmese military wives have assisted in furthering the ill treatment of women in Burma, which has only given more power to the Burmese military's men as their wives have deemed the experiences of victims as unimportant and inconsequential alongside them. Burmese military wives have encouraged survivors to silence themselves on their sexual assault rather than speak up through their women led organizations, aiding the military in their attempt to disregard the consequences of committing rape and sexual assault on women in Burma as a tactic of war.

Conclusion

Sexual assault has been used as a weapon of war against women in Burma for decades. In this critical essay, I have analyzed narratives on the Burmese military's assault tactics, where I have discussed the history of the Burmese military as well as women's history in Burma, where traditional Burmese culture has allowed for the continuation of male supremacy and privilege. The military has used more than arsenal equipment to oppress ethnic communities in Burma and the prevention of this assault will only begin to be initiated when women's experiences with the Burmese military are taken seriously. As Cynthia Enloe (2014) voices in *Understanding Militarism, Militarization, and the Linkages with Globalization*, "if the experiences of women are taken seriously, we have a far better chance of detecting how militarization and its complementing privileging of masculinity is perpetuated and perhaps how it might be put in reverse" (9). The Burmese military must be held accountable for their crimes against women and all other civilians in Burma, where sexual assault as a weapon of war will no longer be accepted, but consequential for all perpetrators.

The Burmese military must be held responsible for the violence against women in Burma. The leaders of the Tatmadaw are responsible for *all* expressions of violence they have exercised against women in Burma, all mechanisms should be mobilized to apply the most rigorous process to prosecute them legally. "[W]e, Women's Peace Network, and the undersigned organizations working for women's rights and against gender-based violence," is only a segment of the first sentence of a powerful statement published by the Association for Women's Rights in Development (AWID) on March 22, 2021. The remarkable statement was signed

by 191 organizations under the title “Hold Myanmar Military Accountable for Violence Against Women.” This message is addressed to the President and Members of the United Nations (UN) Security Council, and an assertive paragraph of the long statement asserts:

We, members of the global women’s rights movement, now urgently join forces to amplify the people’s calls: the Myanmar military and security forces must be held to account for their brutality, and all impunity fueling their historical violation of women’s rights and international laws and norms must end.

Scholars Annalise Oatman and Kate Majewski (2020) similarly addressed the above in their comprehensive analysis of violence against women by the military in Burma (280).

Cynthia Cockburn discusses in *Gender Relations as Causal in Militarization and War*: “war deepens already deep sexual divisions, emphasizing the male as perpetrator of violence, women as victim” (2010, 144) which then enables the mass rape of women in countries such as Burma. To stop the Burmese military from using sexual violence as a weapon of war means to document these atrocities, as sexual violence will only be considered riskier for abusers of power if there is an “increasing community willingness to take action” (Spangaro et al. 2015, 7) against these perpetrators. If community members support one another as allies without perceiving these survivors as shameful to the Burmese culture in its entirety, the power of women will be strengthened throughout the country.

The current feminist practices in Burma have been lost in translation, hence, to create allyships amongst women in Burma, feminism can also be reintroduced as a perspective that does not consist of hatred towards men to gain women supremacy. Instead, feminism is about empowerment that involves women and men as equals in areas that are currently male dominated. In addition to this, female organizations such as the Women’s League of Burma should be incorporated into women’s lives instead of women led organizations created by Burmese army wives, as “the WLB aims to unite women’s voices across ethnic and political divides in order to advocate for women’s rights and participation in both exiled and national politics (including the armed struggle)” (Olivius and Hedström 2019, 4). Understanding that “feminism is [currently] understood as an ideology to promote women domination rather than an idea to fight for women’s rights” (Than et al. 2018, 2) in

Burma, we must work to translate the definition of feminism for its truth rather than its misconceptions to further build consistent support for women and their human rights.

The Burmese military has continuously escaped blame for their use of sexual violence against women as a weapon of war. The utilization of these terrorist practices has been implemented on women from displaced ethnic communities and those in neighboring borderlands, where these women have been exploited by the military's grotesque patriarchal ideologies and practices. In this essay, I have examined feminist publications studying sexual violence against women in Burma in the context of militarization to argue how the Burmese military has consistently used women as weapons of war to maintain their power in Burma and surrounding borderlands. Such weaponization of women's bodies was made possible to a great extent because of traditional gender roles implemented into Burmese culture in the context of the history of the military and women in Burma. To prevent further violence and trauma in the lives of women in Burma, individuals regardless of identity or gender must convene against the Burmese military to end their power in the country. They will only continue to use women as weapons of war if not putting their power to rest indefinitely at the earliest opportunity.

Notes

1. An earlier version of this essay was the winner of the *Lora Romero Memorial Undergraduate Award for Interdisciplinary Research in Race, Ethnicity and Gender*, and it was selected by a committee of distinguished professors representing the Center for Women's and Gender Studies at The University of Texas at Austin, in the Spring 2022.

References

- Association for Women's Rights in Development (AWID). 2021. "Hold Myanmar Military Accountable for Violence Against Women." March 22, 2021.
<https://www.awid.org/news-and-analysis/hold-myanmar-military-accountable-violence-against-women>

- Aung, Zin Mar. 2015. "From Military Patriarchy to Gender Equity: Including Women in the Democratic Transition in Burma." *Social Research* 82 (2): 531-551.
<http://www.jstor.org/stable/44282115>
- Blair, Amanda H., Nicole Gerring, and Sabrina Karim. 2016. "Ending Sexual and Gender- Based Violence in War and Peace: Recommendations for the Next U.S. Administration." United States Institute of Peace.
<https://www.jstor.org/stable/pdf/resrep20216.pdf>
- Brownmiller, Susan. 1975. *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Cengel, Katya. 2014. "Rape Is a Weapon in Burma's Kachin State, but the Women of Kachin Are Fighting Back." *Time*. February 11, 2014.
<https://time.com/6429/burma-rape-in-kachin/>
- Cockburn, Cynthia. 2010. "Gender Relations as Causal in Militarization and War." *International Feminist Journal of Politics* 12 (2): 139-157.
<https://doi.org/10.1080/14616741003665169>
- Cohen, Dara K. 2016. *Rape during Civil War*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Conrad, Joseph. 1911. *Under Western Eyes*. New York, NY: Simon & Schuster.
- di Leonardo, Micaela. 1985. "Morals, Mothers, and Militarism: Antimilitarism and Feminist Theory." *Feminist Studies* 11 (3): 599-617.
<https://doi.org/10.2307/3180121>
- Enloe, Cynthia. 2014. "Understanding Militarism, Militarization, and the Linkages with Globalization: Using a Feminist Curiosity." In *Gender and Militarism: Analyzing the Links to Strategize for Peace*, edited by Isabelle Geuskens, Merle Gosewinkel and Sophie Schellens, 7-9. The Netherlands: Women Peacemakers Program (WPP). May 24 Action Pack 2014.
http://www2.kobe-u.ac.jp/~alexroni/IPD%202015%20readings/IPD%202015_9/Gender%20and%20Militarism%20May-Pack-2014-web.pdf
- Farr, Kathryn. 2009. "Extreme War Rape in Today's Civil-War-Torn States: A Contextual and Comparative Analysis." *Gender Issues* 26: 1-41.
<https://doi.org/10.1007/s12147-009-9068-x>
- Global Justice Center. 2013. "The Gender Gap and Women's Political Power in Myanmar/Burma." May 2013.
https://themimu.info/sites/themimu.info/files/assessment_file_attachments/The_Gender_Gap_Womens_Political_Power_in_Myanmar_-_Global_Justice_Centre_2013.pdf
- Harriden, Jessica. 2012. *The Authority of Influence: Women and Power in Burmese History*. Singapore: NUS Press.

- Hynes, H. Patricia. 2004. "On the battlefield of women's bodies: An overview of the harm of war to women." *Women's Studies International Forum* 27 (5-6): 431–445.
<https://doi.org/10.1016/j.wsif.2004.09.001>
- Ikeya, Chie. 2006. "The 'Traditional' High Status of Women in Burma: A Historical Reconsideration." *Journal of Burma Studies* 10: 51–81.
<https://muse.jhu.edu/article/411206>
- Meger, Sara. 2016. *Rape Loot Pillage: The Political Economy of Sexual Violence in Armed Conflict*. New York, NY: Oxford University Press.
- Mohanty, Chandra T. 1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Boundary 2*, 12 (3) / 13 (1): 333-358.
<https://doi.org/10.2307/302821>
- Nallu, Preethi. 2011. "Burma: Rape Used as Military Weapon." *Inter Press Service*. December 9, 2011.
<https://www.globalissues.org/news/2011/12/09/12184>
- Oatman, Annalise, and Kate Majewski. 2020. "Rape as a Weapon of War in Myanmar/Burma." In *Women's Journey to Empowerment in the 21st Century: A Transnational Feminist Analysis of Women's Lives in Modern Times* edited by Kristen Zaleski, Annalisa Enrile, Eugenia L. Weiss, and Xiyang Wang, 266-284. New York, NY: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190927097.003.0016>
- Olivius, Elisabeth, and Jenny Hedström. 2019. "Militarized nationalism as a platform for feminist mobilization? The case of the exiled Burmese women's movement." *Women's Studies International Forum*, 76, Article 102263: 1-10.
<https://doi.org/10.1016/j.wsif.2019.102263>
- Sann, Phyu Phyu, and Akila Radhakrishnan. 2012. "License to rape: How Burma's military employs systematic sexualized violence." *Women's Media Center*. March 15, 2012.
<https://womensmediacenter.com/women-under-siege/license-to-rape-how-burmas-military-employs-systematic-sexualized-violence>
- Shayi, Pangmu. 2015. "The Burma Army and Sexual Violence in Ethnic Areas." *Kachinland News*. January 22, 2015.
<https://www.kachinlandnews.com/?p=25330>
- Spangaro, Jo, Chinelo Adogu, Anthony B. Zwi, Geetha Ranmuthugala, and Gawaine Powell Davies. 2015. "Mechanisms underpinning interventions to reduce sexual violence in armed conflict: A realist-informed systematic review." *Conflict and Health* 9 (19): 1-14.
<https://conflictandhealth.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13031-015-0047-4>

- Than, Tharaphi, Pyo Let Han, and Shunn Lei. 2018. "Lost in Translation: Feminism in Myanmar." *Independent Journal of Burmese Scholarship* 5: 1-12.
<https://ijbs.online/workshop-5/>
- United Nations. 2020. "Conflict-Related Sexual Violence: Report of the United Nations Secretary-General." June 3, 2020.
<https://www.un.org/sexualviolenceinconflict/wp-content/uploads/2020/07/report/conflict-related-sexual-violence-report-of-the-united-nations-secretary-general/2019-SG-Report.pdf>
- Yee, Jennifer A. 2009. "Ways of Knowing, Feeling, Being, and Doing: Toward an Asian American and Pacific Islander Feminist Epistemology." *Amerasia Journal* 35 (2): 49-64.
<https://doi.org/10.17953/amer.35.2.u4671681k9351632>



Historians Will Say They Were Close Friends: Tensions and Futures in the Archiving of Queer History

Evalyn Stow

Introduction

To many queer people, our invisibility in the historical record is such a basic fact of life that it has become an ironic joke. “Historians will say they were close friends” is the tongue in cheek response to old pictures that to the queer viewer imply an intimacy beyond friendship. But this gap is not based in truth. Heteronormativity, along with outright homophobia and transphobia have and continue to contribute to the erasure of queer lives within archives and other institutions which house historical records. The reasons for this erasure can be both structural and intentional. However, there are also queer archivists who have resisted these biases and in doing so developed new practices for archival classification and methodology, often by creating community-based archives.

The objective of this critical essay is to explore the power dynamics present in archival practices. The role of an archivist is by nature that of a gatekeeper of history: someone who makes decisions about what is included or excluded from historical record. I want to explore this power dynamic and figure out how I can use feminist theory to push back on historical erasure and institutional violence.

Archives have historically contributed to heteronormativity, patriarchy, and white supremacy through discriminatory practices and procedures, but archivists continue to push back on this his-

tory and reimagine archival work as a site for reparative social justice. Community archives, such as The Lesbian Herstory Archive and The Digital Transgender Archive, actively push for those necessary changes. Projects such as these are often run by volunteers instead of paid staff and work to preserve the history of a community, rather than larger institutional records for a university, government, or business. While the relationship between institutional archives and community-based archives can be tenuous, it can also be a place of collaboration and inspiration. Institutional archives can learn from the innovative methods which community archivists develop in order to make their archives better represent their communities.

This essay takes several feminist contributions as frameworks for considering the nuances of archival power. Adrienne Rich's observations in *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* influenced my own analysis of this issue.¹ David Harperin's critiques of the commodification and deradicalization of queer theory are also considered in the context of institutional archives attempting to diversify their collections.² Further, I address interventions made by Audre Lorde and Gloria Anzaldúa's uses of personal experience and emotion in the academic writing sphere in order to inform the selection of archival materials which represent marginalized communities.³

I will start by giving a short introduction to traditional archival procedures and the feminist critiques of them. Then I will introduce the challenges that the queer community specifically has faced in having our histories documented in archives, followed by an analysis of how queer community archives arose in response to this challenge. I will focus on the Lesbian Herstory Archives as a case study. My reason for choosing this archive specifically is that it has been thriving for several decades and has amassed a body of literature studying it. I will finish this essay with the current tensions and collaborations between queer community archives and institutional archives as archiving queer history becomes more accepted, and as more community archives become folded into larger institutions as a result of funding needs.

Traditional Archival Practices & Critiques

To make order of large amounts of information, librarians and archivists create structures to classify and retrieve information. These structures typically rely on an Aristotelian logic system of

hierarchical classification which places a subject under a series of headings and subheadings. This assumes that the subject can hold a distinct place within the structure and that it shares commonalities with other subjects under the same headings (Olson 2007). Feminist critiques of this logic system rely on its assumption of a white, male (and presumably heterosexual, cisgender) norm, which means that information related to anyone else needs a series of qualifiers (Olson 2007, 219-521).

One proposed solution to this problem is to replace these organization systems with a structure that resembles a web instead of a pyramid. This configuration focuses on the connections between subjects without prioritizing one over another (Olson 2007, 522-524). When archival organization was conducted primarily on pen and paper, this type of organization might have proved difficult. But now that archival organization systems have moved to online databases filed with metadata, this process is easier to accomplish. The University of Texas at Austin's Black Queer Studies Collection is a good example of this; to make information about Black queer people more accessible, their records were digitally tagged using this identifier. All a user has to do is search "Black Queer Studies Collection" and they will find information housed in a variety of repositories on campus, which spans multiple archival collections.⁴

The idea of an archive as a neutral and unbiased keeper of history has been thoroughly rebuked.⁵ Archives have been a part of establishing norms and shaping the parts of history which are viewed as important. Archives which are funded by large organizations like universities, companies, or governments have a mandate to collect information relevant to their larger organization, and this often means only collecting parts that the organization wants remembered. By their very nature, institutional archives favor the histories of those with money, power and privilege, which typically translates to white, male, and heterosexual (Zinn 1977, 20). Rodney Carter identifies the gap that this lack of archival materials can leave, stating: "For the marginalized, losses abound, their collective memory is deficient, their great deeds and the stories of their persecution as they tell it, will not survive" (2006, 220).

The physical space of an archive, and the actions needed to access it, also come into play when considering whether they are welcoming to the queer community and other marginalized groups. Large archives are often located within universities or government buildings, which can discourage usage by those who already have distrust or discomfort in these spaces due to past ex-

periences of harassment or exclusion. It is not unusual for users to be required to request materials in advance or to provide reasons for needing them. This process privileges a certain kind of inquiry which is potentially less personal and more academic. Reading rooms where users view archival materials are constructed to protect the materials, not to provide comfort (Cvetkovich 2003, 247). Often users are restricted in the ways they can handle materials and the items they can bring with them into the reading room. Many archives also have an archivist who monitors the space to ensure the safety of documents. This has the effect of creating a space which can be unwelcoming to people who have been the targets of marginalization, especially if the materials they are looking for also document that experience (Anderson 2005).⁶

This discomfort is something I observed personally as an undergraduate working in the Purdue University Archives. One of my tasks was to fill in at the front desk, checking in patrons and informing them of archival procedures. I also had to take an ID, which we held at the front desk until the person left. One morning, another undergraduate came in to use the collections for the first time. But when I asked for their ID, they balked and asked if it was okay if their name and appearance didn't match because they were transgender. I assured them that it was just fine, and I'd be working at the desk until they left. Seeing that I was a friendly and fellow queer, we started chatting and I learned that they'd come to the archives to do research on behalf of a queer friend who needed the information for a class, but was too intimidated by the process.⁷ To my knowledge, the materials that this patron needed were not related to queerness at all, but the interaction stands as an example of how the institution of an archive can create discomfort and exclusion.

