

Biopolítica, violencias de género y resistencias en América Latina

ALEXIA UGALDE QUESADA,
CARMEN CHINAS
Y CHRISTINE HATZKY
(Eds.)



Biopolítica, violencias de género y resistencias en América Latina

Doi: 10.54871/ca25bp01

Biopolítica, violencias de género y resistencias en América Latina / Jaime Aragón

Falomir ... [et al.] ; Editado por Alexia Ugalde Quesada ; Carmen Chinas ; Christine

Hatzky. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :

CLACSO ; Guadalajara :

CALAS, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-086-1

1. Violencia de Género. 2. América Latina. 3. Violencia Obstétrica. I. Aragón Falomir, Jaime II. Ugalde Quesada, Alexia, ed. III. Chinas, Carmen, ed. IV. Hatzky, Christine, ed.

CDD 363.46

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Biopolítica / Género / Desigualdades / Feminismos /

Activismo / Violencia / Luchas

Revisión filológica: Mariela Mata

Corrección: Leonardo Berneri

Diseño de interior: Paula D'Amico

Diseño de colección y tapa: Ezequiel Cafaro

Biopolítica, violencias de género y resistencias en América Latina

**Alexia Ugalde Quesada, Carmen Chinas
y Christine Hatzky**
(Eds.)





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



Librería
Latinoamericana
y Caribeña de
Ciencias Sociales

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Biopolítica, violencias de género y resistencias en América Latina (Buenos Aires: CLACSO, julio de 2025).

ISBN 978-631-308-086-1



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Con el apoyo de:



Federal Ministry
of Education
and Research

Índice

Prólogo. Biopolítica y necropolítica en América Latina: violencias y resistencias.....	7
<i>Montserrat Sagot R.</i>	

Introducción	23
<i>Alexia Ugalde Quesada, Carmen Chinas y Christine Hatzky</i>	

Políticas reproductivas y control de los cuerpos

Género y (bio)capitalismo en la donación de gametos en Uruguay	49
<i>Mariana Viera Cherro</i>	

Una mirada desde la interseccionalidad a la violencia obstétrica en mujeres indígenas: de la biopolítica a la necropolítica.....	75
<i>Yesica Yolanda Rangel Flores</i>	

Desigualdades y violencias de género

Desaparición de mujeres en Jalisco, México, desde una perspectiva racial	101
<i>Gisela Carlos Fregoso, María Laura Ramos Pérez y Fernanda Rizo Jalomo</i>	

Vulnerabilidad y desigualdades de género en el paraíso turístico de Cancún, México	131
<i>Jaime Aragón Falomir</i>	

Contraataque de la biopolítica: pánico moral, feminismo y lesbianas en El Salvador de la posguerra	161
<i>Amaral Arévalo</i>	

Resistencias: activismo y movilización social

La autonomía de los cuerpos femeninos frente a las iniciativas
biopolíticas: resistencias desde Costa Rica y Nicaragua durante
los ochenta.....199

Alexia Ugalde Quesada

“Por nuestras muertas, toda una vida de lucha”. Memorias, prácticas
y resistencias feministas ante la necropolítica (Mendoza, Argentina,
2012-2021) 237

Victoria Pasero

Transformando la gobernanza del aborto en América Latina
y el Caribe a través del acompañamiento feminista 277

Mariana Prandini Assis

“La mamá de Oscar”. Tras la vida..... 299

Ileana Rodríguez

Sobre las autoras y autores..... 317

Prólogo

Biopolítica y necropolítica en América Latina: violencias y resistencias

Montserrat Sagot R.

DOI: 10.54871/ca25bp02

América Latina es una de las regiones más desiguales del mundo en términos de distribución del ingreso (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2019). Además, también presenta desigualdades históricas de género, así como desigualdades horizontales en torno a la raza y la etnicidad heredadas de un pasado colonial. Como lo plantean muchos estudios, las desigualdades y la privación económica muestran un efecto fuerte y causal en delitos como el asesinato (Bailey, 1984; Parker y Toth, 1990; Grana, 2001).

En ese sentido, América Latina es una de las regiones más violentas del mundo fuera de una zona de guerra abierta. Algunos de los países de la región, como Honduras, Guatemala, Venezuela, Brasil, Jamaica y México tienen algunas de las tasas de homicidios más altas (United Nations Office on Drugs and Crime [UNODC], 2023). En 2021, ocho de los diez países con las tasas de homicidio más altas del mundo se encontraban en América Latina y el Caribe (UNODC, 2023).

Varios de los países de la región también presentan las tasas de femicidios más altas del planeta. Entre los veinticinco países con las tasas más altas de asesinatos de mujeres, catorce se encuentran en América Latina y el Caribe (Small Arms Survey, 2016). Como tendencia regional, los homicidios de mujeres se incrementaron a una tasa mayor que los de los hombres durante las dos primeras décadas del siglo xx y esta situación empeoró durante la parte más crítica de la pandemia (Menjívar y Walsh, 2017; Programa Estado de la Nación, 2021).

Según un estudio de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2015), en América Latina y el Caribe se producen más de quinientos asesinatos al año de personas LGBTIQ+, con altos niveles de ensañamiento y crueldad. Asimismo, América Latina es la región más mortífera del planeta para los defensores de los territorios, ya que concentra más de dos tercios de los crímenes y la destrucción de las tierras indígenas y campesinas se disparó un 74 % entre 2018 y 2019 (Global Witness, 2021; *UN Special Rapporteur on Human Rights Defenders*, 13 de septiembre de 2021).

La región también ha experimentado un acelerado proceso de precarización, con un aumento de las tasas de desempleo, de subempleo y de informalización del trabajo, agudizados por la pandemia del COVID-19. Vale la pena destacar este hecho porque diversos estudios longitudinales han demostrado que el desempleo y el subempleo producen un número considerable de muertos, no solo en la persona desempleada, sino en toda la familia (Therborn, 2016).

Desde esa perspectiva, los datos indican que en muchos lugares de América Latina se experimenta un proceso letal de grandes proporciones que desecha cuerpos, precisamente de aquellos que son expulsados de la categoría de humanos y se convierten en *nuda vida*, la vida sin ninguna cualificación (Agamben, 1998). Esta situación es el resultado de un proceso de acumulación que se ha vuelto necrótico y deja a su paso la desaparición de especies, territorios fértiles, culturas, lenguajes y personas. Algunos autores, como Justin Mc-Brien (2016), llaman a este momento de la acumulación capitalista neoliberal y de la marketización de la sociedad, la era del *Necroceno*.

Estas muertes son el resultado de regímenes desiguales de vida y muerte, producidos por técnicas de la desigualdad social que están impregnadas con cálculos morales acerca del valor diferenciado de los cuerpos. La desigualdad extrema, exacerbada por la mercantilización de la vida y de las relaciones sociales, produce una instrumentalización de la existencia humana y lleva al descarte de muchos cuerpos.

Esta instrumentalización y descarte se operacionaliza por medio de una bioaritmética basada en esos cálculos morales sobre el valor diferenciado de los cuerpos. El género, la raza, la clase social, el estatus migratorio, la sexualidad, la edad, entre otras categorías de poder y distribución de recursos, producen los cuerpos cuyas vidas entran en esa ecuación de riesgo en el contexto de múltiples expresiones de la desigualdad. Las personas de los sectores más excluidos y discriminados son las que experimentan mayores riesgos, dado que son las más fácilmente deshumanizadas y, por tanto, más fácilmente definidas como descartables. En ese sentido, esta bioaritmética es una operación de resta para todos los cuerpos cuyas vidas están desvalorizadas por las diferentes manifestaciones de la desigualdad y la injusticia. También se descarta a quienes se quiere controlar y atemorizar, y por eso el importante número de asesinatos de dirigentes, luchadoras sociales y defensoras de territorios. Como lo plantea Rita Segato (2004), la apropiación de los territorios supone también la posesión violenta de los cuerpos de las mujeres como parte de lo que puede ser sacrificado en aras del control territorial.

Biopolítica, necropolítica y necropoder

El pensador de origen africano, Achille Mbembe (2003), quien desarrolló el concepto de *necropolítica*, ha argumentado que el concepto de *biopolítica* de Foucault ya no es suficiente para explicar las formas contemporáneas de subyugación. No es la biopolítica ejercida por los Estados la que puede explicar las nuevas topografías de la crueldad. Las nuevas formas de ejercicio y racionalización de la violencia

están disponibles para muchos actores, más allá de los Estados, incluyendo los innumerables poderes de facto que se construyen a la luz de los diferentes regímenes de desigualdad.

De esta forma, Mbembe define la *necropolítica* como el uso del poder social, independientemente del poder de Estado, para decidir quiénes viven y quiénes mueren. La necropolítica también está asociada a la idea de *soberanía*, que reside, en gran medida, en ese poder y capacidad para decidir sobre la vida y la muerte. En ese sentido, el ejercicio de la soberanía implica ejercer control sobre la mortalidad y tener la capacidad de definir quién importa y quién no, quién es descartable y quién no. La necropolítica implica la posesión de la capacidad de subyugar la vida al poder de la muerte (Mbembe, 2003; Pele, 2 de marzo de 2020).

En este punto, los análisis de Mbembe se unen con los de otros autores, como Fanon (1986), con su concepto de *vivir por debajo de lo humano*, en referencia a la vida que viven grupos enteros bajo condiciones extremadamente precarias y de violencia perpetua que les expulsan de la categoría de *humano*. Asimismo, Mbembe enlaza sus análisis con los de Agamben (1998) y su concepto de *nuda vida*, como aquella vida desprovista de toda cualificación y a la que cualquiera puede dar muerte. Es decir, una vida descartable en manos de los poderes formales, de facto o despóticos.

Como parte de las reflexiones sobre necropolítica, a las nociones de *biopoder* y *soberanía* de Foucault, Mbembe agrega el concepto de *necropoder*. El concepto de *necropoder* hace referencia al ejercicio de la soberanía y de la capacidad de decidir que amplios sectores vivan en mundos de muerte. El necropoder facilita que la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tienda a desaparecer. En ese sentido, construye un brutal sistema de estratificación social cuyos discursos y prácticas producen las condiciones que convierten en descartables a grupos enteros de la población. Hardt y Negri (2004) han argumentado que el necropoder se constituye en una tecnología de los grupos que detentan el poder para usar la vida y el cuerpo como armas.

La producción de mundos de muerte se desarrolla por medio de tres factores que interactúan constantemente, según Mbembe. En primer lugar, la necropolítica siempre lleva aparejada una necroeconomía. El capitalismo moderno y sus nuevas formas de organización de la producción genera un exceso de población que no puede ser usada ni siquiera como ejército de reserva. Esto requiere que esas poblaciones sean controladas por medio de su exposición a riesgos y peligros mortales. La amenaza permanente de muerte se convierte así en un mecanismo de control.

En segundo lugar, la necropolítica se sostiene sobre el confinamiento de ciertas poblaciones en espacios particulares: campamentos de refugiados, prisiones, favelas, barrios marginalizados, territorios impactados por procesos extractivistas, de siembra de monocultivos, de desposesión de la tierra, etc. Este es otro de los mecanismos de control para las poblaciones definidas como descartables. Es decir, se las confina en espacios de gran precariedad, arrasados por la violencia o militarizados como una forma de mantenerlos a raya, acosados y en amenaza constante. Estas poblaciones viven entonces en un espacio-tiempo de dolor, angustia y riesgos constantes.

El tercer factor que permite la instalación de la necropolítica es la producción de muertes en gran escala por medio del terrorismo de Estado, las guerras sin fin, la depredación de los recursos naturales y el empleo de diferentes formas de atrocidad como la tortura, las mutilaciones y los asesinatos en masa. Para justificar estas muertes generalmente se construyen múltiples narrativas como la necesidad de erradicar la corrupción, el terrorismo, la subversión, la criminalidad o el narcotráfico, cuando en realidad muchas veces se trata de guerras de baja intensidad contra los pobres, las personas jóvenes, las mujeres, las y los habitantes de territorios ricos en recursos naturales y las dirigencias de organizaciones sociales, políticas y comunitarias.

Pero el necropoder no se manifiesta únicamente por medio de la producción de muertes en gran escala. Según Mbembe (2003), también se producen “pequeñas dosis de muerte” que estructuran la vida

cotidiana de muchos individuos. Estas pequeñas dosis de muerte provienen de las violencias social, económica y simbólica diarias que destruyen poco a poco los cuerpos y le niegan valor a su existencia social.

Es interesante anotar que 150 años antes de que Mbembe desarrollara su concepto de *necropolítica* y la noción de *pequeñas dosis muerte*, Federico Engels (2002 [1845]) había propuesto el concepto de *asesinato social* para referirse a un fenómeno similar. Engels lo usó para describir el asesinato cometido por las élites políticas y económicas cuando, de forma consciente, permiten que se generen condiciones en las que los sectores más vulnerables y empobrecidos son despojados de los elementos para satisfacer sus necesidades básicas para la vida, lo que inevitablemente los llevará a una muerte prematura y no natural. Es decir, este es un fenómeno que coloca a las personas bajo unas condiciones en las que no se les permite vivir. Así describía Engels el asesinato social en su libro *La situación de la clase obrera de Inglaterra*, publicado en 1845:

Asesinato encubierto, malicioso, asesinato del que nadie puede defenderse, que no parece lo que es, porque nadie ve al asesino, porque la muerte de la víctima parece natural, ya que el delito es más de omisión que de comisión. Pero el asesinato permanece (Engels, 2002 [1845], p. 74)

Asimismo, en la misma línea que Mbembe, Lauren Berlant (1997) ha planteado que en las sociedades contemporáneas existen grupos de personas que, si bien no son eliminadas físicamente, están marcadas para lo que ella ha llamado el pernicioso proceso de las “muertes lentas”. Sus vidas y sus cuerpos están determinados por la completamente normalizada violencia de los mercados, de la colonialidad y del heteropatriarcado. Según Berlant, su muerte prematura es inexorable, aunque no ocurra en un solo acto, dado que sus vidas transcurren en un proceso sistemático de deterioro y de desgaste, lo que se convierte en una condición que define su existencia y su experiencia histórica. Para ella, las distintas formas de opresión (de clase, de raza, de sexogénero, etc.) son en su base discapacitantes y desgastantes y marcan a muchos cuerpos para una muerte lenta.

Desde la anterior perspectiva, se hace evidente la necesidad de complejizar el concepto de *biopolítica* y complementarlo con otros desarrollos teóricos que dan cuenta no solo de los procesos de gerenciamiento de la vida, sino también de la administración e inducción a la muerte. Esa es la potencia entonces de los conceptos de *necropolítica* y *necropoder*, así como de otros asociados a estas reflexiones, como el de *muerte lenta*, para analizar las condiciones generadas por la desigualdad extrema y la marketización de la vida y las relaciones sociales.

Contextos que facilitan el necropoder y la producción de cuerpos descartables

La prevalencia de las fuerzas del mercado impuestas por el neoliberalismo *in extremis* representa un serio cuestionamiento a las aspiraciones de igualdad y a la construcción de sociedades de bienestar. Este nuevo proyecto civilizatorio pone en cuestión de forma radical las aspiraciones democráticas y deja al descubierto la fase necrótica del capitalismo.

Según lo demuestran muchos estudios, en las regiones donde se han implementado políticas neoliberales de forma descarnada, las que han generado extracción sin control de la riqueza, explotación, grandes privaciones materiales, desplazamientos de la población, desigualdad profunda y el deterioro de los servicios sociales, hay una gran propensión a la construcción de ambientes sumamente autoritarios y violentos (Currie, 1997; Ayres, 1998; Arias y Goldstein, 2010). Algunas autoras incluso hablan de una remasculinización o hipermasculinización del Estado y la sociedad como resultado de la operación descontrolada de las ideologías del mercado (Schild, 2016).

En estos contextos, las formas extremas de violencia no son anomalías sociales o eventos extraordinarios. Son parte sustantiva de la lógica de control social de las mujeres, de las personas racializadas, pobres, disidencias sexogenéricas y otras poblaciones históricamente vulnerabilizadas. Es decir, en estos contextos hay poblaciones

enteras marcadas para la muerte, que habitan en zonas de abandono, zonas de sacrificio, donde no opera el contrato social. En estos espacios-tiempos de abandono, la distinción entre escenarios de guerra y escenarios de paz se disuelve.

La producción de muertes lentas y muertes inmediatas juega un papel fundamental en un clima de aumento de la desigualdad, del autoritarismo y del neoconservadurismo. Las muertes se convierten en un discurso punitivo y disciplinario para poblaciones completas, marcadas para la ocupación, la subyugación e incluso la eliminación. En ese sentido, la muerte violenta es una marca distintiva, la final, de los cuerpos que han vivido múltiples formas de desigualdad e injusticias.

Los cuerpos de las personas asesinadas como resultado del sexismo, racismo, clasismo, la xenofobia, la heteronormatividad, etc., son el resultado concreto de los múltiples sistemas de desigualdad en operación que terminan produciendo esta bioaritmética de “descartabilidad” de seres humanos. El cuerpo es el territorio por excelencia donde se pueden encontrar las marcas de la desigualdad, entendida no solo como la injusta distribución de riqueza y recursos, sino también como orden sociocultural y material que reduce nuestras capacidades para funcionar como seres humanos.

Siguiendo a Patricia Hill Collins (1998), es posible argumentar que la violencia es el vínculo que conecta las diferentes formas de desigualdad. La violencia es el espacio de interseccionalidad que estructura y le da sentido a la relación entre las diferentes jerarquías sociales. Desde esa perspectiva, el *continuum* de la violencia está íntimamente unido al *continuum* de la desigualdad y se refuerzan mutuamente para generar mundos de despojo y muerte.

La implementación sin control de los principios de marketización de la vida del neoliberalismo marca un cambio de época. Se ha producido un mundo nuevo con una serie de características, todas ellas directamente relacionadas con la producción de mundos de muerte (Mbembe, 2003; Brown, 2019; Ong, 2006). Entre estas características están la emergencia de un estado global securitario, que

está reconstruyendo las relaciones de los países del sur global con los centros de poder colonial y que suspende las nociones de derecho y libertad, que eran inseparables del proyecto de la modernidad. Asociado a lo anterior, se ha generado también la proliferación de fronteras y de zonas militarizadas por poderes formales y de facto. La amplia presencia de poderes de facto es también el resultado de las ideologías del mercado en su proceso de afianzamiento. Con complicidad de los propios Estados, estos poderes de facto, entre los que se encuentran compañías transnacionales, asociaciones empresariales y hasta grupos del crimen organizado, están usurpando de forma creciente las prerrogativas y los espacios del Estado, con lo que se contribuye a la producción de más zonas de abandono, violencia y sacrificio donde no opera el contrato social. Lo anterior también fomenta la construcción de nuevas formas de *apartheid* social que producen un espacio-tiempo hegemónico de segregación social y exclusión profundas que atraviesa todas las relaciones humanas.

Adicionalmente, este nuevo mundo ha implicado también un debilitamiento o reducción de la función social de los Estados, lo que ha traído como consecuencia el abandono de los sectores más empobrecidos y la ruptura de los sistemas de solidaridad y apoyo que en algún momento brindaron los Estados de bienestar. Otra característica ha sido la financiarización de la economía y el crecimiento sin empleo. Resultado de ese cambio es la violencia económica, que ya no solo se expresa como explotación, sino que convierte en superflua a una parte importante de la población que ya ni siquiera se necesita como fuerza de trabajo de reserva o con fines reproductivos. En ese sentido, ya no solo hay proletariado, sino que amplios sectores de la población se convierten en precariado, sin posibilidades de encontrar nunca trabajo formal y sometidos a todas las inseguridades, privaciones y angustias del trabajo informalizado.

La extracción sin regulaciones de la riqueza es otra de las características del cambio de época. Esto no solo genera destrucción masiva de los ecosistemas, concentración de tierras y prácticas extractivistas, sino que también genera corrupción, enriquecimiento desmesurado,

bajo la lógica especulativa del lucro, y fomento a los negocios ilícitos. Estos negocios ilícitos, como tráfico de drogas, de personas y de armas son instrumentos fundamentales de la necropolítica.

En ese sentido, el nuevo mundo implica la existencia de violencia perpetua e inseguridad en todas sus dimensiones, incluyendo la incertidumbre frente a la posibilidad de la sobrevivencia misma, así como un aumento del autoritarismo en todos los ámbitos de la vida, del sexismo, del racismo y de la heteronormatividad. Lo anterior implica rupturas profundas en el tejido social, la pérdida del sentido de solidaridad, de empatía y de comunidad, así como la ruptura del tabú de la crueldad y la existencia de altos niveles de tolerancia frente a las diferentes formas de violencia, que se constituyen en dispositivos esenciales de la necropolítica.

Adicionalmente, para que el neoliberalismo pueda convertirse en un proyecto civilizatorio viable, necesita del apoyo de algunos elementos que le proveen de un pilar sociocultural que refuerza ideológicamente el proyecto económico y ayuda a construir las subjetividades necesarias para una vida llena de carencias y controles represivos. En ese sentido, en este nuevo mundo se puede observar un resurgimiento y fortalecimiento de los fundamentalismos religiosos como complemento y apoyo ideológico, así como un fortalecimiento de las normas tradicionales de género y construcción de masculinidades asociadas al control, al honor, al dominio y a la violencia. En respuesta a la precariedad, al racismo y al despojo, en muchas comunidades se refuerzan los tradicionalismos de género, los fundamentalismos religiosos, la sumisión de las mujeres y la valoración positiva de la masculinidad agresiva y autoritaria.

La interconexión de las ideologías del mercado con estas normas y roles tradicionales de género construye una fuerte tendencia para que las mujeres y otras personas vulnerabilizadas sean definidas como posesiones, como trofeos, como objetos de placer o como mercancías, lo cual abre muchas oportunidades para la explotación y la violencia. Así entonces se cierra el círculo en el nivel microsocial de la producción de mundos de muerte.

Resistencias y las posibilidades de justicia

Si queremos imaginar un mundo sin la preeminencia de la necropolítica y el necropoder, es necesario enfatizar en la necesidad de transformar los factores estructurales que promueven su establecimiento. En primer lugar, hay que tener claro que la gestión de las poblaciones humanas por medio de su exposición a la muerte no es el resultado de la falta de normas o de una legislación deficiente o de un Estado inoperante. Estas condiciones son el resultado de un régimen. Los cuerpos muertos, violados, torturados, hambrientos, migrantes, enfermos sin medicamentos, envenenados en las minas o en las plantaciones son la encarnación material de un régimen económico, de clases, de sexo-género y de raza.

En ese sentido, el discurso de derechos y la demanda por la aprobación de leyes y normas es importante y útil, pero no debilita el poder de la necropolítica ni garantiza justicia para las personas que viven en mundos de muerte. Cambios en la institucionalidad en el contexto de sociedades dominadas por la lógica neoliberal del mercado no eliminan la injusticia ni destruyen el régimen. Bajo esas condiciones, el concepto de *reconocimiento de derechos* arriesga a perder su legitimidad y a quedarse solo para quienes habitan fuera de los mundos de muerte.

La aspiración, probablemente localizada por ahora en el ámbito de la utopía, debe ser la construcción de un nuevo concepto de *justicia* que ayude a dismantelar las jerarquías sostenidas por los diferentes tipos de desigualdad y que han dado pie a la instalación de la necropolítica. Una concepción transformadora de *justicia* hace referencia a una sociedad que posee y sustenta las condiciones sociales, políticas, culturales, económicas y simbólicas necesarias para que todos sus miembros, según su condición particular, desarrollen y ejerciten sus capacidades, expresen sus experiencias y participen en la determinación de sus condiciones de vida (Young, 2000).

Un elemento fundamental que ayudaría a la construcción de un nuevo concepto de *justicia* sería el desarrollo de formas novedosas de resistencia para transformar la precariedad en vida política activa y que fomenten el derecho a la existencia fuera de los designios del necropoder. Para esto sería también necesario plantear la necesidad de construir las demandas políticas a partir de los grupos más excluidos y desposeídos, sobre todo de aquellos que han experimentado en carne propia las nuevas topografías de la crueldad.

Las reivindicaciones deben entonces poner énfasis en la transformación de los factores estructurales que fomentan la violencia, el despojo y que han permitido la subyugación de la vida al poder de la muerte. En ese sentido, sería necesario dismantlar las desigualdades económicas, sociales y territoriales, la explotación, las desigualdades raciales y la persistencia del colonialismo, así como la mercantilización de la vida. El autoritarismo y la militarización del mundo y de los conflictos sociales también son importantes dispositivos del necropoder que tienen que ser dismantlados. Asimismo, se hace necesaria una reconstitución del tejido social y de la solidaridad, por medio de la eliminación de la precariedad de la vida, lo que contribuiría a que no se rompa el tabú de las prácticas extremas de crueldad.

No se puede avanzar en la construcción de mundos de justicia sin dismantlar el complejo de relaciones jerárquicas de poder que naturalizan las normas de género, y los discursos y prácticas que fomentan la masculinidad violenta, la feminidad subordinada y los binarismos de género. Esta tarea será imposible sin enfrentar también los tradicionalismos y los fundamentalismos religiosos.

En resumen, la aspiración debe ser a la construcción de una nueva sociedad y de una nueva biopolítica, desde la perspectiva transformadora de la justicia, que genere una empatía profunda entre las personas, independientemente de sus diferencias, así como de estas hacia los animales no humanos y hacia la naturaleza. Es decir, una biopolítica que no solo controle y gerencie, sino que respete y abrace la vida en todas sus formas, en lugar de la necropolítica construida por los poderes represivos.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: PreTextos.

Arias, Enrique Desmond y Goldstein, Daniel (2010). *Violent democracies in Latin America*. Durham: Duke University Press.

Ayres, Robert (1998). *Crime and violence as development issues in Latin America and the Caribbean*. Washington D. C.: Banco Mundial.

Bailey, William C. (1984). Poverty, inequality, and city homicide rates. *Criminology*, 22(4), 531-550.

Berlant, Lauren (1997). *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Durham: Duke University Press.

Brown, Wendy (2019). *In the ruins of neoliberalism: The rise of antidemocratic politics in the West*. Nueva York: Columbia University Press.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] (2019). *Panorama Social de América Latina 2019*. Santiago. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/d72d0e2f-76bb-4857-9a02-101784439750/content>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH] (2015). *Violencia contra personas LGBTI*. <https://biblioteca.corteidh.or.cr/adjunto/38734>

Currie, Elliott (1997). Market, crime, and community: Toward a mid-range theory of post-industrial violence. *Theoretical Criminology*, 1(2), 147-172.

Fanon, Frantz (1986). *White skins, black masks*. Londres: Pluto Press.

Global Witness (2021). *Annual report 2020: Time for a climate revolution*. Londres. https://www.globalwitness.org/documents/20127/2020_Annual_report_layout_forweb.pdf

Grana, Sheryl J. (2001). Sociostructural considerations of domestic femicide. *Journal of Family Violence*, 16(4), 421-435.

Engels, Federico (2002 [1845]). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Publicaciones Mía. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/situacion.pdf>

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.

Hill Collins, Patricia (1998). The tie that binds: Race, gender and US violence. *Ethnic and Racial Studies*, 21(5), 917-938.

Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.

McBrien, Justin (2016). Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene. En Jason W. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (pp. 116-137). Oakland: PM Press.

Menjívar, Cecilia y Walsh, Shannon D. (2017). The architecture of Femicide: The state, inequalities, and everyday gender violence in Honduras. *Latin American Research Review*, 52(2), 221-240.

Ong, Aihwa (2006). *Neoliberalism as exception. Mutations in citizenship and sovereignty*. Londres: Duke University Press.

Parker, Robert Nash y Toth, Allison M. (1990). Family, intimacy, and homicide: A macro-social approach. *Violence and Victims*, 5(3), 195-210.

Pele, Antonio (2 de marzo de 2020). Achille Mbembe: Necropolitics. *Critical Legal Thinking*. <https://criticallegalthinking.com/2020/03/02/achille-mbembe-necropolitics/>

Programa Estado de la Nación (2021). *Sexto Estado de la Región 2021*. San José: CONARE-PEN.

Small Arms Survey (2016). A gendered analysis of violent deaths. *Research Notes*, (63), 1-8. <https://www.smallarmssurvey.org/sites/default/files/resources/SAS-Research-Note-63.pdf>

Schild, Veronica (2016). Feminismo y neoliberalismo en América Latina. *Nueva Sociedad*, (265). <https://nuso.org/articulo/feminismo-y-neoliberalismo-en-america-latina/>

Segato, Rita (2004). Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. *Série Antropologia*, 362. <http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/bitstream/123456789/19/2/RCIEM010.pdf>

Therborn, Goran (2016). *Los campos de exterminio de la desigualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.

UN Special Rapporteur on Human Rights Defenders (13 de septiembre de 2021). Global Witness reports hundreds of Environmental Defenders killed in 2020. <https://srdefenders.org/information/global-witness-reports-hundreds-of-environmental-defenders-killed-in-2020/>

United Nations Office on Drugs and Crime [UNODC] (2023). *Global Study on Homicide 2023*. Nueva York. https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/2023/Global_study_on_homicide_2023_web.pdf

Young, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

Introducción

Alexia Ugalde Quesada, Carmen Chinas y Christine Hatzky*

DOI: 10.54871/ca25bp03

Cuando no tenemos palabras para describir lo que nos pasa, el cuerpo lo sabe o al menos lo presiente, “el cuerpo habla”.

Montserrat Sagot R.

Ya en la antigüedad se sostenía que el control sobre la vida y el cuerpo eran esenciales para el ejercicio del poder entre individuos y grupos humanos. Sin embargo, durante miles de años, el ser humano ha seguido siendo lo que era para Aristóteles: un animal capaz de una existencia política. Los seres humanos modernos, en cambio, son animales en cuya política se juega su existencia como ser vivo y –como hay que añadir hoy en día– la de las demás existencias terrestres. Según el historiador y filósofo Michel Foucault, quien propuso el estudio de la irrupción de la vida en el ámbito de la política, el “umbral biológico de la modernidad” (Foucault, 2007 [1976], p. 173) se sitúa allí donde la existencia de la propia especie está en juego dentro de las estrategias políticas de las sociedades humanas. Fue en una de

* Agradecemos a las estudiantes Juliane Ulbrich y Katharina Zint, de la Leibniz Universität Hannover, por su colaboración en la revisión de formato de los artículos de este libro.

sus conferencias de 1974 cuando Foucault encontró por primera vez la conexión conceptual entre vida y política, lo que determinó sus trabajos posteriores e hizo de la *biopolítica* un concepto clave en los debates intelectuales sobre el gobierno de los aspectos vitales.

Siguiendo a Foucault, surgieron diversas líneas de recepción de la biopolítica, que la ampliaron históricamente y pretendieron actualizar su potencial analítico para otras latitudes. En los años ochenta, el filósofo Gilles Deleuze, el psicoanalista Félix Guattari (2006 [1980]) y la teórica de la ciencia Donna Haraway (1985, 1988) asumieron que, desde mediados del siglo xx, ha habido una transición de la biopolítica moderna a la posmoderna. El factor decisivo, según Haraway, fue la sustitución gradual de un cuerpo orgánico por otro cibernético. La autora identificó que, hasta entonces, las principales construcciones históricas de género, raza y clase se inscribían en los cuerpos marcados orgánicamente de las mujeres, de las personas colonizadas o esclavizadas o de los trabajadores; el cuerpo era un lugar bastante inequívoco, caracterizado por la identidad, la agencia, el trabajo y una jerarquía de funciones. No obstante, esta transición implicó una organización diferente de las prácticas y los discursos médicos y biológicos, simbolizando y procesando los cuerpos menos como un sistema jerárquico en función de la división del trabajo y más como un texto codificado y un sistema comunicativo con una red fluida y distribuida de control y regulación. Esto da lugar a lo que Haraway (1997) llamó *el régimen del tecnobiopoder*. La evaluación de las implicaciones sociales y políticas de las nuevas tecnologías médicas y biocientíficas ocupan un lugar central en los debates sobre el significado de la *biopolítica*. Además, el concepto de *biopolítica* es esencial para los debates actuales acerca del poshumanismo formulado por la filósofa Rosi Braidotti (2022), entre otras, que representan un cambio ontológico fundamental en la concepción de lo que constituye la especie humana, su sistema de gobierno y la relación entre los habitantes del planeta.

En los debates sobre biopolítica también destacan los aportes del filósofo Giorgio Agamben y el politólogo Achille Mbembe, quienes

enfocaron la crítica en el poder tanatológico acerca de la vida y los dispositivos de la violencia: la necropolítica. La socióloga Melinda Cooper combinó el concepto de *biopolítica* con la crítica marxista de la economía política, para así analizar la coproducción del conocimiento biocientífico y los procesos de transformación político-económica desde la década de los setenta. El filósofo Roberto Espósito (2006) llamó la atención sobre el paradigma de la inmunización, ya que, según él, la inmunidad no solo denota la relación que une la vida al poder, sino, más bien, el poder de preservar la vida: la política como instrumento para la preservación de la vida, es decir, la biopolítica en un sentido positivo, afirmativo. Recientemente, la filóloga y filósofa Vittoria Borsò (2018, 2022) ha continuado desarrollando la biopolítica afirmativa de Espósito, estudiando los signos y las expresiones literarias de las “pulsiones de vida” en la literatura moderna latinoamericana, junto con sus potencialidades del vivir y el convivir –el poder de la vida que emerge en medio de la violencia y la destrucción.

La fusión de vida/cuerpo y política sigue siendo una discusión explosiva y de actualidad, según lo demostró recientemente la pandemia del COVID-19, una catástrofe de origen humano, la cual fue agravada por la interferencia indebida en el equilibrio ecológico y la vida de múltiples especies. Esta pandemia puso de relieve la importancia de la interacción entre humanos y no humanos y su potencial destructivo y generativo. El contagio dio lugar a un mayor uso de la tecnología y la mediación digital y a mayores esperanzas de soluciones biomédicas o mejor dicho: biopolíticas (Braidotti, 2002, p. 4). Como ya anunciaba Espósito, ninguno de los grandes fenómenos actuales con relevancia internacional –guerras, migraciones masivas, políticas sanitarias y demográficas, medidas de seguridad y legislaciones de emergencia– es ajeno a la doble tendencia de la creciente superposición de la política sobre la vida y, como derivación, un vínculo igual de estrecho con la muerte (2006, p. 15). Precisamente, la dificultad para definir la biopolítica radica en sus fronteras porosas, donde el gobierno de la vida puede devenir en política de muerte.

Definido como un enigma, Esposito reconoce que “o la biopolítica produce subjetividad, o produce muerte. O torna sujeto a su propio objeto, o lo objetiviza definitivamente. O es política de la vida, o sobre la vida” (2006, p. 53). Esta tensión no resuelta entre política/vida/muerte estuvo latente en las discusiones de la Plataforma para el Diálogo “Biopolítica, violencias de género y resistencias en América Latina”, realizada del 21 al 23 noviembre del 2023, en el marco del Centro Maria Sibylla Merian² de Estudios Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales en América Latina (CALAS) en su Centro Regional Centroamérica y Caribe ubicado en el CIHAC (Centro de Investigaciones Históricas de América Central) de la Universidad de Costa Rica. Dicho encuentro académico reunió a más de veinticinco especialistas de diversas disciplinas (antropología, estudios de género, historia, literatura, bioética y ciencias culturales, sociales, políticas y de la salud) y activistas con el objetivo de construir colectivamente nuevos conocimientos en torno a los siguientes tres ejes de discusión. En primer lugar, los nexos del pasado con el presente en las distintas expresiones biopolíticas de la región. En segundo lugar, las interacciones entre el ejercicio del poder, la implementación de políticas dirigidas a la gestión de los cuerpos y el género como elemento que determina hacia dónde se orientan estas iniciativas. Por último, las prácticas de resistencia que emergen ante el intento de controlar los cuerpos y regular la población.

Como resultado, se entabló un fructífero diálogo interdisciplinario a partir del análisis de diversos casos en América Latina y el Caribe, donde el ejercicio del biopoder se expresó en el disciplinamiento del cuerpo, el control de la reproducción, la violencia obstétrica, la

² Maria Sibylla Merian (1647-1717) fue una naturalista y artista alemana. Viajó a Surinam de 1699 a 1701 y publicó su famosa obra magna *Metamorphosis insectorum Surinamensum*. Su trabajo se centraba en la ilustración estética de la metamorfosis de las orugas en mariposas. El Ministerio Federal de Educación e Investigación alemán (BMBF) bautizó con su nombre el programa de financiación a gran escala para el intercambio de humanidades y ciencias sociales entre Alemania y América Latina, que es CALAS.

violencia sexual y de género, la negación de derechos, así como la necropolítica. Si bien es fundamental identificar todas esas manifestaciones negativas del biopoder para avanzar en la comprensión de su funcionamiento, en nuestro encuentro también se recuperaron experiencias de organización popular, comunitaria, autogestionada y feminista que impulsan la transformación social desde la cotidianidad y trabajan para frenar el avance de una biopolítica impulsada por sectores neoconservadores, como los autodefinidos grupos “provida”. La amplitud geográfica de los estudios presentados abarcó países como México, Argentina, Brasil, Chile, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Nicaragua, Uruguay, entre otros. Asimismo, el abordaje desde una perspectiva histórico-concepcional brindó una visión de larga duración entre los siglos xx y xxi, y propició el diálogo sobre las continuidades y los cambios de la biopolítica a lo largo de la historia.

La Plataforma para el Diálogo también permitió indagar en el pensamiento biopolítico que configura las relaciones de dominación en América Latina y el Caribe, es decir, las ideas que justifican las diversas formas de control sobre los cuerpos individuales y la población. La propuesta de incorporar la perspectiva de género y el concepto de la interseccionalidad contribuyó a la labor de determinar cuáles son los grupos humanos más afectados por las diversas manifestaciones de violencia biopolítica y los criterios que operan en su selección, así como a desentrañar la manera en que sistemas de poder basados en la clase social, la raza, la sexualidad, la edad, entre otros aspectos, se articulan con la biopolítica y generan impactos diferenciados y múltiples en la vida de las personas, particularmente las mujeres y las existencias que encarnan las disidencias. La cuestión de las resistencias que surgen en respuesta a iniciativas biopolíticas y contextos necróticos emergió de manera insistente en la discusión, para así recordar la capacidad de agencia y organización de los seres humanos como la vía posible para enfrentar realidades desbordantes y subvertir la biopolítica conservadora y la necropolítica.

El activismo y las movilizaciones desde abajo, que luchan por la vida y promueven un poder horizontal, son ejemplos que brindan

las comunidades frente al desafío de organizarse para resistir y crear alternativas al orden establecido. Estas “pulsiones de vida” impulsan a repensar las relaciones con el mundo que rodea –es decir, la naturaleza animada e inanimada– e invitan a darle sentido a la existencia, construyendo vínculos que respeten la vida en todas sus manifestaciones. Las expresiones organizativas que surgen desde las comunidades también retan a repensar la academia y la producción de conocimiento, renunciando a la hegemonía y el extractivismo académico, promoviendo un diálogo entre diferentes formas de saber. La construcción de una “biopolítica plebeya” implica un compromiso con el activismo y una revalorización de los conocimientos subalternos, pues solo así es posible construir un futuro en donde la vida sea digna de ser vivida para todas las personas y no solo para los grupos privilegiados por el poder. La resistencia es, en última instancia, una afirmación de la vida frente a la muerte, un acto de creación frente a la destrucción y un camino hacia la emancipación de los cuerpos y las mentes en América Latina.

El avance del poder sobre los cuerpos supuso un cambio fundamental en el orden de lo político en América Latina y el Caribe. Las rutas trazadas por la biopolítica en esta región pueden rastrearse desde la conquista y la colonización, en concordancia con la tesis de Foucault de que en el siglo xvii surgió una nueva forma de entender el poder, dirigida a gestionar y asegurar las condiciones de vida individuales y colectivas. En dicho sentido, las Américas y el Caribe fueron los primeros laboratorios en donde se experimentó a gran escala la biopolítica moderna. Fue aquella primera experiencia de dominio colonial a escala global la que puso de manifiesto que la conquista de los territorios estaba vinculada a la dominación de los cuerpos de sus habitantes. En el contexto colonial del siglo xvi se acuñó la expresión “gobernar es poblar”, cuyas consecuencias fueron la sujeción de los cuerpos femeninos con fines de reproducción, la violencia sexual como herramienta de control, el sometimiento de todas las vidas consideradas inferiores con el propósito de explotar su fuerza de trabajo y la depredación de los recursos naturales para sostener el

nuevo modelo económico, dando forma así a la experiencia latinoamericana de dominación colonial: cuerpos-territorios.

No obstante, la colonización de las Américas también está vinculada a otro gran campo de experimentación de la biopolítica, que fue la esclavización y la deportación masiva de personas a gran escala: la de más de diez millones de hombres y mujeres africanos que llegaron con vida a las Américas. En las plantaciones o las minas y canteras, caracterizadas por el vínculo entre violencia y control, estas personas fueron explotadas como mano de obra forzada hasta agotar sus cuerpos para producir las riquezas de la modernidad: oro, plata, azúcar, café, algodón o tabaco. Su esclavitud significaba su deshumanización, sus cuerpos esclavizados constituían objetos, eran propiedad de los esclavistas que tenían pleno poder de disposición sobre ellos, lo que también iba unido a la disponibilidad sexual, que afectaba en especial a las mujeres, quienes, además de la explotación máxima de su mano de obra, tenían que dar a luz nuevos esclavizados. La estigmatización de los esclavizados, el vínculo entre esclavitud y fenotipo, fue el impulso más importante del racismo moderno.

En este contexto colonialista, el mestizaje, celebrado en algunos discursos como una mezcla cultural, se revela como una estrategia de exterminio y control. La violencia sexual contra las mujeres indígenas fue una herramienta para diluir las identidades indígenas y consolidar el poder colonial. Desde esa lógica, el mestizaje se convirtió en un acto de aniquilación cultural, donde las mujeres indígenas fueron forzadas a reproducirse con los colonizadores en un intento por erradicar las raíces indígenas. Dicha violencia dejó cicatrices profundas que perduran hasta hoy y se manifiestan en la marginación y la discriminación que aún enfrentan los pueblos indígenas y sus descendientes.

En el siglo XIX, con la independencia, la formación de los Estados nación y el impulso al sistema económico capitalista, aparece una nueva racionalidad gubernamental fundada en las ideas de progreso, orden, modernidad, así como también en el racismo científico. Se trata de una racionalidad que implementa un conjunto de políticas

higienistas con un alto contenido de control social. Con el establecimiento de la centralidad de la vida en la política, los Estados modernos intentaron conocer, proteger, potenciar y, en última instancia, administrar sus distintas manifestaciones (natalidad, reproducción, sexualidad, salud e higiene, etc.). En este proceso organizativo, los Gobiernos promovieron la consolidación de grupos de expertos y expertas influidos por las ideas eugenésicas (médicos, enfermeras y estadistas), los cuales disputaron la legitimidad del conocimiento a quienes practicaban la medicina tradicional; la aprobación de una legislación que marcara los límites entre lo permitido y lo sancionable; y así también la creación de instituciones que aseguraran el funcionamiento de las nuevas políticas y reprimieran el desacato.

Después de la Segunda Guerra Mundial, con el acelerado crecimiento de la población en el continente y la difusión de discursos neomalthusianos, el tema poblacional se convirtió en una de las mayores preocupaciones en el ámbito político e intelectual. En respuesta a las narrativas que difundían las posibles consecuencias negativas del aumento demográfico (escasez de los medios de subsistencia, pobreza, agitación social, etc.), surgieron iniciativas de carácter global que fomentaban el control demográfico en los países “subdesarrollados” y “pobres”, con un especial énfasis en la población campesina e indígena. Algunos de los nuevos espacios fueron la Primera Conferencia Mundial de Planificación Familiar, realizada en Estocolmo en 1946; la International Planned Parenthood Federation (IPPF), fundada en 1952; y la Primera Conferencia Mundial de Población de las Naciones Unidas, celebrada en Roma en 1954. Al respecto, es fundamental aclarar que el control de la natalidad había sido una reivindicación histórica de socialistas, anarquistas y feministas, quienes lucharon por el derecho de las mujeres a decidir acerca de su propio cuerpo. No obstante, durante el siglo xx, la regulación de la reproducción se convirtió en parte de los objetivos de los organismos internacionales que promovían la planificación familiar. El cambio discursivo de “control de la natalidad” a “planificación familiar” es evidencia de un proceso de apropiación por parte de los organismos internacionales, el cual

buscaba vaciar de contenido disruptivo la regulación de las funciones reproductivas y enmarcarla en las relaciones selladas por el matrimonio. De esta manera, lo que había sido un movimiento social se convirtió en un proyecto de planificación económica y social (Schoijet, 2017).