Queer Exclusion (and Inclusion) in Archives

Historically, archival institutions have been complicit in silencing the history of the LGBT+ community by omitting, destroying, or questioning the validity of records of queer individuals. This erasure can also come from fear and ignorance outside of the archival space. In her book *A Desired Past*, historian Leila Rupp describes the chaos and discomfort of acquiring materials bequeathed by a donor to the Lesbian Herstory Archives under the disproving eyes of the donor's family, who did not know until the reading of her will that the donor was a lesbian. Rupp describes

the scramble for nearby archival volunteers who could sort through the donor's things. They were afraid that getting archival volunteers from New York City to Athens, Ohio, would take so long that the family would have destroyed or hidden important historical materials rather than have their family name associated with someone who was queer (Rupp 1999).⁸

Unlike other cultural groups who might pass down history, tradition, and knowledge during childhood through family, religion, or other organizations, the queer community does not have such a formal structure to share knowledge (Rich 1980, 649). The onus is on individuals to seek out their own history, which can lead to gaps in knowledge that cause people to feel isolated and disconnected. This also leads to generational gaps in which information is lost or unappreciated. This isolation and disconnection work to keep queer people unaware of each other and their history. It also prevents participation in the spaces carved out for authentic self-expression, which have always existed against the tide of hetero and cis-normativity (Caswell 2017). As Adrienne Rich (1980) states:

The destruction of records and memorabilia and letters documenting the realities of lesbian existence must be taken very seriously as a means of keeping heterosexuality compulsory for women, since what has been kept from our knowledge is joy, sensuality, courage, and community, as well as guilt, self-betrayal, and pain. (649)

This archival silence is intensified based on the way queer-ness intersects with race, class, and citizenship (see Crenshaw 1989, 1991). White queer people are more likely to have their history represented in an archival space due their proximity to wealth and resources (Ware 2017, 171).

Over the past several decades, more institutional archives have started cataloging the histories of marginalized communities on the basis of race, culture, and sexuality. This has led to the absorption of community archives into larger archival institutions. Writer David Halperin (2003) has critiqued the commodification of queer theory, specifically how the desire for education on the topic often results in an approach that generalizes experiences instead of focusing on the lived realities of queer people (343). This same critique can be leveled against queer archives, in that by trying to represent the history of the entire queer community, specific experiences are sidelined. For example, the Canadian Lesbian and Gay Archives in Toronto, has faced critique for centering the experi-

ences of white, cis-gender queer people, at the expense of Black transgender people specifically. Activist Syrus Ware points out that historically for Black trans people, collecting memorabilia for archival purposes was not even a thought, because they were just barely surviving. Even a queer archive which actively encourages donations from everyday queer people might not represent those who are being hit the hardest by discrimination, because seeing themselves in the future might not be a possibility (Ware 2017, 174-175).

Through their writings, queer feminists of color have expanded the notion of what constitutes theory beyond the typical academic writing style. Audre Lorde and Gloria Anzaldúa's writings in particular pushed beyond the typical format to include poetry, memoir, and texts which are emotionally and intellectually resonant.⁹ In order to theorize about their lives and identities, these women had to create new ways of writing because the typical model did not capture the entirety of their experiences. The same is true of archiving the materials related to their lives, and of marginalized communities at large.

Representing queerness in an archival context requires rethinking the nature of what is archivally relevant. Writer Ann Cvetkovich expands the notion of what constitutes archival materials by describing the ways that trauma is woven into the histories of marginalized groups, and archival and historical materials must reflect this. As Cvetkovich (2003) asserts:

Trauma puts pressure on conventional forms of documentation, representation, and commemoration, giving rise to new genres of expression... It thus demands an unusual archive, whose materials, in pointing to trauma's ephemerality, are themselves frequently ephemeral. Trauma's archive incorporates personal memories, which can be recorded in oral and video testimonies, memoirs, letters, and journals. (7)

It is not typically within the scope of an institutional archive to collect these types of materials from people who are not powerful or famous. But to tell the full story of any marginalized group, this is not possible. An archive must also include materials collected from people living the intersection of their identities, not only those who have amassed the wealth or prestige to escape it. Additionally, where an archive often keep track of history by saving newspapers or other official publications, these documents will not capture the experiences of queer folks, up until recently.

Community Archives Fill the Gap

In response to lack of representation in traditional archives, queer people began to save information about their own histories, in recognition that if they did not write themselves into history, no one would. During the 1970s, community archives began to spring up, often in someone's home as the work of a few collectors, which then grew into more established archives. Small archival projects like this continue to spring up to this day, and the internet has made space for a host of new ones. These archives have the benefit of being run by people who are a part of the community they represent and are uninfluenced by the larger influences at play in institutional archives.

The Lesbian Herstory Archives has been an integral part of the lesbian community since its inception in the 1970s, and its impact has been felt and examined by many.¹⁰ I've chosen to focus on the LHA as a case study because of this availability of information.

Leading by Example: Archival Practices in the Lesbian Herstory Archives

The Lesbian Herstory Archives (LHA), located in New York City, was founded in the 1970s as an independent non-profit, and it has remained that way ever since. They actively solicit materials from lesbians, requesting that they collect memorabilia from their lives to donate to the archive (Cvetkovich 2003, 234). Instead of acting as unbiased recorders of history, the archive was created with the intention of being involved in the political struggles of queer people, as erasure from history is a political struggle. Through a crowdfunding effort in the 1990s, the archive was able to buy a house in Park Slope, Brooklyn, which has housed the archive ever since. They explicitly refuse governmental funding or affiliation with a university and remain a collectively run, entirely volunteer-based organization (About the Lesbian Herstories Archives 2021).

The staff of the LHA are all volunteers with varying levels of available time and archival experience. Volunteers can stay for the long term, or just participate in a single day of work, as advertised by the calendar on the LHA website. Instead of requiring an advanced degree along with previous work experience—as is often the case for archival positions—anyone with an interest in lesbian history can work at the LHA. These volunteers are mentored by

more experienced volunteers, thus passing down the knowledge of the archive. The LHA website makes their stance on archival practices clear by stating, "Archival skills are taught one generation of Lesbians to another, breaking the elitism of traditional archives".¹¹

Many of these volunteers are young queer people interested in the history of those who came before them, and often they are mentored by older women who lived through the decades they are learning about (McKinney 2020, 165). This interaction creates intergenerational relationships that the queer community often lacks because queer people are not usually held together by traditional intergenerational family ties. Beyond just the knowledge passed down in the archival materials themselves, the LHA creates and fosters a knowledge community which might not exist otherwise.

In their recent book *Information Activism: A Queer History of Lesbian Media Technologies*, author Cait McKinney describes their observations from several months spent conducting research in the LHA and observing the ongoing digitization work. The archives are currently in the process of digitizing their large collection of spoken-word tapes, photography collection, as well as upgrading their online catalog system. Because they are staffed entirely by volunteers, this work is done in time which is cobbled together with various schedules and levels of expertise (McKinney 2020, 155). Their efforts to digitize their collections are aimed, as most digitization efforts are, to increase access to the collections regardless of geographic location. However, the digitization efforts at the LHA step beyond this and attempt to convey the feeling of the object, which can be lost when viewing it in a digital format. When uploading oral histories recorded on cassette tapes, volunteers also include images of the physical tape in order to convey the writing and level of use the tape has, instead of simply entering the label information as metadata (McKinney 2020, 157).¹²

The forward-thinking, community-focused vision of the LHA is also clear in their organizational procedures beyond digitization. McKinney describes how the volunteers create detailed plans for organizational projects in advance and focus on creating procedures that are very easy to understand, even without archival training. This is because the nature of the archives means that volunteers often have limited experience, and while some may stay on for long periods of time, many are only able to help out in a limited capacity. Such fluctuations mean their methods have to be designed with this, along with limited funding, in mind. All of these

constraints means that the archives have to adopt policies that will allow them to reach their goals with far less resources than larger archival institutions.

McKinney describes how this often results in a “good enough” approach to archival procedures. Instead of relying on expensive digitization equipment, the LHA utilizes what the volunteers can find that is open-source or inexpensive. This does not always result in digitized files that are as high-quality as might be produced in other archives, but for the LHA’s purposes, which is getting information back to the queer community, they are good enough. Moreover, volunteers take pride in the fact that they have figured out or created systems by themselves. The fact of their independence drives the motivation and tenacity that keeps the volunteers motivated and engaged.

Conclusions: Current Tensions Between Community & Institutional Archives

The issues surrounding the archiving of queer history are complex and will continue to be developed and debated. These critiques are a necessary part of improving and rethinking how we share and consider our history. Doing so will prevent reproduction of the harm which has been done through discriminatory archival practices (Hughes-Watkins 2018, 4). Many strategies have been created to combat these inequalities, the differences in which can be seen in the challenges that face both community and institutional archives.

Feminist and queer theorists have pointed to the urgency of documenting queer history and their work also provides critiques and structure for doing so. Halperin’s observations of how the proliferation of queer theory has led to its deradicalization can also be read as a critique of institutional archives collecting materials related to the queer community. While attempts to diversify their collections are key for queer inclusion, they can lack emphasis on necessary context or community partnerships. Interventions by Audre Lorde and Gloria Anzaldúa demonstrate the importance of personal experience and emotion when theorizing about identity and marginalization, and this holds true for the creation of archival collections as well.

Both community and institutional archives have their strengths and weaknesses. While community archives are limited by funding, they have the advantage of being more free to conduct

archiving as suits their purposes, without oversight. They can also allow for a community-centric approach by opening their doors and giving people the opportunity to interact with archival materials in a low-stakes environment, instead of the formality of an institutional archive. However, institutional archives are backed by funding and the ability to hire full-time staff and archivists. This means they have the peoplepower to get materials cataloged and digitized faster, as well as the ability to spend time and resources seeking out new materials such as oral histories. However, institutional archives are subject to the whims of the institutions that provide for them, and while that is becoming more favorable to queer history, this has not always been the case and it is still new territory (Cvetkovich 2003, 245-250).

Groundbreaking research on queer archives was published by *SAGE Research Methods* recently, by Cannon and Webster (2024) and Fife and Webster (2024). I look forward to engaging with these publications in the near future.

Notes

1. Rich, *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*.
2. Halperin, *The normalization of queer theory*.
3. Anzaldúa, *Speaking in Tongues*.
Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*.
4. *About the Black Queer Studies Collection*. University of Texas Libraries. Accessed December 6, 2021.
<https://guides.lib.utexas.edu/bqsc/about>
5. Carter, *Of Things Said and Unsaid*.
Drake, *Diversity's Discontents*.
Stoler, *Colonial Archives and the Arts of Governance*.
6. Anderson (2005) provides an analysis of how institutional archival spaces were created as a colonial projection of "public" space and what this means for Indigenous communities. It is outside the scope of this essay but could be an avenue of further study. See also Lugones, *Toward a decolonial feminism*.
7. I also spoke to our receptionist after this interaction, as well as the other undergraduates who worked at the front desk, to make sure everyone else would know how to react should they encounter a similar situation. In that moment, I may not have been able to change how another trans person might feel about com-

ing to the archive, but I could make sure that when they did, the process would run smoothly for them.

8. Rupp also notes, humorously, the family's shock and horror at seeing a Frank Sinatra record accidentally placed into a pile of relevant queer materials while archival volunteers sifted through the deceased's items.
9. Anzaldúa, *Speaking in Tongues*.
Ilmonen, Identity politics revisited.
Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*.
10. Cvetkovich, *An archive of feelings*.
Rich, *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*.
11. Cvetkovich, *An archive of feelings*.
Eichhorn, *The archival turn in feminism*.
About the Lesbian Herstory Archives. Accessed October 21, 2021.
<https://lesbianherstoryarchives.org/about/#principles>
12. In my personal experience working on digitization projects, this is unusual. Usually, the text on the tape would be typed up and a note would be added that the recording was originally done on a cassette tape. Adding a picture of the tape adds another step to the process but creates an intimacy that would not exist otherwise.

References

- About the Lesbian Herstory Archives. *Lesbian Herstory Archives*. February 16, 2021. Accessed October 21, 2021.
<https://lesbianherstoryarchives.org/about/#principles>
- About the Black Queer Studies Collection. *University of Texas Libraries*. October 29, 2021. Accessed December 6, 2021.
<https://guides.lib.utexas.edu/bqsc/about>
- Anderson, Jane. 2005. "Indigenous Knowledge, Intellectual Property, Libraries and Archives: Crises of Access, Control and Future Utility." *Australian Academic & Research Libraries* 36 (2): 83-94.
<https://doi.org/10.1080/00048623.2005.10721250>
- Anzaldúa, Gloria E. 1981. "Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers." In *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Third edition, 183-193. Berkeley, CA: Third Woman Press.
- Cannon, Lucy R., and Lexi Webster. 2024. *How to Centre the Role of Queer Women in Archival Research* [How-to Guide]. *Sage Research Methods: Diversifying and Decolonizing Research*.
<https://doi.org/10.4135/9781529691016>

- Carter, Rodney G. S. 2006. "Of Things Said and Unsaid: Power, Archival Silences, and Power in Silence." *Archivaria* 61: 215-233.
<https://archivaria.ca/index.php/archivaria/article/view/12541>
- Caswell, Michelle, Alda A. Migoni, Noah Geraci and, Marika Cifor. 2017. "'To Be Able to Imagine Otherwise': community archives and the importance of representation." *Archives and Records* 38 (1): 5-26.
<https://doi.org/10.1080/23257962.2016.1260445>
- Cvetkovich, Ann. 2003. *An archive of feelings*. Durham, NC: Duke University Press.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* 1, article 8: 139-167.
<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- . 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241–1299.
<https://doi.org/10.2307/1229039>
- Drake, Jarrett M. 2019. "Diversity's Discontents: In Search of an Archive of the Oppressed." *Archives and Manuscripts* 47 (2): 270-279.
<https://doi.org/10.1080/01576895.2019.1570470>
- Eichhorn, Kate. 2013. *The archival turn in feminism: Outrage in order*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Fife, Kirsty, and Lexi Webster. 2024. *Working With Queer Archives Through Radical Empathy* [How-to Guide]. *Sage Research Methods: Diversifying and Decolonizing Research*.
<https://doi.org/10.4135/9781529691269>
- Halperin, David M. 2003. "The Normalization of Queer Theory." *Journal of Homosexuality* 45 (2-4): 339-343.
https://doi.org/10.1300/J082v45n02_17
- Hughes-Watkins, Lae'I. 2018. "Moving Toward a Reparative Archive: A Roadmap for a Holistic Approach to Disrupting Homogenous Histories in Academic Repositories and Creating Inclusive Spaces for Marginalized Voices." *Journal of Contemporary Archival Studies* volume 5, article 6.
<https://elischolar.library.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1045&context=jcas>
- Ilmonen, Kaisa. 2019. "Identity politics revisited: On Audre Lorde, intersectionality, and mobilizing writing styles." *European Journal of Women's Studies* 26 (1): 7-22 .
<https://doi.org/10.1177/1350506817702410>

- Lorde, Audre. 1984. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Ed. Berkeley, CA: Crossing Press. 110-114. 2007.
- Lugones, María. 2010. "Toward a decolonial feminism". *Hypatia* 25 (4): 742-759.
<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>
- McKinney, Cait. 2020. *Information Activism: A Queer History of Lesbian Media Technologies*. Durham, NC: Duke University Press.
- Olson, Hope A. 2007. "How We Construct Subjects: A Feminist Analysis." *Library trends* 56 (2): 509-541.
<https://doi.org/10.1353/lib.2008.0007>
- Our Herstory. *Lesbian Herstory Archives*. December 28, 2020. Accessed October 21, 2021.
<https://lesbianherstoryarchives.org/about/a-brief-history/>
- Rich, Adrienne. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." *Signs: Journal of women in culture and society* 5 (4): 631-660.
<https://doi.org/10.1353/jowh.2003.0079>
- Rupp, Leila J. 1999. *A Desired Past: A Short History of Same-Sex Love in America*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Stoler, Ann L. 2002. "Colonial Archives and the Arts of Governance." *Archival Science* 2 (1-2): 87-109.
<https://doi.org/10.1007/BF02435632>
- Ware, Syrus M. 2017. "All Power to All People? Black LGBTTI2QQ Activism, Remembrance, and Archiving in Toronto." *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 4 (2): 170-180.
<https://doi.org/10.1215/23289252-3814961>
- Zinn, Howard. 1977. "Secrecy, archives, and the public interest." *The Mid-western Archivist* 2 (2): 14-26.
<https://www.jstor.org/stable/41101382>



Chaskiykuy kay qillqata Valicha
yuyaykikun chaymi kayta
haywarimuykiku
huk takipi wiñaypaq kananpaq.
Qampaqmi kay ancha yupaychasqayku
Valicha

Iliw Valichakunapaqpas,
llaqtanchiskunapi ñañaykunapaq
pachantinpi warmikunapaqpas
kunan pacha warmikuna takispa hina
qarikuna saruchawasqanchista
chika chikanmanta
upayachiqkunapaqpas.

Valicha, recibe estas letras
como ofrenda a tu memoria
inmortalizada en una
canción.

Con gratitud para ti,
para todas las Valichas,
para mis hermanas de los
Andes
y todas las mujeres del
mundo,
las warmis que a coro
desentonan con el
patriarcado.

Valicha, receive these lines
as an offering to your memory
immortalized in a song.
With gratitude to you,
to all the Valichas,
to my sisters in the Andes,
and all the women in the world,
the warmis who, singing together, clash
against the patriarchy.

Valicha Betrayed: Singing Patriarchy in the Peruvian Andes

Katherin Patricia Tairo-Quispe

An Offering to Valicha
Valeriana Huillca Condori (1913-2014)

Valeriana Huillca Condori, known as Valicha, was born and raised in Acopia district, Acomayo province in Cusco region of southern Peru. I dedicate this work to her, to her memory that was immortalized in a song. It is a song that instead of pretending to honor the female figure represented in Valeriana perpetuates the patriarchal rhetoric about Andean women.

Abstract

As a Quechua activist and scholar, I focus on an antipatriarchal analysis of the commercialized musical composition “Valicha.” In the Quechua language, Valicha refers to a diminutive name for Valeriana. The narrative of this song—originally composed in 1945 by Miguel Angel Hurtado Delgado in Cusco, Peru—centers on Valeriana Huillca Condori (Valicha), a Quechua woman, as a “muse” of the male composer. As an icon in the musical repertoire of Cusco, “Valicha” is considered the hymn of the Peruvian Andes and frequently identified as the second anthem of the Cusco region. Over the years, the original lyrics and musical arrangements have undergone variations according to different genres such as *huayno*¹, *cumbia*, and opera. In the process, how-

ever, sexism and misogyny have changed the lyrics in these contrasting musical expressions. As a Quechua woman in a “killjoy” role, I use an Indigenous antipatriarchal approach to analyze the sexist filters shaping this popular song.² My analysis places the original lyrics, sung by the actual Valeriana until recent decades, vis-à-vis the commercialized version of huayno (sung by mostly men). By carefully analyzing the contemporary patriarchal lyrics, I expose the ways in which this popular song reproduces different expressions of gender inequality affecting the lives of Quechua girls and women living in the Peruvian Andes.

The Quechua women of the Peruvian Andes historically have been—and continue to be—subject to patriarchal domination and hierarchical representation by the settler or, in the Peruvian context, by the *criollo* (*misti*).³ This patriarchal relationship perpetuates the continuum of dominance over Indigenous women and reinforces binaries such as:

hacendado (hacienda owner) / Indigenous female
gamonal (authoritarian boss) / servant (female)
llaqtatayta (elite) / *runa* (Indigenous person)
 and in the case of Valeriana: *hacendado's son* / *p'asña-chola*,
 in a pejorative sense.⁴

In this critical essay, I am thinking of all the Valichas, my sisters, the *warmis* or Quechua women and our long and continuous liberatory struggle. I particularly offer these pages to Valeriana Huilca Condori, a Quechua woman whose portrayal of “muse” in the musical composition “Valicha” connotes patriarchal domination and denigration rather than flattery. Therefore, I consider it necessary to vindicate Valeriana who, since the age of sixteen years old, has been seen as that Indigenous female figure of possession. Her image was further commodified through the commercialization of the “Valicha” song in its different musical genres.

History of the song and patriarchal interference

The musical composition of the huayno “Valicha” is attributed to the Peruvian Miguel Ángel Hurtado Delgado, who like Valeriana, was born in the Acopia district, Acomayo province in the Cusco region. It was there, in 1945, that he composed this musical theme in the Quechua language.⁵ Over time, however, musical reproductions of this song focused on the narrative representation of Vale-

riana as the composer's muse. I understand this representation of muse and inspiration as justification for the sexist content of this song as a 'patriarchal interference', meaning that it bursts gender issues.⁶

While the bibliographical analysis of the musical theme of "Valicha" is limited, I found a reference made by the Cusquenian anthropologist Rossano Calvo regarding this composition. The author, researching *mestizaje* in Cusco, states that the "Valicha" song "...seems to speak of the longing for love towards the protagonist... with this song, he recalls a peasant from his land" (Calvo 2002, 16). In the same way, Calvo (1995) taking the commercialized version as a reference, points out that this *huayno* "...represents a beautiful emigrant who became 'mestiza' working in the *chicherías* of the Qosqo city, a condition that exposed her to the siege of *mestizos*, gentlemen and 'mozos.'" (20). As we generally see, the analysis of this song focuses on the representation of Indigenous women as an inspiration for this musical composition. Likewise, the harassment against Valicha is normalized and hints at his behavior in a masculine scenario like the one represented by *chicherías*. Therefore, her agency—ability to make decisions about her life—is placed in doubt and patriarchal suspicion becomes evident, thus disregarding the critical analysis of sexism in the content. This patriarchal interference reinforces the dominance exercised by the male figure over Valicha.

In my analysis, I do not seek to focus on the composer and his sources of inspiration. Instead, I offer a critical perspective with an Indigenous antipatriarchal approach to the content of the contemporary sexist lyrics of the musical composition, "Valicha". It is essential to note that this composition is considered a second anthem of the Cusco region. However, its constant variation of content in different musical genres merits an analysis beyond regionalist sentiment, which reveals its sexist content and patriarchal interference.

Peruvian songs without consciousness

The melodies of the *quena*, *charango*, and guitar give you goosebumps and rouse nostalgia for many people. Whoever listens or sings is acoustically transported to the *huayno*, that musical genre umbilically linked to the Quechuas, however, a source of shame for many of them. The popularity of the *huayno* is generally located in Indigenous spheres. Many individuals outside of that sphere will

surely hesitate to affirm that their favorite music is huayno. However, before this historical racial border that the huayno represents, there is a musical composition that has been, and continues to be, iconic in the musical repertoire, a reason for regionalist pride: the song “Valicha”.

“Valicha” song inevitably takes over the majority of protocol events like an anthem of the Peruvian Andes. In these spaces, I recall humming and even enjoying the beautiful melody offered by the wind instruments, all together. So enveloping and pleasant is the composition, that one gets lost in the melody, overlooking the textual content of this song. But what makes this huayno so special and symbol of pride? What do its lyrics say? Is Valeriana’s memory still betrayed by singing this song? In order to address these questions, I focus on two central points. First, the distortion of the original version sung by Valeriana Huillca Condori vis-à-vis the contemporary commercialized version. Second, I focus on what I call “patriarchal interference,” which does not allow any criticism to sexist lyrics.⁷ This process takes place in a regionalist patriarchal misti-criollo scenario. Both manifest in the following ways:

Distortion of the original version

Since the composition of the huayno version of “Valicha” in 1945, many composers and singers of the huayno, cumbia, and opera have adapted the content of original version. These variations are not only visible in the modification of words of the Quechua language in its Ayacucho-Chanka and Cusco-Collao variants, but also in the additions of patriarchal suspicion that question Valeriana’s agency. For instance, in the commercialized version of huayno lies the phrase “Valicha lisa p’asñari” (Valicha daring girl) while in the version sung by Valeriana it has “Valicha Acopiawan” (Valicha from Acopia). In the same way, “puesto punkukunapis niñachay de veras guardiawan sinsishan” (at the gates of the police post... my real little girl flirting with cops) while in Valeriana’s version she says “Qollqemarkapiñama niñachay de veras k’antita k’antishan” (In Qollqamarca my real little girl is twisting threads) as reference to the action of spinning. On the one hand, the commercialized version suggests flirting as questionable and reprehensible in a masculinized scenario such as the police entity. On the other hand, Valeriana’s version does not mention flirtation neither police, on the contrary, it focuses on spinning as a daily activity of Andean women. These and other adaptations that I address later show the patriarchal manipulation of the original lyrics.

Patriarchal interference

Without doubt, the sequence of sounds creates a unique and beautiful melody. However, the patriarchal textual adaptations abruptly interrupt the original version of “Valicha”. This composition at once connotes joy and regionalist pride, however, it does not allow us to think critically about the various misogynistic filters in contemporary versions of this huayno. This interference also allows the song’s commodification within the patriarchal culture. It reinforces the sense of huayno commercialization and increases the musical receptivity among mass audiences.

Commodifying “Valicha”: Traded song lyrics

In order to carry out an analysis from an Indigenous antipatriarchal approach to “Valicha,” I consider the original version sung by Valeriana until recent decades vis-à-vis the commercialized version.⁸ It is important to mention that the circulation of the original musical composition in Quechua language is limited.⁹ Below I present an analysis of the contemporary version in the huayno musical genre, which I consider the most popular in the Andean context. To do so, I translate from Quechua to English (literally), which approximates the meaning due to complexity of interpreting an Indigenous language to Indo-European languages.

Quechua	English
Valicha lisa p'asñari	Valicha daring girl
niñachay de veras	my real little girl
maypiraq tupanki	where are you going to be
Qosqo uraykunapi	surely, she is already in the foothills of Cusco
niñachay de veras	my real little girl
maq'tata suwashan.	stealing boys <i>cholos</i> .
Qosqoman chayaruspari	Arriving to Cusco
niñachay de veras	my real little girl

imatas ruwanqa
Aqha wasikunapis
niñachay de veras
sarata kutanqa.

what is she going to do?
surely in the *chicherías*
my real little girl
she will grind corn.

Chaykunallataraqchus
niñachay de veras
Valicha ruwanman
cuartel punkukunapis
niñachay de veras
sonqota suwanqa.

It's not just that
my real little girl
what Valicha would do
at the gates of the barracks
my real little girl
she will steal hearts.

Chaykunallataraqchus
niñachay de veras
Valicha ruwanman
puesto punkukunapis
niñachay de veras,
guardiawan sinsishan.

It's not just that
my real little girl
what Valicha would do
at the gates of the police post
my real little girl
flirting with cops.

Saracha parway parwaycha
parwaycha
trigucha eray eraycha eraycha

Flower, little flower, little flower of
the little corn
harvest, little harvest, little
harvest of the little wheat.

Saracha parway parwaycha
parwaycha
trigucha eray eraycha eraycha

Flower, little flower, little flower of
the little corn
harvest, little harvest, little
harvest of the little wheat.

Chaypa chawpichanpim qusqayki	In the middle of that little flower, I will give you
warma sunquchayta qusqayki	I will give you my tender little heart
chaypa chawpichanpim qusqayki	In the middle of that little flower, I will give you
warma sunquchayta qusqayki	I will give you my tender little heart

Valicha's voice: Exposing patriarchal journalism

In more than one interview, Valeriana Huilca Condori greets by saying *¿Imaynallan weraqocha?* to ask, "How are you, sir?" The interview begins in Quechua and the interviewer translates it into Spanish; Valeriana is monolingual, her knowledge of Spanish is limited. Despite the limitation of the interviewer's translation into Spanish, and his sarcasm and linguistic manipulation, Valeriana tells the details of the origin of this composition. This is an interview conducted by a Peruvian television program broadcasting Andean music.¹⁰ Below, I present a transcription and translation from the fragment of minute 2:20 to 3:36. The interviewer engages with both, Valeriana and the viewers, simultaneously; the dialogue with the public is identified with an asterisk [*]:

Interviewer: A ver takichaykuy mamá linda, a ver chay Valicha takichata, ¿pitaq chay qhariyki karan?
/ Let's sing mamá linda, let's check out that Valicha song, who was that, your husband

Valeriana: Manan qhariychu karan
/ No, he was not my husband

Interviewer [*]: (Laughs) Le estoy diciendo ¿quién era el primero, el primero?
/ I am telling her who was the first one, the first one?

Valeriana: Miguel Ángel Hurtado wasi vecino karqan
/ Miguel Angel Hurtado was my neighbor

- Interviewer:** Y ¿chaymantaqa?
/ And then?
- Valeriana:** Chaypa huaynunmi kay huayno, pay tukaq karqan
noqataq takiq karqani chunka soqtayuq watayuq
/ This is his huayno, he was the one who played,
and I was who sang when I was 16 years old
- Interviewer:** ¿Chaynachu karan?
/ Was it so?
- Valeriana:** Chhaynan weraqocha
/ That is how it was sir
- Interviewer:** ¿Chaymantaqa?
/ And then?
- Valeriana:** Chaymi chunka suqtayuq wataymanta takirqani
chay takita may timpuña
/ That is why I have been singing that song since
I was 16, a long time ago
- Interviewer [*]:** Desde los 16 años cantaba con el supuesto
enamorado, con el supuesto hombre que lo [sic]
robó, pero era un músico
/ Since she was 16 years old she sang with the
so-called lover, with the so-called man who stole
her [literally, “who stole her,” meaning “who kid-
napped her”] but he was a musician
- Interviewer:** ¿Chaymantaq'a?
/ And then?

- Valeriana:** Dieciséis agostomanta chay huayno qallarikur-qan hasta que iskay chunka pisqayuq marzo killa kama
/ From August 16th that *huayno* began until March 25th
- Interviewer [*]:** Un 16 de agosto empezó ese tema, empezó a pronunciarse ese tema
/ On August 16th that song began, that song became popular
- Interviewer:** ¿Chaymantaqa?
/ And then?
- Valeriana:** Chaymantan noqa karkani chunka suqtayuq watayuq paytaqmi chay weraqochataqmi karqan 20 añosniyuq weraqochapuniña
/ And I was 16 years old and that man was 20 years old, he was older
- Interviewer:** Haa ¿weraq'ocha mañosochaña, mañosochaña?
(...)
/ Haa that man was nasty, nasty (...)

While Valeriana focuses on describing the history of the origin of the musical composition, the interviewer's intention is clearly to link Valeriana with the figure of domination that the composer represents in this interview. The question *¿pitaq chay qhariyki karan?* (who was that, your husband?), as well as other statements during this seven-minute interview, illustrate the patriarchal interference and aggression against Valeriana. The interviewer's tone of voice and affect during the conversation is incisive and tendentious, clearly misogynistic.

In this interview Valeriana is asked to sing the song. This *huayno* sang by the actual Valeriana ["her" version] does not include qualifiers nor content that sully Valeriana's conduct. Therefore, the patriarchal interference is diluted in her version. In this way, her version challenges the misogynistic suspicion that seeks to condemn and violate her representation as an Indigenous woman from the Andes. Below is the translation of the *huayno* "Valicha" sung in the voice of Valeriana Huillca Condori.

Quechua

English

Valicha Acopiawan
niñachay de veras
maypiñas kashanman
Valicha Acopiari
niñachay de veras
maypiñas kashanman

Valicha from Acopia
my real little girl
where will she be?
And Valicha from Acopia
my real little girl
where will she be?

Iskay qocha chawpinpis
niñachay de veras
Valicha kasharqan
Iskay qocha chawpinpis
niñachay de veras
Valicha kasharqan

It says that in the middle of two
lagoons
my real little girl
Valicha was already there.
It says that in the middle of two
lagoons
my real little girl
Valicha was already there.

¿Chayrapiraqchus kashanman
niñachay de veras
Valicha cholari?
¿Chayrapiraqchus kashanman
niñachay de veras
Valicha cholari?

Will she still be there?
my real little girl
chola Valicha?
Will she still be there?
my real little girl
chola Valicha?

Aqoranapiñama
niñachay de veras
pushkata pushkashan

She is already in Aqorana
my real little girl
spinning threads.

¿Chaykunallapiraqchus	Do you think that still in those places
niñachay de veras	my real little girl
Valicha kashanman?	is Valicha?
¿Chaykunallapiraqchus	Do you think that still in those places
niñachay de veras	my real little girl
Valicha kashanman?	is Valicha?
Qollqemarkapiñama	In Qollqemarca
niñachay de veras	my real little girl
k'antita k'antishan	is twisting threads
Qollqemarkapiñama	In Qollqemarca
niñachay de veras	my real little girl
k'antita k'antishan	is twisting threads.
Saracha parway parwaychay parwaychay	Flower, little flower, little flower of the little corn
Trigucha sisay sisaycha sisaycha	Flower, little flower, little flower of the wheat.
Baulchapipas kakushay cajonchapipas kakushay munanki mana munanki sibrinutawan kawsanki	Even be in a trunk even be in a casket whether you want or not you are going to live <i>sibrino</i> .
Baulchapipas kakushay cajonchapipas kakushay munanki mana munanki sibrinutawan kawsanki	Even be in a trunk even be in a casket whether you want or not you are going to live <i>sibrino</i> . ¹¹

From the perspective of Quechua thought, the last stanza—presented twice—refers to life and death in connection to *kawsay* to think and feel beyond the idea of “*vivir en plenitud*” or “to live fully,” to think and feel beyond the material and the spiritual. The reference she made to “even be in a trunk, even be in a casket” could be an invitation to think that despite the death of the material body (which you can place in a trunk or even in a casket), there will always be life, you will always live. The word that I heard as “*sibrino*” could be any of the following interpretations: either a Quechua word that went through a process of Hispanization, or a Quechua dialect no longer used at the time Valicha sang it for the last time in 2014, precisely the year she passed away.

On the one hand, there is the version sung by Valeriana that describes the activities of a woman who leaves her town and carries out weaving and spinning work in different towns near hers. Additionally, we observe relationships to the land between human and non-human beings (for example, lagoons, flowers, corn, wheat, etc.). On the other hand, the more contemporary commercialized versions have disrupted the original composition by including sexist content that harasses Valicha and differs significantly from the original version. Contemporary adaptations were incorporated into musical genres such as huayno, cumbia, as well as the operatic interpretation of “Valicha” performed by a Peruvian tenor, thus, evidencing modification of most of its original content.

Musical patriarchies and Peruvian national pride

The patriarchal interference is evident in most sentences of the contemporary adapted version. These phrases connote mistrust, prohibition, and patriarchal suspicion, demonstrating violence against Indigenous women instead of representing courtship. This narrative is replicated in the huayno, cumbia, and operatic productions, generally under the domain of the Peruvian *criollaje* (*misti*, *tayta*, *weraqocha*) and Cusquenian elite. As a proof of this, “Valicha” is considered the second anthem, hence, massively reproduced in regional and national protocol celebrations under an “institutional” spectrum. Paradoxically, while this contemporary composition is recognized nationally, it does not have the same audience receptivity in Indigenous spaces. In other words, “Valicha” will surely not be the central musical theme in celebrations of Quechua communities in Peru.

Going back to the analysis of phrases that illustrate the patriarchal interference, I focus on the following:

“lisa p’asñari” / daring girl: In reference to the non-docile Quechua women, is evident the claim of not being able to control these women.

“maqt’ata suwashan” / stealing boys *cholos*: Relating to the “stealing” action as a normalization of violence and ownership historically exercised against Indigenous girls and women. But in this case the meaning is satirically reversed by suggesting that women cannot “steal” a man.

“imatas ruwanqa” / what is she doing?: It shows distrust and patriarchal suspicion about the actions carried out by women after migrating to towns far from their places of origin and outside of male control.

“Aqha wasikunapis” / for sure, at the *chicherías*: The *chicherías* are spaces of encounter and sale of *chicha*, a traditional drink made by corn.¹² This phrase in the musical composition warns of the prohibition of attendance to social and public spaces that are not intended for women. The *chicherías* were frequented by “not decent” people (de la Cadena 2000).¹³ The non-decent were represented by the “*indios, cholos*” who migrated to the city and were distinguished from the *mistis* or *llaqtataytas* who represented the Cusquenian intelligentsia and elites.