En el transcurso de la Guerra Fría, la relación entre población y recursos se utilizó para explicar diversos fenómenos sociales, desde el subdesarrollo hasta la inestabilidad política y las revoluciones. En este período, el ejercicio del biopoder se reflejó en la creación de alianzas entre los Estados, los organismos internacionales, las instituciones privadas y las organizaciones no gubernamentales, con el propósito de poner en marcha políticas centralizadas en la problemática de la población. Además, en América Latina, se propició la creación de una institucionalidad para la investigación y el entrenamiento en temas demográficos, comenzando en 1957 con la fundación del Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELA-DE), con sede en Chile, el cual estuvo dirigido durante sus primeros años por la demógrafa panameña Carmen Miró, junto a la creación de una subsede en Costa Rica en 1966.

El triunfo la Revolución cubana en 1959 despertó un mayor interés por la región latinoamericana, la cual se convirtió otra vez en una especie de laboratorio biopolítico al que se dirigieron *grants* o subvenciones de fundaciones estadounidenses como la Ford y Rockefeller, de la Agency for International Development (AID) y de las Naciones Unidas, destinadas al financiamiento de proyectos de investigación sobre biología reproductiva, nuevas técnicas de anticoncepción y tecnología para la esterilización. En esta transición de la biopolítica moderna a la posmoderna, el control demográfico se incorporó como componente central de la propaganda de la Guerra Fría cultural estadounidense, mientras que la difusión del “*American way of life*” formó parte de la estrategia discursiva para limitar los nacimientos. En consecuencia, durante la década de los sesenta, surgieron las primeras iniciativas de planificación familiar dirigidas por las nuevas asociaciones demográficas, cuya misión era brindar información acerca del control de la natalidad, distribuir métodos

anticonceptivos y poner a prueba nuevas tecnologías de contracepción y biología reproductiva.

Retomando los planteamientos de Foucault (2000 [1975-1976]), la sexualidad se encuentra en la encrucijada del cuerpo y la población, por lo que le compete tanto a la disciplina como a la regularización (p. 228). A lo anterior, es fundamental agregarle que las estrategias para regular la reproducción respondían a un criterio de género y la sexualidad de las mujeres fue el eje articulador de las todas las dinámicas de control poblacional. Como señala ampliamente la crítica feminista, el sesgo androcéntrico en las propuestas de Foucault se manifiesta en el descuido de la especificidad de la sujeción de los cuerpos femeninos (Pujal i Llombart y Amigot Leache, 2006). Es imposible no percatarse de que los cuerpos femeninos se convirtieron en el objetivo primordial de la experimentación científica, las compañías farmacéuticas, las campañas de distribución de anticonceptivos y las políticas antinatalistas. Esta omisión condujo a una de las mayores falencias del análisis foucaultiano: en palabras de Silvia Federici (2010), “ignora el proceso de reproducción, funde las historias femenina y masculina en un todo indiferenciado y se desinteresa por el ‘disciplinamiento’ de las mujeres” (p. 17).

El resurgimiento del movimiento feminista en la década de los setenta y el reclamo de las mujeres por el control de su propio cuerpo pusieron en evidencia la compleja recepción de las políticas de control demográfico. Por una parte, se extendió el acceso a anticonceptivos, además de la posibilidad de ejercer maternidades deseadas y decidir sobre la cantidad de hijos o el espaciamiento entre embarazos. Por otra parte, la biopolítica había tenido violentas repercusiones que empezaron a interpretarse en clave de intervencionismo e imperialismo. En América Latina y el Caribe, dos de las expresiones más violentas del control de las funciones reproductivas de las mujeres son el caso puertorriqueño, donde, en la década de los cincuenta, se realizó el primer ensayo clínico a gran escala para probar la efectividad de la píldora anticonceptiva; y el caso peruano, cuando, en el período 1996-2000, fueron esterilizadas aproximadamente trescientas mil mujeres sin su

consentimiento. Estas situaciones en que la biopolítica se traslapaba con la necropolítica generaron movimientos de resistencia, los cuales organizaron campañas para denunciar el disciplinamiento del cuerpo, el control de la natalidad con fines políticos y la esterilización forzada.

En la actualidad, con el vertiginoso avance de la biotecnología y la ingeniería genética, constantemente se abren nuevas rutas de reflexión donde la barrera entre naturaleza y cultura –esta última representada en el cuerpo humano– parece cada vez más difuminada. Como problematizó Donna Haraway hace casi cuarenta años con sus famosos ciborgs, en la interfase tecnoorgánica emergen nuevos escenarios en los que se confunden los códigos patriarcales y dominantes del orden simbólico y se abren oportunidades de emancipación. Tanto Haraway como las poshumanistas han señalado que el poder puede ser restrictivo (*potestas*), pero además productivo (*potentia*), en el sentido de su potencial subversivo. Haraway también ha descrito dicha capacidad en la figura del *trickster*, con el objetivo de entender los objetos y el mundo no como una contrapartida pasiva que espera ser reconocida, sino para teorizar su actividad e incompletud. En su artículo “Situated Knowledge”, Haraway (1988) postuló el reconocimiento del estatus activo de los objetos para romper con la lógica de los dualismos, es decir, su estructuración a través de un lado activo y otro pasivo. Al hacerlo, abrió una salida a un mundo en que la naturaleza es la materia prima de la cultura y “el sexo es solo el material para la escenificación del género” (p. 592). Al igual que Judith Butler (1990), Haraway se siente incómoda con la distinción entre sexo y género, pues concuerda en que lo “biológico” (el sexo) es anterior y lo “social” (el género) es contingente a nivel histórico y relativamente formado de manera intencionada. La posición central del poder cognitivo y productivo humano tiene consecuencias devastadoras para el mundo porque produce ideas de dominación: si la naturaleza no es más que la materia prima de la cultura, “es apropiada, preservada, esclavizada, glorificada o flexibilizada de otro modo para que la cultura disponga de ella en la lógica del colonialismo capitalista” (Haraway, 1988, p. 592).

El feminismo poshumano representado por Rosi Braidotti (2013, 2022) hace prioritario honrar los cuerpos desfranquizados, deshumanizados y excluidos, y desafía la versión dominante de lo humano como Hombre/Antropos. La fuerza transformadora del feminismo poshumano convierte a los sujetos y los cuerpos feministas en el lugar de múltiples experimentos con modos y figuraciones alternativas del devenir poshumano (Braidotti, 2022, p. 142). Esta posición requiere una pérdida de inocencia sobre la “naturalidad” de los cuerpos, lo que implica un alto grado de desidentificación con los hábitos de pensamiento establecidos (Muñoz, 1999). El artefacto tecnológico poshumano se define como “autopoiético” (Maturana y Varela, 1972), en el sentido de que se autoorganiza, como los organismos biológicos. La idea de materia inteligente y autoorganizada remite a la vitalidad de los cuerpos que no son ni internos ni pasivos. También es “simbiótica” (Haraway, 2017), al combinar biología, tecnología y ecología.

Las contribuciones reunidas en este libro reflejan el grado de complejidad y la tensión que representa la definición de la “biopolítica”. Además, muestran un amplio espectro de los fenómenos biopolíticos en las sociedades latinoamericanas, considerando tanto a los actores que promueven las políticas que buscan gobernar los cuerpos como a los grupos humanos que construyen biorresistencias. A efecto de una mayor riqueza en la discusión, agrupamos las contribuciones de acuerdo con las reflexiones formuladas en las mesas de trabajo en tres ejes: las políticas reproductivas y el control que se ejerce sobre los cuerpos; las desigualdades, el poder y la necropolítica; y las diversas perspectivas sobre el activismo y la movilización social.

Políticas reproductivas y control de los cuerpos

En este primer eje de reflexión se presentan textos de dos autoras que enfatizan su análisis en el control, la intervención y las estructuras de poder que buscan dominar los cuerpos de las mujeres. En ambos casos se muestran intentos de regulación, ya sea mediante la

donación de gametos en el contexto de una bioeconomía capitalista o mediante acciones y discursos orientados a disciplinar el cuerpo de las mujeres a través de la atención obstétrica. Las reflexiones de este apartado sugieren que las políticas reproductivas constituyen una forma de biopoder que crea una especie de “jerarquía de cuerpos”, en la que las mujeres de sectores vulnerables o de poblaciones indígenas resultan particularmente afectadas.

En el texto de Mariana Viera, “Género y (bio)capitalismo en la donación de gametos en Uruguay”, se realiza un análisis acerca de la producción y la puesta en circulación de gametos en el contexto clínico para intervenciones biotecnológicas con fines reproductivos en Uruguay. Su punto central es descifrar cómo operan el género y el capitalismo en la gestión de dichos procesos de provisión de gametos, la (bio)disponibilidad de algunas personas para realizar el trabajo clínico que implica la “donación” y los cuerpos de los y las donantes. Siguiendo la perspectiva marxista, la autora identifica los modos de acumulación de plusvalía en estos procedimientos. Poniendo especial énfasis en el género, el capítulo explora cómo el capitalismo ha instrumentalizado y naturalizado ciertas actividades asociadas al género, particularmente las relacionadas con la reproducción biológica y social, para su propia acumulación. Los feminismos marxistas o materialistas han cuestionado esa naturalización, proponiendo conceptos como el de trabajo reproductivo para visibilizar el esfuerzo y el tiempo invertido en dichas actividades, así como su aporte económico al capital. En este contexto, el trabajo clínico, que incluye la producción de gametos para su circulación en la bioeconomía, es un nuevo frente en donde se entrelazan el género y el capitalismo. El concepto empleado por la autora de “bio-disponibilidad” resalta la disposición socialmente construida para donar material biológico y cómo el biocapitalismo busca optimizar la rentabilidad de estos materiales a través de la gestión del género: los cuerpos femeninos son sometidos a una mayor intervención tecnológica, lo que refuerza su rol reproductivo, mientras que los cuerpos masculinos se construyen como excepcionales en la donación

de semen. Finalmente, se analizan las implicaciones del biocapitalismo en la producción de gametos en Uruguay, mostrando cómo se utiliza y se reconfigura el género para maximizar la acumulación en el contexto de la bioeconomía.

En el artículo, “Una mirada desde la interseccionalidad a la violencia obstétrica en mujeres indígenas. De la biopolítica a la necropolítica”, la autora Yesica Yolanda Rangel Flores parte de la idea de que la violencia obstétrica se ha normalizado dentro del modelo médico hegemónico que enmarca la atención del parto en América Latina. Aunque se trata de una práctica hasta cierto punto generalizada, se han documentado diferencias respecto al modo en que opera sobre los cuerpos de las mujeres, principalmente a partir de determinantes como la edad, la clase, la raza, el estado de salud y la orientación sexual. La autora refiere a la mirada de la interseccionalidad para entender la violencia obstétrica en contra de mujeres indígenas. A pesar de que el señalamiento genera inconformidad en el gremio médico, las desigualdades intragenéricas significan que, además de la opresión de género, la violencia se vive de diversas maneras al analizar categorías como clase, etnia, discapacidad, enfermedad, condición e identidad. El propósito es analizar, desde los aportes del feminismo decolonial, las experiencias de violencia obstétrica y las condiciones que potencian la vulnerabilidad a este tipo de violencia en mujeres indígenas nahuas y tenek que habitan en una región del estado San Luis Potosí, México, donde los hospitales no tienen un modelo intercultural para la atención del parto. Se tiene como hipótesis que el modelo médico hegemónico se mueve desde el interés de regular la vida (biopolítica) o, más bien, la negación de la vida (necropolítica). Lo anterior es posible observar incluso en comentarios cotidianos, pues durante el parto a las mujeres se les dice que deben aguantar el dolor y la humillación porque se derivan del disfrute sexual. Por ello, un comentario común del personal de salud es “que le duela”, ya que, si no, saliendo va a ir a buscar otro hijo. La autora concluye que la violencia obstétrica se vive, principalmente, a partir de la negación de la atención o el abandono, la descalificación de la experiencia de

las mujeres indígenas o su cosmovisión, las actitudes de invalidación de su dolor, la represión, el sometimiento, el condicionamiento de la atención, las amenazas y la coerción.

Desigualdades y violencias de género

En este segundo eje de reflexión se presentan tres textos que abordan, desde distintos contextos y perspectivas teóricas, las desigualdades estructurales, la violencia ejercida desde el poder y las formas extremas de control y eliminación de ciertos grupos sociales en América Latina. Mediante el uso de conceptos como la *necropolítica*, entendida como el poder de decidir quién vive y quién muere, y el *necropoder*, que opera mediante la violencia y la muerte, las autoras y autores analizan problemáticas presentes en la región.

En los tres estudios, el necropoder se manifiesta en la manera en que ciertos cuerpos –racializados, feminizados, precarizados o disidentes– son considerados prescindibles o peligrosos para el orden social, económico y político dominante, y son expuestos a la violencia, la desaparición y la marginación. La perspectiva de la interseccionalidad permite a las y los autores visibilizar cómo las desigualdades de género, clase, raza y orientación sexual se entrecruzan y generan complejos escenarios de opresión, pero también espacios en donde es posible resistir y luchar por la justicia.

Las autoras Gisela Carlos Fregoso, María Laura Ramos Pérez y Fernanda Rizo Jalomo escriben sobre la “Desaparición de mujeres en Jalisco, México, desde una perspectiva racial”. Este análisis tiene como base la revisión de materiales de difusión de mujeres desaparecidas en el estado de Jalisco, México. Ellas analizan el rol que juega el racismo en generar ese vínculo o sentimiento de participación afectiva acerca de lo que le pasa a otra persona a través de la difusión de la imagen y las características de quien se encuentra desaparecida mediante las redes digitales. Abordando el fenómeno de la desaparición y la búsqueda desde la perspectiva de la interseccionalidad, las autoras señalan qué se entiende por categorías raciales en contextos

donde las naciones se consideran mestizas. Este trabajo sensibiliza sobre las dificultades para tener bases de datos precisas que den cuenta de las personas desaparecidas no solo en Jalisco, sino en México. Se reflexiona acerca de los lugares en donde ocurren las desapariciones y la manera en que tienen características raciales claramente marcadas, para finalizar discutiendo cómo el color de piel y las categorías raciales usadas en las fichas de desaparición y búsqueda de mujeres en Jalisco pueden ser un elemento que humanice y dé dignidad, pero que también presenta retos ante las prácticas de racismo en México. Las autoras presentan la comunidad y la colectividad como espacios de resistencia, la cual no se concibe solo como un acto individual, sino como una lucha colectiva, que busca transformar las estructuras sociales en que se perpetúan las desapariciones. Además, el trabajo es relevante, ya que Jalisco se encuentra en el primer lugar nacional, en todo México, de personas desaparecidas sin localizar, que se estima serían alrededor de 16.000 casos. Sin embargo, familiares y colectivos señalan que habría un subregistro de dichos casos, por lo que podría ser una cifra mucho mayor, incluso el doble de lo que se reconoce públicamente por el gobierno local.

En el artículo de Jaime Aragón Falomir, “Vulnerabilidad y desigualdades de género en el paraíso turístico de Cancún, México”, se analiza la intersección entre turismo, violencia de género y desigualdades sociales en Cancún, un popular destino turístico mexicano conocido a nivel mundial. El autor plantea que el avance democrático en México, aunque significativo en términos electorales, ha sido insuficiente para abordar las profundas desigualdades estructurales y la violencia que afecta a grupos marginados, particularmente a las mujeres en contextos turísticos. El texto se apoya en teorías de biopolítica y feminismo interseccional para desentrañar cómo el turismo masivo en Cancún perpetúa y amplifica las desigualdades de género y la violencia contra las mujeres. Se destaca que, mientras los turistas disfrutan de un “paraíso” construido para su entretenimiento, las trabajadoras locales enfrentan condiciones laborales precarias, bajos salarios y una alta vulnerabilidad a la violencia. Asimismo,

el artículo subraya cómo el éxito económico del turismo oculta las realidades socioeconómicas adversas para la población local, lo que exacerba las disparidades entre los residentes y los visitantes. En su estudio, el autor analiza la manera en que las formas de violencia interseccionan y afectan la experiencia de las mujeres en dichos contextos. Además, busca también ampliar la comprensión de los desafíos que enfrentan las comunidades locales y turísticas, así como proponer estrategias para abordarlos. Se plantea un enfoque interdisciplinario que combina elementos de la teoría feminista, los estudios de género, la sociología y la ciencia política en contextos turísticos. De esta manera, se pone en evidencia que las mujeres en México continúan siendo marginadas y expuestas a múltiples formas de opresión en un entorno que privilegia el desarrollo económico sobre los derechos humanos y la justicia social. También se analiza el feminicidio como una manifestación extrema de las desigualdades de género en Cancún, con el caso emblemático de “Alexis” como un punto de inflexión en la lucha por la justicia y la visibilización de la violencia de género en la región, particularmente a través de las movilizaciones ciudadanas, las denuncias, el uso del espacio público para protestar y la prácticamente nula respuesta de las autoridades.

En “Contraataque de la biopolítica: pánico moral, feminismo y lesbianas en El Salvador de la posguerra”, Amaral Arévalo analiza el “pánico moral” como práctica de exterminio ejecutada en contra del surgimiento de la primera colectiva lésbica feminista al interior de El Salvador de la posguerra, especialmente durante la primera mitad de la década de los noventa. Por un lado, el texto analiza el dispositivo de la sexualidad operando bajo el formato de la maternidad como destino manifiesto de las mujeres al interior del país; por el otro, desarrolla la idea de que en el periodo de la posguerra existieron focos de resistencia contra la biopolítica, representados en la constitución del movimiento feminista contemporáneo salvadoreño y el surgimiento de la identidad política lésbica al interior de El Salvador. Sin embargo, también plantea que hubo un contraataque de la biopolítica ante esos puntos de resistencia ejecutados por mujeres disidentes

al sistema de poder. El texto explica que la biopolítica se manifestó también en El Salvador a través del control disciplinario de los cuerpos, utilizando instituciones como la familia, la Iglesia católica y la escuela para perpetuar la normatividad heterosexual. Cualquier desviación de esta norma era castigada mediante sanciones normalizadoras. Se describe cómo los “pánicos morales” pueden ser empleados como herramientas de la biopolítica para eliminar comunidades que representan una amenaza al orden hegemónico, como ocurrió con la colectiva lésbica feminista salvadoreña La Media Luna. El surgimiento de identidades políticas lésbicas, su lucha por la visibilidad y el reconocimiento dentro del movimiento feminista salvadoreño implicaron un desafío directo a la biopolítica conservadora, la cual respondió con represión y violencia simbólica y física en su intento por reprimir la emergencia de dicho sector disidente.

Resistencias: activismo y movilización social

En este tercer eje de reflexión, las autoras destacan las luchas feministas en América Latina enfatizando en las diversas formas en que han irrumpido en el espacio público para desafiar las estructuras de poder que buscan controlar los cuerpos y las decisiones de las mujeres. A partir de distintas realidades –como Costa Rica y Nicaragua en los años ochenta, los barrios populares de Mendoza en Argentina, los movimientos por el aborto autónomo en América Latina y el Caribe, y la desaparición forzada de migrantes en México–, las autoras evidencian cómo el activismo feminista ha generado resistencias concretas frente a la biopolítica y las violencias patriarcales. Estas acciones han dado lugar a nuevas formas de organización y pensamiento social, producto de las luchas colectivas.

Los cuatro textos de este apartado demuestran que, a través del activismo y la movilización social, las mujeres latinoamericanas han creado espacios de resistencia y transformación, politizando sus

experiencias y desafiando tanto las estructuras patriarcales como las herencias coloniales y al sistema capitalista.

Las autoras evidencian el trabajo de las mujeres promoviendo la justicia social en contextos marcados por la violencia estructural y la exclusión, denunciando no solo las violencias directas ejercidas sobre sus cuerpos, sino también construyendo prácticas autónomas y colectivas que reconfiguran las relaciones de poder. Estas prácticas, surgidas desde abajo con gran dignidad, transforman la indignación en acciones colectivas y constituyen creativas formas de resistencia.

Desde un enfoque histórico, el artículo de Alexia Ugalde Quesada, “La autonomía de los cuerpos femeninos frente a las iniciativas biopolíticas: resistencias desde Costa Rica y Nicaragua durante los ochenta”, destaca que, durante esa década, el pensamiento feminista irrumpió en el espacio público en Costa Rica y Nicaragua y transformó preocupaciones que eran consideradas del ámbito privado en cuestiones políticas y públicas. Se subraya la toma de conciencia de las mujeres sobre su subordinación social, lo que llevó a cuestionar las relaciones de poder que sostienen el patriarcado. A través del feminismo, las mujeres centroamericanas comenzaron a descifrar las estructuras de poder que buscaban controlar sus cuerpos; se destaca la importancia de la autodeterminación reproductiva como parte de su proyecto emancipador. A partir del análisis de publicaciones pioneras (revistas) que las organizaciones de mujeres centroamericanas impulsaron en los años ochenta, se observa la generación de un pensamiento crítico que devela los intereses detrás de los poderes que intervienen en los cuerpos femeninos con el propósito de regular su sexualidad y reproducción. El estudio se concentra en los discursos acerca de la autodeterminación reproductiva en cuatro temáticas centrales: el conocimiento del cuerpo femenino, el uso de los métodos anticonceptivos, el cuestionamiento al poder médico y la problemática del aborto. Por último, se concluye que las activistas centroamericanas contribuyeron a impulsar una transformación cultural en la región, lo cual promovió nuevas formas libertarias de pensar y vivir la corporalidad.

Conceptos como *feminismo comunitario indígena*, *cuerpo como territorio de resistencias*, *geografías feministas*, *conquista de territorios por mujeres en barrios populares*, *trayectorias de docentes rurales*, *vendedoras ambulantes*, *cartoneras*, *cooperativistas* y *creación de memorias subalternas* fueron los ejes del trabajo presentado por Victoria Pasero en “‘Por nuestras muertas, toda una vida de lucha’. Memorias, prácticas y resistencias feministas ante la necropolítica (Mendoza, Argentina, 2012-2021)”. La autora explica que el desarrollo del capítulo se vincula con procesos de acompañamiento feminista autónomo en situaciones de violencia patriarcal y de organización feminista popular, situando su perspectiva desde la participación en diversos espacios feministas para aproximarse a una investigación militante y de metodología participativa. Se realiza una revisión crítica, feminista y latinoamericana de las violencias de género patriarcales en América Latina y el Caribe, enfocándose en cómo estas violencias se manifiestan en los cuerpos-territorios feminizados, especialmente en contextos marcados por la herencia colonial y la dependencia estructural. Además, se elabora un mapeo conceptual que incluye contribuciones teóricas de diversas autoras feministas que abordan la violencia patriarcal como parte constitutiva del sistema capitalista colonial, así como la forma en que dichas violencias se articulan con la violencia económica y estructural en la región. El texto culmina con un enfoque en los femicidios y las desapariciones de mujeres en los barrios populares de Mendoza, Argentina, subrayando cómo la negligencia y la complicidad estatal contribuyen a la perpetuación de estas violencias. Se destaca la importancia de la organización feminista y el compromiso para politizar y dar relevancia a la problemática de la violencia de género. También se resalta que, aunque dicha violencia no es exclusiva de América Latina, los avances en materia legislativa y de derechos humanos se han producido gracias a la resistencia y las luchas feministas.

El artículo de Mariana Prandini Assis, “Transformando la gobernanza del aborto en América Latina y el Caribe a través del acompañamiento feminista”, explora el papel del activismo feminista en la

reconfiguración de la gobernanza del aborto en la región. A través de ejemplos de diversos colectivos o colectivas que realizan acompañamiento, la autora muestra cómo estas organizaciones han desarrollado un enfoque que no solo proporciona apoyo emocional y logístico a las mujeres que buscan interrumpir su embarazo, sino que también desafía el paradigma médico-legal dominante que tradicionalmente ha gobernado el aborto. Se argumenta que dicho activismo feminista, además de enfrentarse a la lógica institucional-normativa existente, la desafía con sus prácticas de acompañamiento, para así crear un nuevo horizonte normativo basado en cuatro principios clave: adaptabilidad, horizontalidad, solidaridad y afecto. Estos principios contrarrestan el control técnico, decisorio, paternalista y normalizante que caracteriza la institucionalidad establecida sobre el aborto. Al hacerlo, las activistas feministas subvierten las estructuras de poder tradicionales, establecen procesos contruidos de abajo hacia arriba y desafían las jerarquías impuestas por el Estado y la profesión médica. Este texto ofrece un diálogo con el concepto de *gobernanza reproductiva* desarrollado por Lynn M. Morgan y Elizabeth Roberts (2012) y el de *gobernanza del aborto* de Unnithan y De Zordo (2018) para situar el activismo por el aborto autónomo como un actor central en la disputa en torno de esa gobernanza. Se valora que las redes feministas en América Latina y el Caribe han avanzado en su conformación, contacto y acciones, las cuales repercuten más allá de las fronteras nacionales, basándose siempre en la solidaridad y el conocimiento compartido entre activistas. Con su accionar, las mujeres están redefiniendo quién tiene el poder de gobernar los cuerpos y las decisiones reproductivas.

Finalmente, en el ensayo titulado “La mamá de Óscar. Tras la vida”, Ileana Rodríguez reflexiona acerca de la lucha de Ana Enamorado, consignada en el documental *Tras la vida* (2023), de Anaïs Taracena. Con esta reflexión, la autora acerca al lector al impacto de la desaparición forzada mediante la perspectiva de una madre que busca a su hijo desaparecido, Óscar, en México. El ensayo se desarrolla en el estilo de una entrevista entre la autora, la protagonista

del documental Ana Enamorado (Honduras) y su directora Anaïs Taracena (Guatemala). A través de sus voces, se configura el drama de la desaparición de migrantes en México. Óscar Antonio López Enamorado es el único hijo de Ana y está desaparecido desde el 2010, cuando tenía diecinueve años. La lucha incansable de su madre lo ha convertido en un referente necesario para las madres buscadoras centroamericanas y de otras regiones de América Latina ante la desaparición de sus hijos en el territorio mexicano. Ana busca a su hijo en vida, un principio legal que debiera guiar a todas las autoridades en su obligación de encontrar a cada persona desaparecida. El tema se introduce estableciendo una distinción conceptual entre la *biopolítica* de Michel Foucault y la *necropolítica* de Achille Mbembe. La biopolítica, que trata sobre el control y la administración de la vida, se contrapone a la necropolítica, que aborda la gestión de la muerte y la vida de los considerados prescindibles. El relato de “la mamá de Óscar” destaca por su tenacidad y determinación, y muestra su vida cotidiana marcada por la búsqueda incesante de su hijo. A través de la narrativa del documental, se describe cómo el cine de Taracena se enfoca en una representación genuina de la lucha de esta madre y no se limita a mostrar el dolor y la pérdida, sino que también resalta la acción y la resistencia de las madres en la lucha contra la violencia y la desaparición forzada. El documento concluye con una reflexión personal de Ileana Rodríguez, quien conecta el caso de “la mamá de Óscar” con experiencias similares de desaparición en otros contextos. Además, en reciprocidad con Ana Enamorado, Rodríguez comparte su propia experiencia por la pérdida de su hijo (una desaparición simbólica), producto de la violencia machista. En un acto liberador de enunciación política, la autora se califica como sobreviviente de feminicidio.

En general, los textos recogidos en este libro abordan estrategias para enfrentar las políticas de intervención sobre los cuerpos, superar la necropolítica y luchar por la vida. El abordaje de la biopolítica desde una perspectiva histórica permite, a su vez, contextualizar las necesidades del presente y descubrir las continuidades en prácticas sociales caracterizadas por la imposición de normas, regulaciones y controles.

Aunque los contextos y las biotecnologías han cambiado en las últimas décadas, los mecanismos y los objetivos de la biopolítica siguen siendo similares; por ejemplo, los de descarte social o asesinato social continúan presentes, transformándose en formas de muerte social. Así es como el Estado solo se preocupa por los grupos marginalizados y excluidos cuando las personas están muertas o desaparecidas.

Las contribuciones interdisciplinarias de este libro ilustran la importancia de la producción colectiva de sentidos y el diálogo horizontal: un enfoque científico que dialogue con otras formas de conocimiento, renuncie a las jerarquías epistemológicas y se comprometa con el activismo. Lo anterior implica realizar disidencias académicas, cuestionar la hegemonía del conocimiento, construir comunidades colaborativas y desplazar al Estado del centro del análisis. La propuesta es “despatriarcalizar” la academia, establecer un lugar claro de enunciación que permita una visión realmente inclusiva y crítica, en donde se valore el potencial de los conocimientos situados, es decir, las experiencias-saberes personales y colectivos.

Bibliografía

Borsò, Vittoria (2018). “Narcocultura. Cuestiones biopolíticas y gestos de vida”. En Luis Fernando Lara, Alicia Ortega y Hermann Herlinghaus (coords.), *Narcodependencia. Escenarios heterogéneos de narración y reflexión* (pp. 135-169). México: El Colegio Nacional.

Borsò, Vittoria (2022). *“Pulsión de vida” y potencialidades de la paz: reflexiones sobre epistemologías y estéticas de paz desde la literatura en México*. San José: Universidad de Costa Rica, CIHAC-CALAS.

Braidotti, Rosi (2022). *Posthuman Feminism*. Cambridge, Malden: Polity Press.

Braidotti, Rosi (2023). *The Posthuman*. Cambridge, Malden: Polity Press.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2004 [1980]). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.

Esposito, Roberto (2002). *Inmunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.

Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Foucault, Michel (2000 [1975-1976]). *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

Foucault, Michel (2007 [1976]). *Historia de la sexualidad. Tomo I. La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI.

Haraway, Donna (1985). A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review*, 5(2), 65-108.

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.

Haraway, Donna (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium. Female-Man@_Meets_Oncomouse™. Feminism and Technoscience*. Londres, Nueva York: Routledge.

Haraway, Donna (2017). Symbiogenesis, sympoiesis, and art science activisms for staying with the trouble. En Anna Thing et al. (comps.), *The Art of Living on a Damaged Planet*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1972). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel Publishing.

Muñoz, José Esteban (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Pujal i Llombart, Margot y Amigot Leache, Patricia (2006). Ariadna danza: lecturas feministas de Michel Foucault. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigacion Social*, (9), 100-130.

Schoijet, Mauricio (2007). El control de la natalidad: un esbozo de historia. *Papeles de Población*, 13(54), 115-161.

Políticas reproductivas y control de los cuerpos

Género y (bio)capitalismo en la donación de gametos en Uruguay

Mariana Viera Cherro

DOI: 10.54871/ca25bp04

Introducción

Este artículo parte de algunos de los hallazgos de la investigación de la autora sobre la producción y la puesta en circulación de gametos en contexto clínico,¹ para intervenciones biotecnológicas con fines reproductivos en Uruguay (Viera Cherro, 2019). El interés del presente estudio fue analizar cómo operan el género y el capitalismo en la gestión de estos procesos de provisión de gametos, la (bio)disponibilidad de algunas personas para realizar el trabajo clínico asociado a la “donación” y las implicancias de estos procesos en los cuerpos de los y las donantes.

En tanto lo que se produce y se hace circular son células sexualmente específicas, y considerando el género como un sistema de organización social que dialoga con esta distinción sexual (Scott, 1996), se buscó analizar cómo opera dicho sistema en la selección y la manipulación del material biológico, así como en la escogencia de

¹ Las donaciones caseras de semen no son objeto de este análisis.

las personas “donantes” o proveedoras. Además, se trata de procedimientos que ocurren en un contexto capitalista, entendido como régimen económico y político cuya razón de ser es la existencia y el desarrollo del capital (Harvey, 2014). Estos procedimientos aportan al capitalismo como parte de lo que se han llamado “bioeconomías reproductivas” (Waldby y Cooper, 2008).

El objetivo de la investigadora fue identificar los modos de acumulación de plusvalía en estos procedimientos, poniendo especial énfasis en el sistema de género, dada su condición central para el (bio)capitalismo (Waldby y Cooper, 2008; Pavone, 2012). Desde un análisis micro y en un ámbito muy específico, se muestra cómo la economía política capitalista se sirve de una “economía de construcción de la diferencia sexual” (Preciado, 2008, p. 94). Además, se analizaron las condiciones de producción de personas biodisponibles (Cohen, 2005), es decir, personas dispuestas a dar gametos a otras, dentro de este sistema. Dicha disposición se interpreta como una producción biopolítica (Foucault, 2012): una forma de ejercicio de poder sobre la vida y su producción, que gestiona cuerpos, materiales biológicos, voluntades y relaciones sociales. Este proceso no solo reproduce de manera sutil inequidades y violencias, sino que también habilita la emergencia de ciertas formas de resistencia.

Capitalismo, género y reproducción

A partir de diversas aproximaciones conceptuales y en campos temáticos diversos, los feminismos marxistas o materialistas² han evidenciado la imbricación entre capitalismo y el género o, más directamente, la utilidad que ha tenido para la acumulación capitalista la consideración de ciertas tareas como de “naturaleza femenina”. Esta

² Se hace referencia a las feministas materialistas italianas y francesas que se movilizaron en la década de los setenta en torno a campañas como “Salario para el Trabajo Doméstico”, del Colectivo Feminista Internacional, fundado, entre otras, por Silvia Federici.

naturalización de algunas actividades, en particular las destinadas a la reproducción biológica y social –desde la gestación hasta los cuidados–, no ha permitido evidenciar la inversión de tiempo y esfuerzo que suponen ni considerar su aporte económico para el capital (Federici, 2013). Para politizar y desnaturalizar dicho orden de género obsecuente al capital, estos feminismos acuñaron conceptos como el de *trabajo reproductivo* (Delphy, 1998; Federici, 2013, 2018; Tain, 2013).

El concepto de *trabajo clínico* (Waldby y Cooper, 2014) abrevia del anterior, pero buscando la especificidad de la articulación entre género y economía política en el novedoso contexto de las biotecnologías reproductivas. Al hablar de trabajo clínico, se hace referencia, por ejemplo, a la producción de células madre o, en el presente caso, la producción de gametos, para ingresar en un circuito económico de producción de biovalor. Dicho trabajo clínico se enmarca en una nueva forma de economía, referida como *bioeconomía* (Waldby y Cooper, 2008; Pavone, 2012), es decir, una “nueva economía basada en la manipulación, explotación y apropiación tecnológica de la materia viviente” (Pavone, 2012, p. 145) o de los procesos de trabajo implicados en su producción. A su vez, este momento del capitalismo es denominado *biocapitalismo*.

La bioeconomía encuentra en la producción y la puesta en circulación de gametos un nicho de acumulación. Sin embargo, para que este proceso sea posible, es necesario producir gametos no para uso propio, sino para su puesta en circulación y su empleo por parte de terceras personas. Las dificultades para ello no son primeramente técnicas, más bien resultan de otra índole, pues se requiere que haya personas dispuestas a aceptar la intervención de materiales biológicos de terceras personas para la producción de un hijo propio (Diniz y Gomes Costa, 2006), a la vez que debe haber personas dispuestas a que su material biológico forme parte de una relación filial que no es propia. Lo anterior supone una reconfiguración del vínculo biológico y genético para la filiación, ya que el aporte biológico-genético es fundamental en la constitución hegemónica del parentesco euroamericano (Schneider, 1984).

Al mismo tiempo, la producción de gametos para las biotecnologías reproductivas implica la existencia de personas “biodisponibles” (Cohen, 2005), es decir, dispuestas a poner su cuerpo a trabajar para generar estos materiales biológicos. La biodisponibilidad no es una condición *a priori*, sino que se produce en el contexto de dichos procedimientos y bajo ciertos requerimientos. El concepto de *biodisponibilidad* (Cohen, 2005) busca remarcar el carácter socialmente producido de la disposición a la “donación”. Por último, y en su afán de acumulación, el biocapitalismo no puede permitirse producir estos materiales a costos tan altos que no habiliten la generación de plusvalía. Así es como la fabricación de estos materiales biológicos debe realizarse a costos que sean rentables. ¿Cómo se producen materiales que resulten rentables para la “empresa biotecnológica”? ¿Cómo opera el género para ello?

A continuación, se recorren algunos aspectos emergentes del trabajo de investigación de la autora (Viera Cherro, 2019), con el objetivo de mostrar cómo se articula el género y el capitalismo, para así gestionar biodisponibilidad y materiales biológicos que resulten rentables al capital. Asimismo, se muestra que dichos procesos de producción y puesta en circulación de gametos en Uruguay para la reproducción y la filiación –los cuales habilitan procesos de acumulación– se sirven de los cuerpos reproductivos de formas diferenciales, sean estos femeninos o masculinos, y que esa diferencia no deriva de condiciones biológicas, sino que es producida en diálogo con ellas.

Biocapitalismo y género en la gestión de “donantes” y gametos

Los gametos son células reproductivas que han sido definidas como sexualmente específicas. Sin embargo, ¿qué supone la especificidad sexual? Cientistas como Laqueur (1992), Butler (2002), Preciado (2008) y Fausto Sterling (1993, 2006) han demostrado que el sexo –en particular, la idea de diferencia sexual– es una producción cultural y política que dialoga con la materialidad biológica, no una condición

que se deriva naturalmente de esta, como suele presentarse desde el sentido común.

Laqueur (1992) investigó cómo la ciencia biomédica fue representando el cuerpo sexuado a lo largo de su historia, para así concluir que la producción del sexo, tal como se conoce en la actualidad, es un invento del siglo XVIII. Es decir, que la distinción entre una biología femenina y una masculina, con atributos fisiológicos distintos e inconmensurables, se dio en ese momento histórico como parte de un nuevo orden científico y político que rompió con un orden previo, en donde la distinción entre la fisiología femenina y masculina era gradual, no sustantiva. En dicho nuevo orden los órganos reproductivos pasaron a constituirse en el fundamento de la diferencia (inconmensurable/jerárquica) de los sexos, mientras que los sexos fueron la nueva base para el género. Este nuevo orden se construyó sobre la aporía de la anatomía (Laqueur, 1992). La mujer pasó a ser representada como un cuerpo cuyos órganos reproductivos, ovarios y útero tienen una relevancia que antes no poseían. “La traducción de los hechos de la reproducción en hechos sobre la diferencia sexual es parte del juego cultural”, advirtió Laqueur (1992, p. 299). La diferencia sexual se tornó en un dato incuestionable, “natural”, a partir del cual se construyó la diferencia de género. La “naturaleza” del sexo ha sido ampliamente interpelada por la teoría *queer* (Butler, 2002; Preciado, 2008; Cabral, 2009).

En el contexto reproductivo, los cuerpos femeninos que no producen óvulos interpelan la condición de género, en este caso, la feminidad, y los cuerpos masculinos que no producen semen interpelan la condición masculina. En consecuencia, se puede decir que la producción de óvulos y espermatozoides no solo implica la producción de una célula reproductiva, sino también las condiciones de la feminidad y la masculinidad, respectivamente.

Al mismo tiempo, los procedimientos biotecnológicos habilitan la manipulación de las condiciones biológicas que dialogan con el género, y muestra de este modo la naturaleza no evidente de los vínculos entre biología, género y sexo. Wacjman (1991) señala que se

deben pensar las biotecnologías como herramientas de “doble filo”: pueden reproducir las relaciones de género, pero además habilitan su cuestionamiento. Como parte de lo primero, resulta posible señalar que los cuerpos femeninos suelen ser los que cargan con el mayor peso de las intervenciones biotecnológicas para la reproducción, lo cual profundiza el rol reproductivo asignado a la condición femenina en las relaciones de género; aunque las tecnologías reproductivas también han ampliado las opciones de filiación para parejas fuera del orden heterosexual normativo. Sin embargo, estas reproducciones y transformaciones no se procesan sin conflictos. En el contexto de una entrevista para una investigación (Viera Cherro, 2015), un biólogo que trabaja en dichos procedimientos en Argentina explicaba la incomodidad que le había producido tener que realizar una inseminación con el semen de una mujer trans –fisiológicamente masculina (macho), pero con identidad de género femenina (mujer)–, ya que eso no le parecía adecuado, en cuanto una mujer-madre no podía aportar material biológico masculino.

En este apartado interesa dar cuenta –desde una perspectiva que, siguiendo lo antes expuesto, no asume como evidentes las relaciones entre biología, género y sexo– de cómo se producen, en ese diálogo del sustrato simbólico con el material (Stolcke, 2010), sentidos con relación al género y el sexo cuando se generan gametos destinados a la “donación”. Asimismo, se señalan las implicancias de dichas producciones de sentido para el abordaje clínico de los cuerpos que realizan el trabajo clínico (Waldby y Cooper, 2014) de producción de gametos y el tratamiento de los materiales reproductivos. El género opera como un sistema simbólico que traslada los requerimientos de la masculinidad y la feminidad a la evaluación de quienes pueden (o no) ser donantes,³ a la evaluación del espermatozoides y de los ovocitos, respectivamente.

³ Se hace referencia a “donante” porque es el término utilizado en el campo. En algunos momentos, sin embargo, se utiliza el término “proveedor” o “proveedora” para evidenciar la dimensión mercantil de estos procedimientos.

La provisión de cada uno de estos materiales⁴ supone procedimientos que no son análogos, dadas las particularidades biológicas del material en diálogo con las condiciones técnicamente requeridas y la mediación del género, que determina la lógica de relación social que incide en las maneras en que se recluta a las personas donantes y se interpreta y procesa el material biológico.

Semen

El uso de semen para la “donación” está documentado desde antes de la década de 1950.⁵ El semen cuyo destino será la “donación” se obtiene por masturbación, es decir, no intermedia un procedimiento tecnológico, como sí sucede en el caso de los ovocitos, que se aspiran. Si bien parece obvia la ausencia de una intervención técnica, porque, a diferencia de los ovocitos, los espermatozoides “salen” del cuerpo, ¿Por qué no se han implementado tecnologías que colaboren con la obtención de la muestra o que, incluso, logren una mejor muestra? ¿Qué barreras del orden cultural operan en esta imposibilidad?

⁴ En Uruguay existe un único banco de semen para la donación. Por su parte, la provisión de óvulos se realiza en Uruguay en el marco de tres “programas de donación de óvulos”. Uno de los programas de donación de óvulos es administrado por la misma institución que gestiona la provisión de esperma (referenciado como Programa de Donación de Óvulos A), que proporciona ovocitos de “donación” a profesionales de la medicina reproductiva que se nuclean en torno a una de las tres clínicas de medicina reproductiva que funcionan en el país, todas privadas. Los otros programas de donación de óvulos están asociados a las dos clínicas restantes. Hay una diferencia importante entre los programas de ovodonación que gestiona el laboratorio y los de las clínicas: mientras en el primero se procede por lo que se ha dado llamar *donación pura* (la donante no está en tratamiento reproductivo), los programas de las clínicas practican la ovodonación *mixta o en paralelo* (una mujer en tratamiento reproductivo puede donar parte de los ovocitos que se le extraen a otra mujer que paga parte del tratamiento reproductivo de la primera).

⁵ En las Actas del Primer Congreso de la Asociación Internacional de Fertilidad, realizado en Nueva York, en la década de 1950, ya aparecen exposiciones y problematizaciones en relación con el procedimiento.

Antes de la masturbación, deben pasar 72 horas de abstinencia sexual coital y, a partir de este disciplinamiento biopolítico (Foucault, 2012) de la sexualidad (tanto de la abstinencia sexual protocolizada como del control de las funciones orgásmicas –porque no es una masturbación destinada al placer sexual–), además del seguimiento de conductas y una alimentación saludable, es que el semen de “donación” se vuelve una sustancia “gobernable” (Graham, Mohr y Bourne, 2016, citado en Rivas, Álvarez y Jociles, 2018). La masturbación para la provisión de semen de donación resignifica una práctica que ha sido tradicionalmente considerada parte de una sexualidad inmadura (Jones, 2010) y antieconómica (Laqueur, 2007), ya que, en este nuevo contexto biotecnológico, se produce un material biológico con *valor de cambio*. El deber de abstinencia sexual coital durante esas 72 horas muestra la injerencia técnica que organiza la donación del esperma y, en esa gestión, se rompe, al mismo tiempo que se refuerza, la asociación de la masculinidad con una sexualidad irrefrenable.

Más allá de este control que, desde la gestión técnica, se realiza sobre la sexualidad masculina, el varón donante se construye como un varón excepcional en cuanto a la muestra que puede brindar, lo que, a su vez, habla de su capacidad reproductiva (Viera Cherro, 2019). Lo anterior porque, por más que se le indique cuáles son las conductas adecuadas para que el esperma resultante sea de buena calidad, el esperma del donante ya fue evaluado y considerado apto. Es interesante pensar que, si bien un esperma de donante podría mejorarse, como se mejora el esperma para uso propio (Viera Cherro, 2019), dicha posibilidad no está planteada en los procedimientos clínicos. Así, el donante de esperma es aquel que obtiene una muestra que no es necesario mejorar: “ser un donante de esperma supone también corporizar la masculinidad” (Mohr, 2014, p. 163);⁶ en este caso, una masculinidad capaz de aportar a la reproducción.