“Chaykunallataqchus” / It’s not just that: The patriarchal suspicion about the women’s actions is reiterated. It suggests that she could be doing some other things that, as a woman, she should not.

“cuartel punkukunapis” / at the gates of the barracks,

“puesto punkukunapis” / at the gates of the police post,

“guardiawan sinsishan” / flirting with cops: These phrases warn of the “moral” prohibition of women in male dominated spaces as represented by the barracks (military entity) and police post. Likewise, they suggest reprehensible behaviors in a patriarchal culture.

A Quechua “killjoy”

This critical essay, from an Indigenous antipatriarchal approach, leads me to interrupt the misogynistic hubbub offered by this song; by doing so I embrace the commitment to oppose to the normalized patriarchal attitude against us as Quechua women.

When reading this essay, one might question my interposition to the patriarchal Cusquenian/Peruvian regionalist sentiment—cusqueñismo—where I come from, overlooking power relations and historical domination by the *criollo/misti* over Indigenous women. However, I assume the role of being the “killjoy” to reflect and vindicate not only Valeriana Huillca Condori but all the Valichas of the Andes amidst the path of revelry and pride represented in this song.

It is important to mention that the critical literature on contemporary and commercialized musical versions of “Valicha” is limited. Contributions analyzing the song’s relevance are generally focused on musicology. Gysella Ayre Orellana (2016) addresses the huayno genealogy from 1980 to 2000, in which she briefly references the recognition of Valeriana Huillca Condori by the Peruvian government as the inspiration for the song declared “anthem of Cusco.”¹⁴ Likewise, she points out the gender subordination of Indigenous women in relation to the denigrating lyrics of the song. Therefore, the Indigenous anti-patriarchal critical analysis of this song is necessary. Undoubtedly, the reflections with a focus on critical women and gender studies, and interdisciplinary studies, contribute to an analysis based on “*the heart with reason*” as an epistemology and to reaffirm the commitment to dismantle the patriarchal continuum in the Andes.¹⁵

Final reflections: Valicha’s feminist vindication

Non-linear and antipatriarchal Indigenous analysis are crucial approaches to the commercialized musical composition of “Valicha”, as it is iconic among the Cusco musical repertoire, which was declared the second anthem of the region.¹⁶ The narrative that centers Valicha as the mere inspiration of the male composer reveals the contemporary patriarchal filter of the patriarchal culture of the Andes. An analysis of the original version sung by Valeriana Huilla Condori suppresses the patriarchal interference. On the other hand, this suppression contradicts and clashes with the lyrics of suspicion and misogynistic doubt of the contemporary version. This essay is a work in progress and does not come from the field of musicology. Instead, it is an invitation to multidisciplinary debates that allow us to disharmonize collectively with the patriarchy. Finally, it is my way to reclaim the human rights of the Indigenous girls and women in Abiyala and all over the world.

Añay, thank you.

Notes

1. Huayno is a Quechua musical genre characteristic of the Peruvian Andes.
2. I take the concept of “killjoy” from Sara Ahmed in the book *Living a Feminist Life* as the acquisition of “vitality or energy from a scene of difficulty” (Ahmed 2017, 267).
3. *Misti* related to the mestizo or to the “no Indigenous”.
4. See “Musical patriarchies and Peruvian national pride” section.
5. The record of this composition is found in the National Library of Peru under Item No. 239-1958 (RPP Noticias 2014).
6. I take the concept of “interference” from Luis E. Cárcamo-Huechante in his article *Indigenous Interference: Mapuche Use of Radio in Times of Acoustic Colonialism* (Cárcamo-Huechante 2013).
7. Interference is understood as “irruption” (Cárcamo-Huechante 2013, 65).
8. Available in an interview conducted by an Andean music broadcast television program. For more information, read Huilca Condori, 2014.
Interview available on YouTube under the title “Entrevista a Valicha en provincia de Acomayo [An Interview with Valicha in the province of Acomayo],” The interview is 7 minutes and 49 seconds and was uploaded to Jaime Casquero’s channel on August 15, 2014.
9. The “Centro Qosqo de Arte Nativo del Cusco” on its compact disc *Qosqo Takiyninchis* (Centro Qosqo de Arte Nativo 2016) has the instrumental version of “Valicha”. However, at the time of working on this project, I asked them about the circulation of instrumental and textual compositions, but I was not able to obtain any information.
10. This interview was conducted in 2014, months before Valeriana Huilca Condori passed away. The version of this musical composition sung by Valeriana is limited. In this analysis I consider the song that she provides in this interview as the original version, cited previously (see note 8).
11. I had a consultation with friends and professional networks who are native Quechua speakers regarding the meaning of *sibrino* and I was surprised not to find a translation into Spanish.
12. José María Arguedas in *Los ríos profundos* refers to *chicherías* as an encounter place between the “indio” and “mestizo”. In this place especially “on Saturdays and Sundays they played harp

and violin in those with the largest clientele, and danced huaynos and marineras" (Arguedas 1995, 207).

13. For a reflection on "no decency," read Marisol de la Cadena, *Indigenous mestizos*. In a footnote, she cites an anecdote: "A lady of Cuzco who enthusiastically participated in the neoindianist movement told me, 'Bohemian men were *choleros*, they liked cholas because they [the men] were eccentric.... We believed in folklore, but we did not go to chicherías.... That was fine for the cholas but not for *señoritas decentes* [decent young ladies]'" (de la Cadena 2000, 355). Her book *Indígenas mestizos* was published in Spanish in 2004.
14. See Ayre Orellana, Gysella Jessica. 2016. "Mujeres en el huayno social y sus composiciones antes, durante y después del conflicto armado (1980-2000) en Perú." *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 117-142.
15. Inspired by Anzaldúan thought, Gloria González-López (2022) engages with *un corazón con razón* as a feminist paradigm in her research on sexual violence in the context of family life in Mexico.
16. I take the idea of non-linear from Rivera Cusicanqui (2010).

References

- Ahmed, Sara. 2017. *Living a Feminist Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Arguedas, José María. 1995. *Los ríos profundos*. Edición de Ricardo González Vigil. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Ayre Orellana, Gysella Jessica. 2016. "Mujeres en el huayno social y sus composiciones antes, durante y después del conflicto armado (1980-2000) en Perú." *Revista Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* 23: 117-142.
<https://doi.org/10.15648/cl.23.2016.6>
- Cárcamo-Huechante, Luis E. 2013. "Indigenous Interference: Mapuche Use of Radio in Times of Acoustic Colonialism." *Latin American Research Review* 48: 50-68.
<https://doi.org/10.1353/lar.2013.0056>
- Calvo, Rossano. 1995. *Qosqo sociedad e ideología, siglo XX: estudios de antropología del Qosqo*. Qosqo, Perú: Municipalidad del Qosqo.
- . 2002. "Valicha: Canción e Identidad / Valicha: Song and Identity." *Tampu Revista de cultura andina* II (4): 15-17.

<https://www.slideshare.net/davidhuayhua94/valicha-cancion-e-identidadrossano-calvo>

Centro Qosqo de Arte Nativo. 2016. *Repertorio Musical*. Published on August 14, 2016. Accessed June 13, 2022.

<https://centroqosqodeartenativo.com/es/repertorio-musical/>

de la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press.

———. 2004. *Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco*. Lima, Perú: IEP Instituto de Estudios Peruanos.

González-López, Gloria. 2022. *Senderos feministas: Andares sentipensantes en la academia y durante la pandemia*. Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

<https://libros.uaa.mx/index.php/uaa/catalog/book/116>

Huillca Condori, Valeriana, interview by Isaac Sarmiento. 2014. "Entrevista a Valicha en provincia de Acomayo." Interview was conducted on August 15, 2014.

<https://www.youtube.com/watch?v=sX9JkDs9ka4&t=25s>

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón y Retazos.

RRP Noticias. 2014. "Entre el halago y la ofensa: la verdadera historia de Valicha." Lima, July 3, 2014.

<https://rpp.pe/peru/actualidad/entre-el-halago-y-la-ofensa-la-verdadera-historia-de-valicha-noticia-703905>



A Marxist Feminist Exploration of Consciousness in Restaurant Work

Alanna Uthgenannt

Uncovering labor feminist social movements throughout American history can be useful for understanding how worker consciousness arises, especially in the context of the United States' tiered wage system. The tiered wage system, along with—more broadly—mechanisms of white cis-heteropatriarchy, perpetuates the continued economic exploitation, discrimination, and sexual harassment that characterizes restaurant work. With the objective of reaching a deep understanding of the theoretical and historical backdrop of feminist labor movements and organizing tactics, this critical essay will explore the extent to which women working in front-of-the-house positions in restaurants (servers and bartenders) are conscious of their oppression. If so, at what point does consciousness translate to forms of resistance including, but not limited to, unionization and political organizing?

To build a theoretical framework, I will unite the works of Betty Friedan, Patricia Hill Collins, and Gloria Anzaldúa in their collective theories of consciousness. Additionally, I will consult *Women, Race, and Class*, which is Angela Davis's magna carta of feminist movements throughout American history up until 1981. These approaches will work in tandem to depict a horizon of possibilities for women restaurant workers to raise consciousness and counter-cultural momentum. Since I am writing about labor feminism, I will also draw on the work of Dorothy Sue Cobble (1988, 2003), the leading scholar of working-class women, labor unions, and labor movements. As such, I will bring in a Marxist feminist theoretical

lens, asking: what can Marxism do for feminism? What do Marxism and feminism tell us about women workers?¹ By concisely evaluating theoretical and historical perspectives of worker consciousness through the lens of Marxist feminism, I argue that abolishing the tiered wage system is long overdue and restaurant workers in this historical moment in 2021 (almost 2022) have the capacity-building potential to drive this structural change, while COVID-19 was still a pandemic.

Why Women Restaurant Workers?

The United States economy has a tiered wage system, a minimum wage for tipped workers set federally at \$2.13 per hour, and a minimum wage for nontipped workers currently set federally at \$7.25 per hour.² Although women make up 48 percent of all nontipped workers, they make up 66 percent of tipped workers (Jayaraman 2013, 140).³ The restaurant industry is thus one of the only sectors of the U.S. economy in which lower wages for women are not simply a matter of employer practice; they are also a matter of the law. Furthermore, whereas white men are more represented in fine-dining restaurants, women restaurant workers—especially women of color—are more likely to find employment in casual, family-style restaurants, diners, or fast-food chains, which contributes to their economic marginalization. Approximately 20 percent of the restaurant industry's jobs provide a livable wage, and almost all those jobs are found in fine-dining restaurants.⁴ Women make up 72 percent of all servers nationwide—the largest group of tipped workers—and have three times the poverty rate of all other workers in the United States. Waitresses earn 85 cents to every \$1 that waiters earn—a difference of almost \$70 per week. In addition to economic inequality, sexual harassment, discrimination, and wage theft characterize the experience of most restaurant workers.

Theory and Consciousness: What Can We Learn from Feminism and Marxism?

Simply put, to be conscious—or in a state of consciousness—is to be aware of and responsive to one's surroundings. For the purposes of this essay, consciousness will refer specifically to an awareness of one's institutional and hegemonic oppression. Feminist consciousness can be understood by the cultural significance of Betty Friedan's *The Feminine Mystique* (1963). At that point in U.S. history, many women who had joined the workforce during

the Second World War were sent back into the home in order for men to resume their rightful positions in the workforce (Harms Cannon 2016, 2). Women had tasted freedom—whether that was in the form of higher education or a brief career life—and shortly thereafter, became discontented housewives. Although they succeeded in obtaining the societally prescribed roles that women were encouraged to desire for themselves—having a good husband, home, and children—many women sunk into deep depressions. Friedan termed this duality of “success” and “discontent” the *feminine mystique*. As white, middle-class women began to discuss their struggles with one another, they were able to articulate their specific oppression as women within a patriarchal society.

Broadening Friedan’s perspective, Patricia Hill Collins’s (1990) theorizes about Black Feminist Thought and works to include women of color in an outlook of consciousness. Coining the term “outsider-within,” Collins demonstrates that Black women are equipped to discern power relationships within oppressive social dynamics, thus developing a “Black women’s consciousness” (Harms Cannon 2016, 4). Therefore, Black women’s consciousness is much different than what is traditionally identified as feminist consciousness.

To further understand identity and consciousness, Gloria Anzaldúa (1987) extends beyond an analysis of gender and race to offer a critical and new analysis of what she identifies as “mestiza consciousness.” Similar to Collins’ “outsider-within” status, Anzaldúa’s experience is characterized by a feminist critique of race, class, and sexuality in her life lived on the border. To Anzaldúa, the Borderlands are physically present whenever “two or more cultures edged each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy” (1987, Preface). Her new “mestiza consciousness” is a product of theorizing how her sexuality, race, class, and gender are interlocking and compounding to characterize her struggle for survival. Claiming this knowledge is essential to broadening pathways for consciousness.

Furthermore, Martha Giménez analyzes capitalism alongside the oppression of women, asserting that if capitalism remains the dominant mode of production, an analysis of Marx’s work is needed to understand the forces that oppress women. She argues “Marx’s methodology leads to a conceptualization of the oppression of women as the visible or observable effect (e.g., in the labor market, socioeconomic stratification, domestic division of labor,

etc.) of underlying structured relations between men and women" (2005, 25). As such, Giménez illuminates how women are oppressed as workers because the two structures that define the workforce—capitalism and patriarchy—ensure women's socioeconomic subjugation. Given these overarching mandates, consciousness as women and consciousness as workers are both needed to ignite resistance, activism, and organizing against dominant powers.

Historical Legacies of Working Women

Since their entrance into the industrial workplace in the nineteenth century, women have been involved in activism. Angela Davis begins her history of working women during the Civil War. Because of the Civil War, more white women than ever before had gone to work outside of their homes. In January 1868, when Susan B. Anthony published the first issue of *The Revolution*, working women began to defend their rights conspicuously. Women had already become the majority share of workers in the garment industry. In the immediate aftermath of the Civil War the "sewing women"—as they were colloquialized—organized in all of the major cities where the garment industry flourished, which secured their entry into the National Labor Union delegation in 1869, shortly after its founding (Davis 1983, 138). Meanwhile, the labor movement continued rapidly expanding economic force, comprising thirty nationally organized unions. However, male supremacy was entrenched in the labor movement, as only the Cigarmakers and Printers' unions had allowed women to participate.

Susan B. Anthony was an early and prominent champion of the growing women's labor movement, but only if it took the backseat to the suffrage effort. Susan B. Anthony believed that suffrage was the answer to *all* of women's social disadvantages. Although she placed great emphasis on the social power of suffrage, she asserted that, "we shall show that the ballot will secure for women equal place and equal wages in the world of work; that it will open to her the schools, colleges, professions and all the opportunities and advantages of life; that in her hand it will be a moral power to stay the tide of crime and misery on every side" (Anthony qtd. in Davis 1983, 138-139). Therefore, first wave feminist activism and its most influential leaders focused exclusively to be coalitional in their messaging due to a unidimensional feminist consciousness, without incorporating class and race at the root of

social oppression, reflections that were considered later in academic discussions. Besides, the masses of working women were far too concerned about their urgent problems according to their needs—for example, wages, hours, working conditions, among other—to fight for a cause that seemed so abstract to them. Davis writes, “as working women knew all too well, their fathers, brothers, husbands and sons who exercised the right to vote continued to be miserably exploited by their wealthy employers. Political equality did not open the door to economic equality” (1983, 141). Nevertheless, Susan B. Anthony’s publication *The Revolution* was still a beacon of support from 1868-1870 during its two years of operation. Working women—especially in New York—could count on the paper to publicize their grievances, strategies, goals, and strikes.

For some time, the suffrage movement did not have support from working-class women. However, when women went on strike, the New York garment industry in the winter of 1909, earning notoriety as the “Uprising of the 20,000,” enfranchisement started to become particularly relevant to the working women. Labor leaders began to argue that they could use the vote to demand better wages, safer conditions, and fairer hours. After the tragic fire at the New York Triangle Shirtwaist Company claimed the lives of 146 women, the need for legislation prohibiting the hazardous conditions of women’s work became dramatically obvious. In other words, working women needed the ballot in order to guarantee their survival (Davis 1983, 142). Thus, making the case for safe labor conditions could no longer distract from the fight for women’s suffrage because they were ostensibly intertwined.

From 1900 on, the Socialist Party, as the main champion of Marxism for almost two decades, supported the battle for women’s equality. Additionally, the International Workers of the World (IWW) defined itself as an industrial union and proclaimed there could never be a harmonious relationship between the capitalist class and the workers it employed. At the IWW’s first meeting in 1905, two of the leading labor organizers that sat on the platform were “Mother” Mary Jones and Lucy Parsons’s, who famously stated, “we, the women of this country, have no ballot even if we wished to use it... but we have our labor... Whatever wages are to be reduced, the capitalist class uses women to reduce them,” (qtd. in Davis 1983, 154). Lucy Parsons’s consciousness recognizes her own oppression as both working-class and woman. However, like many suffragettes, the Socialist Movement largely did not consider an explicit awareness of Black people’s unique oppressions.

Claudia Jones stands out as a young Black woman who assumed responsibility for the Communist Party's Women's Commission. She was known for chiding progressives for failing to acknowledge Black domestic workers' efforts to organize themselves. In the early twentieth century, most Black women workers were still employed in domestic service. Jones argued that paternalistic attitudes toward maids influenced the prevailing cultural definition of Black women as a social group (Davis 1983, 168).⁵ The coalitional work of leaders in the socialist movement gives early insight into activism representing multiple intersections of oppression for workers, as is the case for servers and bartenders.

Picking up where Davis left off, Karen Nussbaum describes insurgent consciousness for women workers during the 1960s through the turn of the century.⁶ In the 1960s and 1970s, women were becoming increasingly active in unions. Especially active were teachers and clerical workers in public-sector unionization (Nussbaum 2007, 164). Growing participation in unions in the 1970s signals growing worker consciousness. It is important to note, although consciousness-raising groups of the 1960s were effective, their sense of collectivity did not translate to widespread union engagement for women. This was predominantly due to occupational segregation, being that the typical unionized jobs, such as coal miners or plumbers, were coded as male. In response, Boston-based organization 9to5, represented women office workers; in the 1970s, one out of three women worked as clerical workers (Nussbaum 2007, 161).

When 9to5 started organizing in Boston in the 1970s, their first task was to convince women that the problems they faced on the job stemmed from an unfair system of employment rather than from their personal failings. Women were participating in the workforce at new levels and their identity as workers grew stronger. Questioning their working conditions and opportunities led to institutional changes, expanding laws, and strengthening enforcement. Women broadened the debate to include new issues such as sexual harassment, the glass ceiling, and balancing work and family (Nussbaum 2007, 163). The country bore witness to an insurgency in legal and political work in order to bring women into the workforce and fight discrimination.

In 1991, sexual harassment charges against Supreme Court nominee Clarence Thomas provided a nationwide tutorial on the subject. Sexual harassment claims to the U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC) increased steeply and calls to the 9to5 hotline skyrocketed (Nussbaum 2007, 163-164). Repre-

senting an insurgency in their consciousness as women in the workplace, a growing populous spoke-up against workplace sexual harassment with “the confidence that came from knowledge and the courage that came from feeling backed up” (Nussbaum 2007, 164). From highlighting this moment, Nussbaum indicates that growing consciousness among the masses can be born from headlining news.

Restaurant Workers Organizing

Labor movements are not new to the restaurant industry. Waitresses have been struggling for seven decades to gain entrance to prestigious restaurants and attain economic security (Hall 1993). Motivated by class, waitresses have historically defined their primary objective to be the achievement of economic security. In the 1930s, waitresses challenged paternalistic and ideological assumptions of those who sought to moderate waitresses’ morals by banning them from liquor service (Cobble 1988). Since then, we have witnessed the feminization of the food service industry. Dorothy Sue Cobble, in her scholarship on waitress unions in the twentieth century asserts: “although challenging the gender roles in their industry was not a motivating goal for women food servers, by fighting for their own economic security and by defending occupational advances that were thrust upon them, almost inadvertently, they permanently extended the boundaries of the territory labeled as ‘female’” (Cobble 1988, 31). As such, the historical unionization on behalf of waitresses originating in the 1930s was motivated by economic security, which remains a central concern of modern-day labor movements.

One Fair Wage (OFW) is a non-profit organization and national campaign that aims to influence policy and reconstruct the racial and gendered narratives tied to restaurant work. OFW aims ensure that restaurant workers are paid *at least* the full minimum wage from their employers (OFW 2021). Working closely with the Restaurant Opportunities Centers (ROC United)—a nonprofit organization that fights to improve the wages and working conditions of restaurant workers—the organizations are leading the movement to abolish the tiered wage system by focusing on empowering, creative solutions for restaurant workers (ROC United 2017a, 2017b). Organizers make the argument that consumers and diners should care that women rarely take home the same pay, get the same positions, or receive the same treatment as men do in

the industry because this kind of inequity essentially guarantees that the majority of low wage workers nationwide continue to live in poverty (Jayaraman 2013).

"The National Restaurant Association is the trade lobby for the \$600 billion restaurant industry. It is one of the most powerful lobbies in Congress and in state legislatures nationwide," according to "The Other NRA" report published by ROC United in April 2014 (ROC United 2014b). The Other NRA represents the interests of Fortune 500 corporate restaurant chains like McDonald's and Darden Restaurants such as Olive Garden, LongHorn Steakhouse, and The Capital Grille. According to the same 2014 ROC United report, the Other NRA brings in annual revenues of over \$91 million, and employs 750 staff-people, including nearly 40 Congressional lobbyists. The same report asserts that powerful organizations such as the Other NRA are capable of striking behind-closed-doors deals with policymakers to lock the federal minimum wage at \$2.13 an hour for tipped workers, potentially obstructing our democracy.

The Other NRA may have the financial wherewithal to influence policymakers, but how are lobbyists at the Other NRA able to convince consumers and even restaurant workers that tips would decrease if the tipped minimum wage were to be abolished? In an interview on *Behind the Kitchen Door*, Jayaraman attests that she thinks "there is an assumption among a lot of people that it's a very low profit margin industry, that if wages were to go up, so would prices and people would lose their jobs" (qtd. in Feinberg 2014). In fact, all those things are a myth: Jayaraman insists that "the industry enjoys a 4 to 5 percent profit margin, which may seem small until you realize that Walmart, generally considered to be one of the most profitable companies in the world, has a 1 percent profit margin" (qtd. in Feinberg 2014). Moreover, states that have moved to One Fair Wage require that employers pay their workers a full minimum wage, such as \$12 an hour in California. The biggest employers in the restaurant industry that are represented by the Other NRA are paying those wages and still managing to grow. Compared to the tipped minimum wage, OFW decreases the wage gap for women working full time and year round by 31 percent (Harwood et al. 2019). Furthermore, the poverty rate for all employed women decreases by 14 percent and for women working tipped positions in restaurants, the poverty rate is 28 percent lower (Harwood et al. 2019).

The ultimate irony of American consumerism is that tipped workers serving food in restaurants use food stamps at double the

rate of the rest of the workforce (Feinberg 2014). “Over half of Americans eat out at a restaurant at least once per week, and 20 percent eat out two or more times per week, driving the restaurant industry’s continued growth in the midst of the current economic crisis” (ROC United 2012, 8). With no doubt, restaurant workers support an enormous sector of the U.S. economy, a pattern that has persisted. Therefore, while restaurant workers put food on our tables, they often are unable to afford to feed themselves (Feinberg 2014). Ensuring that tipped workers can count on receiving the full minimum wage, before tips, is a necessary step toward equity, dignity, and safety for women at work.

Sexual Harassment as a Case Study on Consciousness and Resistance

One female chef, Erin Wade, and her restaurant *Homerroom*, in Oakland, California, are finding avenues for resistance and leading the way in protecting staff from sexual harassment from customers. Reporting in an Op-Ed in the Washington Post (2018), Wade found that when female servers reported sexual harassment from customers to managers—all of *Homerroom*’s managers at the time were men—they were often ignored because the incidents seemed unthreatening through a male lens. She explains: “We knew that we had to create something that didn’t rely on men making judgment calls on women’s stories because it was clear that system was failing all of us.”

At *Homerroom*, when a staff member has a harassment problem, they report the issue using a color system. By stating simply, “I have a yellow at table twenty,” the manager is required to take a specific action. Yellow means the manager must take over the table if the staff member chooses; with orange, the manager will take over the table; if red is reported, the customer is ejected from the restaurant. In each case, the manager’s response will be automatic, no-questions-asked. Consequently, Wade and her employees have found that most customers “test the waters” before physically harassing servers. Moreover, the color system has proved that women effectively perceive unwanted attention, so reds occur infrequently. Nonetheless, when reds do occur, Wade asserts that her employees are empowered to act decisively. In fact, Wade’s technique has proven so effective that it was implemented as a national guideline by the EEOC. Wade, furthermore, emphasizes the need to start “exposing the great work of women

around the country to create more inclusive places for us all to work,” instead of fixating on the misbehavior of men. Still, there is yet to be a creative solution for combatting sexual harassment *between* employees and the way that hypermasculinity operates to keep women in positions of subjugation that limit their occupational advancement.

In the vein of employee-to-employee relationships in restaurants, research by Patti Giuffre and Christine Williams indicates that consciousness-raising for restaurant workers is not easily negotiated. When asked about what behaviors constituted sexual harassment, many women and men indicate that experiencing some sexual behaviors in the workplace can be pleasurable.⁷ Giuffre and Williams elucidate that “this attitude may be especially strong in organizations that use and exploit the bodies and sexuality of the workers” (1994, 379). To no surprise, they are talking about the restaurant industry. They assert that the issue at stake is explaining, or raising consciousness, about “the gap between experiencing and labeling behaviors of ‘sexual harassment’” (Giuffre and Williams 1994, 379). Ultimately, drawing the line between illicit and legitimate forms of sexuality at work is a process fraught with ambiguity and perhaps one reason restaurant workers are so hard to organize. Nevertheless, we know that women restaurant workers report sexual harassment at rates higher than all other industries and their continued degradation on the job is one reason that women account for leaving the industry.

Conclusion

According to a report in September of 2021, One Fair Wage found that over half—54%—of restaurant workers are considering leaving their jobs. Considering the pre-existing low wages, high levels of sexual harassment, and wage theft, compounded with the high risks and economic insecurity workers faced working throughout the pandemic, it is not surprising that workers want out.

I am of the belief that we are perhaps on the precipice of a new labor movement; one born out of the changing nature of work hastened and exacerbated by the COVID-19 pandemic. For some restaurant workers, this has meant leaving the industry; or, maybe they never returned after being laid off during the pandemic, as so many workers were. The unwillingness to return to their exploitative roles as servers and bartenders certainly reflects a consciousness of their mistreatment as workers. However, it is pos-

sible that reform might not come from a working-class movement; rather, the power will shift from the worker to leadership out of necessity for restaurants to hire workers to survive. In doing so we can imagine a day when the CEO of Darden foods will abolish tipping from their restaurants and impose a base-rate wage of \$15 an hour out of necessity because they depend on workers to survive. On the other hand, the exodus of workers from the restaurant industry is comparable to a strike in absence of a prominent union presence. Leaving in itself is an act of resistance and agency. Workers are sending a message to the industry: we will no longer endure their subminimum wages and continued mistreatment. I join my voice to the ROC United movement: "It is time to abolish the subminimum wage for tipped workers" (ROC United 2014a, 7).

Notes

1. These are big questions that do not have clear answers; scholars debate on how to read women into Marx's work and so thinking about feminism and Marxism at face value would seem counterintuitive. For the scope of this paper, I will refrain from engaging in intricate and in-depth analysis of Marx by limiting my discussion to the specific condition of women restaurant workers. In the near future, I would like to engage with Marxist feminism to continue developing this project.
2. The subminimum wage has deep-rooted origins in post-abolition racist attitudes. For white-owned businesses right after the civil war, adopting the tip system was a way to avoid having to pay salaries to newly freed slaves. Before the emancipation of African Americans, tipping was not socially welcomed. Americans imported the tip system from European aristocracy as a way to demean and degrade African Americans as servile, only capable of 'menial' jobs. Consequently, today's \$2.13 tipped minimum wage (per hour) eternizes the legacy of slavery by perpetuating racial and gender inequality. The continued racial injustice sustained by the subminimum wage informs why an overall increase of the minimum wage was a core demand of the August 1963 March on Washington. See two important reports: (1) *Report: Raising Minimum Wage a Core Civil and Human Rights Issue*, published by The Leadership Conference on Civil and Human Rights in October 2014. <https://civilrights.org/2014/10/03/report-raising-minimum-wage-a-core-civil-and-human-rights-issue/#>; and (2) *A Persistent Legacy of Slavery*:

Ending the Subminimum Wage for Tipped Workers as a Racial Equity Measure published by the One Fair Wage and The UC Berkeley Food Labor Research Center in August 2020. <https://www.onefairwage.org/publications/persistent-legacy-of-slavery>

In sum, after more than 50 years, the subminimum wage remains a cornerstone of institutional roots of oppression.

3. Please note that these statistics are from before the COVID-19 pandemic.
4. A “livable wage” or “living wage” refers to the hourly wage an individual would need to earn to meet the minimum standards given the local cost of living. To calculate the living wage of a particular region or locale, visit <https://livingwage.mit.edu/>
5. For more on organizing domestic workers, see Premilla Nadasen’s “Power, Intimacy, and Contestation: Dorothy Bolden and Domestic Worker Organizing in Atlanta in the 1960s” in *Intimate Labors: Cultures, Technologies, and the Politics of Care* (Boris and Parreñas 2010). “Power, Intimacy, and Contestation” is extremely useful for understanding Black feminist histories of worker empowerment, especially through the lens of intimate labor. Studying the movement for domestic workers rights circa 1968—which was inspired by the civil rights movement and emboldened by other impoverished people mobilizing for change—Nadasen explains how the National Domestic Workers Union of America (NDWUA) succeeded in reaching thousands of Atlanta women, workers and employers alike. The NDWUA helped bring domestic work under protection of the fair labor standards act (FLSA) of 1974 and reshaped the character of the job (Boris and Parreñas 2010, 204). Of interest to me is how the organizing effort was able to transform domestic workers’ self-perceptions and enhanced their dignity and sense of self-worth. Like restaurant workers, traditional organizing strategies had been unsuccessful for domestic workers. I ask, how can restaurant workers and community organizers learn from the tactics that the NDWUA used to mobilize workers and transform the perception of domestic work for the public? Domestic workers were historically very difficult to organize. For one, they did not wield the same kind of collective power as unionized workers because replacing a single disgruntled employee was far simpler than replacing a thousand, which is similarly a concern for restaurant workers. Additionally, as (predominantly) Black women, their politics were rooted in the interlocking systems of oppression that characterized their employment. An awareness of this vul-

nerability and additive multiplicity of marginalization was central to the NDWUA campaign.

As such, domestic workers were often hired and fired because of particular personality traits rather than their occupational skills. Nadasen finds that “the intimate nature of the job and the paramount importance of character led employers to sometimes refer to a domestic worker as ‘one of the family’” (Boris and Parreñas 2010, 207). This rhetoric is used to extract extra work and encourage workers to take leftovers and hand-me-downs rather than payment, which Gary Alan Fine affirms in *Kitchens: The Culture of Restaurant Work* (1996) is also the case in restaurants. Altogether, domestic work and front-of-the-house restaurant work converge at the definition of intimate labor as work that is particularly undervalued and characterized by exploitation and mistreatment because of its status as traditionally women’s work.

Therefore, because of their similarities on the basis of worker-experience and categorical conceptualization, domestic worker organizing has the potential to inspire movement-building capacity in restaurant workers. One way that NDWUA mobilized to bring dignity to the occupation was to hold an annual “Maid’s Honor Day.” They also held training sessions on various household responsibilities in hopes of leading women to higher wages. The goal of the NDWUA was to minimize the power differential with their employers and increase the stature of domestic service. If the restaurant industry was also able to chip away at these same goals, perhaps less sexual harassment, discrimination, and exploitation would persist. However, in the case of restaurants, there are so many positive cultural representations of restaurant work. Why hasn’t this led to more dignity, rights, working condition improvements, and higher wages for restaurant workers?

6. Nussbaum is writing from her personal experience and the research of organizations through which she was associated: 9to5 and SEIU in the 1970s and 1980s, the Women’s Bureau in the 1990s, and the AFL-CIO.
7. For more on how restaurant workers derive identity-affirming pleasures from their participation in an outwardly sexist hiring model, see Eli Reville Yano Wilson, in *Front of the House, Back of the House: Race and Ethnicity in the Lives of Restaurant Workers* (2021), which confronts the patterns of racial separation within hierarchical spheres of employment by studying three high-end restaurants in Los Angeles. Borrowing Joan Acker’s terminolo-

gy, Wilson examines restaurants as “inequality regimes,” which can be defined as “loosely interrelated practices, processes, actions, and meanings that result in and maintain class, gender, and racial inequalities within particular organizations” (2021, 9). In order to determine how individuals are channeled into different types of service jobs along the lines of race, class, and gender, Wilson investigates the institutional and interpersonal actions that are performed jointly by managerial hierarchies and coworker stratifications.

Critical of the mechanisms that reinforce immobility and socioeconomic subjugation, Wilson argues that both managerial actions and coworker interactions jointly pattern the unequal opportunities that workers encounter within restaurants. However, he emphasizes the disparate impact of the distinct mechanisms. He maintains that because of management’s actions—such as hiring decisions and modes of communication—class-privileged white men and women gain access to the most desirable jobs in restaurants in terms of pay, working conditions, and authority. Throughout his investigation into interactions between front-of-the-house workers of different positions (servers and bartenders or support staff such as bussers and food runners), the “brown-collar” careers in the kitchen, and the (im)mobility pathways that are characterized by issues of race, gender, class, education status, and appearance, Wilson asserts that “employees themselves seal these worlds of work apart through their everyday micro-interactions” (2021, 5-6).