Asimismo, dicha construcción de la masculinidad dialoga con los requerimientos técnicos de la muestra, los cuales, a su vez, han

⁶ “Being a sperm donor is also about embodying masculinity”.

variado a lo largo del tiempo. De la mano de los cambios en los requerimientos técnicos, también han ido variando las masculinidades que se construyen. Uno de los cambios técnicos ha sido el congelado y el posterior descongelado de la muestra. Sin embargo, una muestra para la “donación” no necesitaría el doble de espermatozoides que para uso propio, que es lo que se le solicita, si no pasara por este proceso de congelado y descongelado, ya que altera la muestra. A su vez, el congelado y el descongelado no sería un requisito indispensable si no se concibiera la reproducción biotecnológicamente mediada como “más perfecta” que la reproducción “natural” (Strathern, 1995), en cuanto dicho procedimiento está destinado a evitar el contagio de enfermedades infecciosas que podrían estar presentes en la muestra fresca. La reproducción biotecnológicamente mediada *es* excepcional y durante todo el proceso de selección y evaluación de los varones donantes de semen se construye la idea de que el semen de “donación” es un semen excepcional y, en cierta medida,⁷ los donantes también lo son (Viera Cherro, 2019). La mención de que el semen de donación es un semen con el doble de espermatozoides que cualquier otro es continua en el laboratorio. Por lo pronto, el varón donante es un varón cuya masculinidad está por encima del varón receptor. Las expectativas sociales de la masculinidad se condensan en el reclutamiento del varón-donante de esperma. De hecho, la broma sobre el varón que llegó al banco a donar y, luego de la evaluación, se convirtió en receptor es constante, a pesar de que este infortunio sucedió una sola vez desde que el banco de semen⁸ comenzó a funcionar en 1988.

No obstante, el donante actual se construye en comparación y confrontación con el donante de las primeras décadas de

⁷ En los procedimientos de gestión de la donación de semen se construyen diversos tipos de masculinidades en relación con los distintos tipos de donantes y grados de excepcionalidad (Viera Cherro, 2019).

⁸ En Uruguay existe un único banco de semen, que contiene tanto material biológico recolectado y preservado para uso autólogo, es decir, para la misma persona que lo produjo, como material biológico recolectado y preservado para la “donación” (uso heterólogo).

funcionamiento del banco, cuando, según expresa el personal técnico, las muestras eran mucho mejores. Moore (2002) refiere al declive de la calidad del semen a nivel mundial, no solo en relación con Uruguay. En términos sociales, este declive habla también de un declive de la masculinidad. Aquel varón donante representaría la masculinidad hegemónica (Connell, 1997)⁹ frente a la cual se confronta la masculinidad simbolizada por el “donante” actual. Se interpreta que este alejamiento de la masculinidad actual con relación a la de antaño, que representaría la hegemonía, no solo obedece a una disminución en la calidad del semen, sino que dialoga con los usos que el semen de donación viene cobrando en la actualidad: en Uruguay cuatro de cada cinco muestras de semen de “donación” se destinan a parejas de lesbianas o mujeres solas (endocrinóloga, comunicación personal, 12 de marzo del 2015), es decir, a un parentesco no heterosexual.

El varón que “dona” semen actualmente en Uruguay debe estar dispuesto a que su material biológico sea destinado a estas formas de parentesco. En la primera entrevista se le advierte sobre dicho posible uso, así como se le informa que no va a saber, luego de asignadas, el destino de sus muestras. Asimismo, el destino de semen de donación para arreglos de parentesco no heteronormativos o monoparentales habilita la apertura de nuevos canales para la acumulación de capital. Por ello, la flexibilización de la moral sexual (Diniz y Gomes Costa, 2006) resulta, en este contexto, económicamente rentable. Con Butler (2003), se podría decir que el capitalismo acumula a partir de la ampliación del parentesco homosexual.

Ovocitos

El uso de óvulos de “donación” es más reciente que el uso de espermatozoides con el mismo fin. Las primeras pruebas para su empleo se remontan a 1980 (Jaeger, 1995, citado en Cortiñas, 2001), pero eran totalmente

⁹ La edición original en la que propone el concepto es de 1995.

diferentes al modo actual: se inseminaba a la donante con el semen del varón de la pareja receptora y, luego, se le realizaba un lavado de la cavidad uterina; con el líquido de ese lavado se inseminaba a la futura madre. A pesar de lo rudimentaria de la técnica, en 1985 se consiguieron dos embarazos. En la actualidad, con el desarrollo de los procedimientos *in vitro*, la técnica se ha sofisticado, aunque siguen prevaleciendo dificultades, algunas derivadas de las condiciones propias del material, porque en el descongelado pueden formarse cristales que estropean la muestra. En 1986 se dio el primer nacimiento con un ovocito congelado y descongelado (Lockwood, 2011, en Inhorn, 2017). Debido a estas dificultades técnicas, generalmente, los ovocitos para terceros se utilizan “frescos” (sin criopreservar). Lo anterior hace necesaria la coordinación de los ciclos biológicos entre el “donante” y la receptora.

La provisión de ovocitos supone instancias de hormonización protocolizada: un seguimiento de la donante a partir de ecografías seriadas que informan del desarrollo de los folículos hasta su aspiración, lo cual es una práctica que se realiza en Uruguay con anestesia general.¹⁰ Todo el procedimiento supone riesgos sanitarios a los que la provisión de semen no está sometida, más allá de los dolores y la inflamación pélvica que puede conllevar la hormonización. Entre los riesgos se encuentran la torsión del ovario y la posterior necesidad de extirparlo, así como la laceración del intestino, que son el resultado de una mala praxis durante la aspiración de los ovocitos. Existen otros posibles riesgos que no se han estudiado a profundidad, por ejemplo, problemas en la función renal, hepática, respiratoria y hematológica (Álvarez Plaza, 2008). También es posible un agotamiento de la reserva ovárica en el largo plazo: una consecuencia que aún no se ha analizado con rigor, aunque algunas investigadoras vienen siguiendo estos procesos desde hace algunos años y poniendo la mirada en tales secuelas (Álvarez Plaza, comunicación personal, 19 de

¹⁰ En algunas clínicas argentinas se trabajan técnicas de relajación para no recurrir a la anestesia (Viera Cherro, 2015).

julio del 2023). Como advierte Ariza (2016), a pesar de la abstracción con la que se envuelve la donación y los cuerpos implicados en ella, se trata de riesgos concretos.

Cuando la autora comenzó el trabajo de campo en Uruguay, una de las mujeres con las que conversó, quien estaba iniciando el periplo para la “donación” de ovocitos, le dijo: “¿Por qué no donarlos si total los pierdo todos los meses?”. ¿Qué significa esta alusión a “la pérdida”? ¿Qué es lo que se pierde? Se interpreta la “pérdida” como una alusión a los ovocitos en tanto célula reproductiva,¹¹ cuya razón de ser es la reproducción: ser fecundados.

La idea de “donar” lo que el cuerpo produce es, sin embargo, artificiosa en el marco de los procesos de provisión de ovocitos para terceras personas, porque en esa producción y puesta en circulación intermedian procedimientos técnicos, que no operan haciendo circular lo que el cuerpo ya produce, sino que buscan generar una sobreproducción, lo que en algunos casos se logra y en otros no.¹² Esto se hace, como antes se indicaba, mediante la utilización de hormonas. Raymond, tomando a Barker y Benfield (1995, p. xxvi), advierte que lo que existe es una *economía espermática*, la cual lee al cuerpo femenino en comparación con el masculino y lo que hace para la producción de un bien sexualmente específico –los gametos– como un cuerpo deficitario, en cuanto produce, de no mediar intervención biotécnica, un solo ovocito por ciclo ovulatorio; solo en casos excepcionales puede producir más de uno. La autora (Raymond, 1995) alude a dicha idea de cuerpo deficitario por cómo es leído en el marco de los procedimientos biotecnológicos de obtención de gametos, así como en comparación a la cantidad de gametos que provee el cuerpo

¹¹ Esto conecta con ideas como el cuerpo femenino y, en condición de fertilidad, con un cuerpo que necesariamente debe destinarse a la reproducción; las relaciones sexuales como relaciones destinadas a la reproducción; y las viudas que, en algunos grupos etnográficos, deben buscar compañeros ocasionales para tener relaciones sexuales y aportar a la reproducción del grupo.

¹² Existe la preocupación, por parte del personal técnico, de balancear adecuadamente la estimulación para no producir consecuencias negativas en la salud de la mujer y, al mismo tiempo, generar una buena cantidad de ovocitos.

masculino: los espermatozoides son un material definido por el exceso (Laborie, 1999, citado en Tamanini, 2009).

En el contexto de estos procedimientos clínicos, Raymond (1995) va a decir que lo que se busca es hacer funcionar el cuerpo femenino como el masculino, estimulándolo para que produzca en exceso. Estudiar a una posible “donante”, seguir su proceso ovulatorio y aspirarla para conseguir un solo ovocito resulta antieconómico para la empresa biotecnológica. Por un lado, los ovocitos aparecen como “sobrantes” de no canalizarse hacia la reproducción; su valor se encuentra en ese fin y, de no utilizarse, aparece la idea de que se estarían desperdiciando.¹³ Por el otro lado, hay que producir en demasía, a través de la hormonización, porque así se compensa la inversión técnica destinada a la estimulación, el seguimiento y la aspiración de la “donante”.

La sobreestimulación hormonal también se realiza en mujeres que no se incorporan a dichos procedimientos como “donantes”, sino que están pasando por un proceso de reproducción asistida para su maternidad. Es una manera de tener mayores posibilidades de éxito en el tratamiento. Sin embargo, a su vez sucede que, en el marco de los procedimientos de hormonización y posterior aspiración folicular, no siempre se utiliza todo el material biológico recuperado. En ocasiones quedan ovocitos y, a veces, embriones que no se emplearán en ese procedimiento, denominados en la clínica como “sobrantes”. Una vez más, aparece la idea de algo que “sobra”: ¿qué sentido cobra en este contexto la idea de “sobrante”? Por su parte, hay que considerar que dichos “sobrantes” son un resultado esperable, debido al modo en que se organiza técnicamente la producción de ovocitos para la “donación” (Viera Cherro, 2019): se habla de “sobrantes”, pero se espera que “algo sobre”, de manera que se tenga material biológico suficiente para elegir y operar técnicamente.

¹³ Se agradecen los comentarios de la revisora, que permitieron aclarar y profundizar algunas ideas, a la vez que complejizarlas, para la elaboración de la presente investigación.

En este contexto, dichos “sobrantes” –esperables– resultan un requisito para la acumulación de biocapital, en cuanto habilitan nuevos procedimientos: ya sea ovocitos o embriones que se criopreservan para uso propio o que se hacen circular para el uso de terceras personas mediante procedimientos de ovodonación o embrioadopción. Dentro de la producción de ovocitos excedentes de la estimulación a una mujer-paciente, la ovodonación es posible en el marco de un procedimiento que se denomina “donación mixta o en paralelo” y que, en Uruguay, llevan a cabo dos de las tres clínicas privadas existentes; la otra clínica solo realiza “donación pura”, es decir, que quien provee ovocitos para la “donación” es una mujer que no se encuentra en tratamiento reproductivo. La “donación mixta” no está prohibida en la legislación uruguaya,¹⁴ pero plantea diversas controversias a nivel moral y técnico (Viera Cherro, 2016).

Así, la provisión de óvulos de “donación” opera sobre una percepción previa generizada de que, si los ovocitos no se fecundan, entonces se pierden. Al mismo tiempo, este proceder, sostenido por concepciones generizadas previas y compartidas por todas las partes intervinientes, habilita nuevos procesos de producción de valor económico. Cuando se trata de ovocitos “sobrantes”, se pueden criopreservar para uso futuro o poner a circular como ovocitos de donación; mientras que, en el caso de embriones, es posible mantenerlos criopreservados, hasta utilizarlos en el futuro para la persona o la pareja respecto a la cual se produjeron, o dejar que entren al circuito de la “embrioadopción”. En cualquiera de los dos casos, surgen nuevas oportunidades de intervención biotecnológica y generación de biovalor.

Laurence Tain (2013) señala que la estimulación hormonal permite el mayor aprovechamiento del cuerpo femenino en cuanto cuerpo reproductivo; lo antes descrito da cuenta en gran medida de dicha afirmación. Este máximo aprovechamiento se encuentra vinculado con el modo en que el cuerpo es intervenido, lo que también tiene una íntima relación con la forma en que es concebido. El cuerpo

¹⁴ Ley 19167 de 2013.

femenino es un cuerpo deficiente en términos cuantitativos en relación con el masculino, pero no necesariamente el valor de lo que se produce; un valor que, a su vez, está dado por la relevancia sociocultural y biotécnica otorgada al ovocito en términos reproductivos. Tal como lo expresa Stolcke (2010), los ovocitos son los “huevos de oro” de la reproducción asistida. Dicha condición es socialmente producida en un contexto de tensiones entre la dificultad de contar con ovocitos para los procedimientos, la atribución del éxito de los procedimientos a la calidad de los ovocitos que se utilizan y la necesidad técnica de producir una mayor cantidad de ovocitos mediante estimulación hormonal sin poner en riesgo de salud a la persona proveedora. Incluso, una “donante” que, luego de estimulada, produzca pocos óvulos puede considerarse buena donante, porque, más allá de los ovocitos que se produzcan, la cantidad que luego se emplee dependerá de la decisión de la receptora y el especialista de compartirlos o no; en algunas ocasiones, esto obedece a “cómo le gusta trabajar al especialista” (endocrinóloga, comunicación personal, 17 de marzo del 2015). La decisión de cuántos ovocitos serán utilizados no cambia la forma de estimulación. La anterior premisa tiene varias consecuencias: en primer lugar, genera una mayor cantidad de material biológico “sobrante” y, con ello, nuevas posibilidades de acumulación en el marco de nuevos procedimientos biotecnológicos; y, en segundo lugar, muestra, una vez más, que los procedimientos biotecnológicos para la reproducción no producen solamente bebés y relaciones de filiación, sino también instancias de acumulación.

A ello debe agregarse que, en el contexto uruguayo, si bien el Decreto Reglamentario de la Ley 19167 establece que una misma persona puede “donar” óvulos hasta cinco veces, en la práctica no existe un control fehaciente sobre la cantidad de veces que una misma mujer “dona”. Al haber tres programas de donación de ovocitos, una misma mujer podría llegar a donar hasta quince veces, porque es capaz de “donar” cinco veces en cada uno, con los riesgos sanitarios que esto implica, dado que no hay uniformidad en las formas de registro de las “donantes” (Viera Cherro, 2019).

La provisión de ovocitos y el manejo clínico de la urgencia

En este apartado se abordan dos situaciones presentadas durante el trabajo de campo y que permiten ilustrar las formas de producción y canalización de ovocitos hacia la “donación” que no entran estrictamente en los procedimientos estipulados por los programas de donación.

La primera situación fue relatada por Rocío y Marcos. La investigadora conoció a Rocío cuando estaba pasando por una instancia de aspiración folicular para su segunda fertilización *in vitro*. Ella ya se había realizado otra hacía ocho años, de la que la autora se enteró, para su sorpresa, durante la entrevista. De esa FIV había nacido la hija de la pareja, en ese momento de siete años, y ahora ellos querían “darle un hermano”, según explicaron. La entrevista fue llevada a cabo una semana después de la aspiración folicular efectuada para su segunda FIV, en su casa, ubicada en una localidad suburbana en un departamento colindante a la capital del país, Montevideo. De esa aspiración, se habían logrado recuperar solo dos ovocitos; Rocío estaba bastante decepcionada.

La vida de la pareja es modesta. Él trabaja en la chacra que tienen, no posee un ingreso formal, y ella labora en una dependencia estatal en el centro más cercano a la localidad en donde viven. En un principio, la idea era realizarle la entrevista solo a Rocío, porque en las demás oportunidades la investigadora solo había conversado con las mujeres, pero Marcos estaba ahí y se sumó a la charla. Por su parte, la hija de ambos se encontraba en la escuela, ya que la entrevista se llevó a cabo durante las primeras horas de la tarde. Lo primero que contaron fue que, para hacerse tanto la última *in vitro* como la anterior, habían pedido un préstamo personal a un banco privado. Para esta última intervención, ellos podían haber solicitado el apoyo garantizado por la Ley 19167 al Fondo Nacional de Recursos (FNR), pero suponía una burocracia que, dada la distancia a la que ellos viven y la centralidad de todos los trámites, incluso de la medicación, en Montevideo, implicaba insumir demasiados gastos.

En medio de la conversación y para total sorpresa de la investigadora, Rocío contó que ella fue “donante” de ovocitos en su primera intervención:

Rocío: Yo fui donante también. Una cosa que también me bajoneó.¹⁵ Yo era joven, treinta y cuatro capaz, por ahí. Obviamente yo tenía muchos óvulos que me sacaron, como veintipico. De los cuales veintiocho me sacaron, diez utilizaron para mí. Porque, ¿qué pasa? Uno también es inexperto [inexperta] en el tema. Y nosotros pensábamos que iban a quedar embriones para congelar. Y en el momento de... Todo el tema de la extracción, le preguntaron a él, porque yo todavía estaba con el efecto de la anestesia, qué hacía con los óvulos, porque iban a utilizar solo diez. Que iban a quedar esos 18, si los congelaban... “Tengo que hablar con mi señora”, dijo él [se refiere a Marcos].

[...]

Marcos: Yo me llevé la sorpresa en el momento de la extracción. “Tenés que decidir ya”, me dijo [la Dra.], “ya, ya, porque hay que congelarlos”.

[...]

Rocío: Entonces esperaron a que me recuperara y la Dra. vino a la sala, preguntó y le dijimos que los congelábamos... Pero después empezamos a pensar que, si quedaban embriones, nosotros sabíamos que íbamos a tener que pagar por esos embriones.

[...]

Marcos: Decidimos congelar los embriones. Pero nadie nos dijo que esos embriones se podían morir y que capaz que no nos quedaba ninguno [como sucedió].

Entrevistadora: ¡Ah!

Marcos: Entonces decidimos donar [se refiere a los ovocitos]

¹⁵ En lunfardo: depresión leve.

[...]

Rocío: El tema es que nosotros dijimos que sí, porque, si teníamos que pagar por los embriones, también no podíamos pagar las dos cosas [se refiere a tener que pagar por embriones y ovocitos]. Era mejor los embriones.

El problema de la pareja era que el espermatozoides de él no era bueno y, por lo tanto, ellos debían recurrir a una espermodonación, lo que hicieron en ambas intervenciones. Entonces, ¿por qué realizar una *in vitro* en lugar de una inseminación de baja complejidad? Lo anterior respecto a la primera intervención, pues, en la segunda oportunidad, Rocío tenía un ovario que ya no le funcionaba. ¿Esto se vinculaba con la primera estimulación de la que se obtuvieron los veintiocho ovocitos? La investigadora no se animó a hacer ninguna de las dos preguntas, pues sintió que podían resultarles muy dolorosas.

Cuando relata la “donación” de los ovocitos en la primera intervención, Marcos señala que, de haber contado con estos ovocitos congelados, la última intervención hubiera sido menos costosa. No se sabe qué habría pasado con esos ovocitos, pero sí se comprende que los costos de la manutención y la urgencia para decidirse jugaron un papel importante en la decisión de “donarlos”.

Esos ovocitos ingresaron a la ovodonación por canales informales, no previstos como parte de los procedimientos establecidos en los programas de donación, lo que no implica decir que este ingreso sea ilegal. Como antes se advirtió, la Ley 19167 no establece la legalidad de la donación en paralelo ni tampoco su ilegalidad; existe un vacío legal que habilita dicho tipo de procedimientos. Además, la “donación” se realizó mediante un consentimiento informado.

El consentimiento informado se presenta como un garante de la voluntad de la persona. Se asume que la persona lo firma de forma libre e informada: que existe una voluntad de “donar”. Sin embargo, no se interroga sobre las condiciones de producción de esa voluntad ni qué otras consecuencias genera dicho consentimiento. Autores como Corrigan (2003) advierten que, mediante el consentimiento

informado, lo que se hace es trasladarle a la persona la responsabilidad de las prácticas y las decisiones médicas. Con referencia a la voluntad, el consentimiento no elimina los condicionamientos que puedan estar actuando para la toma de decisión por parte de la persona, sino que es parte del paradigma neoliberal que piensa el accionar como totalmente voluntario (Corrigan, 2003; Ikemoto, 2009). Estos condicionamientos pueden ser de diversa índole: en el caso de Rocío y Marcos, los condicionamientos económicos parece que tuvieron un papel preponderante, así como la situación de “urgencia” planteada a Marcos para que tomara una decisión. Según relató, él debía escoger de forma urgente, porque, de otro modo, los ovocitos iban a desecharse –o criopreservarse, pero a un costo que no podía pagar.

Otra “proveedora” entrevistada para la investigación (Viera Cherro, 2019) también señaló la urgencia como un contexto habilitador de su disposición de “donar” ovocitos. Este es el caso de Luana. Ella y su pareja, Marcel, estaban desde hacía más de dos años buscando definir qué hacer ante la noticia de que la calidad del semen de Marcel no era buena. Ambos residen a dos horas de la capital y, si bien acuden a la policlínica de reproducción asistida en su departamento, porque la especialista viaja algunos días al mes, tuvieron que moverse a la capital para la aspiración de ovocitos. Como con Rocío, el contacto de Luana fue tomado en el cuarto del laboratorio mientras se recuperaba de la aspiración. Su entrevista fue unos días más tarde, en un cuarto de hotel donde se quedó la pareja antes de viajar a su casa, después de la intervención.

Con base en esa información sobre el esperma de Marcel, la pareja tenía dos opciones: hacer una inseminación con semen de “donación” o realizar un procedimiento de alta complejidad, recuperando parte de los espermatozoides más aptos de Marcel. Para esto último, ellos habían considerado que Luana fuera “donante” de ovocitos para otra mujer en tratamiento, ya que la intervención es cara y no tenían medios económicos para hacerle frente; Luana es peluquera y Marcel, vidriero. También existía la posibilidad de recurrir al copago que habilita la legislación vigente, pero, como en el caso de Rocío y

Marcos, vivir lejos de la capital resultaba una limitante. Finalmente, en el cuarto de hotel, Rocío contó que habían decidido hacer un procedimiento de baja complejidad con semen de donación. A pesar de haber tomado dicha decisión, la pareja reconocía que para ambos era más deseable que su hijo/a naciera con el aporte genético de Marcos. Esto lo habían decidido en el mes de julio y había pasado medio año sin que avanzaran en su decisión.

En el contexto del parentesco euroamericano (Schneider, 1984), la maternidad y la paternidad se construyen haciendo énfasis en el aporte duogenético de la madre y el padre, respectivamente. Prácticas como la adopción han obligado a relativizar el aporte genético para estas relaciones sociales y, por supuesto, los procedimientos como la provisión de semen, la provisión de ovocitos y la gestación por sustitución también interpelan las formas hegemónicas tradicionales del parentesco en diálogo con las transformaciones actuales propiciadas por dichas intervenciones biotecnológicas.

La dificultad de Luana y Marcel de optar por una inseminación con semen de donación, para así privilegiar el aporte genético de Marcel en el futuro hijo o hija de la pareja, muestra justamente esos núcleos de tensión actuales. Asimismo, se debe considerar que el contexto biotecnológico va corriendo las barreras de lo posible: si antes un semen de muy baja calidad espermática no se utilizaba y se procedía a la espermorrecepción, actualmente y con el desarrollo de la ICSI¹⁶ las posibilidades de resguardar la paternidad biológica se amplían. La idea del proceso de embarazo como una forma biológica de establecimiento del vínculo filial (Viera Cherro, 2015) parece habilitar una mayor aceptación del procedimiento de ovorrecepción. En el caso de la paternidad, sin embargo, no existe un proceso biológico análogo a la gestación al que se pueda recurrir para establecer un vínculo que, en cualquier caso –sea la maternidad o la paternidad–,

¹⁶ Inyección intracitoplasmática de espermatozoide (ICSI, por sus siglas en inglés): procedimiento mediante el cual un solo espermatozoide es inyectado en el citoplasma de un ovocito.

es siempre una producción social. Como indica Álvarez Plaza (2015), el equivalente simbólico del semen no sería el ovocito, sino el útero.

Sin embargo, en el marco de estos procedimientos biotecnológicos para la reproducción, el privilegio de la paternidad biológica no es neutral en términos de impacto sanitario, porque la pareja debe atravesar un procedimiento *in vitro*, con lo que ello implica en cuanto a la hormonización del cuerpo femenino.

En febrero, mientras Luana trabajaba en su peluquería, la llamaron para informarle que existía una posible receptora para sus óvulos: “Pasaron como dos años y pico. Y me llama un día. Nosotros ya lo habíamos hablado, nos habíamos tranquilizado, muy tranquilos estábamos” (Luana, comunicación personal, 9 de marzo del 2018). A pesar de que la opción parecía estar tomada por la baja complejidad, al otro día viajaron a Montevideo, porque la condición para ingresar en ese ciclo de reproducción asistida era que Luana empezara con la medicación para la ovulación ese mes, de modo que se llegara al ciclo de febrero. La pareja podría ingresar a un procedimiento *in vitro* con ICSI y Luana sería también donante en paralelo para una mujer en tratamiento reproductivo. La decisión era urgente y, según Marcel, “no podían dejar pasar la oportunidad” (Luana, comunicación personal, 9 de marzo del 2018).

A modo de cierre

A lo largo del artículo se ha buscado mostrar cómo el género permea las concepciones de los cuerpos que realizan el trabajo clínico de provisión de gametos para “donación”, la producción y la evaluación de los materiales biológicos, y las maneras de considerar el involucramiento de varones y mujeres en las relaciones de filiación. Además, se identificó cómo en dichas instancias emergen resistencias al sistema de género, fundamentalmente a través de la manifestación de formas no hegemónicas de masculinidad, encarnadas en los varones homosexuales donantes de semen. Así como formas de resistencia a

la heteronormatividad (Rich, 1980) en el destino de las muestras de semen para el parentesco lesbiano. Como advierte Wacjman (1991), las biotecnologías reproductivas deben pensarse como herramientas de doble filo: reproducen a la vez que interpelan al sistema de género. Sin embargo, en estos procedimientos no se evidencian interpelaciones o resistencias al sistema de acumulación capitalista. Estas serían posibles a través de procedimientos como la donación casera de semen o la donación altruista de ovocitos entre parientes; pero tales prácticas suponen rupturas culturales para las cuales la sociedad uruguaya no parece estar preparada. Por el contrario, se ha identificado que la gestión generizada del material reproductivo aporta a la acumulación biocapitalista mediante la generación de materiales biológicos, cuyo biovalor es reforzado por el sistema de género.

A través de dos situaciones en concreto se determinó la manera en que se producen personas biodisponibles para la provisión, en este caso de ovocitos, considerados los “huevos de oro” (Stolcke, 2010) de la reproducción asistida. También se ha mostrado cómo, en la producción de esta biodisponibilidad, las condiciones de desigualdad económica tienen un rol relevante; el sistema capitaliza tales desigualdades. No es necesaria la coerción, en el sentido tradicional de obligar, para obtener células reproductivas a utilizarse en el circuito de la reproducción biotécnicamente mediada, sino que la biopolítica (Foucault, 2012) actúa para la disposición a través de las formas de gestión de dicha provisión. Respecto a los dos casos presentados: Rocío y su pareja “donaron” porque tenían no poder sustentar los costos de mantenimiento de los ovocitos congelados, mientras que Luana “donó” para costearse su tratamiento. Contrariamente a lo que sucede con otro tipo de “donaciones”, como el mercado de órganos (Cohen, 2005; Scheper-Hughes, 2003, 2007, citado en Tober y Pavone, 2018) y los úteros para la gestación (Deomampo, 2016, citado en Tober y Pavone, 2018), la provisión de gametos no capitaliza otras desigualdades, como pueden ser las étnicas, porque se buscan proveedoras y proveedores con fenotipos socialmente valorados.

También es necesario que posean cierto nivel educativo, de modo que sostengan el compromiso que supone el trabajo clínico (Waldby y Cooper, 2008) para la “donación”.

Lo anterior se articula con la “urgencia” con la que, en algunas oportunidades, se suele presentar la toma de decisiones, sobre todo para mujeres que depositan sus deseos de maternidad en estas instituciones.

En cuanto a las consecuencias sanitarias de la provisión de ovocitos –consecuencias que no tiene la “donación” de semen–, la minimización de riesgos, que fundamentalmente se busca limitando el número máximo de donaciones (cinco), resulta laxa en un contexto de ausencia de controles, como lo es, por el momento, el uruguayo.

Bibliografía

Álvarez Plaza, Consuelo (2008). *La búsqueda de la eterna fertilidad. Mercantilismo y altruismo en la donación de semen y óvulos*. Madrid: Alcalá Grupo editorial.

Álvarez Plaza, Consuelo (2015). Sexo sin reproducción y reproducción sin sexo. Sexualidad y salud reproductiva de los donantes de semen y óvulos. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70(2), 469-484.

Ariza, Lucía (2016). Cuerpos abstractos, riesgos concretos: dispositivos clínicos y la salud de las donantes de óvulos en la medicina reproductiva argentina. *Salud Colectiva*, 12(3), 361-382.

Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith (2003). O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, (21), 219-260.

Cohen, Lawrence (2005). Operability, bioavailability and exception. En Aihwa Ong y Stephen J. Collier (comps.), *Global Assemblages: Technology Politics and Ethics as Anthropological Problems* (pp. 79-90) Londres: Blackwell.

Cabral, Mauro (2009). Pensar la intersexualidad hoy. En Diana Maffia (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 131-142). Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras.

Connel, Robert (1997). La organización social de la masculinidad. En Teresa Valdes y José Olavarría (comps.), *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 31-48). Santiago de Chile: Ediciones de las Mujeres.

Corrigan, Oonagh (2003). Empty ethics: the problem with informed consent. *Sociology of Health & Illness*, 25(3), 768-792.

Cortiñas, Paula (2001). Ética y donación del gameto femenino. *Interciencia*, 26(9), 404-411.

Delphy, Christine (1998). *L'ennemi principal. Économie politique du patriarcat*. París: Syllepse.

Diniz, Debora y Gomes Costa, Rosely (2006). Infertilidad e infecundidad: acceso a nuevas tecnologías reproductivas. En Carlos Cáceres et al. (orgs.), *Sexualidad, estigma y derechos humanos: desafíos para el acceso a la salud en América Latina* (pp. 53-68). Lima: FASPA/UPCH.

Fausto-Sterling, Anne (1993). The Five Sexes: Why male and female are not enough. *The Sciences*, (mayo-abril), 20-24.

Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.

Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Federici, Silvia (2018). *El patriarcado del salario Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Foucault, Michel (2012). *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador (IAEN).

Inhorn, Marcia (2017). The Egg Freezing Revolution? Gender, Technology, and Fertility Preservation in the Twenty-First Century. En Robert Scott y Marlis Buchmann (comps.), *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences*. Nueva York: Wiley. <https://marciainhorn.com/wp-content/uploads/etrds0428.pdf>

Ikemoto, Lisa Chiyemi (2009). Eggs as Capital: Human Egg Procurement in the Fertility Industry and the Stem Cell Research Enterprise. *Signs*, 34(4), 763-781.

Jones, Daniel (2010). *Sexualidades adolescentes. Amor, placer y control en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Clacso.

Laqueur, Thomas (1992). *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. Massachusetts: Harvard University Press.

Laqueur, Thomas (2007). *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ley 19167 de 2013. Regulación de las técnicas de reproducción humana asistida. 22 de noviembre de 2013. D.O. No. 28854. <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19167-2013>

Mohr, Sebastian (2014). Beyond motivation: on what it means to be a sperm donor in Denmark. *Anthropology & Medicine*, 21(2), 162-173.

Moore, Lisa Jean (2002). Extracting Men from Sperm. *Social Text*, 20(4), 91-119.

Pavone, Vincenzo (2012). Ciencia, neoliberalismo y bioeconomía. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 7(20), 145-161.

Preciado, Beatriz (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.

Raymond, Janice (1995). *Women as wombs*. Melbourne: Spinifex Press.

Rich, Adrienne (1980). *Heterosexualidad compulsiva y existencia lesbiana*. Nueva York: Norton Company.

Rivas, Ana María; Alvarez Plaza, Consuelo y Jociles, María Isabel (2018). La intervención de “terceros” en la producción de parentesco: perspectiva de los/as donantes, las familias y la descendencia. Un estado de la cuestión. *Revista de Antropología Social*, 27(2), 221-245.

Scott, Joan (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). México: PUEG.

Schneider, David (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Michigan: University of Michigan Press.

Stolcke, Verena (2010). Homo clonicus: ¿entre la naturaleza y la cultura? *Campos*, 11(2), 9-34.

Strathern, Marilyn (1995). Future Kinship and the study of culture. *Revisita Futures*, 27(4), 423-435.

Tain, Laurence (2013). *Le corps reproducteur*. Rennes: Presses de L'EHESP.

Tamanini, Marlene (2009). *Reprodução assistida e gênero. O olhar das ciências humanas*. Florianópolis: Editora da UFCS.

Tober, Diane y Pavone, Vincenzo (2018). Las bioeconomías de la provisión de óvulos en Estados Unidos y en España: una comparación de los mercados médicos y las implicaciones en la atención a las donantes. *Revista de Antropología social*, 27(2), 261-286.

Viera Cherro, Mariana (2015). *Lejos de París. Tecnologías reproductivas y deseo del hijo en el Río de la Plata*. Montevideo: Universidad de la República.

Viera Cherro, Mariana (2016). *Moralidades y reproducción asistida en el Río de la Plata*. En Cecilia Straw et al. (orgs.), *Reprodução assistida e relações de gênero na América Latina* (pp. 239-263). Curitiba: Editorial CRV.

Viera Cherro, Mariana (2019). *Género y biocapitalismo. Economía política de la "donación" de gametos en Uruguay* [Tesis de doctorado]. Universidad de la República.

Wacjman, Judy (1991). *Feminism confronts technology*. Cambridge: Polity Press.

Waldby, Catherine y Cooper, Melinda (2008). Oocyte markets: women's reproductive work in embryonic stem cell research. *New Genetics and Society*, 27(1), 19-31.

Una mirada desde la interseccionalidad a la violencia obstétrica en mujeres indígenas: de la biopolítica a la necropolítica

Yesica Yolanda Rangel Flores

 DOI: 10.54871/ca25bp05

Introducción

La violencia contra las mujeres es un problema de índole mundial y, lamentablemente, ningún espacio se puede declarar seguro o libre de este tipo de violencia. Las instituciones no son la excepción. Incluso dentro de los hospitales se ha identificado el ejercicio de violencias que atentan contra el bienestar de las mujeres, violencias que obedecen no solo a una mirada androcéntrica, sino también a una colonialista, en palabras de María Lugones (2008). Las violencias que las mujeres viven en general, obedecen a su situación de ser mujer, pero también a cuestiones relacionadas con su raza, clase y sexualidad; en este sentido, las violencias que sufren las mujeres desde las instituciones y dentro de ellas demandan un análisis que supere el género como categoría única, en tanto problematice otras aristas sociales que vulneran sus derechos humanos.

El término *violencia obstétrica* surgió en América Latina, territorio en donde se fortaleció hasta constituirse en un concepto teórico-analítico asociado a la violencia de género (Sesia, 2020). Los primeros antecedentes que se tienen sobre violencia obstétrica se sitúan en el mismo continente: a partir de investigaciones realizadas en Uruguay a finales de los noventa, se generó por vez primera una crítica teórica al modelo industrializado de atención del nacimiento. A la par de dicha crítica, en Perú se ponía en evidencia la práctica de esterilizaciones forzadas en mujeres indígenas, una situación que también determinó su reconocimiento.

Durante la primera década del siglo *xxi*, países como Costa Rica, Brasil y Argentina impulsaron la propuesta de humanización del parto, tras generarse evidencia de mala praxis en los servicios de ginecobstetricia. Por su parte, en México, fue hasta el 2007 que este tipo específico de violencia se incorporó a la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LAMVLV) (Campiglia, 2017).

Aunque existen diversos conceptos sobre la *violencia obstétrica*, la mayoría coincide en que implica cualquier acción u omisión por parte del personal que cause un daño físico o psicológico durante el embarazo, parto y puerperio, el cual se puede expresar en la falta de acceso a servicios de salud reproductiva, el trato cruel, inhumano o degradante, o el abuso de medicalización. La multiplicidad de conceptos en torno a la violencia obstétrica tiene su origen en la complejidad que enviste a los fenómenos sociales en contextos diversos y desiguales. Se tardó años en reconocer y teorizar acerca de las desigualdades intragenéricas que hacen de esta violencia una experiencia particular para grupos específicos de mujeres y es que, si bien es cierto que todas las mujeres están expuestas a vivirla, la evidencia da cuenta de la existencia de determinantes que refuerzan la vulnerabilidad, a manera de lo que Luna (2011) ha definido como una especie de capas, entre las que se destacan la clase, la raza, la condición de discapacidad o enfermedad, la orientación sexual y la identidad sexogenérica. A su vez, la metáfora de las capas posibilita la visibilidad de las relaciones complejas que sostienen la opresión. Al ser más

inclusiva y dinámica, esta metáfora resulta útil en lo operativo, pues permite elaborar políticas y estrategias que atiendan los distintos determinantes que se entrecruzan, complejizando la marginación, la exclusión y la discriminación.

Desde el reconocimiento de lo antes planteado, los apuntes que Kimberlé Williams Crenshaw desarrolló sobre la interseccionalidad como una categoría teórico-analítica han resultado particularmente esclarecedores. Esta categoría faculta comprender cómo un “mismo fenómeno social” afecta de manera diferenciada a las personas, con base en todos los posibles ejes de opresión/privilegio que atraviesan sus cuerpos; ejes que adquieren potencialidad no solo a partir de su vivencia individual, sino como categorías interrelacionadas de opresión que interactúan en diferentes niveles, desde lo individual hasta lo estructural (Collins, 2015).

Crenshaw (2012) señala que la vulnerabilidad frente a una experiencia adversa debe leerse no como el resultado de sumar todas las categorías de opresión que atraviesan los cuerpos, sino más bien como una experiencia que se potencia y se complejiza por la manera en que se intersecan dos o más ejes de opresión, dado que son estas intersecciones las que refuerzan las relaciones de dominación. A partir de dicha lectura, resulta pertinente reconocer la existencia de grupos de mujeres más vulnerables que otros frente a la violencia obstétrica, entre los que destaca con particular relevancia el de las mujeres indígenas, en el cual se intersecan ejes de opresión que aportan tanto al inaccesso a los servicios de salud como a la normalización de la discriminación y el maltrato social. Lo anterior contribuye no solo a que este grupo tenga más limitaciones para identificar las prácticas que configuran la violencia obstétrica, sino también a que la denuncien menos (Rangel et al., 2019).

La configuración diferenciada de la violencia obstétrica se explica, entonces, a partir de los ejes de opresión/privilegio que enfrentan las mujeres en su más amplia diversidad. Se ha señalado, por ejemplo, que las mujeres más pobres y racializadas viven este tipo de violencia principalmente en la forma de abandono, mientras que las

mujeres pertenecientes a las zonas urbanas y a la clase social media y alta suelen experimentarla a través de prácticas de hipermedicalización (Campiglia, 2017).

En el contexto antes descrito, resulta necesario incorporar a la problematización de la situación los términos de *biopolítica* y *necropolítica*: dos conceptos que hacen visibles las tecnologías de poder que emplea el Estado para disciplinar a la ciudadanía a partir de su territorio más íntimo: el cuerpo. La biopolítica disciplina los cuerpos como una estrategia para garantizar la conservación del *statu quo*, para lo cual echa mano de estrategias de guerra y de otras que fragmentan o agotan a ciertos grupos, movida, principalmente, por lo que el mismo Foucault (1997) señala como racismo.

El concepto de biopolítica problematiza cómo la articulación del Estado, la política, la economía y la medicina –en el marco neoliberal que caracteriza a la sociedad moderna– impacta el cuerpo de las personas para hacerlas útiles en términos de un orden social vigente, principalmente, a través de la reproducción de un único paradigma médico (el hegemónico), el cual, tras un halo de cientificidad y biologicismo, funciona como vehículo para la transmisión de representaciones e ideologías imperantes (capitalismo, racismo y patriarcado) (Menéndez, 2003).

En medio de todo lo que se entiende como biopolítica, resalta con particular relevancia cómo esta atraviesa los cuerpos de mujeres en relación con la reproducción de formas más francas y violentas. Dichos cuerpos no se objetivizan solamente para hacer valer el mandato de la maternidad, sino que también le sirven al Estado para dictar cuándo y cuántos hijos tener. La biopolítica opera desde un imaginario social e institucional que piensa en la maternidad más allá de un proyecto personal de vida y dentro de un contexto en el que se es mujer en la medida que se cumple con el mandato de la reproducción. Sin embargo, a las mujeres se les sigue desconociendo de agencia para decidir libres de violencia sobre su propio proyecto reproductivo, toda vez que es el Estado quien, a través de sus políticas reproductivas, establece y ordena qué mujeres deben o no reproducirse, con base en su condición de raza, clase, estado de salud, etc.

Las dos últimas Encuestas Nacionales sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares en México (Instituto Nacional de Geografía y Estadística [INEGI], 2016, 2021) han señalado que la obstétrica es uno de los tipos de violencia de género que ha sufrido menos modificaciones a lo largo del tiempo. Los resultados de las dos encuestas documentan que las prácticas que configuran este tipo específico de violencia, en lugar de reducir su frecuencia e intensidad, se han incrementado. Una de las prácticas que muestra más resistencia a modificarse es el forzamiento que el personal de salud ejerce sobre las mujeres después del parto, ya sea para la colocación de métodos anticonceptivos reversibles de acción prolongada (ARAP) o para la realización de esterilizaciones.

Investigaciones complementarias han demostrado que esta práctica es más frecuente en mujeres que se adscriben a grupos históricamente marginados o excluidos, por ejemplo, el caso de quienes están en situación de pobreza o pertenecen a algún grupo indígena (Castro, 2021; Iparraguirre et al., 2023). Existe la hipótesis de que lo que motiva al personal sanitario para convencer a las mujeres de que se esterilicen no es en sí una preocupación real por su salud y vida, sino un interés sustentado en preceptos racistas y clasistas, movidos desde una lógica de eliminación de grupos poblacionales, cosmovisiones y lenguas; una práctica que encajaría perfectamente con lo que Achille Mbembe ha nombrado como necropolítica.

Mediante el concepto de *necropolítica*, Mbembe (2017) hace visible una serie de prácticas del Estado que, a diferencia de la biopolítica, no tienen la intención de normar y controlar los cuerpos para regular la vida, sino que se usan el poder del Estado como una herramienta para “dar muerte”. A partir de la necropolítica, los Estados emplean tecnologías de explotación y destrucción de los cuerpos, así como dispositivos de tipo legal-administrativos, los cuales ordenan y sistematizan los efectos o las causas de las políticas de muerte, en donde, generalmente, los afectados son los más marginados, pobres y excluidos.

Respecto a la violencia obstétrica, además, es necesario reconocer que se sostiene en lo que Rita Segato (2017) ha nombrado como

pedagogías de la crueldad, término mediante el cual hace referencia a “todos los actos y prácticas que enseñan, habitan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (p. 13). En este caso, es preciso poner en evidencia el papel que juegan las universidades y sus modelos pedagógicos, que adiestran a estudiantes de medicina y enfermería para normalizar prácticas de enajenación de los cuerpos de las mujeres, en complicidad con un Estado que, indolente, propicia condiciones incompatibles con una adecuada atención, poco acceso a la tecnología, escasez de recurso humano y ausencia de programas de actualización.

La biopolítica y la necropolítica deben leerse, entonces, no necesariamente como un opuesto, sino como una complejización de las estrategias que operan desde el Estado para la persistencia de la dominación de unos grupos sobre otros; en palabras de Estévez:

El paso de la biopolítica a la necropolítica implica un cambio cualitativo en la concepción de la muerte, que es doble: muerte *real* por empobrecimiento masivo y muerte *simbólica* por las intervenciones del capitalismo en lo social, lo político y lo simbólico (Estévez, 2018, p. 20).

Se mata lo real, pero también lo simbólico. En el caso de la violencia obstétrica, particularmente cuando se ejerce en las mujeres indígenas, el modelo occidental de la atención del parto busca colonizar, autorizar y operar prácticas violentas sobre sus cuerpos. Al mismo tiempo, dicho modelo pretende aniquilar la cosmovisión indígena respecto al parto, imponiendo procedimientos a la vez que niega el reconocimiento y la validez de lo que para estas mujeres es significativo, lo cual incluye la criminalización de la partería tradicional (Rangel, Pérez y Juárez, 2022).

En el contexto antes planteado, el objetivo de esta investigación fue analizar, mediante los aportes del feminismo decolonial, las experiencias de violencia obstétrica y las condiciones que potencian la vulneración frente a dicho tipo de violencia en mujeres nahuas y tének que habitan el territorio potosino en México, así como replantear la hipótesis de que el modelo médico hegemónico se mueve

desde el interés de regular la vida (biopolítica) o, más bien, a partir de la negación de la vida (necropolítica).