References

- Anzaldúa, Gloria E. 1987. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt Lute.
- Boris, Eileen, and Rhacel Salazar Parreñas. 2010. *Intimate Labors: Cultures, Technologies, and the Politics of Care*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston, MA: Unwin Hyman.
- Cobble, Dorothy S. 1988. “Practical women’: Waitress unionists and the controversies over gender roles in the food service industry, 1900–1980.” *Labor History* 29 (1): 5-31.
<https://doi.org/10.1080/0023656800890011>

- . 2003. *The Other Women's Movement: Workplace Justice and Social Rights in Modern America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Davis, Angela Y. 1983. *Women, Race, and Class*. New York, NY: Vintage Books.
- Feinberg, Rebecca. 2014. "Demanding justice Behind the kitchen door: An interview with Saru Jayaraman." *Gastronomica* 14 (2): 1-4.
<https://doi.org/10.1525/gfc.2014.14.2.1>
- Fine, Gary Alan. 1996. *Kitchens: The Culture of Restaurant Work*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Friedan, Betty. 1963. *The Feminine Mystique*. New York: Norton.
- Giménez, Martha. E. 2005. "Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited." *Science & Society* 69 (1): 11-32.
<https://doi.org/10.1521/siso.69.1.11.56797>
- Giuffre, Patti A., and Christine L. Williams. 1994. "BOUNDARY LINES: Labeling Sexual Harassment in Restaurants." *Gender and Society* 8 (3): 378-401.
<https://doi.org/10.1177/089124394008003006>
- Hall, Elaine J. 1993. "WAITERING/WAITRESSING: Engendering the Work of Table Servers." *Gender and Society* 7 (3): 329-346.
<https://doi.org/10.1177/089124393007003002>
- Harms Cannon, Julie A. 2016. "Bifurcated Consciousness." In *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*, edited by Nancy A. Naples, Renee C. Hoogland, Maithree Wickramasinghe, and Wai Ching Angela Wong, 65-66. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc.
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118663219.wbegss696>
- Harwood, Morgan, Jasmine Tucker, and Julie Vogtman. 2019. "One Fair Wage: Women Fare Better in States with Equal Treatment for Tipped Workers." National Women's Law Center: Justice for Her, Justice for All.
<https://nwlc.org/wp-content/uploads/2019/05/Tipped-Worker-New-2019-v2.pdf>
- Jayaraman, Saru. 2013. *Behind the Kitchen Door*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Nadasen, Premilla. 2010. "Power, Intimacy, and Contestation: Dorothy Bolden and Domestic Worker Organizing in Atlanta in the 1960s." In *Intimate Labors: Cultures, Technologies, and the Politics of Care*, edited by Eileen Boris and Rhacel Salazar Parreñas, 204-216. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Nussbaum, Karen. 2007. "Working Women's Insurgent Consciousness." In *The Sex of Class: Women Transforming American Labor*, edited by Dorothy Sue Cobble, 159-176. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- OFW (One Fair Wage). 2021. "No Rights, Low Wages, No Service: How Increased Violations of Workers' Rights in 2021, Coupled with High Harassment and Low Wages and Tips, Have Pushed Workers to Leave the Service Sector." September 2021. OFW and Food Labor Research Center at UC Berkeley.
<https://www.onefairwage.org/publications/no-rights-low-wages-no-service?rq=no%20rights%2C%20low%20wages%2C%20no%20service>
- ROC United (Restaurant Opportunities Centers United). 2012. "Tipped Over the Edge: Gender Inequity in the Restaurant Industry." February 13, 2012.
https://rocunited.org/wp-content/uploads/sites/7/2022/10/ROC_GenderInequity.pdf
- . 2014a. "Recipe for Success: Abolish the Subminimum Wage to Strengthen the Restaurant Industry." March 19, 2014.
<https://workercenterlibrary.org/product/recipe-for-success-abolish-the-subminimum-wage-to-strengthen-the-restaurant-industry/>
- . 2014b. "The Other NRA: Unmasking the Agenda of the National Restaurant Association." April 28, 2014.
https://drive.google.com/file/d/1vFSScK-9ajFFj6pg-L243trt4_eh_5BQ/view
- . 2017a. "Our Tips Belong to Us: Overcoming the National Restaurant Association's Attempt to Steal Workers' Tips, Perpetuate Sexual Harassment, and Maintain Racial Exploitation." October 2017.
https://drive.google.com/file/d/1SonkNM-xCvQ_J-gr9KYjVay5aly_YEj/view
- . 2017b. "Stop the other NRA: Trump and the National Restaurant Association: Scheming to Undermine Wage, Public Health, and Worker Rights."
<https://drive.google.com/file/d/1YDRSSrIsMaPZ00PuWX-gasOn-FXGXqLab/view>
- Sprayregen, Molly. 2019. "Erin Wade Wants To Revolutionize The Restaurant Industry. Here's How She Already Has." *Forbes*. November 24, 2019.
<https://www.forbes.com/sites/mollysprayregen/2019/11/24/erin-wade-wants-to-revolutionize-the-restaurant-industry-heres-how-she-already-has/>

- Wade, Erin. 2018. "Opinion | I'm a Female Chef. Here's How My Restaurant Dealt with Harassment from Customers." *Washington Post*. March 29, 2018.
https://www.washingtonpost.com/opinions/how-my-restaurant-successfully-dealt-with-harassment-from-customers/2018/03/29/3d9d00b8-221a-11e8-badd-7c9f29a55815_story.html
- Wilson, Eli R. 2021. *Front of the House, Back of the House: Race and Inequality in the Lives of Restaurant Workers*. New York, NY: New York University Press.



Post-Tragedy Consumption in the USA: Feminist Reflections on School Shootings, Time, and Capitalism

Shannon Woods

June 21, 2022. I submitted the first draft of this work to my professor and editor of this anthology, Dr. Gloria González-López, on May 21, 2022. Three days later, the shooting at Robb Elementary School in Uvalde, Texas, took place, killing two teachers and 19 students. While there had been 27 school shootings to occur between January and end of May 2022, before Uvalde,¹ news of the tragedy at Robb Elementary encouraged another surge of conversations and protests around school safety and gun reform. Multiple mass shootings over the past two decades have likewise encouraged an examination of school safety, each launching U.S. schools to question how to protect its community and urgently implement prevention of this kind of violence. Nonetheless, these tragedies continue to occur.

The following critical essay had been almost two years in the making and news of Uvalde spun this work into further urgency. Uvalde's proximity to The University of Texas at Austin and the coalition of feminist thinkers found in this anthology brings the frustrating unsurity of what will happen next into sharper focus. Currently, the only certainty is one that has persisted for decades: children, teachers, and administrators are unsafe in U.S. schools. And this troubling reality has launched decades of safety, security, and school-based policing measures that have disproportionately criminalized BIPOC students and students with disabilities.² As such, the following subject matter remains prevalent as a dark undercurrent in American culture and an ongoing history.

May 21, 2022. Nine months after the school shooting at Marjory Stoneman Douglas High School in Parkland, FL, two reporters from *The Washington Post* attended the 2018 National School Safety Conference held in Orlando. Present were 105 vendors—75 percent more in attendance than in previous years—selling products, concepts, and solutions to school safety initiatives.³ Featured as part of the expo was a 300-pound ballistic whiteboard decorated with animal illustrations and five demonstrative bullet holes priced at \$2,900 U.S. dollars. The vendors explicated the purpose of their product: “What we want to do is just to give the kids, the teachers, a chance,” one of [the sellers] said. “So, they can buy a few minutes,” the other added” (Cox and Rich 2018).

The threat of an active shooter attacking a school has become a prominent concern in the United States over the past twenty years.⁴ As a result, and since the Sandy Hook Elementary school shooting in Newtown, CT, in 2012, the school security industry has expanded into a \$2.7 billion enterprise.⁵ Expos such as the National School Safety Conference have opened a market comprised of entrepreneurs and ex-military or security personnel to fill gaps in the school safety market. These products are props to bolster a sense of security, address a mistake, or answer the refrain of “if only” post-tragedy. Varying from tourniquets, pepper-ball guns, and facial recognition software, some products attempt to fill multiple gaps at once, such as an armored classroom door, advertised to stop bullets, identify weapons, photograph a shooter, and notify the police. (The price tag for this multivalent technology is set at \$4,000 U.S. dollars).⁶ The more affordable objects, such as emoji bulletproof backpacks, sell for around \$119 U.S. dollars.⁷ However, conferences such as these convince concerned buyers (who include teachers, parents, students, and administrators), that despite funding and class disparities between school districts, there is no price tag for their children’s safety. Reporters from *The Post* interviewed a vendor promoting a door-security and weapons-detection system priced at \$500,000 U.S. dollars. When asked about the steep price, the seller responded, “If you think \$500,000 is expensive, go down to Parkland, Florida, and tell 17 people \$500,000 is expensive. That’s \$29,000 a kid... Every person would pay \$29,000 a kid to have their kid alive” (Cox and Rich 2018).

After a shooting, schools often feel surmounting pressure to address the problem and provide solutions. This inclination, I ar-

gue, instigates a performance of action, foresight, and care. The specific demand for products has fostered an entrepreneurial spirit that welcomes new concepts and sweeping promises for safety. This tendency is what I will refer to as *post-tragedy consumption*, or the capitalistic tendency to quell the mass public's fear through the invention and production of specialized goods. Moreover, post-tragedy consumption hinges on a heteronormative and gendered construction of labor. Here, "gendered" refers to the process by which certain roles, jobs, or duties are assigned or expected of people based on their perceived gender. The invention of products produced as part of this trend rely disproportionately on teachers and women to act as the first line of defense or the operators of these products, situating their carework under the order of paternalistic protection. In other words, the mass panic that disseminates under the state of emergency attempts to calcify a gendered dynamic between those who mandate safety protocol and those who manage it. The entrepreneurs who find opportunity after a tragedy, therefore, operate under a masculine protectionism while simultaneously necessitating feminized acts of nurture and care.

In the following essay, I will analyze how reactions to tragedy and trauma are an opportunity for capitalistic production while also posing the following questions: Is it possible to make room for grief to exist alongside the production of these goods? And what kind of carework might relieve the capitalistic exploitation of women's labor under the state of emergency? Post-tragedy consumption is symptomatic of what queer and performance theorist Jac Pryor (2017) critiques as linear or "straight time" in the context of trauma and survivorship (4). Straight time, according to Pryor (2017), is a temporality that favors actions that move "back to normal" or "business as usual" following a traumatic event, adhering to capitalism's conception of time according to the "temporal mandates of the clock, the calendar, and the hourly wage" (32). Importantly, they counter their notion of "straight time" with what they call "time slips," or performance's agency to queer time post-tragedy and outside the time of capital.⁸ In other words, "straight time" moves linearly, aligning with the timeline of capitalism and heteronormativity, while "time slips" allow for potential outside this linearity. While exploring the possibility for time slips and healing under the state of emergency, I will also examine the disproportionate labor dynamic between the women who must complete carework in order to fulfill the desires of post-tragedy consump-

tion. Ultimately, I offer that products conceived under the state of emergency in U.S. schools may also possess a feminist and queer temporality, and have the agency to straddle, slip and grieve between multiple points in time.

Defining the Public and Disaster Discourse

To reconsider time in this context first requires an interrogation of the subject or *public* that experiences it. When I say “public,” I refer to Michael Warner’s (2002) definition of the term as a “fiction that produces a social imaginary” (12). These, Warner argues, remove our identifiers and render us—the masses—as objective. That is, not a target, not an object, but as in the opposite of ‘subject’—losing the subjecthood. Put differently, as we absorb public discourse, our subjectivity shifts from selfhood to objectivity. However, this objectification is in tension with our drive to identify with and find ourselves embedded within publics. Warner (2002) explains that “something becomes public only through its availability for subjective identification” (175). In other words, something—a worry, trend, or pattern—becomes a public when it can abstract selfhood and encourage the masses to identify with its definition as a public subject. I bring up this distinction to amplify abstraction’s power in the case of a mass disaster, such as a school shooting. Warner (2002) makes the claim that “disaster is popular because it is a way of making mass subjectivity available, and it tells us something about the desirability of that mass subject” (177). Such a desire for subjectivity becomes particularly illuminated when put up against mass injury. For example, the statistical likelihood of a school shooting is extremely low. Mass shootings in schools account for about one percent of annual gun-related deaths in the United States.⁹ Nonetheless, shootings create an abstracted public that imagines itself simulated within that nightmare, and as a result, mandates careworkers’ labor for the potential of becoming the new icon of mass injury. Parents, teachers, students, and administrators join a public that is constantly on edge and afraid of an active shooter scenario.

This kind of public anticipation embodies what Warner calls a “collective witnessing,” or an intimacy between a public and its media and encourages us to find subjecthood or identification within an abstracted mass public.¹⁰ “Subjecthood” here refers to finding personal identification in something or someone else, while an “abstracted” implies that an event is made opaque, and

therefore more accessible or relatable to a group or individual. The more opaque an event, the more ambiguous and therefore, more easily appropriated by a public. This process of witnessing and finding identification in abstracted mass tragedy equates to what Warner calls “disaster discourse.”¹¹ When we see disaster discourse on display after a tragedy in various media outlets (online, printed, social, etc.), we are more inclined to participate in post-tragedy consumption in order to protect and reinforce our sense of safety and subjecthood. In the case of school shootings, organizations, inventions, and events such as the National School Safety Conference place affected communities on view and commodify their injuries and fears. Such communities become public images of disaster that offer subjectivity for other concerned publics—reinforcing the idea that “it could happen to anyone”—and thus fortify the necessity to purchase solutions. This is what I would argue Warner means when he explicates public discourse—and especially disaster discourse—as a type of consumable good.

Take, for example, the emoji bulletproof backpack: concerned and abstracted publics cling to their identification in the potential for a disaster and find solace in this safety product. Sold at the Home Security Superstore, this product is described as capable of blocking 9mm and .44 Magnum shots. Before adding it to their cart online, buyers can view an isolated photo of the backpack and one taken from a high angle of a young person crouching down and blocking their body with the backpack as a shield. What was once a staple or quotidian item for a young person attending school now identifies with a previous mass disaster. In other words, the backpack caters to a public of young people who love emojis and interacts with disaster discourse. It also renders safety as a purchasable and aspirational good, excluding low-income or working-class parents and students from these kinds of safety innovations. Nonetheless, such goods reinforce the intense need to identify and see oneself in the potential for disaster. As disaster discourse and mass injury subjectify the abstracted masses, goods produced for post-tragedy consumption likewise abstract everyday objects to enhance the public’s subjectivity, making them participants in mass tragedy. For instance, the bulletproof backpack serves as an everyday object that allows its users to subscribe to the panic that comes with attending school in the United States.

The Gendered Labor of Panic

As disaster discourse invites collective witnessing, women find themselves as another integral product in post-tragedy consumption. The synchronization between grief and capitalism reinforces a heteronormative gendered dynamic critical to school safety. Put differently, while these goods and technologies are meant for students or young people in the classroom, they reinforce a paternalism that attempts to reinforce safety and quell panic. U.S.-based school teachers are predominately women; a recent survey conducted by the National Center for Education Statistics (2021) found that 76 percent of K–12 teachers and 89 percent of elementary school teachers are women. More critically, the teachers and administrators who lost their lives in the unspeakable tragedies at Sandy Hook Elementary in 2012 and at Robb Elementary in 2022 were also all women.¹² The disproportionate number of women in teaching roles—who oversee these bulletproof and surveillance technologies—ultimately assume caretaking roles under enforced, paternalistic performances of protection.

Protecting young students under the state of emergency is a gendered dynamic that spurs from the “masculine” state and functions through “feminized” notions of care. This gendered polarity roots in carework and caretaking’s association with women and “protection” with chivalrous and masculine connotations. Caregiving is a recurring form of labor for women in contexts of both paid and unpaid work. Whether for children, aging parents, or paid employment, women encounter multiple moments in their lives where they are expected to act as nurturers.¹³ Similar to the mandates of school safety preparation, women must constantly preempt dangerous scenarios and be “on call” to care at a moment’s notice or plan ahead.¹⁴ This need to plan for children’s care is a critical link to women’s role in planning and managing safety preparation. To care, therefore, is to have foresight. It is an active preparation to make sure those being cared for do not come in harm’s way.

Presumably, masculinist protectionism presides over feminized care. Feminist scholar Iris Marion Young (2003) offers a definition of masculinist protectionism in the context of post-9/11. She explains that the U.S. government has since developed a habit of “masculinist protection,” explaining that the “stronger U.S. security state offers a bargain to its citizens: obey our commands and support our security actions, as we will ensure your protection” (Young 2003, 3). Young also writes that in “this patriarchal logic, the role of the masculine protector puts those protected,

paradigmatically women and children, in a subordinate position of dependence and obedience" (2). In other words, despite the state of emergency being predicated on women's carework, masculinist protectionism attempts to both supervise and place women in a subservient role. Under this model, women—teachers, caretakers, etc.—falsely have no obligation but to stay out of the way and be saved. She illuminates these assumptions further by offering the nuclear family as a way to understand gender roles in safety. Young critiques: "When the household lives under a threat, there cannot be divided wills and arguments about who will do what, or what is the best course of action. The head of the household should decide what measures are necessary for the security of the people and property, and he gives the orders that they must follow if they and their relations are to remain safe" (5). In other words, protection hinges on a (paternalistic) leader to order the safety protocol for those in compliant (and feminized) roles.

This dynamic hinges on an oppressive, heteronormative power structure that renders teachers, women, and careworkers as products of post-tragedy consumption. The goods developed to mitigate risk in schools are objects that reflect masculine protectionism but require care to monitor their use. They are also not enough. Teachers must care for students in the U.S. school system's current state of emergency, meaning they operate under the assumption that they are *always potentially* in harm's way. As a result, the state of emergency locks the heteronormative construction of labor into a latent panic: teachers, women, and those in "feminized" labor roles must follow orders under the paternalistic guise of duty, protection, and care.

It's important to note that the ongoing COVID-19 pandemic briefly stalled the fear that motivated post-tragedy consumption and active shooter preparation in schools. Remote, online teaching and learning placed unprecedented pressures on teachers and students, briefly distracting the continual threat of school-based gun violence with infection and illness. At the same time, the pandemic has made more evident the gendered and racialized labor structure that underpins capitalism and entrepreneurship. Especially in early 2020, the public found itself immersed in a ubiquitous and unprecedented disaster discourse and in economic stasis. Life slowed down for many, while for the now so-called essential workers, life became predicated on total exhaustion due to the demand for productivity.

Scholar and activist Altheria Caldera (2020) writes of how the pandemic's required slowness offered a time of rest and self-care,

and spurred reflections on the capitalistic exploitation of Black women's labor (709). While stitching together the work of bell hooks, Patricia Hill Collins, and Angela Davis, Caldera discusses the way in which Black women's labor demonstrates an ongoing history of exploitation in the United States, specifically for the advancement of white men.¹⁵ Caldera importantly notes that this labor—both paid and unpaid—is devalued both in social status and compensation while posing the critical question: "Who benefits most from the hard work of Black women and other women of color?" (Caldera 2020, 711). "Hard work," in this sense, is necessary for returning to business-as-usual and contingent on Pryor's notion of "straight time." Productivity in the face of tragedy and trauma is critical to the greater project of capitalism and masculine protectionism, and a required component of "feminized" acts of care. As a counteraction, Caldera advocates for a pivot away from "hard work" by finding value in work that is life-giving, affirming, and encourages self-care.¹⁶ She reflects on her experience interrupting these encroachments during the early months of COVID-19 with her own self-care, noting that finding opportunity for this kind of carework is indicative of Audre Lorde's oft-quoted statement: "Caring for myself is not self-indulgence, it is self-preservation, and that is an act of political warfare."¹⁷ In other words, self-care is an act of resistance that affirms women of color's labor and exists outside the logic of capital.

Nonetheless, it is difficult to define and identify self-care as carework under the state of emergency. For instance, those who embrace the entrepreneurial spirit post-tragedy (as demonstrated by Cox and Rich's fieldwork), fervently believe that their work performs a form of care. They are investing their work and labor in the improved possibility of saving a student's life. However, this form of carework embraces both materialism and American individualism that Caldera notes as antithetical to the form of care she and Lorde describe as an act of self-love and protest.¹⁸ Post-tragedy consumption and its entrepreneurs assume there to be both a personal and economic gain. Entrepreneurs' products operate under the influence and power that comes with claiming safety and preparedness, and they are ultimately only available to the schools that have the means and resources to purchase them. As a result, the combined effect of hard work, straight time, and disaster discourse calcifies a heteronormative and gendered dynamic that enhances the public's drive to find subjectivity. As such, it simultaneously reinforces and underpins our drive for individualism while in a state of panic. This produces an exhausting feedback loop

that keeps us worried, tired, but still operating under the state of masculine protectionism. While time cannot be bought, it can be exploited, and disrupting from this feedback loop is perhaps where we can follow Pryor's lead and slip through time.

Business-As-Usual

I want to return now to Pryor's intervention of linear or "straight time" and its link to capitalism and commodification in the wake of tragedy. As Warner explains how persons "construct themselves as the mass subject" by "consuming thematic materials of mass-media discourse,"¹⁹ Pryor and Caldera might add that these discourses maintain a sense of production and healing that align with capitalistic notions of betterment and productivity. Pryor counterargues that disaster cannot exist in this linear temporality, but in fact, becomes unraveled in the context of trauma and survivorship. Pryor summate that time comes in tension with the nation-state's conception of healing and progress post-disaster, which favors any efforts toward "business as usual."²⁰ Likewise, the slowness, healing, and self-care that Caldera writes of compress under the push toward productivity and "hard work."

Caldera, Warner, and Pryor each pay close attention in this regard to the public sphere's power to regulate emotion and time after (or in the case of COVID-19, during) a disaster. They point to the important distinction that emotion and time must be productive, erasing the potential for grief and self-care. Pryor explains further in the context of post-9/11:

If to stay in grief is to hold on to melancholic attachments—to obsess over the past, to psychically repeat, to refuse to move forward, or onward, or away from the pain of loss—then grief is the antithesis of official national affect. This is precisely why the fireman, the policeman, and the rescue worker emerged as our new national heroes: they represented fearlessness, resilience, productivity, and progress—not fear, grief, weakness, and depression. They represented a resolutely "American" (and masculine) sense of time.²¹

The same workers that Pryor mentions here are similar to those who adopt the entrepreneurial spirit and forge forward to help populations after school shootings. Many of the vendors interviewed by *The Post* at the National School Safety Conference were

former military, police officers, or security workers.²² And while their products appeal to the grieving mass public—and sometimes those specific populations who fell victim to active shooters—they do not make room for grief, nor do they release the gendered labor of panic. Products such as armored doors and whiteboards, bulletproof backpacks, and surveillance systems push collective trauma back in sync with capitalism. They distort regular objects from the school day and alter them into militaristic and protective items. As such, they transform the classroom into a buyable bunker and enforce the constant state of emergency under the guise of a regular school day. Teachers then must also operate under masculine protectionism and perform the labor that underpins a piece of technology like a multivalent armored door. Such a commodity's high price tag reinforces its assumed effectiveness while absorbing the shock of mass-disaster, and to reiterate Warner's argument, render the mass public subject to the nation and its markets. It becomes an object of post-tragedy consumption that the public feels it should have *just in case*. Moreover, it transforms safety into something communities must *afford*—a form of safety that does not promote access but excludes working class and communities of color from acquiring these tools. Under the exclusionary logic of the nation-state, there is no use in grieving or dwelling in trauma, there can only be progress and opportunity. In short, such goods offer publics the opportunity to identify with mass-disaster and to fall into step with “business as usual” when what they really need, as offered by Pryor, is time.

The Queer Potential of Time in Post-Tragedy Consumption

I would like to reiterate the question I posed at the top of this critical essay: Is it possible for grief to exist in the production of these goods beyond the realm of “business as usual”? Further, is it possible to locate a feminist and queer temporality in post-tragedy consumption? What needs to occur for the gendered labor of panic to release its heteronormative construction? Pryor offers their conception of “time slips” as distinct from the linear or “straight time” that pursues post-tragedy consumption. Time slips occur when “normative conceptions of time fail or fall away, and the spectator or artist experiences an alternative, or queer, temporality” (Pryor 2017, 9). In other words, time slips illuminate moments in performance that queer time. They allow for us to experience time outside “straight time,” allowing for it to repeat, recognize, and attempt to heal trauma.

Therefore, is there a way to actually use these commodities to disrupt entrepreneurship? While post-tragedy consumption aligns with straight time, I want to explore the possibility of these objects produced post-tragedy to have the power to allow grief to happen and to perform Pryor's time slips. Whether or not these objects become staples or investments within school classrooms, these safety commodities have the potential to acknowledge and assist in grieving past tragedies. As inventions, they attempt to problem solve and offer solutions with the decisive goal to save lives. They appeal to a grieving mass public with the intent to prevent future tragedies, but instead of asking, *what can we do better?* they look to the past and ask, *what could we have done?* Their production pushes forward in a linear fashion, or in straight time, but the objects or goods themselves juggle multiple tragedies from multiple points in time. These commodities have the potential to convey the message: "if only." A young person wearing an emoji bulletproof backpack, for instance, holds an object that straddles and slips through time: the young person participates in the present commodification of safety while acknowledging past tragedies—wearing an item that maybe could have or should have helped—while anticipating future emergencies.

Safety preparation is a performance. As such, it has the power to transcend time and to make room for grief. It also offers an entrepreneurial opportunity that exists in a capitalistic logic. Tragedies present holes in adequate preparation and therefore gaps to fill within the market, and those goods that fill the gap reinforce classist, sexist, and racist systems that offer safety to only those individuals or school districts who can afford it. Nonetheless, this action of invention and post-tragedy consumption appeals to affected schools, communities, and the abstracted public's need to identify and find subjectivity in mass disaster while exploiting the critical labor of carework. This participation in disaster discourse places safety as an aspirational commodity and trauma in a linear timeline toward normalcy and productivity. However, safety preparation, especially the objects produced in an effort to provide solutions and mitigate risk, perhaps perform a deference and layer multiple points in time. They assert future alternatives to a tragic past while performing protection in the here and now.

* * *

June 21, 2022. This research remains ongoing. But as these tragedies continue to occur and build statistics, it becomes more dif-

difficult to look into these events as part of my graduate research on performances of safety preparation, the police state, and school shootings in the United States. I cannot stop questioning how diving into this traumatic source material that has so deeply affected the lives of others is serving me on a pathway to earn a doctoral degree. I'm a white woman who has not been criminalized by school-based policing; I am not a mother and I don't have younger siblings attending school; I am not a schoolteacher preparing to protect her young students. Within the writing and research model of academia, each new shooting begins to feel like another case study to be studied alongside other scholars and theorists. There have been many instances—especially after the shooting in Uvalde—when I have wanted to pivot in another direction on my professional pathway.

Being part of this community of feminists has reminded me, however, that raising these investigative questions, leaning into our vulnerabilities, and remaining honest about our challenges are a critical form of collective care. Writing and researching within the academy cannot be an insular process. Rather—as I've learned from Dr. Gloria and my peers—it should function as an act of healing and service that uplifts and gives back to affected communities. This is how our research projects persist, remain ongoing, and ever-evolving, in coalition.

Notes

1. According to data gathered by *Education Week's 2022 School Shooting Tracker*, last updated June 8, 2022.
2. For more information, see the 2017 report conducted by American Civil Liberties Union, *Bullies in Blue: The Origins and Consequences of School Policing*.
3. Cox and Rich, *Armored school doors, bulletproof whiteboards and secret snipers*.
4. Many cite the 1999 Columbine High School shooting in Littleton, CO, as the first incident to incite the need for teachers, administrators as well as students to instill some form of active shooter preparation.
5. Cox and Rich, *Armored school doors, bulletproof whiteboards and secret snipers*. And Everytown Research and Policy, *The Impact of Active Shooter Drills in Schools*.
6. Cox and Rich, *Armored school doors, bulletproof whiteboards and secret snipers*.

7. The Home Security Superstore, n.d.
8. Pryor, *Time Slips*, 9.
9. Everytown Research and Policy, *The Impact of Active Shooter Drills in Schools*.
10. Warner, *Publics and Counterpublics*, 170.
11. Warner, *Publics and Counterpublics*, 177.
12. Anne Marie Murphy, Rachel D'Avino, Mary Sherlach, Dawn Hochsprung, Lauren Rousseau, Victoria Leigh Soto, and the gunman's mother, Nancy Lanza, were the adult victims from the shooting at Sandy Hook in Newtown, CT. At Robb Elementary in Uvalde, TX, teachers Eva Mireles and Irma Garcia lost their lives alongside 19 children. Each of these women died protecting their students.
13. Rutman, *Child Care as Women's Work*, 629.
14. Rutman, *Child Care as Women's Work*, 629.
15. Caldera, *Challenging Capitalistic Exploitation*, 710.
16. Caldera, *Challenging Capitalistic Exploitation*, 712.
17. Lorde (1988) as cited in Caldera, *Challenging Capitalistic Exploitation*, 715.
18. Caldera, *Challenging Capitalistic Exploitation*.
19. Warner, *Publics and Counterpublics*, 185.
20. Pryor, *Time Slips*, 4.
21. Pryor, *Time Slips*, 21.
22. Cox and Rich, *Armored school doors, bulletproof whiteboards and secret snipers*.

References

- American Civil Liberties Union. 2017. "Bullies in Blue: The Origins and Consequences of School Policing." April 12, 2017. <https://www.aclu.org/publications/bullies-blue-origins-and-consequences-school-policing>
- Caldera, Altheria. 2020. "Challenging Capitalistic Exploitation: A Black Feminist/Womanist Commentary on Work and Self-Care." *Feminist Studies* 46 (3): 707–716. <https://doi.org/10.1353/fem.2020.0049>
- Cox, John Woodrow, and Steven Rich. 2018. "Armored school doors, bulletproof whiteboards and secret snipers." *The Washington Post*. Accessed 23 April 2021. https://www.washingtonpost.com/graphics/2018/local/school-shootings-and-campus-safety-industry/?utm_term=.3023eeacd473
- Everytown Research and Policy. 2020. "The Impact of Active Shooter Drills in Schools." <https://everytownresearch.org/report/the-impact->

- of-active-shooter-drills-in-schools/#intro. Accessed 8 September 2020.
- National Center for Education Statistics. 2021. "Characteristics of Public School Teachers." U.S. Department of Education.
<https://nces.ed.gov/programs/coe/indicator/clr/public-school-teachers>
- The Home Security Superstore. "Streetwise™ Level 3A Bulletproof Emoji Backpack."
<https://www.thehomesecuritysuperstore.com/products/street-wise-level-3a-bulletproof-emoji-backpack-orange>. Accessed 23 April 2021.
- Pryor, Jaclyn I. 2017. *Time Slips: Queer Temporalities, Contemporary Performance, and the Hole of History*. Chicago, IL: Northwestern University Press.
- Rutman, Deborah. 1996. "CHILD CARE AS WOMEN'S WORK: Workers' Experiences of Powerfulness and Powerlessness." *Gender & Society* 10 (5): 629-649.
<https://doi.org/10.1177/089124396010005008>
- School Shootings This Year: How Many and Where. 2022. *Education Week*. Retrieved 8 June 2022.
<https://www.edweek.org/leadership/school-shootings-this-year-how-many-and-where/2022/01>
- Warner, Michael. 2002. *Publics and Counterpublics*. Brooklyn, NY: Zone Books.
- Young, Iris Marion. 2003. "The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 29 (1): 1-25.
<https://doi.org/10.1086/375708>



bell hooks in our hearts

In December 2021, I literally read and graded the wonderful papers that gave life to this anthology with a heavy but totally open heart while grieving our beloved feminist ancestor and teacher bell hooks. I felt the same way when Gloria Anzaldúa died in 2004.

I wrote: But what a blessing is to have her words now caressing my soul as I cry. Now that she transcended, now that she is no longer in this material world,
her wisdom continues to take care of me:

Love invites us to grieve for the dead as ritual of mourning and as celebration.

As we speak our hearts in mourning we share our intimate knowledge of the dead, of who they were and how they lived. We honor their presence by naming the legacies they leave us.

We need not contain grief when we use it as a means to intensify our love for the dead and dying, for those who remain alive.

–bell hooks, *All about love* (2000)

You will be alive forever in our hearts to remind us always
that we must transform love, from a noun to a verb,
from written text to praxis,
just the way you taught us to embrace life.

Your invaluable contributions to feminism
and your inspirational presence and light
will survive the test of time.

I bow down to your remarkable spirit with deep gratitude
and respect.
Rest in the power and light of your love and compassion, bell hooks,
mi hermana negra,
my beloved sister in arms ~

Gloria González-López

December 17, 2021

So, what is your story?



Do our stories speak to your heart? If so, how?

Would you like to share?



With special gratitude

First and foremost, I would like to express my deepest gratitude to the Universidad Autónoma de Aguascalientes and its extraordinary team of professionals for their trust in this special project, the third book project I am honored to work with them. I am especially grateful to Martha Esparza Ramírez, for her unconditional support and commitment, and to Genaro Ruiz Flores González, as well as Ana Belina Escobar Martínez and Rubén Rodríguez Álvarez for their limitless patience and hard work. Elsa Gabriela Ruiz Guillén and María Elena Ortiz García: I will be forever grateful for their solidarity, collegiality, and friendship since that day when we met for the first time in Aguascalientes.

I would like to express my gratitude to The University of Texas at Austin (UT Austin), the Department of Sociology and the College of Liberal Arts in particular, for the institutional support, through the C.B. Smith Sr. Centennial Chair # 1 in US-Mexico Relations endowment. I am especially grateful to Christen Smith who was Director of the Center for Women's and Gender Studies during the early stages of this project; we are grateful for her enthusiastic encouragement and support at that moment when all contributors and I were starting to imagine this anthology. Thank you, dear Christen, for this and for all your priceless support throughout the years at UT Austin.

My deepest gratitude also goes to each one of the contributors of this anthology and all the people who worked incredibly hard in the preparation and organization of all their texts. María

Fernanda Veloz Salas: thank you for your hard work and commitment while working on the first version of the translation of the texts originally written in English, and various tasks involved in the process. Vanessa López: my gratitude goes to you as well for looking closely at the documents in English and your tireless professional copyediting services. Katherin Patricia Tairo-Quispe: thank you for your dedication, commitment, and hard work as a copyeditor of the Spanish texts and for your hard work on multiple time-consuming tasks as we worked together to prepare the volume for production. Marcela Beltrán Bravo: thank you for your professional guidance and support while double checking translation of specific concepts that required special attention. Lydia Cordero Cabrera: thank you *de corazón* for your invaluable friendship and for your support as we revised documents in Spanish. Yerid López Barrera: thank you for being there when we needed assistance with some of the feminist terminology in Spanish. Adriana Quiroga: thank you huge for being there and working diligently, unexpectedly and last minute, with the translation of texts. Caitlin Sulley: thank you for your supportive friendship and professional guidance, and for revising texts in English.

Brianna Pippens: our special gratitude again and again for your commitment and dedication to this project, and for your gifted talent and sensibility.

Alison Kafer, Sharmila Rudrappa, and Christine Williams: my deepest gratitude for your priceless professional support of many years at UT Austin, and while working on this project, in different ways and at different stages. Jorge Fontdevila: my deepest gratitude for your supportive friendship, and for your professional solidarity whenever I needed help while working on this anthology.

And to the teachers of my heart: Venerable Kirti Tsenshab Rinpoche and Lama Thubten Zopa Rinpoche, I offer the effort, energy, and commitment that helped me give life to this project. *May this book be endlessly beneficial to others.*

Gloria González-López
Austin, Texas
Spring 2024

Appendix A

Feminist pedagogies for online teaching

Teaching a graduate seminar on feminist theories in the Fall of 2021 semester as a member of an online intellectual community, engaging in class discussions via Zoom, and weaving knowledge together was an invitation to explore creativity during the COVID-19 pandemic. We started each one of our classes with the “check in” exercise, which has been a routine for me in my teaching for many years. Checking in means that each one of us (the students and the professor) would take turns and share one or two words to describe how we were doing; the professor would be the last one to check in. “I am tired” and “I am exhausted” or “I think I am sick” were common ways to check in during the challenging days of the pandemic. The exercise helped us learn about how we were doing, individually and collectively, but also to explore different expressions of honest human engagement and connection via Zoom. Redefining vulnerability as strength and a possibility to explore authenticity helped us explore ways to communicate online and to learn to be fully human during challenging times. We similarly did our individual “check out” at the end of each class to wrap up our class discussions, to share about how each one of us was doing, and to weave lessons and the emerging knowledge after surprisingly stimulating class discussions.