Desde el 2016 y hasta la fecha, la autora del presente trabajo de investigación ha analizado el tema de la violencia obstétrica como una de sus principales líneas de investigación. Si bien ella la identifica como una de las violencias que más atraviesa los cuerpos de las mujeres, con independencia de la edad, la clase social, la raza, etc., también reconoce, con base en las evidencias que han generado sus propias investigaciones y las de otros equipos de investigación, que las mujeres indígenas son particularmente vulnerables frente a esta clase de violencia. En la violencia obstétrica se intersecan varios ejes de opresión, cuya interacción potencia formas más graves de violación a los derechos humanos, sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas.

De esta forma, los resultados que se exponen en el presente artículo son resultado no de un solo acercamiento, sino más bien de la permanencia prolongada en trabajo de campo con mujeres ténec (huastecas) y nahuas. Aunque se han realizado aproximaciones de tipo mixto (cuantitativas) con dicha población, para fines de este presente trabajo, solo se retomaron las evidencias generadas en los estudios de tipo cualitativo, donde la información fue recuperada mediante entrevistas individuales y grupales, las cuales se condujeron bajo guiones semiestructurados, diseñados exprofeso y validados por expertos en el tema de violencia obstétrica, tanto de origen indígena como no indígena.

Respecto a los acercamientos, en total las informantes fueron treinta y tres mujeres ténec y dieciocho nahuas que habían vivido la experiencia de un parto en un periodo de veinticuatro meses previos al estudio, independientemente de su vía de resolución (vaginal o cesárea). Las entrevistas se realizaron en espacios que les resultaban cómodos: sus casas, las casas de sus madres o espacios públicos que ellas mismas eligieron. Sobre la extensión, las entrevistas individuales oscilaron entre los 50 y 70 minutos, mientras que las entrevistas grupales duraron de 120 a 150 minutos. En total, se contó con cuatro

entrevistadoras: dos enfermeras, una psicóloga y una médica, con formación también en ciencias sociales.

La investigación se apegó a las pautas éticas internacionales para la investigación relacionada con la salud de los seres humanos (CIOMS, 2017), particularmente los artículos 1, 7, 15, 18 y 19. El artículo 1 hace referencia a que el valor social y científico de la información generada debe justificar la intervención; el artículo 7 establece que la participación de la comunidad debe ser voluntaria y libre de cualquier forma de coerción; el artículo 15 enfatiza los principios que sostendrán la intervención, en especial con poblaciones vulnerables; el artículo 18 consagra los criterios éticos que deben garantizarse cuando se trabaja con mujeres; y el artículo 19 enumera las consideraciones específicas por proteger en el caso específico de mujeres que cursan una situación de embarazo o lactancia.

En todos los acercamientos, las mujeres manifestaron su voluntad de participar, previa firma de consentimiento informado en el que se les garantizó la confidencialidad de la información que compartirían y el anonimato. Además, se les comunicó sobre su derecho de dejar de participar en el momento que así lo decidieran. Las entrevistas fueron grabadas en audio, previo consentimiento de las participantes, y se transcribieron en su totalidad. A dichas transcripciones se les aplicó un análisis crítico del discurso, triangulando con notas de observación hechas durante el trabajo de campo.

Como parte de las consideraciones éticas que implica el derecho de las participantes a conservar la confidencialidad de la información que proporcionaron, se ha protegido su anonimato, de manera que los extractos de las narrativas no brindan datos que puedan revelar su identidad.

Una forma de tortura

El feminismo decolonial insiste en que la sociedad moderna no puede seguirse planteando desde el reconocimiento de categorías

dicotómicas, pero, al mismo tiempo, homogéneas; es decir, no es posible afirmar que existen diferencias radicales en función del género sin también reconocer cómo es que –dentro de grupos aparentemente “iguales”– existen contrastes sustanciales, pues la categoría de género no es la única que atraviesa los cuerpos, ya que hay otras de igual o mayor peso, por ejemplo, la raza y la clase social (Lugones, 2011; Parra, 2021).

La presente investigación evidencia que la violencia obstétrica vivida por las mujeres nahuas y tének deriva tanto de cuestiones personales y formativas del personal sanitario como de aspectos estructurales de tipo económico y político, tal es el caso de las políticas neoliberales que fragilizan e incluso desmantelan el sector sanitario (Espinoza, 2022).

Lo anterior es más que evidente en narrativas como las siguientes: “Iba a cada rato [a la clínica] y me regresaban, así estuve un viernes, sábado y domingo, y nada, me regresaron el lunes, mi niño nació el martes en mi casa”; “No me atendieron, nomás me regañaron y no me quisieron ni dar el papel para irme a atender a otro lado, que porque no había lugar”; “Cuando nació la otra niña, yo escuché que dijeron [el personal de salud]: ‘Ya llegó otra de Aquismón, las mandan por puras tonterías, están viendo que ya no hay lugar’”.

Situaciones como las narradas dan cuenta de la existencia de un Estado indolente a su condición multiétnica, el cual, desde un discurso de interculturalidad, sigue pensado en una racionalidad occidental y no problematiza a fondo la persistencia de relaciones sociales, económicas y políticas, que, mediante políticas neoliberales, continúan discriminando a los grupos indígenas y pensando en su atención en términos occidentales. Así es como el Estado ignora la relevancia que tienen el territorio y las cosmovisiones para dichos grupos indígenas (Suárez y Peña, 2022).

Otra práctica común en las narrativas fue el abandono que vivieron estas mujeres indígenas después de ser ingresadas al hospital, al esperar en las salas de revisión, porque parece ser que el reto no solo consiste en ser internada al hospital, sino también en acceder a una

atención digna. Así se dejó ver en los discursos que al respecto construyeron: “Cuando llegué estaban plática y plática [el personal], ya no aguantaba el dolor y ellos, platicando, me dicen: ‘Siéntese, ahorita la atendemos’. Tardaron como media hora platicando” y “Allí la ven a una y no le hacen nada, así vean que se está muriendo de dolor, no se acercan, no preguntan, no explican”.

Aunque no solo las mujeres indígenas viven abandono por parte del personal sanitario dentro de las clínicas, la realidad es que las indígenas enfrentan condiciones más adversas para interpretar esta ausencia de cercanía, ya que, desde su cosmovisión, el parto es un momento que demanda acompañamiento y proximidad (Rodríguez y Duarte, 2020). En dicho contexto, las mujeres que ingresan a los hospitales suelen vivir un doble reto: no tener los elementos para interpretar los rituales médicos hegemónicos y afrontar el conflicto entre la medicina tradicional y la occidental (Gleason et al., 2021).

Aunado a lo anterior, las mujeres indígenas entrevistadas narraron el hecho de que el personal sanitario puso en duda las molestias percibidas, invalidando su percepción del dolor o descalificando su experiencia, prácticas que han sido reportadas en otros estudios como configurantes de violencia obstétrica y las cuales se explican a partir del reconocimiento de un entramado complejo de discriminación, en donde las relaciones de poder médico-usuaria e institucionales se redoblan no solo con base en los estudios profesionales, sino también de raza y clase social (De Paula et al., 2020), porque, como señalan Meneses et al. (2021), “existe un conflicto socioantropológico determinado por la estructura estratificada de la sociedad y los sistemas ideológicos [...] Estas ideologías dan por sentada una inferioridad biológica, cultural y moral en las personas indígenas, los pobres y las mujeres” (p. 52).

Lo anterior se muestra en las siguientes narrativas: “Me pusieron la anestesia y me dijeron: ‘Acuéstese’. Yo sentía el bisturí y el que estaba al lado mío me decía: ‘No se mueva’. ¡Yo estaba sintiendo todo! Le dije: ‘Espérese’, pero siguió. Yo sentía que me iba a morir” y “Me dice la enfermera: ‘Pásese sola’ [de la plancha a la camilla], le digo: ‘No

siento ni los pies ni las manos' y me dice: '¡Como pueda, pero muévase'; fue otro tormento, no sentía mis piernas".

Otras mujeres dijeron haber vivido represión por parte del personal de salud: les exigieron que no lloraran, gritaran o expresaran necesidades de eliminación, hidratación o intimidad. También las regañaron cuando preguntaron sobre la naturaleza de los procedimientos que les estaban realizando: "Lo que yo quería era agua, cuando les dije, me dijeron: 'No que te vamos a dar nada [...] aguenta'" y "Cuando me dijeron que me pusiera la bata, había doctores en el cuarto, les dije que me iba a cambiar y no se salieron". O como se comparte en la siguiente narrativa:

Me alivié como a las cinco, se pasó toda esa noche; al otro día, como hasta las nueve de la noche, dejaron entrar a mi esposo, le dije: "Me estoy muriendo de hambre", me dice: "¿Cómo?, ¿no te han dado de comer?, pero ahorita subieron y ahí traían", y le dije: "Tráeme algo, ya no aguanto"; yo sentía que no podía más y en lo que salió ya mi suegra me trajo un jugo y un yogurt y fue lo que cené.

Claramente, las últimas estrategias de violencia mencionadas no responden a cuestiones estructurales/institucionales, sino más bien a relaciones de poder fundadas en imaginarios misóginos, clasistas y racistas que establecen jerarquías de poder/subordinación (Magne, 13-14 de septiembre del 2011). Castro (2022) explica la existencia de un *habitus* en la práctica médica y lo define como una propensión preconsciente de actuar de una manera aprendida y con independencia de otras condiciones. En el caso del personal médico, este mismo autor habla de un *habitus* médico autoritario, desde el que se presupone que el protagonismo, el conocimiento, las jerarquías y la autoridad corresponden a las médicas y los médicos, mientras que se cree que las mujeres se encuentran en una posición de subordinación y solo deben limitarse a "ayudar" a las personas profesionales de medicina durante el proceso de parto, pues no las consideran como poseedoras de conocimiento de su propio proceso (Castro y Erviti, 2015).

Asimismo, hubo mujeres que señalaron prácticas de sometimiento, amenaza y coerción. En algún momento, el personal sanitario les dijo que, si no actuaban de tal o cual forma, no serían atendidas, no se les administraría analgesia o no verían a sus hijos. Respecto a este punto, se construyeron diversas narrativas: “A mí no me dijeron, pero a una muchachita que tendría unos quince años, sí le dijeron: ‘¡Ya cállate! Cuando estabas allá no gritabas o a lo mejor gritabas así, pero de gusto’”; “Me dijeron que no estuviera llorando que ya sabían que tenía dolor, me decían: ‘Pero cállate, tú te lo buscaste’”; “Me dijeron: ‘Si se le muere el niño no va a ser porque no la atendemos, va a ser por sus gritos’”; “Me dijeron que ahí tengo que salir planificada, si no, no me dan de alta”; “Me dijeron: ‘Deje de gritar, porque hay otros pacientes; hasta que no se calme no la vamos a atender’”; “Dijeron que me callara y que no me iban a atender hasta que ya no hiciera ruido, y que si quería, pues grite, pero no me iban a hacer caso”; “Me obligaron a operarme, firmé porque no me dejaban salir”; “Me dijeron que me operara, que para que quería más hijos”; y “Que te pongan el ese DIU es un proceso obligatorio del hospital, que tenemos que salir planificada, si no, no te dan de alta o se queda el niño”.

Lo anterior, en conjunto con las prácticas anteriormente descritas, permiten dar cuenta que, según lo señala el *Informe Alternativo de las Organizaciones de la Sociedad Civil de México al Comité contra la Tortura de la ONU 2012-2019* (Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos [CMDPDH], 2019), la práctica de la violencia obstétrica es una forma de tortura, entendiendo la tortura de la siguiente manera:

Todo acto por el cual se inflija intencionadamente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya cometido, o se sospeche que ha cometido, o de intimidar o coaccionar a esa persona o a otras, o por cualquier razón basada en cualquier tipo de discriminación, cuando dichos dolores o sufrimientos sean infligidos por un funcionario público u

otra persona en el ejercicio de funciones públicas, a instigación suya, o con su consentimiento o aquiescencia. No se considerarán torturas los dolores o sufrimientos que sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes o incidentales a éstas (Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes).

Ejes de opresión que aportan a la vulnerabilidad

La edad como factor que vulnera frente a la violencia obstétrica

Tanto las mujeres indígenas adolescentes como las que se consideraban “mayores”, de acuerdo con lo que dicta el modelo médico hegemónico (más de treinta años), narraron haber experimentado violencia obstétrica asociada a su edad. En el caso de las adolescentes, el maltrato estaba relacionado a un tema de moral mal entendida, desde el cual fueron juzgadas por el inicio temprano de la vida sexual, a la vez que se pretendió desconocer el llamado que han hecho organismos internacionales a reconocer y tratar los embarazos infantiles y adolescentes como casos de violación sexual. Por su parte, las que se consideraban “mayores” expresaron haber vivido prácticas de maltrato y discriminación, principalmente cuando, además de la edad, contaban con situaciones de enfermedad crónica. A partir de su edad y estado de salud, a estas mujeres se las juzgó de irresponsables e inconscientes.

Ribeiro et al. (2020) han señalado que la vulnerabilidad de las mujeres indígenas frente a la violencia obstétrica tiene que ver, más que con su edad, con el antecedente de multiparidad o, en todo caso, se conjuga la variable de la edad con la multiparidad, mostrando una tendencia en el personal de salud a ser menos sensible o más violento conforme se conoce que no es la primera experiencia de parto de las mujeres. Otros estudios han documentado la existencia de una

mayor percepción de violencia obstétrica en las mujeres adolescentes y las primerizas, lo cual se asocia a su inexperiencia con el tema del parto, lo que les permite estar más receptivas a las actitudes de maltrato y reduce la normalización de estas prácticas (Jojoa et al., 2019).

Entre las formas de violencia obstétrica documentadas asociadas con la edad, se destacó la imposición del aislamiento como castigo: “Me dijeron que no podía pasar nadie para estar conmigo, dijeron: ‘¿Esto sí te da miedo y haber hecho a la criatura no?’ y “Las enfermeras me pusieron hasta el rincón y ahí me dejaron, tenía miedo, no sabía cómo era, y no me hablaron hasta que salió el niño”.

Asimismo, ellas narraron haber sido objeto de regaños y reprimendas de tipo moral: “Las enfermeras decían que estaba muy chiquita para andar en estas cosas [embarazo], me regañaban, eran más buenas gentes con las otras señoras” y “El doctor estaba enojado, les dijo a las enfermeras que le enojaba tener niñas pariendo, a mí se la pasó regañándome”.

Además, mencionaron un escaso o nulo apoyo para el cuidado del recién nacido: “[La enfermera] me dio el bebé y me dijo: ‘Te haces cargo’, le dije que no sabía cómo pegármelo [para lactar], me dijo: ‘¿Y hacerlo si supiste cómo?’” y “A otras señoras les decían cómo cuidar a sus hijos, a mí me pusieron en la última cama y se hacían las que no me escuchaban, nomás se acercaban a regañar”.

En el modelo médico hegemónico, el ejercicio de la sexualidad figura como una actividad adecuada solo para mujeres que están en condiciones fisiológicas para reproducirse sin riesgos o con los riesgos más bajos. Desde esta lógica, el *habitus* médico autoritario posibilita no solo enajenar los cuerpos biológicos de las mujeres, sino también sus proyectos de vida y reproductivos (Jasso y Rangel, 2023).

La clase social como factor que vulnera frente a la violencia obstétrica

Las mujeres dijeron que si no siempre asisten a los centros de salud u hospitales rurales no es porque no quieran hacerlo, algunas veces es porque no cuentan con los recursos para costear el traslado, otras porque,

pese a que hacen grandes esfuerzos para trasladarse, llegan tarde a los servicios, lo que motiva a que la atención les sea negada o reprogramada, según se lee en las siguientes narrativas: “En transporte público es más rápido [llegar al centro de salud], pero, si no hay dinero, aunque una quisiera, *pos* no se puede”; “Muchas veces [venimos a consulta] sin comer y sin dinero, y al final te dicen que ya no hay tiempo para atenderte, da coraje, porque nos vamos caminando y está muy lejos, con el sol y, a veces, con los hijos”; y “¿Cómo voy a ir? [al centro de salud] No tengo dinero, yo no voy a mis consultas y tampoco llevo a mis hijos, allá hay muchas tiendas y a los niños se les antoja comer galletas o Sabritas”.

Por ello, se establece que la violencia obstétrica tiene, como se ha señalado antes, causas estructurales, lo que amplía el margen de responsabilidades; en este caso, reconocer que se trata de una responsabilidad política, pues el acceso geográfico no está determinado por la voluntad de los actores institucionales, sino por la visión etnocéntrica de un Estado que no se ha terminado de comprometer con la garantía del derecho a la salud (Márquez, 2023).

Sin embargo, la pobreza no solo limita el acceso geográfico a los servicios, también origina prácticas clasistas y de discriminación por parte del personal sanitario, principalmente cuando se refiere a la construcción de discursos para convencer a las mujeres indígenas de la importancia de ponerse un método anticonceptivo de acción prolongada o de esterilizarse para no seguir reproduciéndose. Se trata casi siempre de discursos elaborados desde una perspectiva blanca y occidentalizada, que centra la posibilidad de tener más o menos hijos en un enfoque capitalista, donde el dinero figura como elemento central para construir “familias felices”. Así se lee en las narrativas: “Me dijo: ‘Ya opérate o ¿por qué quieres tener más hijos?, ¿tu esposo qué carrera tiene?, ¿cuánto gana?’... Te ofenden” y

Te dicen: “¿A poco a tu hijo le das todo lo que él necesita?”. Tal vez tienen razón, pero hay formas de que te expliquen, a veces, en la mera hora te agarran cuando estas con dolor, quieren ellos en ese momento y aprovechar [para meterlas a cirugía de esterilización o ponerles un método].

Narrativas como las anteriores evidencian que los estereotipos creados por el personal sanitario en torno a “las pacientes”, además de estar sustentados en parámetros de género o racismo, se construyen desde la clase. Otras investigaciones han documentado que el hecho de que se trate de mujeres indígenas se asocia de manera inmediata con la pobreza; una mancuerna que automáticamente hace pensarlas “sumisas e incapaces de cuestionar la atención que se les brinda” (Mendoza 2021, p. 191).

En algo tiene razón el personal de salud: su pobreza las hace más vulnerables, pero no solo ante las injusticias sociales, sino también frente a los protocolos institucionales. Se ha reportado que el tener un menor nivel educativo contribuye a la normalización de la violencia y la violación de derechos humanos. Aunque los identifiquen, su condición de marginación posiciona a las mujeres indígenas en una actitud de menor exigibilidad de estos derechos. Muchas veces, el problema no se limita a que desconocen que existe la violencia obstétrica, pues además ignoran los procedimientos a seguir para su denuncia (Solís et al., 2023).

La raza como factor que vulnera frente a la violencia obstétrica

En primer término, se identificó que no existen competencias interculturales en el personal sanitario para la comunicación terapéutica, lo cual hace referencia no solo a que en los hospitales no se cuenta con personal que hable lenguas indígenas, sino también y principalmente al hecho de que, desde una postura etnocéntrica, se ignoran las cosmovisiones indígenas relacionadas con el parto y el nacimiento. Sobre dicho punto, las mujeres indígenas entrevistadas señalaron lo siguiente: “Cuando sentí que se venía el bebé me quise agachar, para hacer fuerza, la doctora me dijo: ‘Acuéstese, ni que *juera* animal para parir parada’”; “Hay palabras que no le entiendo, aunque hablo el español, no entendía porque no podía moverme o porque me tenía que aguantar el pujido”; y “Las otras que estaban pariendo, tampoco decían nada, no preguntaban nada, solo escuchaban, yo creo que tenemos miedo de que nos digan de cosas”.

En Latinoamérica, las comunidades indígenas viven en un constante estado de tensión por los procesos de occidentalización que, a través de los modelos sanitarios, pretenden continuar una colonización que busca encarnarse no solo en sus cuerpos, sino también en sus imaginarios. El modelo médico hegemónico figura como un dispositivo que se empeña en homogeneizar cuerpos e imaginarios dentro de un contexto que no deja de ser desigual. Así es como el Estado ejerce el biopoder. En palabras de Iparraguirre et al (2023):

A través del biopoder, puede llevarse al control poblacional, ejerciendo diversos mecanismos, como el control de los hábitos de salud, prácticas de reproducción de la mujer, de sexualidad, entre otros. Bajo esta perspectiva, el hospital se convierte en un instrumento o institución disciplinaria donde el poder es ejercido [...], lo que demuestra que la violencia obstétrica es un mecanismo del biopoder para ejercer control sobre la mujer (p. 419).

Varias de las participantes dijeron que hubiesen preferido atender sus embarazos y partos con la partera de su comunidad; de hecho, algunas fueron transgresoras y lo estuvieron haciendo de forma simultánea con su partera y el personal médico, pero siempre asumiendo que acceder a sus parteras podía ser objeto de reprimenda por parte de las instituciones sanitarias; toda vez que el personal les ha dicho incansablemente que las parteras no están capacitadas para atender de forma segura y que, en caso de que algo saliera mal, tanto las parteras como ellas tendrían que enfrentar responsabilidades legales o no podrían obtener el certificado de nacimiento, según lo señalaron: “Con la partera, ella trata bien y te dice como está el bebé, pero el doctor me dijo que no vaya, que ella no sabe, que, si el bebé le pasa algo, vamos a dar a la cárcel la partera y yo”; “Sí iba con la doctora, pero también con la partera, pero, si no iba con la doctora, me daba miedo que algo le fuera a pasar al bebé y me echaran la culpa, porque, desde la primera consulta, me dijo la doctora que nada de ir con la partera”; y “Ya no está permitido que una mujer tenga un hijo con una partera, porque nos dicen que es nuestro problema si algo sale mal”.

De hecho, ellas identifican la atención de la partera como más integral:

Yo iba con la partera, me decía como estaba, me atendía bien, me platicaba, me acomodaba el bebé, iba también con la doctora, pero la doctora no siente como está el bebé, no te toca, no te acomoda, solo escucha su corazón con un aparato y te dice cuanto tiempo tienes.

La criminalización de la partería es un tema preocupante en varios países de América Latina. En México resulta un tema ampliamente documentado; incluso, se ha planteado como un despojo de tipo político, al dismantelar la cosmovisión que sostienen los pueblos indígenas respecto a los procesos de gestación, parto y nacimiento, los cuales constituyen la base de su tejido social. Por ello, la imposición de formas distintas implica violentar y expropiar su derecho a la autodeterminación (Mejía y Macías, 2021).

Como proponen las corrientes teóricas feministas, a partir de la categoría de género, los cuerpos de las mujeres están en una continua disputa política (Trejo, 2021). Muchos de estos cuerpos sortean dichos controles en algunas etapas de su vida, pero, sin duda, el cursar por los procesos reproductivos los hace vulnerables a un biopoder más franco (Fernández y Díaz, 2017), porque, con la implementación de un modelo médico hegemónico, biologicista y poco sensible a los temas sociales, se legitima y se valida una serie de violencias que aplican a corto y largo plazo: a corto, a través de diversas formas de maltrato, y a largo, prescribiendo proyectos de vida a partir de las recomendaciones sobre la pertinencia de tener o no más hijos, desde la perspectiva de un *habitus* médico autoritario que reproduce estereotipos de clase, raza y género (Castro, 2022).

Conclusiones

Al parecer, según los resultados de las investigaciones realizadas, las motivaciones de la violencia obstétrica no podrían solo explicarse como una serie de conductas individuales, sino que también deben ser

analizados como una complicidad con el Estado patriarcal y racista. Por lo tanto, el impacto de este tipo de violencia tampoco sería individual. En el caso de las mujeres indígenas, el argumento desde el que se construye la planificación familiar tiene claramente un sostén racista.

Se sugiere continuar trabajando esta línea desde metodologías de investigación de acción participativa con mujeres indígenas, para que sean ellas, a partir de sus propias cosmovisiones, quienes elaboren propuestas de atención materna.

Bibliografía

Campiglia, Mercedes (2017). *La institucionalización del parto. El vínculo roto* [Tesis de doctorado]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [CIESAS].

Castro, Roberto (2021). Hacia una sociología de la anticoncepción forzada en México. En Karina Barcenás (coord.), *Género y sexualidad en disputa. Desigualdades en el derecho a decidir sobre el propio cuerpo en el campo médico* (pp. 37-64). México: Instituto de Investigaciones sociales UNAM.

Castro, Roberto (2022). Sociología de la práctica médica autoritaria: un diálogo sobre sus bases teóricas, éticas y empíricas. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, (38), 2-25. <http://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2022.38.e22501>

Castro, Roberto y Erviti, Joaquina (2015). *Sociología de la práctica médica autoritaria: violencia obstétrica, anticoncepción inducida y derechos reproductivos*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.

Collins, Patricia (2015). Intersectionality's definitional dilemmas. *Ann Rev Sociology*, 41, 1-20. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142>

Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos [CMDPDH] (2019). *Informe alternativo de las organizaciones de la sociedad civil de México al Comité Contra la Tortura de la ONU. 2012-2019*. <https://cmdpdh.org/wp-content/uploads/2022/10/cmdpdh-informe-conjunto-cat-2019-1.pdf>

Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas [CIOMS] (2017). *Pautas éticas internacionales para la investigación relacionada con la salud con seres humanos*. <https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/34457/9789290360902-spa.pdf?sequence=5&isAllowed=y>

Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes. Artículo 1. 10 de diciembre de 1984. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/convention-against-torture-and-other-cruel-inhuman-or-degrading>

Crenshaw, Kimberlé (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En Raquel Lucas Platero (comp.), *Intersecciones, cuerpos y sexualidad en la encrucijada* (pp. 87-122). Nueva York: Bella Terra.

De Paula, Enimar et al. (2020). Obstetric violence and the current obstetric model, in the perception of health managers. *Texto & Contexto - Enfermagem*, 29. <https://doi.org/10.1590/1980-265X-TCE-2019-0248>

Espinoza, Ester (2022). La pirámide de la violencia obstétrica: dimensiones culturales y estructurales. En Roberto Castro y Sonia Frías (coords.), *Violencia obstétrica y ciencias sociales: Estudios críticos en América Latina* (pp. 106-141). Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.

Estévez, Ariadna (2018). Biopolítica y necro política: ¿constitutivos u opuestos? *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 25(73), 9-43. <http://dx.doi.org/10.32870/espiral.v25i73.7017>

Fernández, Dhayana y Díaz, Anderson (2017). Aspectos del biopoder y la bioética: entre el cuerpo y el género. En Anderson Díaz Pérez y Pacifico Castro Gil (comps.), *Viviencia de las mujeres en relación con las intervenciones médicas durante el embarazo y el parto* (pp. 71-95). Barranquilla: Ediciones Universidad Simón Bolívar. https://bonga.unisimon.edu.co/bitstream/handle/20.500.12442/1284/Cap_6_Aspectos_Biopoder.pdf?sequence=10&isAllowed=y

Foucault, Michel (1997). *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gleason, Emily et al. (2021). “Parir no es un asunto de etnia, es un asunto de humanidad”: experiencias frente a la violencia obstétrica durante la atención al parto en mujeres indígenas. *Salud Colectiva*, 17. <https://doi.org/10.18294/sc.2021.3727>

Instituto Nacional de Geografía y Estadística [INEGI] (2016). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH)*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/endireh/2016/doc/endireh2016_presentacion_ejecutiva.pdf

Instituto Nacional de Geografía y Estadística [INEGI] (2021). *Violencia contra las mujeres en México. Encuesta nacional sobre la dinámica de las relaciones en los hogares (ENDIREH)*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/endireh/2021/doc/nacional_resultados.pdf

Iparraguirre, Melva et al. (2023). La violencia obstétrica como biopoder: a propósito de la dignidad de la mujer. *Encuentros. Revista de ciencias humanas, teoría social y pensamiento crítico*, 17, 411–423. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7527761>

Jasso, Gilberto y Rangel, Yesica Yolanda (2023). Perspectivas y prácticas del personal que interviene en planificación familiar en mujeres con riesgo reproductivo. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 57.

Jojoa, Elisa et al. (2019). Violencia obstétrica: haciendo visible lo invisible. *Salud UIS*, 51(2), 136–147. <https://doi.org/10.18273/revsal.v51n2-2019006>

Lugones, María (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.

Lugones, María. (2008). Colonialidad y Género. *Tábula Rasa*, 9, 73-101. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a06.pdf>

Luna, Florencia (2011). Vulnerabilidad: Un concepto muy útil. Abandonando los “corsets teóricos”: Respuesta a “Vulnerabilidad: ¿un principio fútil o útil en la ética de la asistencia sanitaria? *Revista Redbioética*, 2(4), 85-90. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/192931/CONICET_Digital_Nro.e2b65ac4-f31b-4d6a-8f28-46e95e37d8f0_V.pdf?sequence=5&isAllowed=y

Magnone, Natalia (13-14 de septiembre del 2011). Derechos sexuales y reproductivos en tensión: intervencionismo y violencia obstétrica [ponencia]. *X Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales*. Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

Márquez, Alicia (2023). Del parir a la violencia obstétrica en México: acontecimiento y problema público. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 53, 29-53. <https://doi.org/10.7440/antipoda53.2023.02>

Mejía, Gloria, y Macías, María (2021). Salud y autonomía: un relato de construcción colectiva con mujeres indígenas tenek y nahuas de la Huasteca Potosina. En Carolina Gonzaga Gonzáles y Itandehui Reyes-Díaz (coords.) *Rebeldías feministas y luchas de mujeres en América Latina* (pp. 101-120). México: Bajo tierra.

Mendoza, Viaani (2021). Sumisas, agradecidas y obedientes. Representaciones sociales del personal de salud sobre las usuarias de ginecobstetricia de un hospital público en México. *Maguaré*, 35(1), 179-208. <https://doi.org/10.15446/mag.v35n1.96670>

Menéndez, Eduardo (2003). Modelos, saberes y formas de atención de los padecimientos: de exclusiones ideológicas y de articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 8(1), 185-207. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=63042995014>

Meneses-Navarro, Sergio et al. (2021). Innovación pedagógica para mejorar la calidad del trato en la atención de la salud de mujeres indígenas. *Salud Publica Mex*, 63, 51-59. <https://doi.org/10.21149/11362>

Mbembe, Achille (2017). *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona.

Parra, Fabiana (2021). Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional. *Tabula Rasa*, (38), 247-267. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>

Rangel, Yesica Yolanda et al. (2019). Narrativas sobre morbilidad materna extrema en sobrevivientes a esta experiencia en México. *Index de Enfermería*, 28(1-2), 37-41. https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-12962019000100008

Rangel, Yesica Yolanda; Pérez, Oresta y Juárez, Mariana (2022). Resistencias y sincretismo indígena de mujeres tének y nahuas de San Luis Potosí, México, en la experiencia del autocuidado durante el embarazo y parto. *Revista de El Colegio de San Luis*, 12(23),1-31. <https://doi.org/10.21696/rcsl122320221409>

Ribeiro, Deise de Oliveira et al. (2020). Obstetric violence in the perception of multiparous women. *Revista Gaúcha De Enfermagem*, 41. <https://doi.org/10.1590/1983-1447.2020.20190419>

Rodríguez, Viviana y Duarte, Cory (2020). Saberes ancestrales y prácticas tradicionales: embarazo, parto y puerperio en mujeres colla de la región de Atacama. *Diálogo Andino*, (63), 113-122. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812020000300113>

Segato, Rita (2017). *Contrapedagogía de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

Sesia, Paola (2020). La violencia obstétrica en México: La consolidación disputada de un nuevo paradigma. En Patrizia Quattrocchi y Natalia Magnone (comps.), *Violencia obstétrica en América Latina. Conceptualización, experiencias, medición y estrategias* (pp. 3-30). Buenos Aires: EDUNLa Cooperativa.

Solís, Silvia; Mendoza, Héctor Augusto y Zamarripa, Emma Alexandra (2023). Análisis social y político del fenómeno de la violencia obstétrica. *Revista Ciencia & Sociedad*, 3(2), 186-200.

Suárez, Héctor y Peña, Sandra (2022). Derecho a la salud, interculturalidad y enfermería en el Estado neoliberal latinoamericano. En Ana Luisa Guerrero (coord.), *Racionalidades predatoras: los derechos de las empresas transnacionales* (pp. 145-166). México: UNAM.

Trejo, Marisa G. Ruiz (2021). Teorías y prácticas feministas sentipensadas y encarnadas en tiempos de muerte y rebeldía. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, (67), 206-211.

Desigualdades y violencias de género

Desaparición de mujeres en Jalisco, México, desde una perspectiva racial

Gisela Carlos Fregoso, María Laura Ramos Pérez y Fernanda Rizo Jalomo

 DOI: 10.54871/ca25bp06

Introducción

Escribir sobre la violencia de género con amplitud y de las desapariciones de mujeres en México de manera particular no es sencillo siendo mujer, máxime por la cercanía que tenemos las mujeres con la violencia. Desafortunadamente, las prácticas en torno a las mujeres (violencia sexual, tortura y acoso) no son ajenas a nuestra cotidianidad, sobre todo, como lo relató Segato (2003) en su conferencia *Las estructuras elementales de la violencia*, cuando nuestro trabajo como científicas sociales es comprender el sentido que los propios agentes les dan a sus actos.

En esta contribución también entendemos que la violencia sobre los cuerpos de las mujeres no solo importa por el sentido dado por los propios agentes que la ejercen, sino por el control que las violencias permiten en dichos cuerpos. Se trata del control de los cuerpos de las mujeres a través del acoso, la tortura o la violación, el cual se aplica de diferentes formas, pero que, en cualquiera de los casos, obedece

a una biopolítica que forma parte de un sistema capitalista más amplio (Foucault, 2009, 2010; Goswami, 2014).

De acuerdo con el ya clásico texto de Segato, las desapariciones de mujeres en Jalisco parecieran oscilar entre lo que la autora llama el *sistema de estatus* y el *sistema de contrato*. El *sistema de estatus* significa la violencia ejercida por la masculinidad disciplinante hacia las mujeres, mediante la cual se les exige un tributo de sumisión, domesticidad, moralidad y honor (Segato, 2003). De esta forma, la desaparición de mujeres muchas veces implica –cuando se sabe– la violación y la mutilación de sus cuerpos, que se vuelven evidencia del dominio de la masculinidad. Sin embargo, al mismo tiempo, dicho sistema de estatus se encuentra en tensión constante con el *sistema de contrato*, en donde se entiende que existe un contrato social –algo no dicho, pero que está ahí– según el cual las mujeres deben ocupar posiciones inferiores a las de los hombres; este contrato se puede palpar en cómo las estructuras legales revictimizan o desaparecen por segunda, tercera o cuarta vez a dichas mujeres.

En este sentido, aquí no nos proponemos –a diferencia de Segato– entender la práctica de desaparición desde el punto de vista de sus agentes, sino analizar lo que Segato llama el *sistema de estatus*, el cual es nombrado en la presente investigación como las distintas capas de diferenciación o tesituras raciales que envuelven el fenómeno de la desaparición de mujeres en el estado de Jalisco, México. Concretamente, durante todo el 2021 se buscó en internet fichas de búsqueda de mujeres jóvenes desaparecidas en la entidad federativa de Jalisco.

El motivo que nos llevó a esto, además de vivir en el estado de Jalisco, una de las entidades federativas con más desapariciones de México, fue que, a finales del 2018 y principios del 2019, a la salida de la jornada de clases universitarias, tuvimos la noticia de que varias estudiantes habían sufrido un intento de secuestro. Al inicio, algunos profesores y autoridades universitarias pensamos que esto había ocurrido en las afueras de las instalaciones de la Universidad de Guadalajara, la cual está a unos minutos del corazón del centro

histórico de la ciudad, lo que nos sorprendió, pero, luego, al conocer más detalles y pasar aquel 2019, nos enteramos de que los intentos de secuestro habían sido llevados a cabo en áreas específicas de la ciudad con características muy concretas: se encontraban cerca de grandes avenidas que daban hacia las salidas del Área Metropolitana de Guadalajara. Además, alrededor se hallaban bodegas o zonas deshabitadas que antes habían sido epicentros de pequeñas y medianas empresas, lo que permitía que hubiera espacios de mucha urbanización con grandes bloques deshabitados y vacíos. Las áreas de intento de secuestro de dichas estudiantes fueron más tarde conocidas como “zonas de desaparición o exterminio”, a las cuales nos referiremos más adelante (Ávila et al., 2020).

El presente artículo se propone revisar los materiales de difusión de mujeres desaparecidas en Jalisco, como fichas de búsqueda, y la manera en que estos son una forma de comunicar que una persona ha sido víctima de desaparición. También se pretende analizar si dicho material de difusión provoca empatía o sensibilización entre la llamada “sociedad civil” o las personas que tienen acceso a redes sociales, así como el rol que juega el racismo en la generación de ese vínculo o sentimiento de participación afectiva respecto a lo que le pasa a otra persona.

Esta contribución está dividida en cinco partes. En la introducción se explica desde dónde se habla y cómo es que se llegó al tema. Luego, se aborda la mirada metodológica, exponiendo la importancia de desnaturalizar el lugar de habla desde la perspectiva del “*locus* de enunciación” de Ribeiro. Posteriormente, se aclara el marco teórico revisando la perspectiva de la interseccionalidad, así como se establece qué se entiende por categorías raciales en naciones que se consideran mestizas y donde se vive el racismo. En un cuarto momento se analiza el contexto regional y las dificultades para tener bases de datos precisas que den cuenta de las personas desaparecidas no solo en Jalisco, sino en México. Como quinta parte se presentan los resultados, los cuales exponen lo que aquí se nombran “corredores de desaparición” y la manera en que estos tienen características

raciales claramente marcadas. Por último, se discute cómo el color de piel y las categorías raciales usadas en las fichas de desaparición y búsqueda de mujeres en Jalisco pueden ser un elemento que humanice y brinde dignidad, pero que presenta retos ante las prácticas de racismo en el país.

Perspectiva metodológica

Para abordar el caso que aquí planteado optamos por hacer evidente lo que Djamila Ribeiro llama el “lugar de enunciación” (Ribeiro, 2020) o desde dónde estamos paradas como profesora universitaria y dos egresadas universitarias.

Como primera autora, soy profesora, tengo 44 años, soy también activista y miembro del Colectivo para Eliminar el Racismo (Colectivo COPERA) y una persona comprometida con generar literacidad y comprensión sobre las dinámicas raciales que suceden en México.

Como segunda autora, cuando empecé a buscar las fichas de búsqueda de mujeres en Jalisco –como mujer, blanca y joven de 23 años en ese entonces–, pensé en mí, mi mamá, mis tías y primas, mis amigas y las mujeres que he conocido a lo largo de mi vida. Sentí miedo y coraje. Mucha más rabia que miedo, acompañada de frustración. Pensé que la búsqueda física podría ir acompañada de la búsqueda virtual y, en este quehacer, reconocí la importancia de hacer presentes a colectivos que hacen la labor que el Gobierno no logra brindar. Entendí que la labor colectiva va más allá de la creación y la difusión de fichas de personas desaparecidas. Es una red de apoyo humano que brinda acompañamiento, contención y seguimiento a familiares y amistades de cada una de las personas que nos faltan. Los colectivos honran su vida, nombran a dichas personas y luchan por tornar su ausencia en presencia. Desde la búsqueda de Gisela, Fernanda y mía, les decimos que no han sido olvidadas.

Como tercera autora, soy egresada de la Licenciatura en Antropología y, respecto a mi adscripción racial, me autoidentifico como

morena/mestiza. Cuando comencé a buscar las fichas de mujeres desaparecidas en Jalisco, siendo una mujer joven de 24 años de edad, me pareció una situación alarmante y, hasta cierto punto, paranoica, pues me situé en el lugar de las que no han podido encontrar justicia o que les ha fallado la ley. Llegué a sentir impotencia, ya que en mi cabeza no cabía un fenómeno tan terrible, porque todas merecemos vivir libres, dignamente y que se nos reconozca.

Estas tres voces acompañan el capítulo que el lector o la lectora tiene en sus manos. En ese sentido, por *lugar de enunciación* entendemos el planteamiento de Djamila Ribeiro, cuando afirma que hemos normalizado posicionamientos políticos, epistémicos y, en general, posturas ante la desigualdad, la injusticia y las opresiones. Hacer evidente el *locus* de enunciación necesariamente implica “desestabilizar y trascender la autorización discursiva blanca, masculina, cisgénero y heteronormativa” (Ribeiro, 2020, p. 36). Por ello, el lugar de enunciación es, en primera instancia, un instrumento teórico metodológico (Amaral, 2005), que permite evidenciar no nuestras experiencias personales, sino el lugar social que ocupamos y, por tanto, cómo ese lugar determina lo que pensamos, lo que opinamos y, sobre todo, nuestro posicionamiento o marcas políticas ante un mundo organizado por las desigualdades y las opresiones de género, raciales, de clase de disidencia sexogenérica, entre muchas más. Por ello, explicitar nuestro lugar de enunciación nos posibilita desnaturalizar puntos de vista, al tiempo que nos pauta para hacer un estudio más fino y no solamente hablar. Además de profesora, soy una mujer cis, bisexual, de clase media, quien creció en los ochenta y los noventa en la costa Pacífico de Nayarit, en medio de un contexto de narcotráfico, en el cual era común ver a narcotraficantes en las calles de los pueblos o, incluso, en la capital de Nayarit. También, mi lugar social, desde el cual miro y analizo, está definido por ser una mujer mestiza y contar con un alto grado de escolaridad. Más adelante, en el apartado teórico, me detendré a desmenuzar la categoría de *mestiza*.

En el 2020, la pandemia por el COVID-19 y el estar trabajando desde casa me permitieron estar largas horas en la computadora,

cuando era muy común ver cómo aparecían en las redes sociales fichas de búsqueda de mujeres en distintas partes de México. Estas fichas eran publicadas por familiares de las mujeres desaparecidas, amigos o extraños; además, iban acompañadas de una foto para facilitar encontrarlas. Al ver cómo se publicaban día tras día las fotos, la primera lectura que tuve es que las fichas tenían algo en común: eran mujeres con una performatividad de género muy femenina, de pelo largo y ojos grandes. Lo anterior me llevó a buscar un equipo de trabajo más grande, el cual me ayudara a recolectar, de forma más sistemática y cuidadosa, las fichas de búsqueda de mujeres y niñas en Jalisco que, en su momento, pudimos encontrar en las redes sociales. Una vez reunido el equipo de trabajo, conformado al inicio por una estudiante de antropología enfocada en las artes, no revisamos las bases de datos ni los registros oficiales, dado que el segundo elemento que captó nuestra atención fueron los comentarios que se hacían cuando se publicaban y se compartían en internet fichas más caseras. Dichos comentarios incluían expresiones sexistas y criminalizantes y, sobre todo, frases racistas.

La búsqueda de las fichas no desde los registros oficiales, sino a partir de las primeras fichas de búsqueda significó dos cosas: las fichas podían ser caseras o elaboradas por los familiares, o bien, se trataba de fichas oficiales generadas por las instituciones del Estado. Tener acceso a las fichas caseras, por ejemplo, nos permitió ver cómo interactuaba la información de una persona –en general– víctima de desaparición, concretamente, una mujer, adolescente o niña –en particular–, con los internautas o los usuarios de redes sociales, es decir, si la ficha era compartida, si se publicaban comentarios sobre esta y, máxime, si se publicaban comentarios racistas o sexistas entorno a las fotografías. Igual sucedía con los datos que arrojaban las fichas, por ejemplo, el color de piel. En México, el color de piel es contextual y relacional. Lo anterior quiere decir que una persona es considerada blanca en relación con el lugar en donde se enuncia blanca y según de quiénes esté rodeada, o bien, una persona puede ser clasificada como morena clara, lo que quiere decir que es morena, pero no

lo suficientemente morena de acuerdo con el contexto en que se enuncia y de quiénes esté rodeada. Así es como el color de piel en México no es algo fijo o entendido de la misma manera en todo el país, sino que está marcado por un *continuum* colorista. Por ello, se plantearon varias preguntas: ¿qué nos puede revelar esta crisis de derechos humanos que se vive en México sobre las dinámicas de racismo del país?, ¿qué significa ser una mujer blanca?, ¿qué significa la “blanquedad” cuando la persona es reducida a una ficha de búsqueda? y ¿qué rol juega el racismo de la sociedad civil y los procesos de criminalización de cuerpos racializados/desaparecidos en que no haya empatía, solidaridad y alianzas, tanto con las familias de personas desaparecidas como con el mismo fenómeno de desaparición de personas en México?

Durante el 2021 tuvimos acceso a 233 fichas. En ese sentido, encontramos muchas fichas repetidas en distintos colectivos o en la Comisión de Búsqueda del Gobierno del Estado de Jalisco. Las fichas fueron obtenidas de redes sociales como Facebook, Instagram o de páginas como la Comisión de Búsqueda del Gobierno de Jalisco. El análisis aquí expuesto es el resultado de estas 233 fichas de búsqueda, así como la manera en que dichas fichas interactuaron con los internautas.

Perspectiva teórica

Explicar la situación de desapariciones en Jalisco no es nada sencillo, especialmente porque no es un fenómeno nuevo en la entidad federativa. Las desapariciones en México tienen larga data, pero es posible rastrearlas de forma sistemática a partir de la década de los sesenta mediante múltiples trabajos como Gamiño Muñoz (2020), Villegas Monroy (2023), Zamora García y Gamiño Muñoz (2011) y Zamora García (2007). Sin embargo, ninguno de estos análisis, salvo que se hable de guerrillas indígenas u organizaciones afro, se ha abordado desde una perspectiva racial. En ese sentido, es importante traer a cuenta algunas definiciones y aclaraciones para los lectores sobre qué se entiende por *perspectiva racial*.