This was the course description of our *Feminist Theories* graduate seminar:

This course offers an introduction to critical feminist thought and it is informed by some of the most relevant contributions of feminist scholars across disciplines. The professor hopes this course will help students engage with these readings, which are mainly inspired by feminist scholarship examining contrasting (yet interrelated) areas, including but not limited to women of color and feminist epistemologies, race relations and colonization, violence, disability, technology, transgender lives and feminism.

This course is not the last word in feminist theorizing, and it will not cover other relevant topics included in more introductory or advanced courses in feminist theory. However, the course is inspired by the possibility of nurturing the kind of intellectual inquiry that is in conversation with a genuine sense of social responsibility promoting social justice, change, and healing—locally, nationally, and internationally. The course hopes to contribute to the professional development of students, especially as they think about their own intellectual projects and academic goals.

The feminist seminar incorporated freewriting exercises, which followed the customary check in. The freewriting exercise involved the following steps:

- (a) students and the professor took turns to briefly share their individual reactions to the readings assigned for that day's class. In general, anger, confusion, curiosity, gratitude, among many other reactions were shared by each one of us;
- (b) the professor took meticulous notes while listening to each student;
- (c) the professor was the last one to share her own personal reaction to the readings and included that as well in her notes;
- (d) the professor then summarized what the entire group shared, suggested a few potential writing prompts, and then the group collectively decided on a writing prompt;
- (e) the professor and the students turn off the video and the sound and wrote individually in response to the prompt. The professor highlighted the importance of writing freely—writing, writing, writing judgment-free, grammar-free, shame-free, etc.—for 5 minutes. She encouraged

- the students: “don’t think much, just keep writing, writing”;
- (f) the professor offered options to students, either writing by hand or using their laptop;
 - (g) the professor kept track of time, and when time was up, she asked each student to select a sentence or a reflection from the text they just wrote and send that via email to her. Each student sent the sentence or paragraph they would like to share with the group;
 - (h) the professor created a Word document to organize the sentences anonymously, at times following a poetic format;
 - (i) the professor shared the document next class and invited students to reflect collectively.

We, the contributors who gave life to this anthology and the editor, engaged in the above exercise every day we met, online, in the Fall of 2021. We engaged in the freewriting exercise for the first time in person the last day of the semester but followed all the same steps as indicated above. That last day of class, our group reflected about what we have learned during the semester, and we collectively came up with this prompt: “What is feminism?” Except for two students, all submitted their text, and I included my own (the last reflection in the text). The professor shared the document before the end of class to wrap up a fantastic semester; Appendix B shows that collective text.

This freewriting exercise is inspired by the freewriting activities we engaged in our *Feminist Writing Salon* at The University of Texas at Austin (UT Austin) during the early stages of the COVID-19 pandemic (from Spring of 2020 to Spring of 2021), and also as a way to cope and process collectively, for example, police brutality and anti-Black racism among other relevant social and cultural events. I had the honor of co-founding that feminist space as well as co-facilitating these freewriting exercises with two esteemed feminist scholars, Dr. Pavithra Vasudevan and Dr. Nnenna Odim, and I will be forever grateful for their feminist solidarity, creativity, engagement, and friendship.

I have used this freewriting exercise in different professional settings, for example, while co-facilitating workshops for colleagues who teach a Difficult Dialogues course at UT Austin. In one of those professional engagements, I had the opportunity to meet Sarah Ropp, who is now Dr. Sarah Ropp at the University of Pennsylvania. Years after our first meeting, Dr. Sarah Ropp kindly

prepared a document explaining the ways we have used the exercise, especially during challenging times. As a way to support students and faculty process intense emotions caused by campus unrest and protest around the Israel-Hamas war in Gaza, she describes the freewriting activity I have used in the past. See Appendix C for a detailed description of the exercise. I am grateful to Dr. Sarah Ropp for preparing this information and sharing with others, especially during painful and intense times.

I hope that the information shared in Appendix A, Appendix B, and Appendix C would be of benefit to educators and other agents of social change who believe in feminist inspired creative writing, and its powerful potential, individually and collectively.

Revised and finalized in Uvalde,
a few hours after summer solstice 2024.

Appendix B

Freewriting exercise

Feminist Theories. Fall 2021, December 6, 2021

Prompt: What is feminism?

Our voices:

Feminism is the emotional reactions you had at the dinner table. The tension you felt at that meeting. The uneasiness you felt watching that show. Feminism is an awakening. It is the radical realization that your subjectivity must be respected, unleashed and empowered. This is when the healing begins.

Feminism listens closely and checks all corners. It doesn't want to leave any stone unturned. It is imaginative and desires to be a life-long student. Feminism never sits back and says, "I am finished. I am satisfied." It knows it is not there yet, and it is okay with sitting in the process.

For me, feminism is the personal and collective habitus of resisting to violence, feeling with reason and doing work oriented towards justice, solidarity and dignity.

Feminism is complicated. It is the ability to see the deep inequalities and flaws in the world around you, and yet still believe in the ability of this world to be more than what it is now. It is to see potential and limitations at once. It is to hold the complexities of your emotions—rage, frustration, curiosity, optimism, openness—for what they are and see the validity of each.

The social organization of the world is oppressive. There is a profound imbalance of power, and we can trace the imbalances along gendered lines. Beyond that, feminists disagree.

Feminism is what grounds me
Inspires me
Challenges me
Teaches me
And most importantly motivates me
Feminism shapes how I view politics and social justice issues as well as my emotions and my interpersonal relationships
It guides how I interact with people and the planet
Feminism means radical acceptance and compassion
Feminism also means advocacy and understanding

Feminism for me is the complex manifesto/embodiment of my experience. It is the relation within my body and mind, my spirit and my experience. It gives names to my everyday life, and it helps me make sense of what I cannot understand before. It presents a different lens, a more colorful one, and I could not be prouder to wear one now.

Feminism is a liberatory practice where people of all genders strive to be freed from prescriptive definitions of being, embodiment, and expression. Individual and collective are not marginalized, care is centered in ways of life, and new worlds are imagined and created.

To me feminism is to feel and think how nos/otras, as gender in the margins can freely exercise our agency and support each other. Focusing on nos/otras at the core avoiding distractions. It is hard work, perhaps contradictory, with no answers, plagued of questions but with a killjoy there that moves us.

To me, it has the potential to destroy the colonial structures that have imprisoned us to patriarchy and heteronormativity. Feminism is collective thoughts and actions from those marginalized within the margins. It's the potential to build something greater collectively.

Feminism is... Evolution. Risk taking. Growth. Being open. Remaining open. Intellectual vulnerability. Always pondering. Remaining teachable, teaching. The oldest student in class. Taking the class all over again. Dismantling myself first so I can imagine dismantling a complex system. Being authentic and opening up all over again, and again. Writing with a heart that is always raw and wide open.

Appendix C

A structure for processing current events
Collective freewriting
Written by Sarah Ropp, Ph.D.

WHAT IT IS

Collective Freewriting is an activity from Professor of Sociology Dr. Gloria González-López designed to help participants **identify** and **express** their ideas and emotions in response to major collective events, then **synthesize** those thoughts into a representative community statement.¹

WHY TO DO IT

- Honors individual responses + creates belonging despite conflicts or differences.
- Anonymous-but-public statement integrates all voices + validates a range of responses without demanding excessive vulnerability.
- Low-stakes, unscary creative expression provides psychic relief + aesthetic pleasure.

HOW TO DO IT

- Do this activity right before or after a big event: class, campus, community, or (inter)national.
- Be clear about what it is not (i.e. not an invitation to debate; not an obligatory exercise in intense public vulnerability where people will be coerced into a lot of intimate sharing).
- Allow people to opt out in full or in part. Do not require this activity or attach it to a grade.
- Think about your own responses in advance. Model at each stage.
- Begin and/or end the activity with a wellness exercise (e.g. 1 minute of triangle breathing).

PART 1: Freewrite thoughts and feelings

- Open a digital file (e.g. Google docs).
- For a designated amount of time (e.g. 3 min; 5 min; 10 min), freewrite in response to a prompt. "Freewriting" means unstructured, free-flowing stream of consciousness: don't worry about punctuation, spelling, or format.
- Prompt can be targeted ("How are you feeling about yesterday's election results?") or more indirect ("What anxieties are you carrying? How do they manifest in your body?").

PART 2: Create a public statement

- Submit your freewrite to a central repository (e.g. email to the facilitator or copy-paste to a communal document). You can submit in whole or in part, anonymously or not.
- Select 1-2 lines from each participant's freewrite and organize them into a paragraph or poem. A facilitator or assistant can choose lines, or participants can each submit the lines they wish to include. The facilitator should order them (randomly or purposefully).

PART 3: Dialogue

- Frame the statement as a collection of voices + perspectives: not the unified, singular voice of the group but rather a pluralistic representation of the group's complexity. Emphasize that it is okay if there is no discernible coherence or consonance, but encourage them to find points of resonance with and between the language chosen as well as the ideas and feelings expressed.
- Read the collective statement/poem out loud.
- Discuss: How did this process feel? What was challenging and what was rewarding about it? What are your responses to our statement/poem? What are lines that you find particularly beautiful, intriguing, or resonant (even if you don't fully understand what they mean)? What opportunities for care (for others or yourself) or other forms of action do these lines inspire you to consider?

Notes

1. Dr. Sarah Ropp prepared this document in 2023 as the Stavros Niarchos Foundation Paideia Dialogue Director at the University of Pennsylvania. In the original version, Dr. Ropp generously wrote: "With gratitude to Dr. Gloria González-López, University of Texas at Austin."

Contributors' Biographies

Alexis V. Bigelow holds a PhD in Cultural Studies in Education from the College of Education at The University of Texas at Austin. She is a proud Prince George's County, Maryland native and former third-grade teacher. Her research interests include Black women teachers, activist pedagogies and culturally and politically relevant pedagogies. She locates herself in the lineage of Black Feminist scholars who contextualize Black women educators' pedagogies and unveil their unique orientations and strengths. She stands on the shoulders of giants who have come before her such as bell hooks, Lisa Delpit, Vanessa Siddle Walker, Michelle Foster, Cynthia Dillard and Keffrelyn Brown.

Lani Both is an Indonesian scholar who completed her master's degree in Women's and Gender Studies at The University of Texas at Austin in 2024. Previously, she worked at an NGO focusing on human trafficking, where she was involved in program development, monitoring, welfare visits, and victim repatriations. This professional experience inspired her to look critically at the complexity of human trafficking, power, gendered violence, neoliberalism, and exploitation that is context specific. Following her professional experience, her research investigates the entanglement of gendered violence in the context of human trafficking in the present day, looking closely at the effects of the colonial era and the history of state militarization. Her undergraduate degree in Education

from *Universitas Nusa Cendana* (Kupang, East Nusa Tenggara, Indonesia) has enabled her to have a hands-on experience with children and youth in her hometown in Indonesia. She envisions a world where every kid and youth in her province have the same access to good quality education. She is convinced that removing the barriers and promoting access to good quality education can help reduce the condition of risk to issues such as human trafficking.

Parker Kirlew is a Women's and Gender Studies graduate student at The University of Texas at Austin. She has bachelor's degrees in Women's and Gender Studies and Psychology, specializing in social and behavioral sciences. She identifies as a Black Jamaican-American feminist lesbian from Texas. Her current research focuses on why Black women have poor mental health outcomes in Travis County, Texas. Parker was the Fall 2022 recipient of the *Student Legacy Award* for her advocacy of Black LGBTQIA+ students, staff, and faculty at UT Austin. She was also the first President and co-founder of UT Austin's Black Queer & Trans Collective.

Mariagracia McLin Rodríguez (They/She) is a Queer Afro-Peruvian intellectual activist who received their master's degree in Latin American Studies from The University of Texas at Austin in 2022. Their passion about social justice and change is rooted in their life experiences as a former undocumented immigrant raised in Tucson, Arizona, a heavily racist and militarized state. Their undergraduate training in Anthropology motivated them to engage in participatory research, embracing the aspiration of relocating the voices of Afro-Peruvian populations, from the margins to the center of academic and public conversations. Their dream is to continue writing and studying beyond academic spaces to promote Afro-Peruvian people's well-being and human rights.

Brenda Moreira Marques (Belém, Pará, Brazil) was born and raised in the Brazilian Amazônia in a family nourished by the joyful spirit of strong women, her role models. She grew up reading, journaling, and writing poetry, her favorite hobbies and primary sources of learning about the world. She received her undergraduate degree in International Relations from the *Universidade da Amazônia* (2019), a master's degree in International Relations from the *Universidade Federal da Integração Latino-Americana* (2022), and a master's degree in Women's and Gender Studies from The University of Texas at Austin (2023). Brenda is a student in the doctoral

program in Sociology at UT Austin. At the core of her intellectual curiosity is her ability to imagine more just futures.

Jessica Olson (she/her) is a queer, chronically-ill feminist from California and Texas. She is an activist-scholar involved in international feminist climate justice coalitions and in local organizing efforts. Her words have been published in *Agenda*, *Ms. Magazine*, *Project Unsung* by the UNHCR Innovation Service, and more. Jessica has a B.A. in Feminist Studies and Environmental Studies from Southwestern University and a MPAff and M.A. from the LBJ School of Public Affairs and Center for Women and Gender Studies from The University of Texas at Austin.

Hnin Hnin Oo completed her integrated bachelor's and master's degrees in Women's and Gender Studies at The University of Texas at Austin in 2024. She is the proud daughter of Burmese refugees who migrated from the villages of Shatpon and Palawgone in Burma to New York in the late 1990s. Her current research focuses on the militarization of Burma and more specifically, the Burmese military's weaponization of women through sexual violence. She is the Spring 2022 recipient of the Lora Romero Memorial Undergraduate Award for Interdisciplinary Research in Race, Ethnicity and Gender at The University of Texas at Austin, which was selected by a committee of distinguished professors representing the Center of Women's and Gender Studies. Through her research, she honors her family's activism for the *All Burma Students' Democratic Front* and their support towards the *People's Defense Force*. She expresses gratitude for her parents' and uncles' bravery of immigrating to the United States for the futures of her sisters and herself. She is a student in the doctoral program in Women's, Gender, and Sexuality Studies at Stony Brook University.

Evalyn Stow (she/her) is a 2024 graduate of The University of Texas at Austin dual master's program in the School of Information and the Department of Women's, Gender, and Sexuality Studies. She is interested in the intersections and tensions of queer and archival theory. She enjoys reading science fiction, baking, and tending her houseplants.

Katherin Patricia Tairo-Quispe is a Quechua activist and scholar, born and raised in Sicuani, Cusco, in Southern Peru. She is co-founder of the *Quechua Tinkuy* collective; she works with girls and women living in Quechua communities located in Cusco and

Apurímac. Her research focuses on the earth ovens, looking closely at the ontologies and epistemologies they represent and their potential to reimagine the so called “green development.” Thus, she focuses on Indigenous peoples and gender as part of her doctoral training in Latin American Studies at The University of Texas at Austin. She worked in the public sector and was a consultant for nonprofit organizations, her main motivation to pursue and complete a master’s degree in Public Policy and Development (*Pontificia Universidad Católica del Perú*, 2019), and a master’s degree in Social Entrepreneurship (*Universidad EAFIT Colombia*, 2019). She completed her undergraduate degree in journalism (*Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco*, 2012). She has been actively involved in socially and environmentally engaged projects in Indigenous territories in the Andes.

Alanna Uthgenannt is a Class of 2021 graduate of Wellesley College where she majored in both Women’s and Gender Studies and Political Science. She completed her master’s degree in Women’s and Gender Studies from The University of Texas at Austin in Spring 2023. Her graduate research focused on tipping and the restaurant industry. Alanna is passionate about making workplaces more equitable for women. She is also committed to empowering women to enter the political arena; she is grateful for her roles at the LBJ Women’s Campaign School and EMILY’s List for continuing to inspire her. She is at the University of Connecticut School of Law pursuing her J.D.

Shannon Woods (she/her) is a dance artist and received her M.A. in Performance Studies from New York University. She is currently a Ph.D. Student in Performance as Public Practice at The University of Texas at Austin studying the intersection of choreography, emergency preparation, and the police state.

~ * ~

Brianna Pippens is a Visual and Performing Artist based in Washington, DC. Artistically known as Banana Peppers, she creates illustrations, paintings, drawings, animations, and cut out work that focuses on race, nostalgia, and the nuances of Black identity and experiences. She is a self-taught visual artist that began sharing her visual artwork in 2010. As a trained singer and dancer, Brianna has been able to tap into those modes of expression to influence her art style and dedication to honing her craft.

~ * ~

Gloria González-López is a feminist, public sociologist, educator, and award-winning author. She holds the C.B. Smith Sr. Centennial Chair # 1 in US-Mexico Relations and is a Professor of Sociology at The University of Texas at Austin. She is a consultant for feminist professionals working in sexual violence eradication and prevention, and treatment programs at grassroots organizations and academic institutions in Mexico. Because of the kindness and generosity of students, colleagues, mentors, and supervisors, she received the 2021 *Simon-Gagnon Lifetime Achievement Award* and the 2022 *Feminist Scholar-Activist Award*, both from the American Sociological Association, Sexualities Section and Sex & Gender Section, respectively.

Mosaico feminista

Tejiendo conocimiento
a través de las culturas

Feminist Mosaic

*Weaving Knowledge
Across Cultures*

Primera edición 2024

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento
Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación de la
Universidad Autónoma de Aguascalientes