Desde hace ya más de tres décadas el concepto de *interseccionalidad* fue empleado por Kimberlé Crenshaw (1991), una abogada negra, para explicar las relaciones de poder que vivían las mujeres negras y afro cuando enfrentaban un proceso penal en Estados Unidos. Particularmente, Crenshaw se enfocó en cómo la ley no solo ejercía lo que hoy se denomina *violencia de género*, es decir, cómo, por el hecho de ser mujeres, sus procesos legales experimentaban un trato distinto, sino que, además, el ser mujeres y negras las colocaba muy por debajo del trato que recibían las mujeres blancas en Estados Unidos. A lo anterior, Mara Viveros Vigoya (2009) explicó que lo planteado por Crenshaw –que las mujeres negras en Estados Unidos no recibían ni siquiera el trato que las mujeres blancas obtenían por parte del sistema de justicia– se debía a que existía una construcción racial del género. Lo anterior significaba que la misma idea de “ser mujer” era construida bajo los propios parámetros de la sociedad blanca estadounidense. El tipo de persona que podía tener acceso a la justicia al ser considerada “ciudadana” con derechos estaba delimitado por una perspectiva racial, de modo que todos los individuos que no encajaban en dicha perspectiva simplemente no eran tratados ni como ciudadanos y mucho menos como personas con derechos. De esta forma, los procesos legales de las personas negras eran en extremo susceptibles de ser viciados (Crenshaw, 1991).

Con otras palabras y no necesariamente desde una visión interseccional o de multiplicidad de opresiones, basado en su experiencia como psiquiatra para exmiembros de las fuerzas armadas argelinas, Frantz Fanon ya había visto este trato diferenciado del que décadas más tardes habló Kimberlé Crenshaw, solo que Fanon lo nombró como “la línea del ser” y la “línea del no ser” (Fanon, 2009; Gordon, 2009). A través de la metáfora de una línea, Fanon explicó que el mundo occidental estaba estructurado de tal manera que unas personas eran tratadas por encima de la línea del ser, es decir, que su humanidad y, por lo tanto, sus derechos, no estaban en cuestión. Mientras que existía otra parte de la población que no importaba cuánto se esforzara por demostrar su humanidad, la constante era que seguía

siendo despojada de humanidad por el mundo occidental y la forma racial en que dicho mundo estaba organizado (Fanon, 2009).

Sin embargo, aplicar esta dicotomía de negro frente a blanco al contexto regional latinoamericano o, particularmente, al contexto mexicano, sería desproporcional y poco adecuado, dado que la historia política, social, racial y económica es diferente. Se debe considerar que tanto Crenshaw como Fanon y Gordon teorizaron desde lugares muy particulares, en donde las lógicas y las formaciones raciales eran bajo las condiciones de racismos segregacionistas; es decir, las condiciones sobre cómo funcionaba el racismo estaban determinadas por lo que se le conoce como la “ley de la gota de sangre”. Dicha ley diferenciaba entre las personas que eran blancas y las que no lo eran. Por su parte, para el caso latinoamericano y, en especial, el mexicano, las circunstancias históricas marcaron contextos de mestizaje (Martínez Casas et al., 2014; Saldívar, 2012; Wade, 2003, 2021). En este sentido, las distinciones y las formaciones raciales se estructuran de otra manera, de manera que tanto la línea del ser de la que habló Fanon, los procesos de humanización explicados por Lewis Gordon y hasta la forma en que se constituye la interseccionalidad de Crenshaw van a estar definidos por un sin número de factores que darán cuenta de una variedad de regímenes de humanidad y poder (Céspedes, 2011; González y Serna, 2013; Goswami, 2014).

Entonces, en el presente artículo se entiende por personas indígenas a comunidades, individuos o naciones que comparten ciertas características: se autoidentifican e históricamente han sido identificados como indígenas, lo que los ha llevado a tener experiencias históricas y estructurales de racismo, incluido el proceso de colonización lingüística, también llamado “castellanización” (Martínez Buenabad, 7-11 de noviembre del 2011). Aunque eso no descarta que existan personas indígenas que no mantienen vínculos con una comunidad indígena, que no están ancladas a un territorio en particular, o bien, que no hablan ninguna lengua indígena. De igual forma, en este capítulo se hace referencia a personas negras, afrodescendientes o afromexicanas como las que históricamente han sido

identificadas así por otros y por ellas mismas, las cuales, de alguna manera, han cargado a través del tiempo con la experiencia de deshumanización que conllevaron los procesos de tráfico de personas esclavizadas (Moreno Figueroa, 2020). Asimismo, las personas mestizas –en donde las autoras nos posicionamos– son definidas como las que ocupan una posición polivalente, en el sentido planteado por Moreno Figueroa y Wade (2022). Por ello, las personas mestizas son una mezcla tanto cultural como racial, una combinación flexible de identificaciones sociales, o bien, un producto de muchas mezclas como indígenas, africanos y descendientes de colonizadores europeos. Al mismo tiempo, las personas mestizas son el ideal de la identidad nacional o la promesa de la “mejora de la raza” y la nación encarnada (Moreno Figueroa, 2011; Wade, 2000); es decir, incluso en las personas mestizas emerge “lo racial”, entendiendo que lo mestizo

es una categoría racial que sale del mito ideológico de la formación de la nación mexicana, en donde ser mexicano es equivalente a ser mestizo, o aquellos que representan la mexicanidad y, por lo tanto, aquellos que están más cerca del sujeto ideal de la nación mestiza mexicana. Si bien el término mestiza ha sido visto como ‘neutral’, es decir, mexicanos igual a mestizos, también es un concepto cargado altamente de posibilidades de inclusión, pero también de exclusión de la idea de nación (Moreno Figueroa, 2011, p. 122).

Entonces, las personas mestizas pueden tener o no rasgos indígenas o afros, o reconocerse o tomar ventaja de sus privilegios sociales, según la lectura interseccional que se haga de sus cuerpos, color de piel o rasgos, clase social o género. Por lo tanto, una persona mestiza está siempre colocada en la contradicción: al mismo tiempo que vive el racismo, también se beneficia de este. De igual forma, se identifica la existencia de personas blanco-mestizas, una categoría que recién emerge en Latinoamérica, la cual hace alusión a personas que se autoidentifican o no como mestizas en el sentido de pertenencia nacional, pero que tienen rasgos o un color de piel más blanco que el de otros mestizos de piel oscura en su contexto. Finalmente, se reconoce

la existencia de personas blancas, en el sentido de que existen quienes así se autoidentifican, junto con personas que son identificadas como blancas por otras personas de piel más oscura que ellas.

Todas las categorías mencionadas (indígenas, negras, afro, mestizas, blanco mestizas y blancas) son identificadas en este capítulo como categorías raciales. Además de emplearse en diferentes contextos (quizá, salvo la categoría de mestizo) de manera cotidiana, las categorías raciales permiten concebir el proceso de racialización. Para asimilar dicho término es imperante indicar que se entiende por *racismo* “las relaciones de poder y privilegio que distribuyen recursos con el pretexto de que las diferencias humanas existen, es decir, que las razas existen, y así establecer la legitimidad de unos para subordinar a otros” (Moreno Figueroa, 2020, p. 63). En ese sentido, la racialización es activar la idea de que las razas existen, al atribuirles características biológicas, innatas, naturales o también culturales a las personas y los grupos humanos, bajo la noción de que “son así, porque así es su raza” (Moreno Figueroa, 2020, p. 63). Finalmente, se vale aclarar que el proceso de racialización aplica tanto para las personas (y todo lo que hace parte de ellas) que sufren el racismo como para las que se benefician de este. Las múltiples violencias de género que suceden en México y todo América Latina, particularmente las prácticas de desaparición de mujeres, no son ajenas a dichas lógicas raciales ni a los procesos de racismo y racialización que se viven en el territorio mexicano.

Contexto regional

Guadalajara está ubicada en la entidad federativa de Jalisco, perteneciente a la región cultural del Occidente de México (Fábregas Puig, 2010). Dicha entidad federativa se caracteriza por colindar con estados como Colima, Michoacán, Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas, Aguascalientes y Nayarit. Como se aprecia en la imagen 1, las líneas remarcadas indican la delimitación del estado de Jalisco.

Imagen 1. Mapa de México



Fuente: Google Maps.

La capital del estado es la ciudad de Guadalajara, conocida por el género musical llamado “mariachi”, la bebida del tequila y, en los últimos años, el narcotráfico. El Área Metropolitana de Guadalajara (AMG) ha cambiado conforme la urbanización del municipio fue creciendo. De esta manera, el AMG está integrada por los municipios de San Pedro Tlaquepaque, Tonalá, Zapopan, Tlajomulco de Zúñiga, El Salto, Juanacatlán, Ixtlahuacán de los Membrillos, Acatlán de Juárez, Zapotlanejo y Guadalajara. Dado lo anterior, el AMG es la segunda zona conurbana más poblada del país y eso ha llevado a severas transformaciones en las últimas décadas; además, ha recibido migración interna y externa de diferentes geografías. Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), entre el 2015 y el 2020, aproximadamente 163.000 personas dejaron Jalisco para ir a vivir a otras entidades federativas, es decir, a otras partes del país. Mientras que, en ese mismo período, 199.000 personas migraron a Jalisco desde estados cercanos como Guerrero, Michoacán, Nayarit o Ciudad de México (Cuéntame, 2020).

Jalisco también se ha caracterizado por tener en las dos décadas pasadas a los tres poderes estatales más relevantes: el Partido de la

Revolución Institucional (PRI), el Partido de Acción Nacional (PAN) y, en los últimos años, la nueva versión de derecha, el Partido Movimiento Ciudadano (MC). Por ejemplo, a partir de los ochenta y los noventa del siglo xx, se instauró un cartel del narcotráfico propiamente dicho en la ciudad de Guadalajara, lo cual coincidió con el cambio de gubernatura del PRI al PAN. Sin pretender que el presente capítulo aborde la evolución del narco en esta ciudad, dado que no es el fin del texto, basta decir que el narcotráfico tuvo un parteaguas a finales de la década de los ochenta con el establecimiento del Cártel de Guadalajara, mediante los narcotraficantes Rafael Caro Quintero y Ernesto Fonseca. La presencia de dichos narcotraficantes en Guadalajara consolidó la ciudad como una entidad federativa apta para que las familias de los narcotraficantes residieran, al igual que un lugar óptimo para el lavado de dinero. A este periodo se le conoce como la Pax Narca y fue interrumpido brevemente en 1985 con el asesinato en suelo mexicano del agente federal del Gobierno de Estados Unidos, Enrique Camarena, y el desmantelamiento del Cártel de Guadalajara. La Pax Narca se retomó a inicios del siglo xxi, cuando el Cártel de Sinaloa tomó el control de la ciudad, pero se volvió a destruir con la llegada del Cartel Jalisco Nueva Generación, es decir, en las primeras décadas del siglo xxi. En palabras de Diego Petersen, durante la primera década del 2000, y ante el avance de derechos de los primeros diez años del movimiento a favor del aborto, los derechos a favor de las mujeres o los que estaban a favor de la disidencia sexogenérica, las ultraderechas y, con ellas, los Gobiernos, se vieron obligados a mutar. En ese sentido, diversos periodistas han documentado que a partir de los años 2000 hasta el 2010, además de los cambios de gobernantes y partidos políticos, se vivió una Pax Narca, lo que significa que existió una predominancia del cartel de Sinaloa en Jalisco y, al mismo tiempo, que había una colusión del narco con las instituciones estatales y nacionales. Cuando esta Pax Narca se rompió, se desató una ola de violencia sin precedentes en la ciudad.

En el 2017 se aprobó la Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del

Sistema Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas. Esta ley llegó tres años después de la desaparición de los cuarenta y tres estudiantes indígenas normalistas de la Escuela Raúl Isidro Burgos, también conocida como Ayotzinapa ubicada en Ayotzinapa, en el estado de Guerrero, al sur de México. A partir de dicha ley, la creación de bases de datos confiables ha generado muchas críticas, dado que el Gobierno federal y los Gobiernos estatales han querido maquillar las cifras, es decir, el Estado mexicano y sus entidades federativas han intervenido jurídica y administrativamente para disminuir las cifras de desapariciones (Franco-Migues, 2019). Incluso, el Gobierno federal y el Gobierno del estado de Jalisco han sido criticados por el uso de eufemismos, entre ellos, llamar a las personas desaparecidas “huidas” como si se ausentaran por voluntad propia. Por su parte, Franco Migues apunta que las personas desaparecidas son víctimas de cuatro desapariciones: 1) la desaparición física, 2) la desaparición administrativa-jurídica, 3) la desaparición simbólica y social, y 4) la desaparición mediática (Franco-Migues, 2019). De forma más reciente, el equipo de trabajo del Quinto Elemento Lab¹ y el proyecto “A dónde van los desaparecidos”² han dado a conocer que el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO) no solo ha borrado registros de personas, sino que también ha reclasificado a personas que siguen desaparecidas y las ha puesto como localizadas (Tzuc, 2024). En ese sentido, existen varios registros de personas desaparecidas a nivel nacional y estatal. En el Registro Estatal de Personas Desaparecidas, que entró en vigor en el 2024, al 31 de enero del 2024 se mencionan las cifras de 14.487 personas desaparecidas en el estado de Jalisco, de las cuales 1.724 son mujeres y 12.763 son hombres. A su vez, este registro depende de la Fiscalía Especial en Personas Desaparecidas. Además, el Sistema de Información sobre Víctimas de Desaparición (SISOVID) aporta cifras de las personas localizadas y las desaparecidas.

¹ <https://quintoelab.org>

² <https://adondevanlosdesaparecidos.org/>

A nivel federal, con la Ley General arriba mencionada, se creó el Registro Nacional de Personas Extraviadas o Desaparecidas (RNPED), que funcionó por seis años, pero luego, con el cambio presidencial, se reformuló y se creó la Comisión Nacional de Búsqueda, enfocada en obtener la mayor información posible de distintas instituciones, para así facilitar hallar el paradero de las personas desaparecidas.³ Con la nueva etapa se creó el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPEDNO) y, en esta misma red, tanto el Quinto Elemento Lab como el proyecto “A dónde van los desaparecidos” detectaron anomalías en el estatus de las fichas de búsqueda. Hasta el 7 de marzo del 2024, el RNPEDNO tiene registradas a 310.924 personas desaparecidas, no localizadas y localizadas en todo México. El 36 % de dicha cifra (114.708) sigue desaparecida y no localizada. De este 114.708, el 23,4 % son mujeres desaparecidas y no localizadas a nivel nacional. Mientras que, de acuerdo con el RNPEDNO, durante el 2021, en el municipio de Guadalajara hubo 260 personas desaparecidas y no localizadas, de las cuales solo sesenta eran mujeres (Comisión Nacional de Búsqueda, 2024).

Resultados

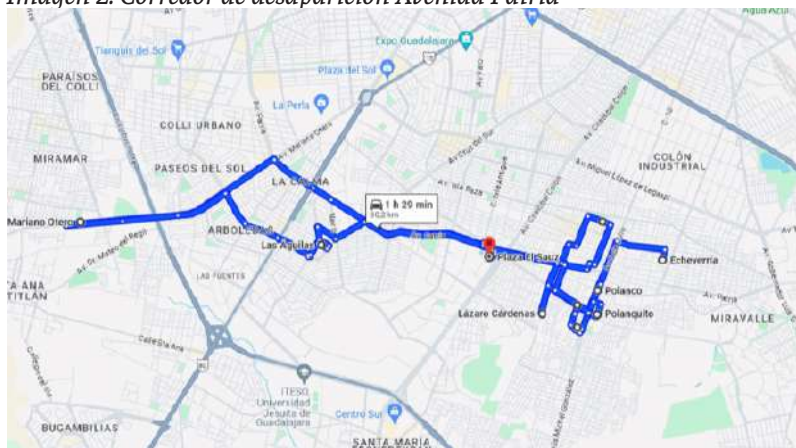
Como se explicó en el apartado anterior, ninguna base de datos arroja resultados fiables, fidedignos o precisos sobre el número de mujeres desaparecidas en todo el país, y Jalisco no es la excepción, pese a la creación de fiscalías especializadas en la materia. Por ejemplo, durante el 2021, el número de fichas encontrado en las redes sociales es de 233, mientras que la base de datos del estado solo reporta sesenta mujeres desaparecidas en ese año. Además, en la mayoría de esos sesenta reportes, no se especifica el lugar de la desaparición, el barrio o la colonia, solamente el municipio, mientras que sí aparece la colonia de desaparición en un gran número de las fichas caseras.

³ <https://registros-desaparecidos.datacivica.org/>

La ciudad diagramada racialmente y los corredores de desaparición

A partir de la categoría *colonia de desaparición*, se identificó la existencia de una serie de corredores o rutas en donde ocurrieron las desapariciones de mujeres durante el 2021. Dichas rutas son áreas precarizadas o, desde una perspectiva racial, son áreas racializadas negativamente. Estas colonias populares, o reconocidas como áreas conflictivas o violentas, se encuentran marcadas por aspectos racializantes, es decir, se activa la idea de raza como “son pobres”, ergo, son biológicamente violentos o, al ser espacios habitados en su mayoría por cuerpos morenos, es biológicamente natural que los individuos “anden metidos en el crimen organizado”. Así es como dichas áreas y los prejuicios que acarrearán contribuyen a los estereotipos racistas. Con base en las 233 fichas, se hallaron ocho corredores de desaparición: 1) corredor Calzada Independencia, 2) corredor Avenida Patria (Las Águilas hasta Polanquito y Echeverría), 3) corredor Jardines-López Mateos (Jardines de Guadalupe, Jardines del Bosque y Jardines del Country), 4) corredor Oriente Norte (Oblatos, Santa Cecilia y Balcones de Huentitán), 5) corredor Polígono Tlajomulco, 6) corredor Triángulo de Tlajomulco (Encinos, Abedules y Santa Cruz de las Flores), 7) corredor Periférico-Zapopan Poniente y 8) corredor Zapopan Sur (Miramar, Periférico y El Fortín). Por ejemplo, en la siguiente imagen se identifica el corredor de desaparición Avenida Patria.

Imagen 2. Corredor de desaparición Avenida Patria

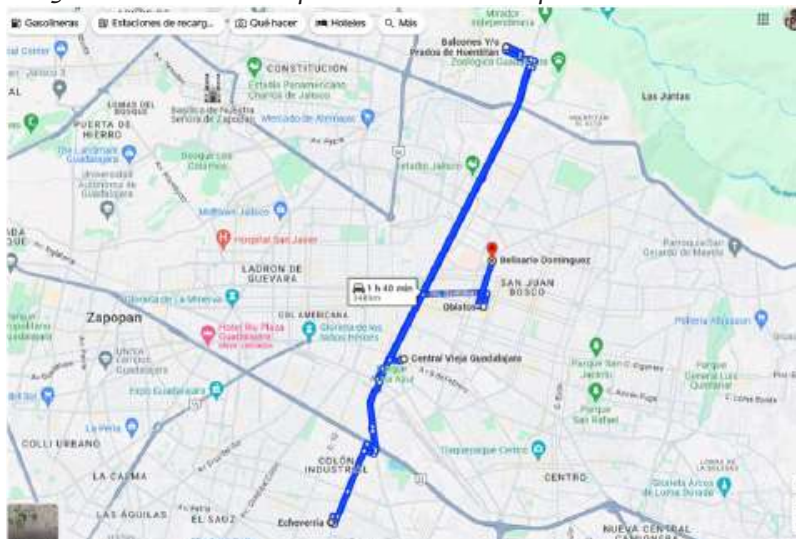


Fuente: Google Maps.

En la imagen anterior se observan los puntos en donde han ocurrido las desapariciones, las cuales conectan tanto el municipio de Guadalajara como el municipio de Zapopan, pero lo que realmente enlaza a estas colonias tan distantes es un corredor o una avenida llamada Patria, que desemboca, si se lee de izquierda a derecha, en colonias que a través de la historia han sido conocidas como barrios populares y donde se concentra la mayoría de las desapariciones de dicho corredor (colonias Polanquito, Polanco y Echeverría). Se trata de barrios que fueron fundados en la década de los sesenta cuando sucedió uno de los crecimientos urbanos de Guadalajara. Estos barrios caracterizaron por ser habitados por personas obreras que no podían pagar vivir cerca del centro de Guadalajara y, por lo tanto, el transporte público es deficiente en la zona, así como el alumbrado público, inconvenientes que persisten desde entonces, lo que ha facilitado la violencia, el desempleo y la inseguridad. Aunado a ello, las desapariciones contribuyen a los procesos de racialización y los estereotipos racistas que han marcado históricamente a la ciudad de Guadalajara.

Otro corredor de desaparición está al lado del centro histórico de la ciudad, en donde se encontraba un río llamado San Juan de Dios. En la época colonial, este río dividía a la población española de la población indígena o enferma, como los leprosos. El centro histórico de la ciudad fue conocido como el primer cuadro de la ciudad, mientras que del otro lado del río San Juan de Dios se concentraba en un inicio la población indígena y, posteriormente, se asentaron los barrios de origen popular. En la década de los sesenta, el río San Juan de Dios fue entubado de manera subterránea y se erigió una gran avenida llamada Calzada Independencia. Dicha calzada fue el marcador que diagramó la ciudad de Guadalajara durante mucho tiempo. Tenía un significado muy estigmatizante vivir “de la Calzada para allá” (del lado popular) o “de la Calzada para acá”. A su vez, esta avenida también se ha convertido en un corredor de desaparición y tráfico de personas, ya que, además de la carga simbólica de estereotipos racistas, dicho trazo de la ciudad desemboca a la carretera o lo que se conoce como Periférico Norte.

Imagen 3. Corredor de desaparición Calzada Independencia



Fuente: Google Maps.

Incluso, trabajos periodísticos más recientes han aportado pistas sobre la forma en que la ciudad se encuentra marcada por procesos de racialización, ya que, en el 2019 –dos años antes de la serie de fichas de búsqueda con las que se trabajó para el presente artículo– se determinó que en Guadalajara había zonas de desaparición, pero además zonas de exterminio y de arrojado de cuerpos. Sin embargo, tanto en el mundo del periodismo como entre los vecinos ya se sabía que existían colonias o barrios en donde “sucédían cosas raras”. Lo anterior se comprobó cuando un hombre joven fue encontrado en el oriente de la ciudad cubierto de sangre y golpeado: había huido de una casa de exterminio. Conforme las investigaciones avanzaron, se supo que el crimen organizado había reservado zonas de desaparición, pero también áreas para arrojar los cuerpos⁴ (Ávila et al., 2020).

Color de piel, desapariciones y movilización social: ¿qué vidas duelen?

Desde el 2010 se han conducido investigaciones comparativas sobre el rol que juega el color de piel no solo en México, sino en otros países de América Latina (Martínez Casas et al., 2014). Incluso, se han incrementado las discusiones acerca del papel que tiene la apariencia, como el color de piel, aunado a otros elementos, entre ellos, la clase social, el *habitus*, la red de amigos, el trabajo que se realiza y la identidad sexogenérica. Todos estos elementos influyen en las oportunidades de vida de un individuo, su cotidianidad (Moreno Figueroa, 2010, 2012, 2020) y la manera en que se estructuran las desigualdades estructurales (Saldívar, Solís y Arenas, 2018; Solís y Güemez, 2020). Lo

⁴ Un año antes de que se localizaran las casas de seguridad que fungían como casas de exterminio, en ese mismo municipio llamado Tlaquepaque, el gobierno de Jalisco, ante la falta de espacio para albergar más cadáveres en sus morgues, abandonó dos cajas de trailers con 322 cuerpos en descomposición. Esta noticia dio la vuelta al mundo y es conocida como “Los trailers de la muerte”. Se puede encontrar más información en Franco (19 de septiembre de 2020).

anterior evidencia innumerables aspectos, de los cuales se destacan los siguientes tres:

1. De forma general, existe una correlación entre autoidentificarse con un tono de piel más blanco y el grado de escolaridad. Debido a las presiones de los cánones de belleza, existe una tendencia en México, sobre todo en las mujeres, de percibirse como más blancas (Martínez Casas et al., 2014).
2. Se vive en una sociedad en donde se ha instaurado el mito del mestizaje, el cual argumenta que, al ser personas mestizas, en México no puede existir el racismo. Sin embargo, en contextos de mestizaje, el racismo conlleva caer en un *continuum* donde nadie quiere ser la persona de piel más oscura, lo cual tiene consecuencias tangibles sobre las propias percepciones como “quién soy”, “cuánto valgo” o “qué merezco” (Moreno Figueroa, 2012).
3. Existe una relación intrínseca entre el color de piel y la clase social: entre más claro sea el color de piel y las ocupaciones a las que se dedique, un individuo contará con ventajas en cuanto a los ingresos que perciba o los trabajos a los que puede acceder. También, el color de piel determina la movilidad social de las personas en México (INEGI, 2017; Solís y Güemez, 2020).

Lo anterior no difiere de otras geografías como la de Estados Unidos o Canadá, pero la diferencia radica en que el racismo en contextos de mestizaje se vuelve más escurridizo y velado. No obstante, en cualquiera de los casos, el color de piel determina que “como te ven, te tratan” y una situación de desaparición no dista de ello.

Por ejemplo, en el 2019, se reportó que los niños negros y afroamericanos desaparecían más que los niños blancos en Estados Unidos; incluso, cuando desaparecían, los primeros no recibían tanta cobertura mediática como los segundos (Charlo, 5 de mayo de 2023; Kaur, 2019). Asimismo, cuando desaparecían jóvenes blancas, si bien dichas mujeres recibían cobertura mediática, los mismos medios de comunicación también las revictimizaban, culpabilizándolas con

argumentos como “viajaba sola” o “vivía en un contexto donde podía desaparecer” (Furey et al., 2023). Pese a que Estados Unidos tiene una historia de racismo segregacionista y no de mezcla como México, esta narrativa de culpabilizar a la víctima de su propia desaparición es posible de observar en el caso de la desaparición y luego feminicidio de Debanhi Susana Escobar, acontecido en abril del 2022 (López Dóriga, 22 de abril de 2022), en el cual se enfatizó continuamente que salió de fiesta antes de su desaparición, sugiriendo que ella misma se había puesto en riesgo. Pese a dicha narrativa, la desaparición de Debanhi Susana Escobar, una joven de 18 años y blanca mestiza, generó movilizaciones sociales e incluso brigadas de búsqueda por parte de la sociedad civil. Un ejemplo contrario es el de Frida Alondra Ruiz, una adolescente afromexicana de Cuajinicuilapa, estado de Guerrero, quien desapareció el 9 de abril del 2022 y fue encontrada muerta el 12 de abril del mismo año, en cuyo caso fueron las organizaciones afromexicanas más importantes de México las que emitieron comunicados públicos en redes sociales, sin que eso recibiera mucha atención mediática. Ante ello, el rol que juega el color de piel permite plantear las siguientes preguntas: ¿por qué cuerpos, de qué adscripción étnico racial y de qué áreas geográficas está dispuesta a movilizarse la sociedad civil?, ¿qué cuerpos son los que le duelen a la población? y ¿qué cuerpos ponen a las personas en duelo o de luto? (Butler, 2004).

Blanca o morena clara. Grados de blanquitud ante la deshumanización

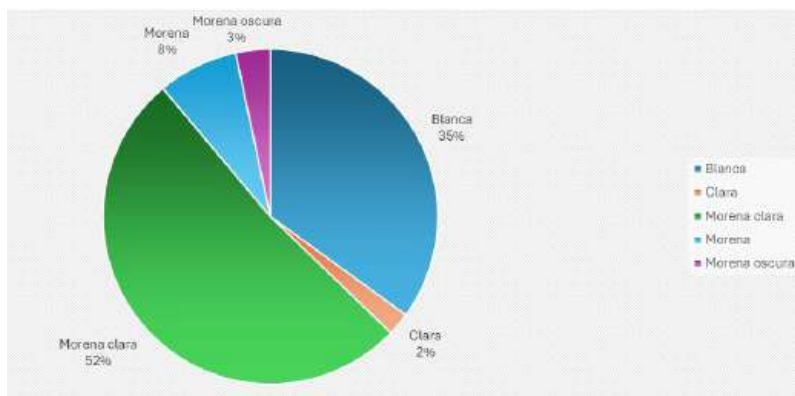
Los datos que contiene una ficha de desaparición pueden variar, ya que dependerán de si la ficha fue elaborada por el Gobierno del estado o si fue hecha por la propia familia de la persona desaparecida, que la puso a circular por redes sociales. En ambos casos, dichas fichas parecieran contener datos básicos como 1) nombre, 2) edad, 3) señas particulares, 4) cabello, 5) tez, 6) complexión, 7) estatura, 8) vestimenta, 9) lugar en donde se vio por última vez, 10) fecha y

11) lugar. Respecto al punto 5, surgió la interrogante: ¿qué significa ser una persona blanca cuando se está desaparecida? Aunque la pregunta pareciera poco relevante, pero aquí se intentan esbozar algunos puntos.

En los últimos años se ha discutido que el estudio de la “blanquedad” y la blanquitud ha cobrado relevancia (Ceron-Anaya, De Santana Pinho y Ramos-Zayas, 2023). Esto ha significado hacerse nuevas preguntas sobre qué es y cómo funciona la “blanquedad”, la blanquitud y la blancura en países latinoamericanos. Se comprende por *blanquedad* el sistema que administra los privilegios en sociedades donde existe el racismo, de manera las personas de piel más clara son beneficiadas material y simbólicamente, a la vez que hay una coincidencia entre la piel clara y la clase social. En ese sentido, la “blanquedad” es algo estructural (Viveros Vigoya, 2015). Por su parte, la *blanquitud* es entendida en los términos planteados por el filósofo Bolívar Echeverría, cuando dice que esta es un *habitus* y un espíritu, la encarnación de cierto estilo de vida e, incluso, una forma civilizatoria (Echeverría, 2007); mientras que dicho autor también concibe la *blancura* como el color de piel o el tener la piel blanca (Echeverría, 2007). Asimismo, el *privilegio blanco* significa contar con ventajas simbólicas y materiales que emanan del esquema epidérmico de tener la piel blanca (Ceron-Anaya, De Santana Pinho y Ramos-Zayas, 2023). En Latinoamérica, este privilegio blanco, como resultado de la blancura o la blanquitud, es visto como favorable, deseable y benigno; es decir, el ser una persona reconocida como blanca tiene consecuencias favorables o deseables (Ceron-Anaya, De Santana Pinho y Ramos-Zayas, 2023). Por último, el privilegio blanco cuenta con materialidades muy concretas, por ejemplo, recibir un mejor trato o tener más oportunidades; lo anterior es denominado por Ramos-Zayas como la *blanquitud ordinaria* (Ramos-Zayas, 2020).

Entonces, ¿qué significa ser una persona blanca cuando la persona se convierte en desaparecida? Por ejemplo, de las 233 fichas de desaparición recabadas en el 2021, el 52 % (93 fichas) informa que la tez de la mujer o la joven desaparecida es “morena clara”; el 35 % (63 fichas), es blanca; el 8 %, es morena (14 fichas); el 3 %, es morena oscura (6 fichas); y el 2 %, es clara (4 fichas).

Imagen 4. Tono de piel según las fichas de búsqueda



Fuente: Elaboración propia.

Como fue señalado en apartados anteriores, el racismo en contextos de mestizaje hace que las categorías no sean fijas, sino escurridizas. Una persona puede ser blanca en el Área Metropolitana de Guadalajara, pero si va a los altos de Jalisco, quizá ya no sea tan blanca y pase a ser morena clara o clara. El empleo de estas categorías raciales podría constituir una pista fundamental para encontrar a las mujeres y las jóvenes con vida; sin embargo, hay que tener en cuenta que, por las lógicas del racismo que se vive México, dichas categorías pasan a ser inciertas o poco precisas. Además, debido a que la idea de naciones latinoamericanas ha sido construida sobre la creencia de que son naciones mestizas, es común encontrar que las personas no se asuman como blancas, sino que utilicen categorías como “europea” o “mestiza”, ya que es posible asumir que, si una persona se nombra como blanca, se duda de su adscripción a la nación. Por lo tanto, resulta relevante que las fichas de búsqueda de estas mujeres y adolescentes reporten, como la segunda categoría de color de piel que más se repite, la tez “blanca”. Al igual, según se mencionó, la blanquitud, y la “blanquedad” en general, tiene un estatus y está bien valorada en las sociedades latinoamericanas, pero también se debe considerar que no es homogénea. En ese sentido, existen diferentes “grados de

blanquitud” (de Santana Pinho, 2009), pues “la blanquedad y morenidad están regionalmente arraigadas y basadas en la concepción de la ideología nacional” (De Santana Pinho, 2009, p. 49).

Por ello, una primera hipótesis sobre por qué las familias reportan que la personas que buscan tienen piel blanca es que, de acuerdo con el contexto regional de desaparición (el lugar o la colonia, los corredores de desaparición), es muy probable que estas mujeres y adolescentes, efectivamente, eran/son leídas como personas blancas. Una segunda hipótesis es que, como se afirmó arriba, la “blanquedad” tiene un mayor estatus y es mejor valorada; de hecho, aunque existen grados de blanquitud –por ejemplo, ser morena clara–, el ser una persona blanca implica consecuencias favorables o deseadas. De esta forma, las familias, al señalar que la mujer o la adolescente que buscan es blanca, pretenden otorgarle atributos favorables en un contexto en que, tanto el sistema de justicia en México como las narrativas y las exposiciones mediáticas, generan prácticas de revictimización, culpabilización e, incluso, deshumanización.

Conclusiones

Las desapariciones y las búsquedas de mujeres y adolescentes en Jalisco van en aumento y parecen no tener fin. Las causas de las desapariciones parecieran multifactoriales y abarcan desde las prácticas de feminicidio, el tráfico sexual y hasta las dinámicas del narcotráfico en Jalisco. Por ello, uno de los mayores retos es la sistematización de información sobre estas desapariciones. Ante la evidente crisis, las instancias gubernamentales han optado por maquillar las cifras, es decir, disminuir las, o anular información de las víctimas de desaparición como el lugar en donde se las vio por última vez.

En este sentido y como lo plantea la literatura, en muchas de estas desapariciones, el Gobierno es cómplice de que las mujeres y las adolescentes no sean encontradas, por ello, varios han afirmado que “la mayoría de desapariciones, son desapariciones forzadas” (Ávila et

al., 19 de octubre de 2020; Franco-Migues, 2019; Tzuc, 6 de marzo del 2024). La contribución de las instancias de Gobierno a la crisis de las desapariciones en Jalisco, México, se refleja en que ninguna de las bases de datos creadas, tanto a nivel federal como estatal, es precisa, pues todas distan mucho de la información obtenida por este equipo de trabajo en las redes sociales. La poca precisión de información hace que no se generen más datos sobre en dónde ocurren las desapariciones en Jalisco, concretamente, en la ciudad de Guadalajara.

En el presente capítulo se plantea que existe una relación entre las prácticas de desaparición y las zonas racializadas de la ciudad de Guadalajara; es decir, que las desapariciones suceden en geografías que de por sí ya son víctimas de prejuicios y estereotipos racistas, así como en colonias o barrios donde no ha llegado la atención del Estado. Además, los procesos de racialización y las dinámicas del racismo en México también atraviesan la manera en que la información de estas 233 mujeres y adolescentes desaparecidas es presentada. Lo anterior quiere decir que, por una parte, el especificar el tono de piel o la tez de la persona que se busca puede facilitar su búsqueda, pero, por el otro, resulta un aspecto muy impreciso por el funcionamiento del racismo en México. Finalmente, ante las lógicas de revictimización y la culpabilización que llevan a cabo las instancias gubernamentales y las narrativas mediáticas, el otorgarle “blanquedad” a una persona desaparecida es devolverle la humanidad y la dignidad, lo que plantea el reto y la pregunta sobre ¿qué pasa con las personas víctimas de desaparición con las que es imposible alcanzar ningún grado de blanquitud?

Bibliografía

Amaral, Márcia Franz (2005). Lugares de fala: um conceito para abordar o segmentopopular da grande imprensa. *Contracampo*, 12(enero/julio), 7-31.

Ávila, Jonathan et al. (19 de octubre del 2020). Guadalajara: Zona de exterminio y desaparición. *ZonaDocs*. <https://www.zonadocs.mx/2020/10/19/guadalajara-zona-de-exterminio-y-desaparicion/>

Butler, Judith (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Londres y Nueva York: Verso. <https://www.wkv-stuttgart.de/uploads/media/butler-judith-precious-life.pdf>

Ceron-Anaya, Hugo; De Santana Pinho, Patricia y Ramos-Zayas, Ana (2023). A conceptual roadmap for the study of whiteness in Latin America. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 177–199. <https://doi.org/10.1080/17442222.2022.2121110>

Céspedes, Lina-María (2011). La violencia sexual en contra de las mujeres como estrategia de despojo de tierras en el conflicto armado colombiano. *Estudios Socio-Jurídicos*, 12(2), 273-304.

Charlo, Claire (5 de mayo del 2023). Las luchas por las mujeres indígenas asesinadas y desaparecidas en Estados Unidos. *CAPIRE*. <https://capire-mov.org/es/experiencias-es/las-luchas-de-las-mujeres-indigenas-asesinadas-y-desaparecidas-en-estados-unidos/>

Comisión Nacional de Búsqueda (2024). Versión Estadística RNPdNO. <https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/ContextoGeneral>

Crenshaw, Kimberle (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.

Cuéntame (2020). Movimientos migratorios. Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/jal/poblacion/m_migratorios.aspx?tema=me&e=14

De Santana Pinho, Patricia (2009). White but Not Quite: Tones and Overtones of Whiteness in Brazil. *Small Axe*, 13(2), 39-56.

Echeverría, Bolívar (2007). Imágenes de la “Blanquitud.” En Bolívar Echeverría, Diego Lizarazo Arias y Pablo Lazo (comps.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen* (pp. 15-32). México: Siglo XXI.

Fábregas Puig, Andrés (2010). *Configuraciones regionales mexicanas: una visión antropológica*. Tabasco: Gobierno del Estado de Tabasco.

Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. <http://www.arquitecturadelatransferencias.net/images/bibliografia/fanon-piel-negra-mascaras-blancas.pdf>

Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2010). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Franco, Darwin (19 de septiembre de 2020). Jalisco: La verdad de los “tráileres de la muerte”. *ZonaDocs*. <https://www.zonadocs.mx/2020/09/19/jalisco-la-verdad-de-los-trailer-de-la-muerte/>

Franco-Migues, Darwin (2019). The quadruple disappearance: Analytical proposal to reflect the social and media representation of the victims of disappearance in Jalisco, Mexico. *Revista Política, Globalidad y Ciudadanía*, 5(9), 25-42.

Furey, Lauren et al. (2023). Miss(ing) Representation: Examining How Race Shaped News Coverage of Missing Women Surrounding Gabby Petito’s Disappearance. *Journalism Practice*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/17512786.2023.2259378>

Gamiño Muñoz, Rodolfo (2020). Los orígenes de la verdad histórica: los primeros informes sobre la desaparición forzada de personas en México. *Revista Relaciones. Estudios de Estado y Sociedad*, 41(16), 1-25.

González, Almudena Cabezas y Serna, David Berná (2013). Cuerpos, espacios y violencias en los regímenes biopolíticos de la Modernidad. de maricas y homosexuales habitando “lo femenino.” *Política y Sociedad*, 50(3), 771-802. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2013.v50.n3.41970

Gordon, Lewis (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel Negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En Frantz Fanon (comp.), *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-259). Madrid: Akal. <http://www.arquitecturadelatransferencias.net/images/bibliografia/fanon-piel-negra-mascaras-blancas.pdf>

Goswami, Sribas (2014). Michel Foucault: Structures of Truth and Power. *European Journal of Philosophical Research*, 1(1), 8-20. <https://doi.org/10.13187/ejpr.2014.1.8>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2017). Módulo de Movilidad Social Intergeneracional. <https://www.inegi.org.mx/programas/mmsi/2016/>

Kaur, Harmeet (3 de noviembre del 2019). Black kids go missing at a higher rate than white kids. Here's why we don't hear about them. CNN. <https://edition.cnn.com/2019/11/03/us/missing-children-of-color-trnd/index.html>

Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas. 12 de octubre de 2017. D.O. 17/11/2017. https://www.dof.gob.mx/avisos/2606/SG_171117/SG_171117.html

López Dóriga [LópezDórigaTV] (22 de abril del 2022). El caso de Debanhi Susana [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=r9zMbiY0kpw>

Martínez Buenabad, Elizabeth (7-11 de noviembre del 2011). La educación indígena e intercultural en México y sus implicaciones en la construcción de la ciudadanía [Ponencia]. *Memoria Electrónica del XI Congreso Nacional de Investigación Educativa*. Monterrey Nuevo León. Consejo Mexicano de Investigación Educativa, Universidad Autónoma de Nuevo León y Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Casas, Regina et al. (2014). The Different Faces of Mestizaje: Ethnicity and Race in Mexico. En Edward E. Telles (comp.), *Pigmentocracies. Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (pp. 36-80). Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Moreno Figueroa, Mónica. (2010). Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism. *Ethnicities*, 10(3), 387-401. <https://doi.org/10.1177/1468796810372305>

Moreno Figueroa, Mónica (2011). Naming ourselves: Recognising Racism and Mestizaje in Mexico. En Janice McLaughlin, Peter Phillimore y Diane Richardson (comps.), *Contesting Recognition* (pp. 122-143). Londres: Palgrave Macmillan. https://gefemlat.hypotheses.org/files/2021/09/MORENO_Naming-Ourselves-Recognising-Racism-and-Mestizaje-in-Mexico.pdf

Moreno Figueroa, Mónica (2012). “Linda morenita”: El color de la piel, la belleza y la política del mestizaje en México. *Entretextos*, 4(11), 1-22.

Moreno Figueroa, Mónica (2020). ¿De qué sirve el asco? Racismo antinegro en México. *Revista de la Universidad de México, Dossier Racismo*, 62-67.

Ramos-Zayas, Ana Y. (2020). Ordinary Whiteness: Affect, Kinship, and the Moral Economy of Privilege. *Journal of Urban History*, 47(2), 459-464. <https://doi.org/10.1177/0096144220936947>

Ribeiro, Djamila (2020). *Lugar de enunciación*. Valencia: Ediciones Ambulantes.

Saldívar, Émiko (2012). Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales. En Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (comps.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* (pp. 49-76). México: Juan Pablos Editor y Universidad Autónoma Metropolitana.

Saldívar, Emiko; Solís, Patricio y Arenas, Erika (2018). Consideraciones metodológicas para el conteo de la población afromexicana en el censo 2020. *Revista Coyuntura Demográfica*, 14, 49-56. <https://broomcenter.ucsb.edu/node/2546>

Segato, Rita Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Solís, Patricio y Güemez, Braulio (2020). Características étnico-raciales y desigualdad de oportunidades económicas en México. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 36(1), 255-289. <https://discriminacion.colmex.mx/wp-content/uploads/2020/02/Caracteristicas-er-y-desigualdad.pdf>

Tzuc, Efraín (6 de marzo del 2024). Decenas de personas “localizadas” por el Gobierno siguen desaparecidas. *A dónde van los desaparecidos*. <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2024/03/06/decenas-de-personas-localizadas-por-el-gobierno-siguen-desaparecidas/>

Villegas Monroy, Mariana Lucía (2023). *Gendered politics of living with forced disappearance in Mexico* [Tesis de doctorado]. University of Bath.

Viveros Vigoya, Mara (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de La Familia*, 1(enero), 63-81.

Viveros Vigoya, Mara (2015). Social Mobility, Whiteness, and Whiteness in Colombia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(3), 496-512.

Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.

Wade, Peter (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39(9), 273-296.

Wade, Peter (2021). Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global. *Nueva Sociedad*, 292(marzo/abril), 25-41.

Zamora García, Jesús (2007). *Ciudad de Fuegos. La Unión del Pueblo en Guadalajara*. Guadalajara: Vavelia.

Zamora García, Jesús y Gamiño Muñoz, Rodolfo (2011). *Los Vikingos. Una historia de lucha política y social*. Guadalajara: Centro de Estudios Históricos del Colectivo Rodolfo Reyes Crespo.

Vulnerabilidad y desigualdades de género en el paraíso turístico de Cancún, México

Jaime Aragón Falomir

 DOI:10.54871/ca25bp07

Introducción

Es indiscutible que México ha experimentado un avance progresivo hacia la democracia electoral desde el inicio del nuevo milenio. Sin embargo, este proceso ha sido limitado en su alcance, ya que se ha concentrado principalmente en aspectos electorales y ha dejado de lado asuntos cruciales como la reducción de la violencia y el fortalecimiento del Estado de derecho, ambos fundamentales para la consolidación de una democracia plena. Según Alberto Olvera Rivera (2010), debido a diversas limitaciones la democratización ha quedado incompleta, incluso –sugiere– se encuentra estancada, lo cual genera frustración. Por un lado, lo anterior se debe a que la democratización no ha impulsado la formación de una ciudadanía participativa capaz de exigir cambios desde la sociedad civil y obtener respuestas de las autoridades políticas. Por el otro lado, parece ser necesario democratizar la propia democracia, ampliando y fortaleciendo el

Estado de derecho (Olvera Rivera, 2010). Es decir, si bien los derechos político-electorales representan un avance significativo, resultan insuficientes, ya que no contribuyen a la pacificación de la sociedad ni garantizan que todos los grupos sociales gocen de los mismos derechos básicos. Todo esto sería fundamental para edificar una sociedad más pacífica y con mejores condiciones de vida tras años de violencia prolongada.

Es decisivo destacar que los procesos de democratización han dejado de lado a numerosos individuos y grupos dentro de un país, entre ellos, los pueblos originarios, las personas sin educación formal (analfabetas), las mujeres, los migrantes o la comunidad LGBT+, que se encuentran constantemente marginados, racializados y sexualizados, enfrentando múltiples desigualdades y, sobre todo, viendo sus vidas amenazadas a perpetuidad. En muchas ocasiones, las democratizaciones han terminado por excluir incluso a ciertos segmentos que apoyaron dichos procesos en sus inicios. Un ejemplo destacado es el aporte de la visión feminista latinoamericana, la cual ha llevado el debate de género a la mesa de negociaciones con el objetivo de promover políticas públicas inclusivas destinadas a dismantlar la “simultaneidad de opresiones” que experimenta la mujer (Sagot, 2017, p. 10).

La *biopolítica*, entendida como la regulación de la vida y los cuerpos a través de mecanismos de poder y control, es un concepto clave para entender las dinámicas de exclusión y marginalización en los procesos de democratización y los contextos turísticos en México. Michel Foucault ha señalado cómo el biopoder se ejerce mediante la administración de la vida, la salud, la seguridad y la productividad de las poblaciones. En el caso de las mujeres y otros grupos marginados, este control se manifiesta en la precarización laboral, la violencia estructural y la explotación en la industria turística, donde sus cuerpos y vidas son regulados y valorados en función de intereses económicos y políticos. La *biopolítica* permite analizar cómo dichas estructuras de poder perpetúan desigualdades y limitan la participación democrática efectiva, por lo que se destaca la necesidad de

políticas inclusivas que aborden estas formas de opresión simultáneamente (Foucault, 1978).

En el contexto de los territorios turísticos, se revela una realidad de democracia fallida para la gran mayoría de la población que reside en destinos paradisíacos, pero que, en la práctica, enfrenta empleos mal remunerados y condiciones laborales precarias (Blázquez y Cañada, 2011; Cañada, 2017), y se encuentra sumergida en entornos donde la violencia y la muerte son parte de la vida cotidiana. En todo el país pareciera que existiera una nueva esclavitud: ciertas regiones fronterizas vinculadas a la industria manufacturera y otras ligadas a la “industria” turística absorben el tiempo vital de la mayoría a beneficio de los intereses del empresariado. Se podría pensar que, en las zonas turísticas, donde las personas viajan para disfrutar del tiempo libre, rara vez se cuestionan las horas extras, los horarios extremos y los tan bajos salarios que tienen los residentes, quienes viven situaciones de desempleo que le permiten al empresariado substituirlos en temporada baja y emplearlos en la temporada alta, siendo, en general, las mujeres las que viven dicha injusticia (Mejía García, 2022).

Dicho de otra manera, los turistas viven de los beneficios del mismo sistema, mientras que los residentes viven sus perjuicios. En ese sentido, surgen las preguntas: ¿cómo influyen la democracia, la violencia y el turismo en México desde la perspectiva de las mujeres? y ¿qué implicaciones tienen estos factores en la experiencia de la participación ciudadana y la construcción de una sociedad más inclusiva y segura para las mujeres?

El presente estudio busca contribuir al debate sobre la interseccionalidad de las violencias presentes en zonas turísticas poco visibilizadas, con un enfoque específico en la experiencia de las mujeres. A pesar del progreso hacia la democracia electoral en México y los trabajos previos que han destacado los efectos perjudiciales del turismo, se identificaron limitaciones en ambas áreas. Por un lado, persisten altos niveles de violencia, exclusión social y precariedad laboral en destinos turísticos como la Riviera Maya y Cancún. Por el otro lado, la violencia que se observa en estos sitios puede tener un

impacto negativo en la dinámica turística, lo que, a menudo, lleva a su omisión en los discursos sobre el turismo.

Por lo tanto, se pretende analizar la manera en que estas formas de violencia interseccionan y afectan la experiencia de las mujeres en dichos contextos, para así ampliar la comprensión de los desafíos que enfrentan las comunidades locales y turísticas, y proponer estrategias efectivas destinadas a abordar las mencionadas problemáticas. En efecto, la persistencia de la segregación social en los contextos turísticos revela las brechas que aún existen en el camino hacia una democracia verdaderamente inclusiva y equitativa. De esta forma, el objetivo del presente estudio es explorar cómo dichas dinámicas interactúan y perjudican la experiencia de las mujeres en México, con el fin de contribuir a la comprensión de los desafíos que confronta el proceso democrático en el país y proponer posibles vías para avanzar hacia una sociedad más justa y segura para todos sus miembros.

La postura epistémica desarrollada se fundamentó en un enfoque interdisciplinario que combinó elementos de la teoría feminista, los estudios de género, la sociología y la ciencia política en contextos turísticos. Se reconoce la complejidad de los fenómenos sociales que se investigaron y se adoptó una perspectiva crítica, la cual busca desentrañar las estructuras de “desigualdad de poder” (Foucault, 2021, p. 229). Desde una base teórica feminista, el enfoque estuvo en comprender las múltiples formas de opresión y violencia que enfrentan las mujeres, especialmente en contextos turísticos, donde se entrecruzan dinámicas de género, clase, raza y poder.

La metodología se fundamentó en un enfoque cualitativo, mediante el cual se emplearon herramientas como el análisis de discurso, las entrevistas a profundidad y la observación participante, para capturar las experiencias y las percepciones de las mujeres en relación con la violencia en sitios turísticos. Si bien se incorporaron algunos aspectos cuantitativos, se tuvo la consciencia de que la limitada disponibilidad de información y el subregistro de denuncias pudo haber introducido sesgos significativos. No obstante, estos datos cuantitativos permitieron ubicar la situación en un determinado contexto. Además,

la combinación de una postura epistémica, teórica y metodológica posibilitó generar un conocimiento más completo y contextualizado sobre las complejas interacciones entre la violencia y el turismo en México, así como sus implicaciones para la experiencia de las mujeres y la construcción de una sociedad más inclusiva y segura.

Desenmascarando los desafíos turísticos: más allá de las superficies

Es evidente que, aunque estén emergiendo, los trabajos de investigación sobre las regiones turísticas en que las mujeres residen, trabajan y sufren de manera diferente la violencia aún son un punto ciego en el panorama académico. Por lo tanto, se propone que el debate se amplíe a estas áreas –lugares en donde se materializa y se amplifica la violencia–, ya que, tomando la figura postulada por el gran escritor argentino Jorge Luis Borges, podrían ser el *aleph* de la sociedad actual: el punto en que convergen los sistemas capitalista, consumista, mercantilista, machista y de acumulación.

Asimismo, es indispensable mencionar lo que se entiende por turismo: una economía íntimamente ligada a la globalización, el capitalismo y la movilidad occidental, que genera espacios, significados y experiencias, al vincular dinámicas de producción y consumo de mercancías (espaciales y simbólicas). En dicho proceso se mercantilizan, se espectacularizan y se folclorizan los lugares naturales y las culturas locales, tanto en su aspecto simbólico como en el real, con el fin de orientar las formas de consumo hacia un lujo costoso, exclusivo y ostentoso, característico de los centros turísticos globales (López y Marín, 2010). Se trata de áreas o espacios que se están diseñando específicamente para el consumo, en donde los productos están destinados al disfrute de visitantes que, por lo general, tienen un alto poder adquisitivo (Delgadillo Bermúdez, Hernández Lara y Zizumbo Villarreal, 2018). Lo anterior trae como consecuencia la exclusión y la marginalización de los sectores menos privilegiados, lo que agrava

las profundas divisiones socioespaciales existentes y amplifica las disparidades entre diferentes clases sociales, etnias, géneros y edades. A su vez, esto conduce a un empobrecimiento de las condiciones residenciales (Marín, Palafox-Muñoz y Zizumbo Villarreal, 2020).

Para abordar el tema resulta imprescindible referirse a Montserrat Sagot, una destacada pensadora feminista del sur global, para abordar otros aspectos cruciales que ilustran el nivel de exposición a la violencia que enfrentan las mujeres en esta región del mundo, considerando diversas variables como la nacionalidad (o el estatus migratorio), la etnia, la edad y el lugar de residencia. Sagot (2017) también incorpora factores como el desempleo, el aislamiento, los niveles de criminalidad y los homicidios, aspectos que, lamentablemente, pueden actuar de manera sinérgica. Es fundamental adoptar una perspectiva desde el sur global para comprender la singularidad de la situación que se vive en dicha región, ya que este enfoque proporciona claves para entender los profundos “desbalances de poder” existentes (Sagot, 2017, p. 10).

En estos contextos, el feminicidio se maquilla de forma única por los diferentes poderes que se benefician del patriarcado, como las transnacionales, la banca, las empresas privadas y las diez familias más ricas del mundo (Valdivieso Ide, 2017). Además, son áreas en donde las tasas de feminicidio suelen incrementarse gradualmente al mismo ritmo que el crecimiento económico. La definición más completa de feminicidio, que profundiza en su complejidad y la variante latinoamericana, es la que propone Sagot:

Asesinato misógino de mujeres por parte de hombres de sus familias, por parejas o exparejas, por atacantes sexuales –conocidos o desconocidos–, cuando los cuerpos de las mujeres son cosificados, usados como trofeos, como instrumento de reivindicación del “honor” o de venganza entre hombres. El femicidio expresa de forma dramática la desigualdad de relaciones entre lo femenino y lo masculino y muestra una manifestación extrema de dominio, terror, vulnerabilidad social, de exterminio e incluso de impunidad (Sagot, 2017, p. 62).

Para este estudio se ha optado por centrarse en la experiencia de las mujeres, ya que a menudo enfrentan una exacerbación silenciosa del “mandato de la masculinidad” (Segato, 2016, p. 16), cuando la violencia se vuelve más aguda y menos visible, y deja de ser un efecto colateral para convertirse en un objetivo estratégico (Segato, 2014). Existen múltiples opresiones y violencias (de género, clase, heteronormativas, étnicas, urbanas y residenciales, entre otras) que enfrenta dicho grupo social, especialmente el constante temor de ser asesinadas por hombres.

Por esta razón, el presente estudio se enmarcó en numerosos pensadores del norte global que han abordado dicha problemática, desde la perspectiva de la interseccionalidad de raza y género (Crenshaw, 1991, entre otros) hasta las reflexiones de Patricia Hill sobre la violencia (Hill, 1998). En su influyente estudio clásico, Caputi y Russell, igualmente a partir de un enfoque del norte global, realizaron encuestas dirigidas tanto a hombres como a mujeres (1992). Sus hallazgos sugieren que mientras los hombres temen ser objeto de burlas por parte de las mujeres, ellas viven con el constante miedo a ser víctimas de violencia letal por parte de los hombres. Estas percepciones reflejan la marcada desigualdad que persiste en la convivencia diaria entre ambos géneros, así como evidencian las profundas disparidades que caracterizan la coexistencia de hombres y mujeres en un mismo espacio.

Lo anterior explica por qué Sagot (2017, p. 61) afirma que el feminicidio es “la expresión más extrema de un *continuum* de violencias contra las mujeres que va desde las formas sutiles hasta las más cruentas”. Por ello, este análisis busca construir puentes entre los trabajos críticos sobre el *trickle down* (goteo) que debía aportar beneficios a todos los implicados en la “industria” del turismo, la situación que viven las mujeres en dichas áreas y un proceso de democratización electoral todavía insuficiente. El área elegida para el estudio contrastante fue la Riviera Maya en general y, específicamente, la ciudad de Cancún, México.

Las alarmantes cifras de impunidad, violencia, corrupción, clientelismo, falta de transparencia y falta de respeto por el Estado de derecho en México son extremadamente preocupantes (World Justice Project, 2022; Zepeda Lecuona, 2017; Durand Ponte, 2009; Pérez Esparza, Pérez Ricart y Weigend, 2021; Garrido y Friedenberg, 2020). Solo por citar su ubicación global, en el 2018, México ocupaba el puesto noventa y dos a nivel mundial con un índice de 0,49, compartiendo posición con naciones como Sierra Leona, Liberia y Kenia; para el 2022, el país ya había descendido al puesto 115, con un índice de 0,42, compartido con Kenia y Turquía (World Justice Project, 2022).

Turismo y feminicidios

El fenómeno del turismo y su intersección con los feminicidios es un tema que requiere un análisis profundo y multifacético, considerando las complejas dinámicas sociales, económicas y culturales en juego. En primer lugar, es esencial examinar cómo el éxito económico alcanzado por destinos turísticos como Cancún puede enmascarar realidades socioeconómicas y laborales desafiantes para los trabajadores locales, particularmente para las mujeres. Estas últimas suelen enfrentarse a condiciones laborales precarias, salarios bajos y falta de protección social, lo que las coloca en una posición de mayor vulnerabilidad frente a la explotación y la violencia.

A su vez, el turismo masivo tiende a agravar las desigualdades étnicas y raciales, y exacerbar así la brecha entre la población local, muchas veces marginada y discriminada, y los turistas, que en su mayoría provienen de países con mayor poder adquisitivo y privilegios socioeconómicos. Esta disparidad puede intensificar la exclusión y la discriminación de las mujeres, particularmente las pertenecientes a comunidades indígenas o afrodescendientes, quienes enfrentan múltiples formas de opresión y violencia arraigadas en estructuras históricas de poder.

Por su parte, el turismo también puede contribuir a perpetuar la violencia de género, tanto a nivel estructural como interpersonal, debido a que esta industria, en su búsqueda de maximizar ganancias y atraer visitantes, promueve de manera constante una cultura de hipersexualización y cosificación de las mujeres, la cual normaliza comportamientos que perpetúan la desigualdad de género y aumentan el riesgo de acoso, agresión sexual y feminicidio. Estas formas de violencia podrían ser igualmente perjudiciales y contribuir a mantener estructuras de poder desiguales y opresivas. Es crucial reconocer que la violencia de género no se limita al ámbito físico, sino que además se manifiesta en formas más sutiles como la discriminación laboral, la desigualdad de oportunidades y el control sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres.

Asimismo, la falta de acceso a la justicia y la impunidad generalizada frente a los crímenes de género pueden generar un ambiente de permisividad y normalización de la violencia contra las mujeres, lo que socava los esfuerzos por combatir dicho fenómeno. En este contexto, el Estado de derecho está profundamente ligado al sistema de justicia, el cual según, la definición de Magaloni (2021), se vislumbra como el espacio donde confluyen y se resuelven los conflictos sociales con un “árbitro” encargado de dictar la sentencia en apego a la ley, donde todos los implicados son tratados de manera igualitaria, sin distinción de clase, raza, género, etc.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Julia Monárrez indaga en la violencia dirigida a las mujeres al desentrañar el concepto de *mujer*, destacando que dicha violencia se manifiesta tanto en el cuerpo biológico-físico como en el cuerpo cultural, y que abarca dimensiones que incluyen las relaciones de género, económicas y raciales, así como la inseguridad ciudadana y el fracaso estatal (2022).

En cuanto a dicha interseccionalidad, es innegable mencionar que la apropiación selectiva de la memoria inca por parte de los criollos conllevó tanto a exaltar la grandeza pasada como a menospreciar al indígena contemporáneo. Como señala Méndez, “unos apelaron a una retórica de grandeza inca para despreciar lo indio” (2000,

p. 16), mientras que otros destacaban la exaltación del pasado inca. No obstante, esta exaltación del pasado convivía con una valoración despectiva hacia la población indígena (Méndez, 2000).

Turismo y capitalismo

En América Latina y particularmente en la sociedad mexicana, se manifiesta una realidad marcada por la acumulación capitalista, un fenómeno que, como señalaría Branko Milanovic (16 de octubre del 2015), genera tanto “ganadores” como “perdedores” dentro del sistema. Sin embargo, su perspectiva no aborda por completo la situación de estos “perdedores”, quienes no solo enfrentan la pobreza y la marginalidad, sino que también sufren una devaluación de sus cuerpos. De hecho, el patriarcado y el capitalismo mantienen una relación en donde las desigualdades cumplen funciones cruciales para la reproducción y el sostenimiento del sistema capitalista. Según Elisa Valdivieso Ide, “el patriarcado es el ‘tónico’ que alimenta al sistema capitalista, el ‘pegamento’ que mantiene su cohesión y ‘el lubricante’ que favorece el buen funcionamiento de sus engranajes” (2017, p. 116). Dicho fenómeno se hace evidente en eventos que pasan desapercibidos para muchos, pero que son la manifestación palpable de un sistema social y de género profundamente desigual, como lo señala Sagot (2017).

Por su parte, Sagot (2017) señala el desequilibrio de poder entre los géneros como un factor clave para evitar caer en la percepción errónea de que el feminicidio es un asunto exclusivamente privado. De hecho, durante un feminicidio, se manifiestan desigualdades materiales, institucionales y simbólicas, las cuales amplifican las relaciones de poder, dominación y privilegio. En este contexto, no solo intervienen los perpetradores directos del crimen, sino también los Estados, ya sea de manera directa o indirecta, así como las estructuras de poder paralelas, como el sector turístico y periodístico, que determinan el valor jerárquico asignado a ciertos cuerpos sobre

otros: extranjeros y nacionales. Por ello, Sagot (2017) sostiene que un feminicidio pone en juego todas las relaciones de desigualdad, tanto sociales como de género, lo que facilita que el perpetrador cometa el crimen. Se trata de una compleja interacción de factores, que subraya la urgencia de abordar las profundas inequidades subyacentes a dichos actos de violencia de género.

Turismo y racismo (pueblos originarios)

El turismo ha sido considerado en múltiples ocasiones como una industria capaz de impulsar el desarrollo en países en vías de desarrollo, al generar nuevas oportunidades en sectores como la construcción y el transporte en áreas especialmente propicias para este tipo de crecimiento, según se discutió en la Conferencia de Roma de las Naciones Unidas (United Nations, 1963). Se argumentaba que el impulso del turismo no solo llevaría prosperidad y empleo a dichas regiones, sino que también sentaría las bases para el desarrollo de otros sectores comerciales orientados al consumidor.

A pesar de lo anterior, esta dinámica ha dado lugar a numerosos fracasos, incluyendo la especulación inmobiliaria y un aprovechamiento indiscriminado de los recursos, tal como han señalado diversos expertos. Entre estos expertos se destaca Zukin (2000), quien subraya la importancia de la cultura en las ciudades como un elemento crucial para atraer turismo y obtener una ventaja competitiva. En América Latina, dicha estrategia se ha centrado en el llamado “indigenismo”, que enorgullece un legado prehispánico vinculado con sitios arqueológicos como Chichén Itzá o Machu Picchu.

Sin embargo, como critica Bonfil (1987), este enfoque tiende a darle un componente exótico al pasado, presentándolo como estático e inmóvil. Por lo tanto, es fundamental considerar la visión crítica de Méndez, quien señala que durante la colonia y las independencias los criollos llevaron a cabo una apropiación selectiva de la memoria de los pueblos originarios. Dicha apropiación no solo exaltaba la

grandeza pasada, sino que –contradictoriamente– también menospreciaba a los pueblos originarios contemporáneos, utilizando retóricas de grandeza precolombina para denigrarlos (Méndez, 2000). Es evidente que esta exaltación del pasado convivía con una desvalorización de los pueblos originarios, lo que refleja una compleja relación entre la memoria histórica y las dinámicas de poder en América Latina. En consecuencia, el turismo debe abordarse de una manera más reflexiva y consciente, reconociendo la diversidad cultural y evitando la simplificación y la estereotipación de las comunidades indígenas.

Caso de estudio: el 9N como ejemplo de violencia de género

Investigaciones de organizaciones como Human Rights Watch también han documentado los desafíos en la protección de los derechos humanos en México, incluyendo la violencia policial y la impunidad en casos de violaciones de derechos humanos (Human Rights Watch, 2022; Aragón Falomir, 2022). Estos aspectos están intrínsecamente vinculados con la violencia y la inseguridad en el país, por lo que representan obstáculos sustanciales para garantizar un Estado de derecho pleno. El índice de paz global señala que hay niveles muy elevados de violencia en el país y que las políticas destinadas a reducir la violencia y garantizar la seguridad ciudadana no han tenido el impacto deseado (Institute for Economics and Peace, 2021). Por ello, el Gobierno debe redoblar esfuerzos y considerar estrategias innovadoras para superar dichos retos y avanzar hacia un México más seguro y equitativo.

Después de un exhaustivo análisis teórico, resulta crucial adentrarse en el caso de estudio que tuvo lugar el 9 de noviembre de 2020. En esta fecha, un trágico suceso se convirtió en uno de los casos más alarmantes de violencia de género del año, según lo evaluado por Amnistía Internacional. Se trató de un feminicidio ocurrido a escasos metros de uno de los centros de consumo y entretenimiento más renombrados a nivel mundial. Dicho incidente resalta la creciente

frustración de la población ante la persistente impunidad. Hasta la fecha, la identidad del agresor no ha sido descubierta, lo que subraya la falta de justicia para el caso específico. En este estudio se examinan detalladamente los eventos que rodearon el trágico acontecimiento, proporcionando una perspectiva profunda sobre los desafíos y las deficiencias en la respuesta institucional frente a la violencia de género.

Al considerar los distintos tipos de violencia identificados por Butler (2015), a pesar de su orientación occidental, se observa que en un corto período se manifestaron las tres formas de violencia que menciona: la violencia doméstica, la violencia estatal y la violencia asociada al Estado de derecho patriarcal. Por su parte, Sagot (2017) analiza el desequilibrio de poder entre géneros, para así evitar caer en la falacia de considerar el feminicidio como un asunto exclusivamente privado. Este desequilibrio se manifiesta en desigualdades materiales, institucionales y simbólicas, que son evidentes en el evento mencionado y que amplifican las relaciones estructurales de poder, dominación y privilegio.

Como vimos, según Sagot (2017), en un feminicidio no intervienen solo los perpetradores directos, sino también los Estados y otras estructuras de poder. Por lo tanto, la propuesta de esta autora se enmarca en la visión de Butler (2015) acerca de los tres tipos de violencia. Lo anterior pone de relieve la compleja red de relaciones de desigualdad, tanto sociales como de género, que facilitan la comisión de dicho tipo de crímenes. De igual manera, se ha mencionado que los feminicidios no son anomalías o patologías, más bien son parte de un sistema vinculado con la necropolítica (Mbembe, 2003). Dicho de otra manera, hay una “descartabilidad biopolítica” hacia las mujeres en la sociedad actual (Sagot, 2017, p. 65).

Las realidades locales se ven influenciadas por un entorno necropolítico y neopoderoso, en donde el ejercicio del poder social para tomar decisiones se manifiesta. Sagot considera que “la necropolítica de género produce así una instrumentación generalizada de los cuerpos de las mujeres, construye un régimen de terror y decreta

la pena de muerte para algunas” (Mora, 2024, p. 15). Esta dinámica, como señaló Patricia Hill en 1998, abarca intersecciones de *género*, *raza* y *nación*, conceptos que se amplían con los aportes de pensadores como el trinitario Olivier Cromwell Cox (1948) y Montserrat Sagot, que incorporan además la *clase social* y la *nacionalidad*. La violencia en lugares como Cancún se manifiesta de manera dispar y afecta mayormente a grupos específicos como mujeres, personas de bajos recursos y de tono de piel oscuro. Dichos grupos no solo enfrentan la falta de voz y acceso a la justicia en un sistema legal sólido, sino que también sus cuerpos son tratados como *desechables*, una noción destacada y retomada por Sagot en sus investigaciones.

Se han propuesto diferentes adjetivos para calificar al cuerpo femenino, entre ellos, los términos de cuerpos *desechables* (Mejía García, 2022, p. 45) o *descartables* (Sagot, 2017, p. 65). Estos adjetivos pretenden reforzar la idea de que, detrás del proyecto hegemónico/patriarcal existe un discurso deshumanizador que desestima la importancia de los cuerpos femeninos, tanto a nivel social como cultural (Robles Ortega, 2022). Dicho enfoque ejerce poder al perpetuar una ideología/cultura que marca la geografía corporal, resaltando la vulnerabilidad de unos (los cuerpos femeninos) y la dominación de otros (los cuerpos masculinos) (Robles Ortega, 2022).

El feminicidio de Alexis y la ola de protestas del 9N: la tragedia que conmovió a Cancún

El 9N es un evento que funge como consecuencia de un acto de violencia de género callejera que tuvo lugar el 7 de noviembre del 2020, cuando “Alexis” (Bianca Alejandrina Lorenzana Alvarado), una joven de veinte años, desapareció y fue encontrada muerta y descuartizada en una bolsa de basura al día siguiente. En una de las entrevistas realizadas se comentó que era una chica de barrio, quien residía en la región 259, llamada Villas Otoch Paraíso, pero que los residentes coloquialmente la denominan “las Favelas de Cancún”. De acuerdo

con Sagot, los habitantes de dichos barrios están acostumbrados a vivir en un mundo donde la violencia y la muerte son cotidianas, pues la necropolítica decreta una “pena de muerte” para algunas de las mujeres (Mora, 2024, p. 15). Por esta razón, dos años antes de su trágica muerte, Alexis compartió en sus redes sociales su temor de nunca volver a ver a su madre. Un año antes, ella expresó con firmeza: “No me digas que soy demasiado joven para que los feminicidios o las opiniones indiferentes sobre el tema no me afecten” (*Por Esto*, 9 de noviembre de 2020).

Los indicadores de violencia socioeconómica y dificultades laborales, ligados a las grandes transnacionales, son evidentes; sin embargo, este evento fue particularmente mediático, porque, según una entrevistada, “fue la gota que derramo el mar, porque se vino una ola de manifestaciones” (Galarza, W., comunicación personal, 7 de enero del 2022) para resolver el asesinato de Alexis.

La relación entre la interseccionalidad de la violencia contra las mujeres y el agravamiento de su situación socioeconómica ha sido ampliamente demostrada. Un informe publicado por *Oxford Committee for Famine Relief* (OXFAM) afirma que el desempleo tuvo un impacto importante en las mujeres, en especial porque trabajan en el sector de servicios, que siempre puede vivir altibajos (OXFAM, 23 de mayo de 2022).

Esta fue una de las razones por las que, durante las entrevistas, una residente de Cancún mencionó que en la pandemia por el COVID-19 se amplificó la situación de vulnerabilidad, puesto que su impacto fue primero económico y luego físico:

Violencia económica, [porque] todas estábamos muy mal económicamente. Y eso también, esta violencia doméstica viene de la violencia económica. Ya no tenías los medios para salir a la calle, para tener un trabajo y mandar al que te estaba violando al infierno. [El confinamiento] significaba que las mujeres se quedaban en casa. Fue una situación que te ataba las manos (Galarza, W., comunicación personal, 7 de enero del 2022; Aragón Falomir, 2022, p. 14).

El problema principal es que hay una gran “feminización de la pobreza”, como afirman Goulard Almeida (2020, p. 19) y Carosio (2017, p. 28), ya que durante la pandemia dicha pobreza resultó tener tanto color/raza como género, afectando mucho más a las mujeres, las indígenas y las jóvenes.

El aspecto más relevante que precedió el asesinato de Alexis fue, según lo declaró una residente de la ciudad, el “hartazgo de Cancún” ante la impunidad experimentada por numerosas víctimas, principalmente mujeres; es decir, feminicidios sin penalizar que terminan motivando a las mujeres a salir a la calle para denunciar: “Te estoy diciendo que me están matando [...] ya basta” (Galarza, W., comunicación personal, 7 de enero del 2022). Es así como el asesinato de Alexis provocó una catarsis social, no solo por lo apreciada que era socialmente, sino por ese cansancio expresado en el trabajo de terreno con alrededor de mil personas exigiendo el esclarecimiento de su asesinato. Según fuentes, ni la mayoría eran mujeres feministas ni personas ideológicamente comprometidas. Solo eran personas de la sociedad civil cansadas de saber que chicas de sus comunidades estaban siendo asesinadas.

No hace falta decir que, en Cancún, la inseguridad y la impunidad experimentadas por los lugareños contrastan con la seguridad para los turistas extranjeros; como sugiere la ONU, se trata de un tratamiento diferenciado para los diferentes segmentos de la población. Los homicidios de extranjeros tienen una importante cobertura mediática e internacional, pero cuando son mexicanos “suben y bajan por internet” (Ramírez, J., comunicación personal, 14 de enero del 2022). Un tratamiento que, como mencionan Caputi y Russell, es desproporcionado. Es cierto que cada ciudad depende de su imagen hacia el mundo exterior, pero, en el caso de Cancún, “los muertos sufren discriminación de color, raza y clase social”, como lo declaró un sociólogo residente en Cancún (Ramírez, J., comunicación personal, 14 de enero del 2022).

La exigencia ciudadana del 9N y la respuesta estatal

En la protesta del 9N, convocada para exigir una respuesta desde arriba ante la muerte de Alexis, un feminicidio actuó como detonante. Un miembro del Comité de Víctimas del 9N afirmó que las autoridades están para “protegerlos, es su trabajo, se lo estamos delegando, pero teniendo estas indicaciones obscenas de impunidad en todo el país y en el estado de Quintana Roo, lo que implica es un entorno de mayor violencia” (comite victimas9n, 7 de febrero de 2021). Por lo tanto, el sociólogo Julián Ramírez interpreta que se busca aterrorizar a la ciudadanía para evitar que proteste, porque una ciudadanía organizada en un estado racial y clasistamente excluyente, pero, sobre todo, desigual, puede ser un gran problema para la autoridad (comunicación personal, 14 de enero del 2022). Dentro de los numerosos análisis tanto de Segato (2016) como de Sagot se establece que uno de los principales problemas de los actos feminicidas es la impunidad, puesto que los hombres matan porque pueden hacerlo sin consecuencias, como lo perciben los miembros del Comité de Víctimas del 9N (comite victimas9n, 7 de febrero de 2021).

Es así como el 9 de noviembre del 2020 se organizó una protesta para marchar hacia el Palacio Municipal de Cancún. Con el objetivo de conocer quiénes fueron a esta protesta, se recurrió a alguien que se encontró presente. En una entrevista del 14 de enero del 2022, Ramírez (comunicación personal, 2022) mencionó que las personas que estuvieron en la protesta fueron vecinos, personas y familiares con carteles de mujeres desaparecidas; familiares de otras víctimas de feminicidios; y otros colectivos; es decir, se trató de una acción directa de grupos organizados y, de hecho, él observó que había muchos hombres. Según una entrevistada, las mujeres decidieron protestar por dos razones: “las víctimas no están tan lejos de nosotras: son nuestras vecinas, son las mujeres que nos rodean, son las mujeres en nuestros trabajos, son nuestras familiares que están siendo asesinadas. No estamos tan alejadas” (Galarza, W., comunicación

personal, 7 de enero de 2022) y, también, porque tienen miedo de ser la próxima víctima, lo cual hace referencia a Caputi y Russell (1992).

Hasta el momento, la exigencia era debido a los altos índices de impunidad y feminicidios (es decir, la omisión por parte del Estado hacia las mujeres víctimas). No obstante, en una ciudad con movilizaciones sociales casi inexistentes, en esta ocasión nadie anticipó que pudiera haber un acto de violencia no por parte de los victimarios, sino de la policía estatal. Así fue como se golpeó de manera indiscriminada a las manifestantes y se dispararon balas de plomo. Huelga decir que no fue solo eso: trece personas, en su mayoría mujeres, fueron privadas ilegalmente de su libertad y llevadas detrás del Palacio Municipal para ser torturadas de forma física, verbal y sexual. Lo que las mujeres experimentaron, entre golpes y gritos, fue un “terror psicológico” (Santos Cid, 9 de noviembre de 2021). El reporte oficial por parte de Amnistía Internacional determinó que ese día se identificaron “hombres con uniformes que decían Policía Municipal en la espalda, dispararon pistolas y rifles semiautomáticos al aire [...] arrestos principalmente de mujeres arbitrarios” (Amnistía Internacional, 2021, pp. 41-42).

En declaraciones emocionales y tristes, una de ellas indicó: “Me encontré con todos mis miedos: ser violada, desaparecida” (comite victimas9n, 7 de febrero de 2021). Durante las entrevistas realizadas por el Comité, las mujeres recuerdan la violencia verbal ejercida por las fuerzas policiales: “[Nos amenazaron diciendo que] si no cooperábamos, podían desaparecernos”; “nos van a dejar peor que a Alexis”; “éramos putas, perras y por eso nos mataron, lo merecíamos”; y “maldita perra, vas a morir ahora mismo, aquí tus derechos no existen” (comite victimas9n, 7 de febrero de 2021).

Según la documentación recopilada por Amnistía Internacional, el uso de la violencia contra las mujeres por parte de las autoridades estatales durante la protesta buscaba:

Enseñar y castigar [...] a las malas mujeres que merecían ser castigadas por haber desafiado los estereotipos de género que indican que las mujeres deben quedarse en casa o en el espacio privado y no en la esfera pública, aquella que considera a las mujeres como seres pasivos y no como titulares de derechos, y aquella que asume que los medios utilizados por las manifestantes como dañar o romper cosas no son comportamientos tradicionales de mujeres (Amnistía Internacional, 2021, p. 44).

Acuérdate de Cancún: “Cállate, esto es Cancún”

En una ciudad tan nueva como Cancún, sin tejido comunitario ni arraigo, poco a poco se está politizando la sociedad debido al abandono de las regiones o las favelas de Cancún, en las que, como se mencionó, no hay ni alumbrado público, drenaje o recolección de basura y, muchas veces, incluso hay células delictivas que residen con profunda impunidad. Con policías entrenados para defender al Estado, el acceso a la justicia en una ciudad racista, clasista y antifeminista sigue siendo un gran desafío. También se declaró que hay centros clandestinos en donde los hombres pueden empeñar a las mujeres para pagar deudas; es decir, lo que el martiniqués Aimé Césaire señaló sobre la esclavitud como *cosificación* del esclavo, termina, según afirma Carosio (2017, p. 27), en la mercantilización del cuerpo femenino. Así es como se constituye una sociedad consumista, capitalista y profundamente desigual para poder disponer de la mujer como un objeto.

Por lo tanto, se observa que el acceso a la justicia es en extremo insatisfactorio, que las mujeres están presentes en los diferentes grupos sociales discriminados por el sistema y que el sexo femenino experimenta violencia tanto en espacios públicos como privados. El acceso a la justicia también está entrelazado con cuestiones de clase social, porque, como comenta Wendy Galarza, cuando ella les mencionó a los policías que tenía un título universitario, el trato que recibió fue inmediatamente diferente, ya que asumieron que exigiría sus derechos.

Según el Latinobarómetro (2021, pp. 46 y 70), un cuarto de la población mexicana confía en el Poder Judicial y casi tres cuartos cree que el acceso es injusto. Los sectores más discriminados sufren de la interseccionalidad: clase (23 %), raza (9 % constituido por los pueblos originarios y 7 %, por los afrodescendientes), orientación sexual (6 % hacia homosexuales) y estatus migratorio (4 % a los migrantes). No obstante, las mujeres son transversales, puesto que casi siempre son la mayoría en todos estos grupos: casi el 50 % de la violencia hacia mujeres se vive en la calle, una tercera parte es verbal y la otra tercera parte surge en el seno familiar (Latinobarómetro, 2021, p. 100; Aragón Falomir, 2022, p. 17).

De manera similar, la falta de acción frente a la impunidad y la corrupción se manifestó en estadísticas preocupantes. Es así como, en primer lugar, se observó un alto porcentaje de delitos no denunciados, los cuales alcanzaron un 93,6 % (INEGI, 2017, p. 33). Esto se atribuye principalmente a que alrededor del 33,1 % de la población considera que presentar denuncias es una “pérdida de tiempo”; además, cerca del 16,5 % expresa una profunda “desconfianza en las autoridades” (INEGI, 2017, p. 37). En segundo lugar, de quienes denunciaron algún delito (6,3 %), la mitad indicó que les tomó dos horas y media presentar la denuncia, mientras que para casi el 30 % el tiempo superó las cuatro horas (INEGI, 2017, p. 38). Por último, se identificó que, según la misma encuesta, la percepción de corrupción en las interacciones con las fuerzas del orden obstaculiza el adecuado funcionamiento del sistema de justicia. El 77 % percibe a la policía de tránsito como corrupta, a la vez que entre el 68 % y el 64 % de la población considera que la policía preventiva, los jueces, los ministerios públicos y la policía estatal y ministerial son corruptos (INEGI, 2017, p. 51).

Entre las numerosas barreras identificadas, Ana Laura Magaloni (2021), especialista en el sistema de justicia mexicano, las examina y las define mediante tres aspectos que demandan un análisis minucioso. La inaccesibilidad se entrelaza con la noción de “marginalidad jurídica”, en donde la gran mayoría de la población no puede costear los honorarios de un abogado ni participar plenamente en

los procesos judiciales. Además, se resalta la “legalización de privilegios”, que beneficia a las élites capaces de financiar procesos judiciales con los mejores abogados, influenciando a magistrados y otros elementos del sistema. Por último, se destaca el control político histórico del sistema de justicia no solo en México, sino también en otros países, como un factor que perpetúa la inequidad y la falta de acceso (Heredia y Gómez, 2021).

Otro aspecto crucial relacionado con los desafíos futuros es la necesidad de que el Gobierno no entre en conflicto con la Comisión Nacional de Derechos Humanos, ya que el manejo de casos de víctimas, desaparecidos y fosas es un tema de suma importancia que debe ser tratado y analizado, incluso si va en contra de las preferencias del presidente (Pérez Ricart, 31 de agosto de 2023, 23 de noviembre de 2023). Además, diversos informes han evidenciado que durante la pandemia se intensificaron las denuncias de violencia contra las mujeres, con un incremento en los feminicidios y los mecanismos de impunidad evidenciados por acciones represivas de las fuerzas policiales en la ciudad de Cancún (Aragón Falomir, 2022).

Para la abogada de una de las víctimas, los arrestos tenían un componente racial “porque el perfil de las chicas que arrestaron eran todas mexicanas, y también había mujeres extranjeras protestando” (Santos Cid, 9 de noviembre de 2021). El trato en todos los aspectos es muy diferente; la justicia no les dice nada a las mujeres extranjeras que se emborrachan en las calles de la zona hotelera, “por supuesto porque van a dejar dinero”, mientras que el 9N fue una discusión política, una demanda de minorías para aclarar los homicidios, debido a “la falta de una inversión adecuada, de una estrategia de seguridad que otorgue acceso a la justicia y atención médica a las víctimas, esto es lo que está sucediendo con las mujeres y no podemos soportarlo más” (comite victimas9n, 7 de febrero de 2021). Por su parte, “la respuesta política del estado es ‘Cállense, esto es Cancún’” (comite victimas9n, 7 de febrero de 2021), a lo que Galarza (comunicación personal, 7 de enero del 2022) agrega: “Nos dijeron: ‘Cállate porque esta es nuestra área turística, cállate porque aquí

no está pasando nada, cállate porque el turismo no va a venir. [Por eso] vengo a recolectar firmas y cada firma será un turista menos” (Aragón Falomir, 2022, p. 18).

Conclusión

El proceso de democratización en México posterior al 2000 evidenció limitaciones significativas en el acceso equitativo a la justicia, incluso tras la alternancia política y la llegada de la Cuarta Transformación en el 2018 (Aragón Falomir, Fernández de Lara Gaitán y Lucca, 2019). Científicos como Hernández y Pansters (2012) han señalado que la mera realización de elecciones no garantiza una democracia profunda. Alberto Olvera Rivera (2010, p. 16) propuso la “democratización de la democracia”. Sin embargo, la llegada de Andrés Manuel López Obrador en el 2018 marcó un hito en la política mexicana y se considera el fin de la transición democrática (Aragón Falomir, Lucca y Talia, 2022). A pesar de algunos avances, como la reducción de la pobreza, México sigue enfrentando problemas de polarización política (Aragón Falomir y Lucca, 2021), pero este trabajo se enfocó en cuestiones de inseguridad, corrupción e impunidad.

Por lo tanto, es necesario cuestionarse y plantear nuevos paradigmas para buscar realmente transformar los índices de un Estado de derecho que proteja a todos y, principalmente, a todas, mediante la reducción de la corrupción, un punto central en el discurso de campaña del actual presidente. Aunque se ha reducido el expolio burocrático, la corrupción ligada al sistema de justicia sigue vigente y no ha experimentado cambios significativos, según la mayoría de los especialistas (Heredia y Gómez, 2021). De hecho, la llegada de la 4T (Cuarta Transformación) ha experimentado un deterioro en su clasificación global de Estado de derecho, de manera que persiste la percepción negativa y una aplicación deficiente este.

El presente texto analiza la frágil situación de una democracia electoral como la mexicana, que, a pesar de que está en un proceso

de transformación, todavía se encuentra en ese interregno mencionado por el pensador italiano Antonio Gramsci (1981): cuando lo antiguo está dejando de existir y lo nuevo aún no ha surgido. A través del análisis de la situación de una mujer asesinada, la manifestación que suscitó y la represión estatal, se demuestra que el Estado sigue siendo omiso hacia ciertos grupos sociales, que la interseccionalidad está vigente y en crecimiento, y que la segregación y la marginación producen problemáticas sociales, las cuales no se pueden resolver con la “mano invisible”. El Estado debe controlar los territorios y los barrios que se han convertido en focos de violencia, peligrosidad, feminicidio y tráfico de estupefacientes, incluso en una de las ciudades turísticas y de consumo más importantes del país como Cancún.

En estas líneas se pone de manifiesto la compleja interseccionalidad que enfrentan las mujeres, especialmente las que residen en centros capitalistas de consumo turístico como Cancún (Valdivieso Ide, 2017), donde las problemáticas globales se manifiestan, se amplifican y se agudizan. A partir de un enfoque feminista reflexivo es posible apreciar la relevancia de la propuesta de Sagot sobre la necropolítica, mediante la cual la crueldad y la agresividad se convierten en aspectos cotidianos para muchas mujeres.

En dicho contexto resulta imperativo reabrir el debate no solo en torno a la división sexual del trabajo, la violencia socioinstitucional, el tráfico y las redes de prostitución, la imposición de la maternidad, la dependencia y la sumisión afectiva, la segregación ocupacional y política, la feminización de la pobreza o la mercantilización del cuerpo (Carosio, 2017), sino también sobre la omisión por parte del Estado, permitiendo que ciertos cuerpos –y, por ende, vidas– sean considerados como desechables o de menor valor. Esta omisión parece estar dirigida a mantener vivo un sistema patriarcal que depende del respaldo de grandes capitales, así como de la necropolítica (siguiendo a Sagot) y del mandato de la masculinidad (siguiendo a Segato, 2016), los cuales continúan vigentes hacia el primer cuarto del siglo XXI.

Se concluye que la lucha contra la impunidad es crucial para avanzar hacia sociedades más saludables e inclusivas, ya que su

impacto se extiende por toda la estructura estatal. Según un informe del Wilson Center, un *think tank* estadounidense, la falta de una implementación efectiva de la reforma judicial en México ha tenido consecuencias significativas. La impunidad y la corrupción representan obstáculos fundamentales para la efectividad de otras reformas estructurales, lo que repercute negativamente en la competitividad y el desarrollo político y económico del país (Ríos y Wood, 2018).

Por lo tanto, más que simplemente aumentar el número de policías, se respalda la conclusión sólida de Pérez Ricart, quien sostiene que “el problema de la seguridad pública es un problema de justicia, no de cantidad de policías. Puede haber más o menos seguridad, pero lo esencial radica en contar con mejores fiscales, ministerios públicos y jueces” (Expansión, 29 de noviembre de 2023). Esto permitiría generar una mayor confianza y fluidez en las denuncias presentadas ante las instituciones, junto con una mayor eficiencia y resultados en la identificación y el enjuiciamiento de los culpables. Además, podría proporcionar una mayor protección a las mujeres víctimas, las cuales continúan enfrentando situaciones de peligro en las calles y el transporte público, así como en entornos de vida y muerte.

Bibliografía

Amnesty International (2021). *México: la era de las mujeres. Estigma y violencia contra mujeres que protestan*. Londres. <https://www.amnesty.org/es/documents/amr41/3724/2021/es/>

Aragón Falomir, Jaime (2022). Women, violence and tourism: modes of domination in the Mexican Caribbean. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 47(3), 499-520. <https://doi.org/10.1080/08263663.2022.2110784>

Aragón Falomir, Jaime; Fernández de Lara Gaitán, Alfredo Edmundo y Lucca, Juan Bautista (2019). Las elecciones de 2018 en México y el triunfo del Movimiento de Regeneración Nacional (Morena). *Revista de Estudios Políticos*, 54, 286-308. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n54a14>

Aragón Falomir, Jaime; Lucca, Juan Bautista y Talia, Marcos Pérez (2022). Los tiempos de las transiciones a la democracia en Paraguay y México. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 1(26), 55-68. <http://contextlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/7941/7584>

Aragón Falomir, Jaime y Lucca, Juan (2021). ¿La “grieta” mexicana? La polarización de la opinión pública en la era de Andrés Manuel López Obrador y del COVID-19. *Revista Abya-Yala*, 4(3), 228-245. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/135122>

Blázquez, Macia y Cañada, Ernest (2011). *Turismo placebo. Nueva colonización turística: del Mediterráneo a Mesoamérica y El Caribe. Lógicas espaciales del capital turístico*. Managua: Alba sud-EDISA.

Bonfil, Guillermo (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: Random House.

Butler, Judith (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Londres: Harvard University Press.

Cañada, Ernest (2017). Un turismo sostenido por la precariedad laboral. *Papeles de relaciones eco-sociales y cambio global*, 140, 65-73.

Caputi, Jane y Russell, Diana (1992). Feminicide: sexist terrorism against women. En Jill Radford y Diana Russell (comps.), *Feminicide. The politics of woman killing* (pp. 13-21). Nueva York: Twayne Publishers.

Carosio, Alba (2017). Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico latinoamericano. En Montserrat Sagot (coord.), *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina* (pp. 17-42). Buenos Aires: CLACSO.

comite victimas9n [comitevictimas9n785] (7 de febrero de 2021). El paraíso huele a sangre. Represión #9N Cancún Quintana Roo [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=CYSKUR9Znu4>

Crenshaw, Kimberley (1991). Mapping the margins: interseccionalidad, identity politics and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.

Cromwell Cox, Oliver (1948). *Caste, class, and race: a study in social dynamics*. Nueva York: Doubleday and Company.

Delgadillo Bermúdez, Ana; Hernández Lara, Olivier Gabriel y Zizumbo Villarreal, Lilia (2018). Una aproximación a la configuración del espacio y consumo turístico en Coyoacán. *Geograficando*, 14(2), 1-10.

Durand Ponte, Víctor (2009). La cultura política de los mexicanos en el régimen neoliberal. En Octavio Rodríguez Araujo (coord.), *México: ¿un nuevo régimen político?* (pp. 121-149). México: Siglo XXI.

Expansión [ExpansionVideo] (29 de noviembre del 2023). La 4T en palabras: claves para entender el proyecto nación I EN VIVO I FIL Guadalajara 2023 [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=svZhFB-j3Rb0&ab_channel=Expansi%C3%B3n

Foucault, Michel (1978). *Historia de la sexualidad. Tomo 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Garrido, Sebastián y Friedenberg, Flavia (2020). “El poder del voto. Cambio electoral y sistemas de partidos a nivel federal en México en 2018”. *Política y gobierno*, 27(2). <http://www.politicaygobierno.cide.edu/index.php/pyg/article/view/1279>

Goulard Almeida, Sandra (2020). Feminismos, igualdad de género e deuda pública. En Carolina Pereira Lins, Juliana Teixeira y Nathalia Lipovetsky (comps.), *Feminismo e Deuda Feminismo e Dívida* (pp. 9-20). Nápoles: La citta del sole.

Gramsci, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel*. México: Era.

Heredia, Blanca y Gómez, Hernán (2021). *La 4T: claves para descifrar el rompecabezas*. Grijalbo: Casa Editorial.

Hernández, Rogelio y Pansters, Wil (2012). La democracia en México y el retorno del PRI. *Foro Internacional. Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales*, 52(4), 75-95.

Hill Collins, Patricia (1998). It's all in the family: intersections of gender, race, and nation. *Hypatia*, 13(3), 62-82.

Human Right Watch (2022). México: events of 2022. <https://www.hrw.org/world-report/2023/country-chapters/mexico>

Institute for Economics & Peace (2021). Mexico Peace Index 2021. Sidney. <https://www.economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2021/05/ENG-MPI-2021-web-1.pdf>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2017). Encuesta nacional de victimización y percepción sobre seguridad publica 2011-2017. <https://www.inegi.org.mx/programas/envipe/2017/>

Jouault, Samuel (2021). Cartografiando traspasés del Caribe continental: turismo comunitario, redes colaborativas e identidades. En Margaret Shrimpton y Antonio Vidal (comps.), *Desde otros Caribes. Fronteras, poéticas e identidades* (pp. 217-241). Santa Marta: Universidad del Magdalena.

Latinobarómetro (2021). *Informe 2021. Adiós a Macondo*. Santiago: International Development Bank.

López, Ángeles, y Marín, Gustavo (2010). Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: Una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 31(123), 219-258.

Magaloni, Ana (22 de marzo del 2021). ¿Por qué la 4T no tiene una agenda de justicia? Acceso a la justicia y desigualdad social en México. *Transversal*. <https://transversalthinktank.org/evento/23/>

Marín, Alma; Palafox-Muñoz, Alejandro y Zizumbo Villarreal, Lilia (2020). Colonización turística de Quintana Roo, México: entre la apropiación de la naturaleza y el territorio. *Boletín Geocrítica Latinoamericana*, 5, 232-251.

Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15, 11-40. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>

Mejía García, Rocío (2022). La ciudad de Arminé Arjona: alcances y fronteras del amor en clave feminista. En Julia Monárrez Fragoso et al. (comps.), *Vidas y territorios en busca de justicia* (pp. 21-58). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

Méndez, Cecilia (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Documento de trabajo N. 56. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.

Milanovic, Branko (16 de octubre del 2015). Disarticulation goes north. *Globalinequality*. <http://glineq.blogspot.com/2015/10/disarticulation-goes-north.html>

Monárrez Fragoso, Julia (2022). Feminicidio: muertes públicas, comunidades cerradas y Estado desarticulado. En Julia Monárrez Fragoso et al. (comps.), *Vidas y territorios en busca de justicia* (pp. 109-150). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

Monárrez Fragoso, Julia et al. (2022). *Vidas y territorios en busca de justicia*. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

Mora, Mariana (2024). Montserrat Sagot. Treinta años de epistemología feminista centroamericana. En Montserrat Sagot (comp.), *Cuerpos de la injusticia: una crítica feminista desde el centro de América* (pp. 11-36). Buenos Aires: CLACSO.

Olvera Rivera, Alberto (2010). *La democratización frustrada: limitaciones institucionales y colonización política de las instituciones garantes de derechos y de participación ciudadana en México*. México y Xalapa: CIESAS y Universidad Veracruzana.

Oxford Committee for Famine Relief [OXFAM] (23 de mayo del 2022). Beneficiarse del sufrimiento. <https://www.oxfam.org/es/informes/beneficiarse-del-sufrimiento>

Pérez Esparza, David; Pérez Ricart, Carlos y Weigend, Eugenio (2021). *Gun trafficking and violence: from the global network to the local security challenge*. Londres: Palgrave Macmillan.

Pérez Ricart, Carlos (31 de agosto de 2023). Desaparecidos y la Comisión Nacional de Búsqueda. *Sin embargo*. <https://www.sinembargo.mx/31-08-2023/4403474>

Pérez Ricart, Carlos (23 de noviembre de 2023). La CNDH, una decepción de la 4T. *Sin embargo*. <https://www.sinembargo.mx/23-11-2023/4436247>

Por Esto (9 de noviembre de 2020). ¿Quién es Alexis y por qué piden justicia en Cancún? <https://www.poresto.net/quintana-roo/2020/11/9/quien-es-alexis-por-que-piden-justicia-en-cancun-222004.html>

Ríos, Viridiana y Wood, Duncan (2018). *The missing reform: strengthening the rule of law in Mexico*. Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholar.

Robles Ortega, Rosalba (2022). Las mujeres de Ciudad Juárez ante el riesgo del feminicidio. Percepciones, sentidos y sentimientos. En Julia Monárrez Fragoso et al. (comps.), *Vidas y territorios en busca de justicia* (pp. 79-108). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

Sagot, Montserrat (coord.) (2017). *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Santos Cid, Alejandro (9 de noviembre del 2021). El día que la policía disparó, torturó y violó a manifestantes feministas en Cancún. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2021-11-10/el-dia-que-la-policia-disparo-torturo-y-violo-a-manifestantes-feministas-en-cancun.html>

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Segato, Rita (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedad e Estado*, 29(2), 341-371.

United Nations (1963). *Conference on International Travel and Tourism*. Roma: United Nations.

Valdivieso Ide, Elisa (2017). ¿Por qué persisten las inequidades de género a 20 años de Beijing? Hipótesis inspiradas en el pensamiento sistémico. En Montserrat Sagot (coord.), *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina* (pp. 105-126). Buenos Aires: CLACSO.

World Justice Project (2022). WJP rule of law index. <https://worldjustice-project.org/rule-of-law-index>

Zepeda Lecuona, Guillermo (2017). Índice estatal de desempeño de las procuradurías y fiscalías. *ImpunidadCero*. https://www.impunidadcero.org/impunidad-en-mexico/assets/pdf/15_Impunidad_Cero_Ranking_de_procuradurias.pdf

Zukin, Sharon (2000). *The cultures of cities*. Oxford: Blackwell.

Contraataque de la biopolítica: pánico moral, feminismo y lesbianas en El Salvador de la posguerra*

Amaral Arévalo

 DOI: 10.54871/ca25bp08

Introducción¹

El filósofo, historiador de las ideas y teórico social Michel Foucault introdujo la categoría de *biopolítica*. Se comprende como *biopolítica* el conjunto de prácticas y discursos, mediante los cuales los Estados y otras instituciones ejercen poder sobre los cuerpos y las poblaciones (Foucault, 2010). Sin embargo, el accionar de la biopolítica a través del dispositivo de la sexualidad va más allá de lo anterior, ya que su principal objetivo es el de perpetuar el modelo hegemónico

* El presente texto tiene una publicación previa en el libro *Dialogando con el silencio: disidencias sexuales y de género en la historia salvadoreña (1765-2020)* (Arévalo, 2022). No obstante, en esta oportunidad, se realizó un abordaje desde la biopolítica y se incorporó información actualizada del proceso de organización de la Colectiva La Media Luna.

¹ Este texto fue realizado con el apoyo de la Coordinación de la Formación del Personal de Nivel Superior (Capes), código de financiamiento 001, en el marco del proyecto de investigación posdoctoral *Violencias y homicidios contra personas LGBTI+ en El Salvador: Una cuestión de salud pública*, realizado en el interior del Instituto Fernandes Figueira, Fiocruz.

heterosexual binario de cuerpos, identidades, deseos y placeres. Para ello, la biopolítica se vale de la disciplina, el control y el castigo. En este proceso intervienen diversas prácticas y acciones como la penalización de prácticas sexuales que contravengan las normas; los discursos médicos y psiquiátricos que pretenden “corregir” a los “anormales”, “desviados” o “invertidos”; la discriminación institucional, que no reconoce la ciudadanía plena de individuos debido a los prejuicios sexuales; y, por último, pero no menos importante, el ejercicio de la violencia que extermina personas, identidades y cuerpos que no fueron domesticados y normalizados por medio de las prácticas anteriores.

La biopolítica al interior de ese modelo hegemónico tiene un papel prioritario como guardián del orden binario del sexo-género-sexualidad. El propio Foucault describió esa acción al analizar el control disciplinario al que están sometidos los individuos, destacando tres instituciones de vigilancia y perpetuación del sistema: la familia, la iglesia y la escuela (Foucault, 2010). Quien sea descubierto contraviniendo este modelo será objeto de sanciones normalizadoras, las cuales castigan todo lo que se aleje de la norma o lo que sea catalogado como un comportamiento desviado. En dicho contexto, se considera que el mayor agravante sería renegar la cisheterosexualidad obligatoria. La biopolítica reacciona por medio de prácticas que tienden a extirpar de la sociedad lo que coloque en peligro la perpetuación del sistema, en donde la criminalización y el exterminio físico y simbólico son las principales acciones para vigilar, disciplinar y castigar a quienes se rehúsen a permanecer en la norma.

Analizando la sexualidad desde la perspectiva de la biopolítica, se distingue que la disciplina y el control de los cuerpos es su marca principal, de manera que quien traspase las normas será objeto de castigo. No obstante, ante este sistema de poder de relaciones disciplinares, pueden existir “focos” o “puntos” de resistencias que intentan impedir el éxito de los dispositivos de normalización de la biopolítica (Foucault, 1998). Dichos puntos no representan rupturas radicales del sistema, pero muestran formas alternativas de

existencia. Ante estos focos de resistencia, la biopolítica ejecuta diversas acciones para remitir a lo abyecto y, con ello, crear un campo de ininteligibilidad sobre esas resistencias, para que la sociedad no trace como meta otras maneras de vivir, ser y estar en el mundo fuera del alcance de la biopolítica.

En este sentido, el presente artículo tiene por objetivo analizar – bajo el enfoque de la biopolítica y sus resistencias– un pánico moral, como práctica de exterminio, ejecutado contra el surgimiento de la primera colectiva lésbica feminista en el interior de El Salvador de la posguerra. Para la elaboración del texto se utilizó una metodología cualitativa, que tuvo como principal técnica el análisis documental de archivos de la memoria. El texto se divide en tres secciones: la primera aborda el dispositivo de la sexualidad operando bajo el formato de la maternidad como destino manifiesto de las mujeres en El Salvador de la posguerra. La segunda sección desarrolla la idea de que, en el periodo de la posguerra existieron focos de resistencia contra la biopolítica, representados en la constitución del movimiento feminista contemporáneo salvadoreño y el surgimiento de la identidad política lésbica. La tercera sección examina el contraataque de la biopolítica ante esos puntos de resistencia ejecutados por mujeres disidentes al sistema de poder a través de un pánico moral contra la colectiva lésbica-feminista La Media Luna, en el contexto de realización del VI Encuentro Feminista Latinoamérica y del Caribe, realizado en noviembre de 1993 en El Salvador.

Dispositivo de la sexualidad: la maternidad como destino

A finales del siglo XIX existió una circulación de ideas sobre el feminismo en el país. Por medio de crónicas elaboradas por hombres, se mostraban los peligros de estas nociones para la sociedad conservadora salvadoreña de la época (Arévalo, 2022). La concepción principal transmitida era un proceso de usurpación de roles considerados exclusivamente masculinos por parte de las mujeres europeas que

abrazaban las ideas feministas. Esos roles se pueden caracterizar como acceso a la educación, el ejercer el voto, el derecho al trabajo remunerado, el derecho al divorcio y la autonomía corporal. No obstante, estos planteamientos fueron tergiversados, haciendo comprender que el feminismo provocaba una “inversión” de las mujeres. En otras palabras, las mujeres se querían “transformar” en hombres y, con ello, dejar de lado sus roles como cuidadoras, objetos de deseo sexual y madres.

En el interior del país, las concepciones sobre el feminismo por parte de hombres fueron dispares. Por una parte, se consideró que era necesario que la mujer tuviera “ilustración suficiente” para educar a sus hijos y, en el caso de que ejerciera una profesión, hiciera “sus faenas domésticas” al llegar a su hogar (*Diario del Salvador*, 10 de junio de 1910). Este tipo de feminismo de la doble jornada, controlado y sometido, no representaba problemas para los privilegios masculinos. Lo que despertaba temores infundados era ese posible proceso de “inversión” de los roles que se había difundido desde finales del siglo xix, en que los hombres serían relegados a los roles considerados como femeninos y las mujeres ejercerían los roles designados a los hombres.

El feminismo salvadoreño emergente y sus postulados que giraron en torno al derecho al voto en la primera mitad del siglo xx no fueron aceptados por la mayoría de los hombres, ya que no se concebía que la mujer escapara de sus roles tradicionales de objeto sexual, hogar y, sobre todo, maternidad. Obtener el derecho al voto por parte de las mujeres era algo que no podía aceptar el pensamiento patriarcal: únicamente el hombre podía realizar tareas como conducir el Estado o ser un líder político. En el supuesto de que una mujer deseara realizar estas acciones, como mínimo, pretendía “sustituir” a los hombres, por lo cual, de forma tácita, se estaba gestando una “inversión sexual” en las mujeres feministas que reclamaban su derecho civil al voto.

A finales de la década de 1960, los temores infundados desde el final del siglo xix, de que el feminismo promovería una inversión

sexual en mujeres y hombres, comenzaron a ser supuestamente evidentes, no por influencia de esa corriente de pensamiento, sino por el movimiento *hippie*, que llegó también a El Salvador (Arévalo, 2022). Este movimiento incentivaba un desdibujamiento de las fronteras del género por medio de una estética unisex homogénea, que podía ser utilizada tanto por hombres y mujeres, y la promoción de una sexualidad que se liberaba de los discursos del pecado, promoviéndose como una fuente de placer para las mujeres. Paralelo a lo anterior, la introducción de los anticonceptivos generó una preocupación sobre las tasas de natalidad al interior del país y se comenzaron a abordar temáticas tabúes como lo era el aborto. En este mismo periodo, la represión política estaba incrementando, mientras que la vía armada se estructuraba como la única alternativa para la toma del poder político en el país por parte de la izquierda y el exterminio de los insurrectos por parte de la derecha.

La guerra interna de la década de 1980 posibilitó, como a las mujeres europeas durante la Primera y la Segunda Guerra Mundial, poder atravesar las barreras del género y ejecutar tareas consideradas masculinas, por ejemplo, ser combatientes en los campos de guerra. No obstante, los roles tradicionales de las mujeres fueron incorporados a los frentes de guerra, cambiando lo individual por lo colectivo. Si las mujeres asumían las tareas de cuidado para su núcleo familiar en el espacio privado de la casa, esas tareas se extrapolaron al colectivo que habitaba en el interior de los campamentos guerrilleros. Esta situación fue explorada por las investigadoras Norma Vázquez, Cristina Ibáñez y Clara Murguialday (1996), quienes expusieron que las labores realizadas por las mujeres, como colaboradoras, combatientes, sindicalistas, sanitaristas, internacionalistas, entre otras, sustituyeron a las montañas físicas como espacio de retaguardia, protección y sustento en una guerra irregular dentro de un territorio tan pequeño como el salvadoreño y contra un Gobierno que recibía ayuda militar y financiera desde Estados Unidos.

Dado ese contexto, no es de extrañar que la concepción tradicional de la mujer como madre se mantuviera en el imaginario

social salvadoreño: “El prototipo de feminidad vigente en la sociedad salvadoreña sigue considerando que la maternidad es la meta fundamental para las mujeres, el eje en torno al cual se articula la identidad femenina” (Vázquez, Ibáñez y Murguialday, 1996, p. 90). El rol de la maternidad fue de vital importancia para sostener a la guerrilla en los campamentos; sin embargo, al momento de la firma de los Acuerdos de Paz en 1992, las mujeres fueron olvidadas. Parece ser como si el 30 % de integrantes de las filas del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), que fueron mujeres, no tuvieran importancia (Vázquez, Ibáñez y Murguialday, 1996), y mucho menos las abuelas, las madres, las tías, las primas, las hijas y las sobrinas que desempeñaron acciones de apoyo logístico de los frentes de guerra, las comunidades y los espacios urbanos, cuyos nombres no fueron registrados (Vázquez, Ibáñez y Murguialday, 1996).

La maternidad se determinaba como un destino manifiesto a ser cumplido por las mujeres. Dicha disposición es promovida por la biopolítica, que demanda más sujetos –no individuos– para ser vigilados, disciplinados y castigados. En este punto, la biopolítica es una antípoda del feminismo: ante la disciplina, la vigilancia y el castigo que promueve la primera, el feminismo enseña a cuestionar los mandatos del género y construir realidades que sean más justas para las mujeres en un primer momento, pero luego se extrapola para todos los seres humanos y la naturaleza. No obstante, ante el avance de los planteamientos feministas, existió un “contraataque de la biopolítica”. Este tomó la forma de un pánico moral, el cual ejerció una represión selectiva y un proceso de terror generalizado contra las mujeres que estaban proponiendo cambios significativos en la sociedad. Retomando las reflexiones de Jules Falquet (2022a), las mujeres que deseaban emprender cambios en la sociedad eran objetivos de una guerra de baja intensidad. En una guerra de baja intensidad, la población civil se vuelve un objetivo válido como los grupos insurgentes para padecer ataques, solo que no cuentan con las herramientas necesarias para defenderse.

Lesbianas y feminismo de posguerra

En el contexto del eminente fin de la guerra interna después de la ofensiva “Hasta el tope” de 1989, surgió la estrategia política al interior del FMLN: insertar militantes de los frentes armados en los olvidados movimientos sociales urbanos para la regeneración del tejido social y ser la nueva posición de lucha para garantizar el cumplimiento de los Acuerdos de Paz que se estaban tejiendo. Uno de los principales objetivos fue la creación y el fortalecimiento del movimiento de mujeres, el que fuera despreciado en años anteriores, sin tomar en consideración todos los aportes logísticos y prácticos que permitieron la sobrevivencia de los campamentos guerrilleros, la gestión internacional y las demandas políticas realizadas en la capital cuando ningún otro movimiento social salía a las calles (Vázquez, Ibáñez y Murguialday, 1996).

En esa nueva lógica de incorporación de personas y fortalecimiento de los movimientos sociales, se promovió que mujeres pertenecientes a la guerrilla salieran de la clandestinidad y retomaran una vida pública. Las mujeres se insertaron en los movimientos sociales, lo cual conllevó un cuestionamiento a la antigua jerarquía de subordinación de las acciones del movimiento de mujeres hacia la estructura partidaria. Las demandas específicas de las mujeres, relegadas durante los años de la guerra interna, salieron a la luz y, ante la negativa del partido por hacerlas parte de su programa político, dichas mujeres se separaron, declarándose autónomas en 1993, como la Asociación Mujeres por la Dignidad y la Vida (2000), mejor conocidas como Las Dignas.

Después de la firma de los Acuerdos de Paz, mujeres provenientes de los frentes de guerra iniciaron una reflexión sobre el feminismo. El feminismo salvadoreño de la posguerra se presentó como un espacio para la reflexión y el intercambio de las propias experiencias de las mujeres en el interior de la guerra interna y la adquisición de una visión crítica de la sociedad (Garaizábal y Vázquez, 1994), caracterizándose por generar procesos de análisis de las experiencias vitales de las mujeres a la luz del feminismo, lo cual permitió conocer en un primer momento y cuestionar seguidamente las relaciones desiguales

y jerárquicas construidas entre hombres y mujeres, y visibilizar así el trasfondo político de la subordinación femenina y las relaciones de poder. Además, se tomó consciencia de que la militancia partidaria y la guerra habían anulado a las mujeres como individuos pensantes y críticas, así como de que los deberes de “buenas revolucionarias” se habían convertido en obstáculos para el autodescubrimiento personal en la posguerra. Bajo este contexto, el concepto “autonomía” invadió todos los posicionamientos teóricos y las acciones que se ejecutaban, bajo el entendido que dicha autonomía permitía dar nombre a los malestares femeninos y entenderlos como colectivos y no exclusivamente individuales (Mujeres por la Dignidad y la Vida, 2000).

Otra de las organizaciones feministas nacientes en la posguerra fueron Las Mélicas. Esta asociación se originó a partir de integrantes de las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), una de las cinco organizaciones que constituyeron los frentes armados de lucha del FMLN. La primera profesora feminista de Las Mélicas fue Clara Murguialday. Muy posiblemente las enseñanzas de Murguialday influyeron en los principios filosóficos que adoptaron en 1993: “Promover la lucha por el cambio para erradicar todas las formas de opresión y marginación por género, edad, clase social, discapacidad, opción sexual, etnia, pertenencia religiosa o militancia política” (Movimiento de Mujeres “Mélica Anaya Montes”, 2007, p. 7). Llama la atención el concepto de *opción sexual*, una transgresión clara a las normas binarias realizada desde una organización feminista y, al mismo tiempo, un dato histórico de cómo era conceptualizada la orientación sexual en esa época por parte de un movimiento social naciente, el cual reproducía un sentido común sobre dicha temática. En este momento histórico efervescente del movimiento feminista salvadoreño de la posguerra, se constituyó la primera colectiva lésbica de El Salvador, conocida como Colectiva Lésbica-feminista Salvadoreña de la Media Luna. Su surgimiento se debió a una serie de intereses y alianzas entre mujeres feministas nacionales e internacionales, lo que conllevó a que mujeres feministas extranjeras desempeñaran el rol de internacionalistas en el país. “La Colectiva” o “La Media Luna” inició sus actividades en junio de 1992, cuando realizó su primera reunión en el

interior del Parque Balboa, al sur de la ciudad de San Salvador. Jules Falquet, lesbiana feminista francesa, una de las integrantes de La Colectiva, recuerda esa reunión de la siguiente forma:

Efectivamente, cuando sentadas en círculo en el suelo empezamos la “ronda de presentación”, la primera en hablar dice: “Me llamo Fulana y – bajito, casi un suspiro– soy lesbiana”. Estas palabras retumban en medio del silencio general. Un silencio lleno de admiración y porque no decirlo, de pánico: cada una de nosotras sabe de sobra la valentía que se necesita para pronunciar esa palabra, esa palabra sucia, fea, tabú, y también para aplicársela a sí misma, así sin rodeos ni precauciones, tajantemente ... En fin: esta primera reunión donde, sin haberlo planificado en absoluto, empezamos cada una a pronunciar estas palabras, tan simples y de tan profundo significado, “soy lesbiana”, se queda en mi memoria como la ilustración de una opresión tan internalizada donde pronunciar siquiera esa palabra en voz alta, puede constituir una victoria (Falquet, 2022b, p. 40).

Falquet caracteriza este inicio como precario, clandestino y conspirativo, pero, a la vez, exaltante (Falquet, 2022b, p. 37). Dichas categorías se refieren al difícil contexto social salvadoreño para expresar la pertenencia a esa identidad sexual en los espacios familiares, laborales y sociales. Durante su primer año de existencia, la dinámica organizativa de la Media Luna se orientó a romper el aislamiento sexual y social que padecían las lesbianas. Así, sus encuentros semanales o quincenales tenían la lógica de ser un espacio de acogimiento. En la segunda edición de la *Boletina Luna de Miel*, la naturaleza de esta colectiva fue descrita como un *grupo de apoyo* o, mejor dicho, un espacio de cuido entre mujeres lesbianas:

Como parte del primer objetivo de crear un espacio de apoyo, nuestra actividad principal ha sido simplemente reunirnos como grupo. Nos reunimos más o menos cada quince días, dependiendo de los horarios de las involucradas, y si no tenemos una actividad específica, comemos pupusas y charlamos. Compartimos nuestras alegrías, temores, amores, culpas, y demás inquietudes en la relación con las otras y los otros (Colectiva Lésbica-feminista Salvadoreña de la Media Luna, 1994, p. 2).

Debido a los procesos de discriminación existentes, inicialmente las temáticas abordadas fueron cómo salir del clóset, la identidad lésbica y la sexualidad, lo que tuvo como resultado que estas mujeres se sintieran orgullosas de ser “mujeres, lesbianas, llenas de amor y ternura, dudas, contradicciones, amadas, rebeldes, y en lucha para un mundo más libre y más justo” (Colectiva Lésbica-Feminista Salvadoreña de la Media Luna, 1993, p. 3). Al igual que las organizaciones feministas que surgieron en esa época, La Colectiva se declaró autónoma de cualquier partido político e incluso de las mismas organizaciones de mujeres para evitar “sectarismos”. También afirmó que se relacionaría con todos los grupos de mujeres, ya que el amar a otra mujer no modificaba el hecho de ser mujeres. La Colectiva fue catalogada como un grupo de discusión feminista y otras temáticas relacionadas al lesbofeminismo (Jones, 2015) y, por el simple hecho de existir, rebatió el orden heteropatriarcal, con lo cual sus integrantes, dadas las circunstancias que se verán más adelante, asumieron circunstancialmente –debido a que no existía otro colectivo con la misma naturaleza– la lucha lésbica desde lo político-público, parafraseando a Norma Mogrovejo (1 de septiembre de 2015).

Imagen 1. Representación de una reunión de La Media Luna



Fuente: *Boletina Luna de Miel* (1994). Cortesía: Nicola Chávez-Courtright.

El origen de su nombre es un enigma aún por descifrar. Integrantes de La Colectiva y participantes en alguno de sus eventos no pueden dar un origen certero de su nombre. Únicamente se hace referencia a la conexión de lo femenino con la luna. No obstante, el nombre de “La Media Luna” evoca la imagen de una luna creciente, uno de los símbolos de Artemisa para los griegos o Diana para los romanos. Por tal situación, a manera de pregunta abierta: ¿este nombre era en un tributo a Diana? También, según la forma del logotipo de La Colectiva, dos lunas entrelazadas y cada una representando el símbolo de Venus (♀), ¿se trataba de una forma de simbolizar una parte faltante?, ¿su “media luna”? Lo anterior se puede interpretar como el impulso político para encontrar otras lesbianas con las cuales constituir una colectiva de afectos, erotismo, reflexiones y luchas políticas.

Resulta difícil tener un número exacto de las integrantes de La Colectiva. Sin embargo, se tiene conocimiento de que participaban unas quince mujeres, pero, en otras ocasiones, no habían más de dos o tres (Arteta y Poves, 1999). Por su parte, Candelaria Navas (2012) contabilizó la participación de doce mujeres lesbianas, bisexuales y otras que las apoyaban en sus reuniones informales. Falquet hace un promedio de entre seis a doce mujeres que asistieron a estos encuentros (Falquet, 2022b). No obstante, en determinados momentos, se reunieron más de cincuenta participantes, que incluían a mujeres fuera del núcleo primario de la colectiva, las cuales eran identificadas como “posibles lesbianas, en devenir lésbico o simpatizantes” (Falquet, 2022b, p. 44). Así fue como se constituyó una red de relaciones políticas y lésbicas.

Su forma de convocatoria era por medio del boca a boca en una acción en cadena, caracterizándola como “clandestina” (Falquet, 2009, p. 201). Dicha clandestinidad era un reflejo de la permanencia de la concepción negativa de inversión sexual que aún se utilizaba para comprender la condición de lesbiana en el país. Se consideraba que ellas padecían un proceso de masculinización, cuyo fin era incorporarse al modelo binario heterosexual bajo la representación de “hombre” y, por ende, escapaban de ser un objeto de deseo sexual

para los hombres, no eran cuidadoras y rechazaban la maternidad. En una crónica sobre el lesbianismo en El Salvador, una lesbiana expresó las invisibilidades, las discriminaciones y las violencias que experimentaban: “El horror y el temor con que los otros nos miran ha servido para marginarnos en una esfera de cristal; nos aíslan, no solamente del mundo convencional, sino también entre nosotras, puesto que para sobrevivir nos hemos tenido que ocultar” (Meza, 1993, p. 1). Estos procesos de “ocultamiento” se reflejan en la imagen 2, con la representación de dos lesbianas sin rostro, pues eran seres excluidos por la sociedad, es decir, no existían ante ella.

Imagen 2. Lesbianas salvadoreñas



Fuente: Meza (24 de julio de 1993, p. 1).

A nivel de la sociedad, se sabe que los encuentros entre lesbianas se realizaban en espacios reducidos semipúblicos como las discotecas Oráculos y Olimpo, así como en un pequeño bar en la zona de la colonia Miramonte en la capital. Muchas veces, las lesbianas y los homosexuales hacían pareja entre ellos para aparentar una relación heterosexual ante los padres, los familiares y en los ámbitos laborales. En el interior de los trabajos no se podía manifestar que se tenía una orientación sexual diferente a la heterosexual. El establecer que cada ocho días se realizaría una reunión bajo la clandestinidad también se debió a que varias de sus integrantes eran excombatientes y, dado que en ese momento no existían mayores garantías de no ser “reprimidas”, se optó por dicha clandestinidad como una estrategia para avanzar en los procesos organizativos (Colectiva lésbica-feminista salvadoreña de la Media Luna, 1993).

La clandestinidad muestra el difícil contexto y la lesbofobia que aún se mantenía; esta última se reproducía en diferentes niveles institucionales o incluso en los espacios familiares. Por ejemplo, una de las integrantes de La Colectiva se negó por mucho tiempo a llevar a su casa su camiseta de la Media Luna (Falquet, 2002) en la que aparecía el nombre del grupo. Si situaciones como la anterior acontecían dentro de los hogares de estas mujeres, en el interior del movimiento de mujeres y feminista también existía un rechazo –o mejor dicho, lesbofobia– a la diversidad, específicamente de mujeres lesbianas y bisexuales (Herrera, 2008). A su vez, dicha lesbofobia reproducía los procesos de “expulsión” de disidencias políticas al interior del FMLN que sufrían las feministas: el partido expulsa a las feministas; las feministas expulsan a las lesbianas.

Este rechazo tenía sus bases en las concepciones discriminatorias tradicionales hacia la disidencia sexual y de género que se reproducían en el interior del movimiento feminista: libertinaje, importación e inversión sexual. La Media Luna procuraba luchar por las reivindicaciones sexuales de las lesbianas y para que dentro del movimiento feminista salvadoreño fueran tomadas en cuenta no como requerimientos aislados, sino como parte de las necesidades

generales de las mujeres. Dicho objetivo fue interpretado como una intervención extranjera desligada de las necesidades urgentes de las mujeres salvadoreñas por parte de una integrante de la Coordinadora de Organismos de Mujeres:

Mientras no se resuelvan problemas como el analfabetismo, el desempleo, la falta de atención médica para la mujer, entre otros, no podemos estar luchando por la opción sexual de unas pocas que se dejan llevar por extranjeras que en sus países ejercen en forma de libertinaje el lesbianismo (Meza, 24 de julio de 1993).

Las anteriores palabras indicaban la existencia de una jerarquía en los intereses de las mujeres; en este caso, los de las mujeres heterosexuales eran de mayor importancia que las reivindicaciones de derechos de las mujeres lesbianas fundamentadas en el ejercicio de una sexualidad libre de prejuicios. Se trató de una tensión teórico-política que permaneció por varias décadas en el movimiento social: ¿redistribución o reconocimiento? La propuesta política de “Transformar la sexualidad para no ejercer una sexualidad oprimida” de La Media Luna fue catalogada como libertinaje sexual estimulado por “extranjeras”, en donde posiblemente se hacía referencia a Jules Falquet y su papel preponderante en la existencia, las organización y visibilidad de las mujeres lesbianas de la posguerra. Respecto a la inversión sexual en el reportaje periodístico (Meza, 24 de julio de 1993), se estableció que, en la relación entre dos mujeres, se daba la reproducción de roles de dominación como “el papel del macho” que una de las integrantes de la relación ejercía sobre su compañera sexual.

Esta visión negativa, que incluso estaba presente en parte del movimiento feminista, hizo que los puntos clandestinos de reunión de La Colectiva fueran apartamentos y casas particulares itinerantes de las propias integrantes-organizadoras, una casa en la colonia Flor Blanca y otra en la colonia Satélite. La participación de mujeres exteriores al grupo era consensuada y, si una de ellas representaba una inseguridad para alguna de las integrantes, no era invitada a la reunión (Falquet, 2022b). En los encuentros se desarrollaban talleres

sobre feminismo, donde se incluían temáticas diversas como la identidad lésbica (Arteta y Poves, 1999), la mujer lesbiana como sujeta política necesaria en el contexto salvadoreño (Ready, 2007) y, fundamentalmente, la discriminación por los estigmas que dichas mujeres cargaban. También fue un espacio para compartir experiencias personales de violencias sufridas, a la vez que se desarrollaban actividades de sociabilidad como fiestas y bailes. A pesar de todos los cuidados y la “clandestinidad” de los procesos organizativos, La Media Luna se vio envuelta en un pánico moral en 1993.

Lesbianas, feminismo y pánico moral en San Salvador

La Colectiva se puede clasificar fácilmente como un foco de resistencia a la biopolítica de disciplina y control de sexualidades disidentes. Se rescatan las palabras de Foucault (1999) de que los focos de resistencia suelen provocar el levantamiento de grupos e individuos, mostrando la posibilidad de otras formas de vivir, ser y estar en la sociedad; en este caso, la posibilidad que dos mujeres puedan tener una relación de pareja y que ello no debería de representar un temor para las personas. Sin embargo, dicho horizonte disidente, que relaciona los cuerpos, los deseos y los placeres entre mujeres, fue utilizado de forma estratégica por el sistema de poder de la biopolítica para provocar la erradicación de La Media Luna mediante de un pánico moral.

El pánico moral ha sido una estrategia recurrente por parte del sistema heterosexual binario hegemónico –que, en este texto, es considerado como parte de la biopolítica–, el cual es empleado para evitar que grupos que luchan por una igualdad y ciudadanía sexual plena logren sus cometidos (Weeks, 1998). Para que un pánico moral tenga éxito debe de haber una sinergia entre medios de comunicación, líderes políticos y representantes religiosos, quienes generan al unísono una histeria colectiva sobre temáticas relacionadas con la sexualidad (Rubin, 1989), entre ellas, lo lésbico. Dentro del contexto salvadoreño, en los pánicos sexuales registrados en la década de 1950 y 1960

se identificó que su objetivo era resguardar las fronteras de la moral sexual hegemónica (Arévalo, 2022). Respecto a la Media Luna, dicho pánico sexual fue accionado para impedir que el modelo tradicional de roles femeninos de cuidado, objeto sexual y, sobre todo, maternidad fuera cuestionado por las feministas, para lo cual se utilizó como objetivo de ataque el punto más débil y discriminado: las lesbianas.

En el Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en San Bernardo, Argentina, el movimiento feminista latinoamericano y caribeño hizo una apuesta de impulsar las ideas feministas en Centroamérica, por lo cual se decidió que en 1993 se realizaría el vi Encuentro Feminista en El Salvador. Pese a la desconfianza al no tener una trayectoria feminista amplia y los temores por ser un país todavía en guerra, el movimiento feminista latinoamericano y caribeño aceptó la candidatura salvadoreña para ser la sede del dicho encuentro. Los miedos y las desconfianzas de las feministas se concretizaron con la ejecución de un pánico moral que involucró a La Media Luna, que inició a mes y medio de la realización del Encuentro.

El pánico moral inició a partir de la manipulación de la identidad lésbica en una publicación periodística que denunciaba la realización de una supuesta “convención de homosexuales” (*El Diario de Hoy*, 17 de septiembre de 1993), la cual se amparaba bajo el propósito-disfraz de ser un congreso feminista que pretendía luchar por los derechos de las mujeres en Centroamérica. No obstante, según la publicación, su objetivo verdadero era la organización de homosexuales y lesbianas de Centroamérica. Para realizar tal acción se contaba con el patrocinio del Comité de Solidaridad Internacional con el Pueblo de El Salvador (CISPES) y el FMLN. La realización de dicha “convención” –manifestó la nota periodística– pondría en riesgo “las bases de la moral y las buenas costumbres de la familia salvadoreña, además del peligro de propagar el sida”. El estigma que unía la homosexualidad y el sida se hizo presente, al asumir que el Encuentro sería un foco para la transmisión de dicha enfermedad en el país. Por ello, se comprende el uso estratégico del pánico moral de la identidad lésbica.

La realización de este pánico moral tiene elementos similares y diferentes al desatado en Costa Rica dos años antes, durante la realización del II Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y El Caribe (II ELFLAC). El pánico moral desatado en Costa Rica inició, al igual que en El Salvador, por medio de la exposición mediática de la convocatoria de participantes al congreso vehiculizada en una boletina feminista local (Chacón, 2015). Una diferencia detectada es que, en el caso costarricense el pánico surgió desde el ámbito político institucional, ya que se asume que una persona de la Asamblea Legislativa fue quién filtró la información a los medios de comunicación, los cuales, a su vez, comenzaron a vehicular opiniones negativas sobre dicho evento (Chacón, 2015). La Iglesia católica también participó activamente del discurso que se oponía a la realización de este encuentro y lo condenaba. Por su parte, sus organizadoras fueron sorprendidas por la cantidad de ataques y la diversidad de actores involucrados en ellos.

En el caso salvadoreño, para tratar de poner un alto a este pánico moral antes que causara mayores daños, el comité organizador local e internacional del Encuentro emitió un comunicado de prensa (Comisión organizadora, 24 de septiembre de 1993). En dicho comunicado se aclaró que el nombre no era “convención de homosexuales”, sino el Encuentro Feminista, así como se expuso una breve historia de los congresos feministas realizados desde 1981 hasta el que se realizaría en San Salvador del 30 de octubre al 5 de noviembre de 1993. Además, se dejó claro que los objetivos del Encuentro serían:

La lucha por erradicar la violencia cotidiana que vivimos las mujeres, para conquistar una maternidad libre y voluntaria, por una sexualidad libre de prejuicios, por superar la división sexual del trabajo, por una participación de las mujeres en las decisiones políticas que afectan a toda la sociedad (Comisión organizadora, 24 de septiembre de 1993a, p. 57).

Dicho comunicado fue también publicado en el *Diario Latino*. Se abría así un espacio de contraargumentación desde este medio de comunicación social (Comisión organizadora, 24 de septiembre de 1993b, p. 17).

El pánico moral, como una estrategia normalizadora y punitiva de la biopolítica, encarna una sanción disciplinaria que se ocupa de reprimir las conductas que escapan del sistema penal, castigando todo lo que se aparte de la norma. En otras palabras, se trata de frenar el comportamiento desviado. Por ello, frente a las aclaraciones hechas mediante el comunicado, el pánico moral, en vez de detenerse, se rearmó y atacó con mayor fuerza. Prueba de lo anterior es que, el mismo día en que se publicó el comunicado, se presentó una nota con la posición de la Cámara Salvadoreña de Turismo, la cual no dejaba ninguna duda de su discriminación desde el título empleado: “Hoteles no se prestarían para Reunión Homosexuales” (*El Diario de Hoy*, 24 de septiembre de 1993, p. 83). En la nota periodística se amplió diciendo: “Los hoteles en El Salvador son lugares decentes, acogedores y con ambiente familiar, por lo cual no se prestarían para celebrar reuniones de homosexuales, porque van en contra de la moral”; en dado caso, si los homosexuales y las lesbianas hacen uso de estos espacios, al momento en que hagan muestras públicas de su orientación sexual, los empresarios “tienen el derecho y la obligación de evacuarlos”.

Al día siguiente, se publicó una nota en la que se expresó que unos mil salvadoreños en Estados Unidos denunciaban que CISPES y el FMLN apoyaban la organización de los homosexuales y lesbianas (*El Diario de Hoy*, 25 de septiembre de 1993, p. 5). Se manifestó que las mujeres “normales” serían una minoría en el Encuentro, el cual serviría de disfraz para el real motivo de la reunión: “Todo apunta a que es un programa más para desestabilizar a la sociedad salvadoreña”. En este punto, el pánico moral mostró una de las características que ha adquirido en el país, al relacionarlo con temáticas de orientación sexual, identidad y expresión de género: *importación de la homosexualidad*. En dicha nota, se hizo público que CISPES solicitó colaboración para fundar un “comité feminista Media Luna” en San Salvador, que sería el encargado de luchar por la legalización de los homosexuales y las lesbianas del istmo. Una enorme tarea para un grupo de seis mujeres, en promedio, que eran la base orgánica de La Media Luna.

La publicación del nombre de la colectiva lésbica-feminista salvadoreña de la Media Luna, aunque fuera de forma eufemística, tuvo serias repercusiones. Se estaba en pleno periodo de transición política, en donde las acciones que se ejecutaron en el periodo de la guerra aún tenían vigencia, por ejemplo, los escuadrones de la muerte a través del fenómeno de la “sombra negra”, que realizaba asesinatos extrajudiciales a objetivos políticos. La publicación de dicho nombre hizo revivir la posibilidad de la acción de los escuadrones de la muerte contra las integrantes de dicha colectiva, las organizadoras o, en su defecto, las participantes del Encuentro Feminista. Incluso, Falquet recuerda que hubo llamadas telefónicas a las organizaciones feministas expresando que iban a “matar a la primera lesbiana que pise el suelo del aeropuerto” (Falquet, 2022b, p. 51). De esta forma, el asesinato selectivo no era infundado, sino una verdadera posibilidad.

En el caso costarricense, la apología del odio difundida en los medios de comunicación por entidades institucionales y religiosas antes de la realización del Encuentro en una quinta de Ciudad Colón, en la Gran Área Metropolitana de San José (GAM), se concretizó en amenazas y agresiones físicas. Las memorias sobre estas acciones describen cómo, durante una noche en que se estaban llevando a cabo talleres y grupos de discusión, un “grupo de hombres rodeando la casa, en bicicletas, en camiones, vestidos de blanco, con pañuelos blancos, con banderas blancas en las bicicletas, haciendo ruido, desafiando, gritando, insultando, se escuchaba desde adentro un tumulto feroz, de lobos feroces” (Chacón, 2015, p. 28). Asimismo, en la noche de cierre, las participantes fueron atacadas por medio de piedras y palos lanzados fuera de la casa, lo cual provocó heridas menores en algunas de ellas y la decisión de evacuar la sede del Encuentro a las 5 a. m., en lugar de esperar la realización de una rueda de prensa programada para el día siguiente (Chacón, 2015).

En el caso salvadoreño, para reforzar al pánico moral, una seudoorganización de la sociedad civil denominada Frente Femenino Salvadoreño (1993) dio una “Voz de Alarma”, expresando su preocupación por el incremento de la delincuencia y la tergiversación de

los acuerdos de paz, como si se estuviera promoviendo la anarquía. Entre todos estos procesos de descontrol social, dicho grupo expuso:

El colmo de los colmos que todo salvadoreño digno debe denunciar, es la prevista CONVENCIÓN DE HOMOSEXUALES que se piensa celebrar en nuestro país, patrocinada por C.I.S.P.E.S., funesta organización que apoya a la guerrilla criminal, capaz de abrazar cualquier causa, por abyecta que ésta sea, acosta del orden y la desestabilización de nuestra sociedad (Frente Femenino Salvadoreño, 25 de septiembre de 1993, p. 15).

El pánico moral fue adquiriendo otra dimensión: *ataque político*, al relacionar el Encuentro y la supuesta participación masiva de homosexuales y lesbianas en él como parte de las acciones políticas que el naciente FMLN –como partido político– estaría realizando previo a las elecciones presidenciales de 1994. En este contexto, el pánico moral utilizó estratégicamente los prejuicios sexuales en contra de las lesbianas para infundir temor en la población sobre un posible triunfo del FMLN de la presidencia.

Ante las declaraciones vertidas sobre el CISPES en el comunicado anterior y otras notas de *El Diario de Hoy*, el CISPES publicó un comunicado (CISPES, 28 de septiembre de 1993) en donde aclaró que no estaba organizando el VI Encuentro Feminista e indicó que uno de sus ejes de trabajo era “la lucha contra la discriminación y por la justicia”, con una amplia y diversa participación popular, incluyendo posiblemente a personas LGBTI+, y que parte de sus acciones de cooperación incluía promover la visita de miembros de su organización para tener contacto con el pueblo salvadoreño y sus luchas sociales. Por último, el CISPES denunció esta campaña difamatoria ejecutada en su contra.

Para tratar de contener los ataques y el mismo pánico moral, las integrantes del comité de organización local del encuentro, Janeth Urquilla y Morena Herrera, se hicieron presentes en las oficinas de *El Diario de Hoy* (29 de septiembre de 1993b, p. 39). En la nota publicada sobre esa visita, se puede observar que este medio de comunicación justificó la promoción y la manutención del pánico moral a partir de una malintencionada visión de “pluralidad” para dar cabida a todas

las posiciones, mostrando las voces de las organizadoras del encuentro, los salvadoreños en Estados Unidos y la sociedad civil, como el Frente Femenino Salvadoreño, respecto a la realización del Encuentro Feminista. Aunque en un inicio se presentó como una forma de apertura a las “reacciones de sus lectores”, en el desarrollo de la nota periodística se evidencia la visión institucional acerca de los temas de sexualidad:

EL DIARIO DE HOY ha defendido tradicionalmente los principios que sustentan la institución de la familia, la moral tradicional y las buenas costumbres, por lo que expone las críticas públicas a congresos cuyos propósitos no están definidos con claridad y que aprueban posiciones discutibles.

Así fue como la interpelación realizada por Urquilla y Herrera no detuvo al pánico moral.

El 29 de septiembre se publicó un segundo comunicado del comité organizador local del encuentro feminista (Comisión organizadora, 29 de septiembre de 1993a). En dicho comunicado se presentaron los primeros efectos desatados por el pánico moral, que incluían las amenazas telefónicas recibidas por las organizaciones sociales que estaban promoviendo la realización del Encuentro. Como ya se mencionó, estas amenazas se asumieron con la seriedad del caso, ya que, tomando en consideración la historia reciente del país, no se sabía a ciencia cierta en qué momento se podían concretar con la desaparición o la muerte de las integrantes de la organización o las participantes del Encuentro. El segundo efecto fueron las amenazas de destrucción de sus propiedades que recibieron los dueños de los ranchos privados en la Costa del Sol si estas eran utilizadas en el Encuentro Feminista, así como la negativa del Hotel Pacific Paradise de alquilar sus instalaciones durante el evento.

Las organizadoras se desligaron del supuesto financiamiento del FMLN y el CISPES y dejaron claro que el objetivo del Encuentro no era reunir lesbianas y homosexuales. Se solicitaron audiencias con la Presidencia de la República y los órganos Legislativo y Judicial para exponer todos los problemas que se estaban viviendo relacionados

con la organización del Encuentro. Además, se pidió el cese de la “campaña desinformativa y difamatoria” (Comisión Organizadora, 29 de septiembre de 1993b, p. 3), que visiblemente estaba “acuerpando” *El Diario de Hoy* bajo la supuesta idea de defender la moral tradicional, la familia y las buenas costumbres. Las integrantes del comité organizativo procedían de los frentes de guerra o los movimientos sociales urbanos, por lo cual sabían de gestiones políticas y las implicaciones de seguridad que este encuentro representaba; características y experiencias que no poseían las organizadoras del Encuentro en Costa Rica, el cual fue visto por más de una de las integrantes como una “fiesta” entre amigas, a la que ahora se juntaban extranjeras (Chacón, 2015). Dicha situación fue un punto vulnerable que colocó en riesgo a las participantes del Encuentro en San José.

Imagen 3. Invitación de CISPES

LESBIANAS, HOMOSEXUALES, BISEXUALES / DESVIADOS

DELEGACION A

EL SALVADOR

NOVIEMBRE, 1993

a miembros de el CISPES
Convocatoria a Homosexuales
para Informar/
Apoyar la delegación
a El Salvador en
Noviembre

Comité del CISPES
en Solidaridad
con el pueblo de
El Salvador en la
lucha por la propia
determinación y
justicia social
desde 1980.

Asiste a la Quinta Conferencia de las Mujeres de Centro América en San Salvador. Préstale apoyo a la recién formada Asociación Feminista de Lesbianas de la Media Luna de El Salvador. Discuta el papel de las lesbianas y otras mujeres dentro de la cambiante sociedad.
Se testigo de primera fuente del proceso de paz a través de entrevistas con miembros de la oposición salvadoreña, incluyendo representantes del FMLN.

Por favor envíame más información acerca de esta delegación.

Distribuido localmente por:

Nombre: _____
Dirección: _____
Ciudad: _____ Estado: _____ Código Postal: _____
Teléfono: _____

Lima a CISPES
Oficina Nacional Washington, D.C.
Oficina Regional Atlanta Central, Nueva York
Oficina Regional de Costa, Chicago
Oficina Regional de los Estados Occidentales, San Francisco

Fuente: *El Diario de Hoy* (2 de octubre de 1993, p. 47).

Para desvirtuar todas las demandas del comité organizador local del Encuentro, se publicó en una página completa la invitación que el CISPES había girado a sus miembros para asistir y apoyar el Encuentro Feminista en El Salvador (Paniagua et al., 2 de octubre de 1993). Esta invitación estaba dirigida, prioritariamente, a personas de la disidencia sexual y de género que colaboraban o integraban el CISPES, a quienes se les solicitaba respaldar a la delegación que iría a El Salvador en noviembre. En dicha invitación se hizo explícito el apoyo que la delegación del CISPES daría a la recién formada Asociación Femenina de Lesbianas de la Media Luna de El Salvador. Ante esta invitación, Dora Alicia Paniagua, Delmy Lorena Díaz, Julisa Alejandrina Palma, M. Elizabeth Galdámez y J. Isabel Hernández, ciudadanas salvadoreñas –supuestamente viviendo en Estados Unidos– manifestaron: “Lo anterior demuestra que se está organizando una Convención de Homosexuales y Lesbianas en El Salvador para el próximo mes de noviembre lo que vendría a destruir las bases de nuestra moral, de nuestra religión y de nuestras buenas costumbres” (Paniagua et al., 2 de octubre de 1993, p. 47). Un cuestionamiento –se puede interpretar– a los fundamentos de la biopolítica en el país.

Para avivar más el pánico moral, se desarrolló un *spot* publicitario televisivo. Este, *grosso modo*, según la información proporcionada por Falquet (2022b), consistió en mostrar escenas de un “bus sangriento y manos entregando dinero” (p. 51). Dicho *spot* publicitario deseaba aproximar la realización del Encuentro Feminista con su supuesta relación con el FMLN, por eso la imagen del “bus sangriento” que trataba de conectar acciones de guerra que fueron adjudicadas al FMLN en la década de los ochenta. Las “manos entregando dinero” hacen referencia a la supuesta injerencia externa, en este caso, utilizando al CISPES como chivo expiatorio, el cual estaría promoviendo “cambios” en las “buenas costumbres” del pueblo salvadoreño.

La difusión del pánico moral promovió la imagen grotesca de que las mujeres lesbianas serían *abusadoras y violadoras de niñas*. Dicha imagen se desprende del imaginario sexual machista heteropatriarcal de violencia sexual contra las mujeres, el cual se proyectó en las

mujeres lesbianas, asumiendo que ellas tendrían ese mismo comportamiento sexual. Con este tipo de identidad de *lesbiana peligrosa*, el pánico moral hábilmente difundía el miedo a través de los medios sobre el supuesto hecho de que lesbianas participarían en el Encuentro, como si fuera el único objetivo que se pretendía alcanzar.

El pánico moral casi cumple con su propósito: impedir que se llevara a cabo el Encuentro Feminista. Dada la cancelación de la reserva de un hotel en la playa y la negativa de varios propietarios de alquilar sus ranchos en el lugar por el temor a que las amenazas de destrucción se hicieran efectivas, la realización del Encuentro se llegó a insinuar como “incierta” (Villalta, 2 de octubre de 1993, p. 32). Dicha incertidumbre se fundamentaba en la falta de seguridad de las participantes, ya que, si antes del Encuentro estaba aconteciendo todo esto, con la llegada de más de mil mujeres al país, sus vidas podrían estar en riesgo (Centro de Estudios Feministas, 8 de octubre de 1993).

Seguidamente, se interpretó la posición del CISPES de “Tenemos una delegación en la conferencia y apoya para que sus miembros viajen a El Salvador” (Notimex, 5 de octubre de 1993, p. 71), emitida durante una declaración a una agencia internacional de prensa, como si fuera la confirmación del supuesto patrocinio para el Encuentro Feminista que *El Diario de Hoy* había estado difundiendo desde semanas atrás. La relación entre el CISPES y la supuesta promoción de la homosexualidad en El Salvador se debía a la falsa creencia de que la homosexualidad era un hecho importado y de que esa “promoción” estaba conectada con los procesos de reivindicación de derechos que organizaciones de homosexuales y lesbianas estaban realizando en otros países (Bruch, 8 de octubre de 1993). Esa reivindicación de derechos era lo que el pánico moral quería impedir que se promoviera en el país. No es casualidad que movimientos partidarios de derecha hayan hecho las siguientes declaraciones: “no quisiéramos tener que apreciar en nuestras calles, desfiles de ‘maricones’ y ‘marimachas’ dando ejemplo de inmoralidad a las generaciones que quiérase que no, son el futuro de El Salvador” (Movimiento Cívico El Salvador Libre, 24 de septiembre de 1993, p. 8), lo que promovería “estilos de vida

contra la moral” (*El Diario de Hoy*, 12 de octubre de 1993, p. 9). Nuevamente salió a relucir el nombre de la “Asociación Femenina de Lesbianas de la Media Luna” (*El Diario de Hoy*, 12 de octubre de 1993, p. 9), la cual fue relacionada con la supuesta promoción de una “conducta irregular” y una “enfermedad” al interior del país.

Ante el panorama mencionado, se asumió la realización del Encuentro en El Salvador como un desafío para todas las feministas del continente. Este tipo de campañas de difamación siempre han estado presentes previo a la realización de encuentros feministas, y el haber ocupado la invitación del CISPES fue un hecho circunstancial para atemorizar a las mujeres que deseaban participar (Marroquín, 23 de octubre de 1993), lo que visibilizó un prejuicio sexual arraigado en la sociedad de que las mujeres no pueden escapar de sus roles de objeto sexual para los hombres y de madres reproductoras, ambos elementos esenciales en la concepción de mujer de la época. Su transgresión podría accionar los poderes disciplinadores y normalizadores de la biopolítica, los cuales se operativizan en el castigo, que puede manifestarse por medio de violencia simbólica, institucional, verbal, física, sexual hasta llegar al feminicidio. Ante estas posibilidades de violencia, se mantuvo una preocupación específica sobre la posible ejecución de acciones agresivas o incluso atentados para detener la realización del evento, tal y como aconteció en el caso costarricense.

En este contexto convulso, contraproducente y a pesar de la gravedad de la situación, La Colectiva el 23 de octubre de 1993 efectuó la primera manifestación pública de una agenda política de la disidencia sexual y de género en El Salvador: surgió a luz pública la *Boletina Luna de Miel*. Desde las primeras reuniones, se había establecido el interés de crear un medio para promover “comunidad” entre las lesbianas y difundir sus reflexiones sobre los principales “nudos” de discusión en el interior del grupo. Así fue como se expusieron algunas de sus vivencias en más de un año de existencia clandestina, se trazaron horizontes de lo que faltaba por recorrer y se manifestaron las ganas de seguir adelante (Colectiva lésbica-feminista salvadoreña de la Media Luna, 1993) Dado el pánico moral, para evitar ser

identificadas, la boletina se hizo de forma separada, mientras que las secciones que la integraban se fotocopiaron en diferentes lugares: “las páginas pares en una fotocopiadora, las impares en otra, con muchas precauciones y no sin angustia” (Falquet, 2022b, p. 53). En su portada se resumió la agenda política de las lesbianas organizadas en la época de la posguerra:

¡Somos mucho más que dos!

Yo sé que no estoy sola. En la lucha por nuestras reivindicaciones. Somos muchas mujeres, más mujeres cada día conociendo y exigiendo nuestros derechos como lesbianas, en pie de lucha por una existencia libre

(Colectiva lésbica-feminista salvadoreña de la Media Luna, 1993, p. 1).

El día de su inicio se reveló la motivación principal para haber desatado el pánico moral: el Encuentro promovería una discusión en torno a la maternidad elegida y, por tal motivo, el estigma de promoción del sida –relacionándolo con las mujeres lesbianas– migró para abordar la temática del aborto, según lo evidenció la publicación de *El Diario de Hoy* con su titular: “Encuentro feminista promueve el Aborto” (30 octubre de 1993, p. 5). Ante esta noticia claramente descontextualizada, se obtuvo una ratificación por parte de organizaciones anti-derechos. El 2 de noviembre, Sí a la Vida² manifestó: “Creemos que es equivocado e inhumano tratar de confundir a las mujeres que los derechos que pueden tener sobre el cuerpo, incluyan el derecho de asesinar una vida diferente e inocente de otro ser humano” (*El Diario de Hoy*, 2 de noviembre de 1993, p. 6). El centro de discusión no manifestado de forma abierta por dichos grupos era el cuestionamiento a la maternidad obligatoria que realizaría el encuentro feminista. Este tipo de discusión estaba en la antípoda del imaginario social

² Fundación Sí a la Vida es una organización creada en 1989 a partir de un grupo de oración carismático católico, como filial de Vida Humana Internacional. Ha sido durante muchos años el referente en la oposición al aborto, los derechos sexuales y reproductivos (Romero de Urbiztondo y Cáceres de León, 2019, p. 114), y temáticas sobre orientación sexual, identidad y expresión de género en las agendas de las políticas públicas.

hegemónico de que la maternidad biológica debía de ser un destino manifiesto para todas las mujeres salvadoreñas. Así fue como se utilizó estratégicamente a las mujeres lesbianas para representar el extremo opuesto de la mujer ideal salvadoreña.

La participación en el Encuentro tuvo impedimentos hasta el último momento. A partir del día 29 de octubre, se inició la retención de cincuenta pasaportes; además, hubo 105 mujeres participantes del Encuentro que estuvieron alrededor de siete horas “recluidas” en el aeropuerto. Gracias a la intervención y la protección de la Misión de Observadores de las Naciones Unidas en El Salvador (ONUSAL), de embajadores de diversos países de América Latina y la presión de las mujeres de “adentro” y “afuera” del aeropuerto, se logró que pasaran migración y pudieran llegar al hotel sede del Encuentro. Más de 1100 mujeres participaron en el Encuentro. En el caso costarricense, a nivel institucional, se habían girado órdenes ejecutivas para negar el visado a mujeres que viajaban solas a Costa Rica (Chacón, 2015) y, ante los acosos y los ataques recibidos en la sede del Encuentro, no hubo ninguna acción institucional para proteger la integridad física de las lesbianas.

En los días de realización del Encuentro, debido a que el discurso escrito no provocó el grado de rechazo popular que los promotores del pánico moral esperaban, se modificó la estrategia y el discurso pasó del texto a la imagen. En este caso, Arenillas, una serie de caricaturas partidarias con tinte humorístico patrocinado por la Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), un partido de ultraderecha, presentó su visión particular y sesgada del Encuentro. En la primera caricatura (figura 4) se observa la conjunción de la totalidad del pánico moral creado en una sola imagen. La caricatura presenta los estigmas del sida, el aborto y la homosexualidad (“Viva atrás”), todo ello relacionado al Partido de izquierda del FMLN (“Viva el Frente” y “Viva la izquierda”). Las representaciones de las mujeres tienen una fisonomía masculinizada, para así tratar de reforzar la idea de que la mujer lesbiana masculinizada sería el extremo opuesto del ideal de mujer femenina salvadoreña.

Durante los cinco días del VI Encuentro se realizaron más de cuarenta actividades simultaneas, incluyendo talleres, mesas redondas, foros y experiencias vivenciales sobre temáticas como violencia doméstica, derechos reproductivos, sexismo en la educación, trabajo sexual, lesbianas, trabajo doméstico y trabajo remunerado, acceso a la tierra, marcos de integración regional, globalización de la economía, nuevas tecnologías de la información, entre muchas otras.³

Imagen 4. Caricatura preencuentro feminista



Fuente: Alianza Republicana Nacionalista (4 de noviembre de 1993, p. 31)

³ Para apreciar con más detalle las actividades del Encuentro, se puede ver ENF-2013JALISCO (20 de junio de 2013).

Imagen 5. Caricatura del encuentro feminista



Fuente: Alianza Republicana Nacionalista (7 de noviembre de 1993, p. 17)

Si bien el Encuentro finalizó el 7 de noviembre, aún se quería mantener el pánico moral. Ese mismo día apareció una segunda caricatura de Arenillas (figura 5). En esta caricatura, nuevamente, se deseaba mantener la asociación entre el sida, el CISPES, el FMLN y las lesbianas en el Encuentro. Para ello, se diseñaron dos parejas de mujeres tomadas de la mano con corazones a su alrededor –para representar la orientación sexual– con un letrero que dice: “¡Cuidado! Tiburón con Sida”, mientras que en la imagen secundaria se aprecia un tiburón, cuya aleta dorsal tiene escrito “FRENTE CISPES”, y al fondo hay un barco. En dicha caricatura se resalta la modificación del diseño

masculinizado de las mujeres de la primera caricatura hacia un diseño más “tradicional” de mujer. Esto posiblemente se debió al ver que el tipo de mujer que participó en el Encuentro no tenía un fenotipo masculinizante, sino todo lo contrario; motivo por el cual se optó por una representación diferente de las mujeres participantes.

Conclusiones

Durante el periodo de la guerra, las normas de género revelaron rupturas y permanencias. Las mujeres que participaron en las líneas de guerra como combatientes mostraron que los roles de género son estructuras sociales históricas susceptibles a cambios. A pesar de lo anterior, existieron permanencias, como el aprovechamiento del rol de cuidadoras para satisfacer las necesidades logísticas de los frentes armados. Al finalizar la guerra interna, las mujeres participantes en las líneas de guerra no fueron lo reconocidas lo suficiente, mientras que las colaboradoras resultaron prácticamente invisibilizadas. En este punto, la teoría feminista volvió a circular y, con ello, colocó como territorio de reflexión las necesidades y los intereses de las mujeres. Tales intereses estaban relacionados –casi de forma exclusiva– con mujeres heterosexuales: las que salían de la norma heterosexual eran “clandestinas”.

En el caso de las mujeres lesbianas, si bien es cierto existían en el país, sus vidas estaban remetidas a la clandestinidad. Ante tal contexto, la llegada de mujeres lesbianas feministas internacionalistas fue de vital importancia para que las mujeres lesbianas nacionales pudieran entender los procesos de represión a los cuales estaban sujetos sus cuerpos, identidades, deseos y placeres. Con el apoyo de las internacionalistas, ellas pudieron adentrarse en su propio ser, al discutir sus experiencias en el interior del grupo de cuidado y apoyo que constituyó La Media Luna. De esta forma, la Media Luna no era ese espacio que se satanizó por medio del pánico moral en 1993; todo lo contrario, era un lugar de encuentro seguro, que permitió emprender procesos de reflexión sobre sexualidad, relaciones de poder, orientación sexual, cuidado, maternidad libre,

aborto, entre otras temáticas que se discutieron desde una clave lésbica y feminista. A nivel político, por medio de la *Boletina Luna de Miel*, se construyó la primera agenda política de la disidencia sexual y de género en el país. A pesar de su brevedad, la Colectiva de la Media Luna tuvo una intensa vida que abrió brechas sociales y políticas.

El pánico moral desatado –uno de sus objetivos colaterales– estaba enfocado a desgastar políticamente al FMLN previo a la realización de las elecciones presidenciales de 1994 y así mantener el sistema patriarcal de dominación sobre las mujeres. Sin embargo, este pánico moral ejecutó la característica de exterminio que le adjudica Gayle Rubin (1989), ya que promovió la eliminación de una comunidad política-erótica en formación. Las reiteradas veces que aparecieron referencias a la colectiva lésbica-feminista salvadoreña de la Media Luna en los medios de comunicación del país atemorizaron a las organizadoras de la colectiva y amedrentaron a posibles nuevas integrantes que se esperaba se incorporaran en la realización del vi Encuentro. La colectiva de la Media Luna continuó operando en el país por un par de años más, pero su disolución fue inminente cuando las integrantes extranjeras se fueron del país y no se había logrado la visibilidad política de las lesbianas nacionales, tanto en el movimiento feminista como en la sociedad. En el caso costarricense, el grupo de Las Entendidas, promotoras del Encuentro Lésbico, comenzó paulatinamente su extinción después de los hechos acontecidos en 1990.

Los pánicos morales y sus consecuencias eran la punta del iceberg del contrataque de la biopolítica en el interior de El Salvador y Centroamérica. Ante la realización de los Foros Internacionales de Población y Mujeres, el Gobierno salvadoreño articuló una posición regional con los demás países centroamericanos para posicionarse en contra de los derechos sexuales y reproductivos que se iban a discutir en ambos foros. En el del país comenzó una embestida para tornar la maternidad obligatoria, inclusive cuando esta coloca en peligro de muerte a la madre. La criminalización de todas las formas del aborto en 1997 y la reforma constitucional de 1999, que colocó la definición de inicio de la vida desde el momento de la concepción,

fueron una respuesta de la biopolítica para mantener incólume su sistema de dominación. El resultado obtenido ha sido el encarcelamiento de mujeres pobres con baja escolaridad y de procedencia de contextos precarios, quienes han padecido procesos de violencia sexual y tuvieron emergencias obstétricas extrahospitalarias. Dichas penas oscilan de los treinta a los cincuenta años de prisión.

¿Es posible escapar de la biopolítica? La biopolítica, como se trató de mostrar en este texto, al igual que el poder, es un proceso dinámico, que, ante las fisuras en su estructura, producto de los focos de resistencias, se rearma y contraataca hasta exterminar las disidencias más vulnerables que se encuentra a su paso. Se pueden disputar territorios a la biopolítica en diversos niveles, como la resistencia comunitaria para evitar el exterminio de los cuerpos subalternos, o la generación de conciencia crítica por parte de movimientos sociales, partidos políticos y la academia comprometida, de manera que se puedan generar acciones concretas para promover la igualdad y la justicia para todas y todos. No se debe olvidar, parafraseando las palabras de Foucault, que donde hay biopolítica, hay biorresistencias. ¡Fuerza a las resistencias!

Bibliografía

Alianza Republicana Nacionalista (4 de noviembre de 1993). Caricatura del pre-encuentro feminista. *El Diario de Hoy*.

Alianza Republicana Nacionalista (7 de noviembre de 1993). Caricatura del encuentro feminista. *El Diario de Hoy*.

Arévalo, Amaral (2022). *Dialogando con el silencio: disidencias sexuales y de género en la historia salvadoreña (1765-2020)*. San Salvador: Editorial Universitaria.

Arteta, Ana y Poves, Marta (1999). Entrevista a Lilia García. *Revista Sorginak*, 2(3), 26-30.

Bruch, Hermann (8 de octubre de 1993). Las desviaciones humanas no son motivo para cantar un himno a la alegría. *El Diario de Hoy*.

Centro de Estudios Feministas (8 de octubre de 1993). Mejores deseos de éxito para el sexto encuentro Feminista Latino Americano y del Caribe. *Diario Latino*.

Chacón, Emma (2015). *Una memoria histórica del movimiento lésbico en Costa Rica. De 1970 al 2014*. San José: Colectiva IrreversibLes.

CISPES (28 de septiembre de 1993). CISPES reafirma su compromiso con el pueblo salvadoreño y con su lucha por la democracia y la paz con justicia social. *Diario Latino*.

Colectiva Lésbica-feminista Salvadoreña de la Media Luna (1993). Nuestra lucha por alcanzar la visibilidad. *Boletina Luna de Miel*, 1(1).

Colectiva Lésbica-feminista Salvadoreña de la Media Luna (1994). ¿Qué hacemos en la Media Luna?. *Boletina Luna de Miel*, 2(2).

Comisión organizadora (29 de septiembre de 1993a). Comunicado. *El Diario de Hoy*.

Comisión organizadora (29 de septiembre de 1993b). Comunicado. *Diario Latino*.

Comisión organizadora (24 de septiembre de 1993a). VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. *El Diario de Hoy*.

Comisión organizadora (24 de septiembre de 1993b). VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. *Diario Latino*.

Diario del Salvador (10 de junio de 1910). El feminismo en El Salvador.

El Diario de Hoy (17 de septiembre de 1993). CISPES y FMLN organizan convención.

El Diario de Hoy (24 de septiembre de 1993). Hoteles no se prestarían para Reunión Homosexuales.

El Diario de Hoy (25 de septiembre de 1993). Lesbianas participarán en Congreso Feminista.

El Diario de Hoy (12 de octubre de 1993). Piden no promover estilos de vida contra la moral.

El Diario de Hoy (30 octubre de 1993). Encuentro Feminista Promueve el Aborto.

El Diario de Hoy (2 de noviembre de 1993). Condenan fines abortistas de Encuentro Feminista.

ENF2013JALISCO (20 de junio del 2013). vi Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en el Salvador 1993 [Video]. YouTube. <https://youtu.be/zs7X05cxK-E>

Falquet, Jules (2002). La violencia doméstica como forma de tortura: reflexiones basadas en la violencia como sistema en El Salvador. *Revista del CESLA*, (3), 149-172.

Falquet, Jules (2009). El movimiento de mujeres en la “democratización” de posguerra en El Salvador. *Revista del CESLA*, (4), 201.

Falquet, Jules (2022a). *Pax Neoliberalia: Mulheres e reorganização global da violência*. São Paulo: sobinfluencia edições.

Falquet, Jules (2022b). La Colectiva lésbica-feminista salvadoreña de la Media Luna: fragmentos de historia. En Amaral Arévalo et al. (comps.), *Saberes LGTBI+: alteridades sexuales centroamericanas en el bicentenario* (pp. 25-62). Buenos Aires: CLACSO.

Foucault, Michel (1998). *Microfísica do poder*. Río de Janeiro: Graal.

Foucault, Michel (1999). *A História da sexualidade 1. A vontade de saber*. Río de Janeiro: Graal.

Foucault, Michel (2010). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.

Frente Femenino Salvadoreño (25 de septiembre de 1993). Voz de Alarma. *El Diario de Hoy*.

Garaizábal, Cristina y Vázquez, Norma (1994). *El dolor invisible: una experiencia de grupos de auto-apoyo con mujeres salvadoreñas*. Madrid: Talasa.

Herrera, Morena (2008). Marco de referencia: movimiento de mujeres en El Salvador 1995-2006: estrategias y miradas feministas. En Fundación Nacional para el Desarrollo (comp.), *Movimiento de Mujeres en El Salvador 1995-2006: Estrategias y miradas desde el feminismo* (pp. 29-62). San Salvador: Criterio.

Jones, Michelle (2015). Lesbianismo en Centroamérica y el Caribe. *Revista Lesbitygay*, (2), 6-11.

Marroquín, Dilia (23 de octubre de 1993). Las Centroamericanas deciden el encuentro feminista... ¡Va! *Diario Latino*.

Meza, Patricia (24 de julio de 1993). El Lesbianismo: ¿Desviación o preferencia sexual? *La Noticia*.

Mogrovejo, Norma (1 de septiembre del 2015). Movimiento lésbico latinoamericano, su conformación y búsqueda de autonomía. *Norma Mogrovejo Blogspot*. <http://normamogrovejo.blogspot.com.br/2015/09/movimiento-lesbico-latinoamericano-su.html>

Movimiento Cívico El Salvador Libre (24 de septiembre de 1993). Llegaron los homosexuales. *Diario El Mundo*

Movimiento de Mujeres “Mélida Anaya Montes” (2007). *Memoria 1992-2007: 15 años de lucha feminista por la igualdad de género, la justicia y el respeto a la diversidad*. San Salvador: Las Mélidas.

Mujeres por la dignidad y la Vida (2000). *Una década construyendo feminismo...* San Salvador: Las Dignas.

Navas, Candelaria (2012). *Sufragismo y feminismo: visibilizando el protagonismo de las mujeres salvadoreñas*. San Salvador: Editorial Universitaria.

Notimex (5 de octubre de 1993). Confirman que CISPES patrocina controverial convención en El Salvador. *El Diario de Hoy*.

Paniagua, Dora et al. (2 de octubre de 1993). Invitación del CISPES. *El Diario de Hoy*.

Ready, Kelly (2007). The Uneasy “Informal Consensual Union” of Lesbianism with Feminism in El Salvador. *Culture, Health & Sexuality*, (9), Suplemento 1, S7.

Romero de Urbiztondo, Alberto y Cáceres de León, Keyla Eunice (2019). *Los que se oponen a los derechos de las mujeres, la población LGTBI, sexuales y reproductivos*. San Salvador: Colectiva Feminista para el Desarrollo Local.

Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carol Vance (org.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Revolución.

Vázquez, Norma; Ibáñez, Cristina y Murguialday, Clara (1996). *Mujeres-Montaña. Vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN*. Madrid: Horas y Horas.

Villalta, Isabel (2 de octubre de 1993). Las mujeres se encuentran. *Diario Latino*.

Weeks, Jeffrey (1998). *Sexualidad*. México: Paidós.

Resistencias: activismo y movilización social

La autonomía de los cuerpos femeninos frente a las iniciativas biopolíticas: resistencias desde Costa Rica y Nicaragua durante los ochenta

Alexia Ugalde Quesada

 DOI: 10.54871/ca25bp09

Introducción

Durante la década de los ochenta empezó a circular en la región centroamericana una inquietud que permeó sectores académicos y activistas: ¿existe una problemática específica de la mujer? Y, de ser así, ¿cómo abordarla? En respuesta, desde los espacios académicos, surgieron los primeros estudios en torno a *la condición de la mujer* que intentan explicar su desigualdad social. A su vez, se crearon las primeras revistas gestionadas por agrupaciones de mujeres y feministas interesadas en generar conocimientos a partir de las experiencias y las preocupaciones más íntimas de las mujeres, brindando medios de comunicación alternativos a las existentes revistas “femeninas”.¹ Bajo la influencia de la segunda ola del feminismo internacional y

¹ Algunas de las revistas que circulaban desde la década de los sesenta eran: *Selecciones*, *Vanidades*, *Cosmopolitan*, *Buenhogar* y *Paula* (Stotz, 1983).

el lema “lo personal es político”, estas revistas discutieron abiertamente temas que, hasta ese momento, eran considerados del ámbito privado como la sexualidad y la reproducción.

En el esfuerzo por comprender la discriminación de las mujeres, dichas agrupaciones pioneras reconocieron que los cuerpos femeninos son concebidos como cuerpos más “intervenibles” debido a sus capacidades reproductivas, lo cual coloca a las mujeres en una situación de mayor vulnerabilidad ante los proyectos de control demográfico, la experimentación científica y el sistema médico. No obstante, mediante la reivindicación del derecho de las mujeres a decidir con libertad sobre aspectos que atraviesan su propio cuerpo, estas activistas superaron la concepción de los cuerpos como meros objetos del biopoder y rescataron su dimensión política (Herrerías, 2023). Precisamente, la encrucijada en la que se encuentran los cuerpos femeninos se convirtió en un tema prioritario de las reflexiones de las mujeres centroamericanas durante dicha década, lo que generó un impacto en el debate público que permanece hasta la actualidad.

En la convergencia entre la historia del cuerpo y la historia del feminismo, el presente artículo explora la producción intelectual de las mujeres en torno a la autonomía de los cuerpos femeninos como una manifestación de la construcción de resistencias frente a las iniciativas biopolíticas que buscaban regular la población y controlar la reproducción (Foucault, 2019 [1977]). A su vez, este trabajo plantea que la generación de pensamiento crítico que devela los intereses detrás de los poderes que intervienen en los cuerpos femeninos forma parte del proyecto emancipatorio de las mujeres. Concretamente, el estudio se concentra en los discursos acerca de la autodeterminación reproductiva, los cuales son agrupados en cuatro temáticas: 1) el conocimiento del cuerpo femenino, 2) el uso de los métodos anticonceptivos, 3) el cuestionamiento al poder médico y 4) la problemática del aborto.

Nuevas agrupaciones y revistas pioneras

En los años setenta, la lucha contra los regímenes autoritarios y las dictaduras militares de la región centroamericana propició una incorporación masiva de mujeres a los nuevos movimientos sociales. De esta manera, empezaron a ocupar los espacios públicos, acumular experiencia política y descubrirse capaces de realizar actividades que habían estado reservadas principalmente para los hombres. Como resultado, en la siguiente década se consolidó un amplio movimiento de mujeres que, a su vez, propició la discusión sobre sus problemáticas específicas. En dicho proceso, las mujeres comenzaron a adquirir conciencia acerca de la desigualdad a la que eran sometidas en distintos ámbitos. No hubo espacio que se librara de ser cuestionado: desde las organizaciones políticas hasta el mundo laboral, incluyendo las relaciones familiares y afectivas.

Aunado a lo anterior, una intelectualidad femenina interesada en el pensamiento feminista conformó los primeros grupos de autoconciencia, en donde se intentó comprender la opresión vinculada a la condición de género. De esta manera, las angustias e incertidumbres personales se transformaron en propuestas políticas colectivas (Vargas, 2008, p. 307). Como resultado, se adquirió el compromiso político de producir las primeras revistas que sistematizaran reflexiones sobre temas tradicionalmente considerados del ámbito privado. En el caso de Costa Rica, las revistas *Ventana* y *Mujer* fueron las primeras publicaciones dedicadas en su totalidad al análisis feminista (Sagot, 2024). Por su parte, en Nicaragua, un grupo de mujeres sandinistas crearon la revista *Somos* para visibilizar el trabajo de las mujeres dentro de la Revolución Sandinista. A continuación, se señalan algunos datos contextuales de estas tres revistas que conforman el principal corpus documental de la presente investigación.

La revista *Ventana* era elaborada por el colectivo del mismo nombre y se convirtió en la primera publicación costarricense

influenciada por el feminismo radical bajo el lema de “lo personal es político”.² El Colectivo Ventana era un grupo de autoconciencia conformado por mujeres universitarias que discutían sobre teoría y práctica feminista en una época en que, incluso en el mundo académico, había grandes prejuicios (Camacho, Facio y Martín, 1997). Su propósito era divulgar artículos sobre *la situación de la mujer costarricense*, teniendo como población meta las mujeres universitarias. Sin embargo, tuvo una acogida positiva entre mujeres profesionales y de clase media. Para Mirta González y Laura Guzmán (1994), esta revista brindó ingeniosos artículos a académicas, profesionales y activistas, pero también fue un esfuerzo por construir “un movimiento autónomo crítico de raíces profundas sobre la realidad de las mujeres costarricenses” (p. 12).

La revista *Mujer* era editada por el Centro Feminista de Información y Acción (CEFEMINA),³ una organización creada en 1981, cuyas fundadoras fueron parte del Movimiento para la Liberación de la Mujer (MLM): la primera agrupación feminista de la década de los setenta. Inicialmente, su propósito era recopilar las ponencias del Primer Congreso Universitario de la Mujer, realizado en la Universidad de Costa Rica (UCR) del 21 de mayo al 1 de junio de 1984 (*La República*, 21 de mayo de 1984, p. 23). Dicho encuentro académico permitió constatar el gran vacío existente en *la temática de la mujer* desde la realidad costarricense. Por lo anterior, la revista buscó “ser tribuna abierta de inquietudes silenciadas en los medios masivos de comunicación” (*Mujer*, s/f a). Sin embargo, también perseguía un objetivo más ambicioso, que era “organizar sin sectarismos a la mujer a partir de los problemas concretos que tenga en cada medio social” (*Mujer*, 1985, p. 1).

² La revista *Ventana* tuvo un total de cuatro números, publicados entre 1982 y 1984, cuya revisión fue posible gracias a Neddy Zamora, quien los conserva en su archivo personal, pues fue parte del Colectivo Ventana y el comité editorial.

³ La revista *Mujer* tuvo un total de cinco números publicados entre 1985 y 1990. Se agradece a Ana Carcedo, fundadora de CEFEMINA, por facilitar esta revista.

La revista *Mujer* dio continuidad al trabajo pionero de *Ventana*. Los artículos recopilados en estas publicaciones son producto de un pujante círculo intelectual feminista costarricense. En dicho sentido, muchas de las autoras son reconocidas por su trayectoria como académicas que introdujeron los estudios de la mujer, por su trabajo en organismos internacionales e instituciones estatales en temas relacionados con las mujeres o por su activismo en organizaciones feministas.

La tercera revista, *Somos*, era el órgano de la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza (AMNLAE), creada en setiembre de 1979, luego del triunfo de la Revolución Sandinista.⁴ Su misión era centralizar la organización de las mujeres, cuando, en palabras de Ileana Rodríguez (1990), “se abre el debate ideológico sobre la condición de la mujer” en la sociedad nicaragüense (p. 33). En sus primeros años, esta asociación tuvo un acelerado crecimiento, hasta llegar a reunir aproximadamente treinta mil afiliadas en todo el país (Luger y Sulzbacher, 1984). Además, la revista *Somos* logró un gran alcance de difusión, comenzando con dos mil ejemplares en 1982 y alcanzando los veinte mil ejemplares en 1984, con distribución incluso fuera de Nicaragua (*Somos*, 1984a, p. 19). Sobre su motivación, el editorial del primer número menciona:

Las mujeres organizadas que trabajamos a tiempo completo en las tareas de la Revolución, enfrentamos problemas específicos. La solución de dichos problemas no puede darse en base a fórmulas preconcebidas, sino que a la respuesta práctica que en un esfuerzo conjunto podamos darle (*Somos*, 1982, p. 2).

A pesar de ser la organización oficial del partido, AMNLAE tuvo que enfrentar críticas desde distintos sectores. Por una parte, de

⁴ La revista *Somos* fue publicada entre 1982 y 1987. Para este trabajo se logró recuperar un total de 25 números, los cuales fueron revisados en el International Institute of Social History (IISH) en Ámsterdam, la Biblioteca del Ibero-Amerikanisches Institut (IAI) en Berlín y la biblioteca del Dritte Welt Forum en Hannover. Los números recuperados fueron: 1, 4, 9-31.

hombres sandinistas que no la reconocían como una “fuerza” en la Revolución y menospreciaban su trabajo (*Somos*, 1984b, p. 31). Por otra parte, de mujeres sandinistas con una posición abiertamente feminista, quienes, poniendo en entredicho su autonomía frente a la dirección nacional del FSLN, consideraban que la asociación no defendía con firmeza los derechos de las mujeres ni denunciaba el machismo. Además, esta asociación recibió críticas de mujeres de la solidaridad internacional, las cuales esperaban que una agrupación de mujeres de un partido revolucionario de izquierda tuviera una agenda explícitamente feminista, en especial relacionada con los derechos sexuales y reproductivos (Stoltz, 1990). Sobre dicha discusión se volverá más adelante.

La revista *Somos* fue consultada previamente en tres investigaciones. En primer lugar, un libro homónimo que surge de la solidaridad alemana con Nicaragua y realiza un acercamiento a la vida cotidiana de las mujeres nicaragüenses (Luger y Sulzbacher, 1984). En segundo lugar, el libro *Registradas en la Historia*, de Ileana Rodríguez, que analiza el quehacer feminista durante los diez años transcurridos a partir del triunfo de la Revolución Sandinista (Rodríguez, 1990). Por último, el libro *Nicaragua, revolución y feminismo (1977-1989)*, de Clara Murguialday (1990). Las autoras de estos textos fueron protagonistas de los eventos que retratan y compartían la esperanza en el proyecto revolucionario. Por su parte, las revistas *Ventana* y *Mujer* no han sido consultadas en ninguna investigación de carácter histórico, por lo que uno de los aportes del presente artículo fue utilizar fuentes novedosas.

A diferencia del Colectivo Ventana y CEFEMINA, AMNLAE nunca aceptó el calificativo de feminista, sino que se definió como una organización “femenina” (Rodríguez, 1990, p. 137). No obstante, esta investigación plantea que las discusiones feministas que circularon en la época influyeron en el discurso de AMNLAE, lo que generó una transformación en la segunda mitad de los ochenta. Prueba de lo anterior es la similitud en las temáticas abordadas por las tres revistas, lo cual demuestra que las agrupaciones compartían muchas de sus

preocupaciones y algunas de sus propuestas. Así es como los cuerpos femeninos tienen un lugar privilegiado en las reflexiones tanto por ser el objetivo central de las iniciativas biopolíticas de control reproductivo como también por su potencial emancipador.

La autodeterminación reproductiva

A través de la historia, la capacidad reproductiva ha sido utilizada para justificar muchas de las limitaciones sociales impuestas a las mujeres, especialmente porque las etapas biológicas relacionadas con ellas son más “visibles”, por ejemplo, la menstruación, el embarazo y el parto. Las feministas centroamericanas reconocieron que existía una relación directa entre la reproducción y la subordinación social de las mujeres, por lo que la autodeterminación reproductiva era fundamental para avanzar en el derecho de las mujeres a planificar sus vidas y ejercer maternidades elegidas. Estas activistas, inmersas en una realidad centroamericana caracterizada por la pervivencia de mitos en torno a la personalidad femenina y sus funciones sociales, se dieron a la tarea de impulsar una transformación cultural que empezara por cuestionar el modelo “deseado” de mujer y el mandato social de la maternidad.

Las revistas *Ventana*, *Mujer y Somos* también identificaron que los mecanismos para regular la reproducción estaban orientados principalmente hacia los cuerpos femeninos, siendo la píldora y los dispositivos intrauterinos los de uso más común, por lo que la anticoncepción debía ser un tema prioritario. Sin embargo, se comprendió que la mayoría de las mujeres, sin importar su nivel de formación, conocía muy poco sobre su propio cuerpo. En este sentido, ¿cómo podían hablar del derecho de las mujeres a controlar sus capacidades reproductivas cuando para muchas mujeres el funcionamiento de su cuerpo era un misterio? Para resolver dicho dilema, las revistas emprendieron un proyecto que puede considerarse pionero en el campo de la educación sexual popular para mujeres jóvenes y adultas.

El conocimiento del cuerpo femenino

La necesidad de una educación integral en temas de sexualidad que, además de aspectos biológicos, abordara la dimensión psicológica, social y ética fue una demanda permanente de las mujeres organizadas en Costa Rica y Nicaragua durante los ochenta. En el caso costarricense, a pesar de que hubo algunos esfuerzos por institucionalizar la educación sexual en los setenta, dichas iniciativas no lograron consolidarse ni sostenerse en el tiempo (Jiménez, 2022). Mientras que en el caso nicaragüense la introducción de la educación sexual en las aulas se debatió públicamente en 1982 y, al año siguiente, el Ministerio de Educación puso en marcha un proyecto llamado “Educación en Población”, el cual incluía un componente de “Educación Sexual y Educación para la Vida Familiar” (Instituto Histórico Centroamericano [IHCA], 1984).

La psicóloga Auxiliadora Marengo recibió el encargo del Gobierno sandinista de diseñar el primer programa educativo de sexualidad. No obstante, en una entrevista a *Somos* en 1985, aclaraba que no existía, a nivel formal, ningún plan sistematizado de educación sexual, solamente intentos experimentales de introducir elementos básicos sobre la educación sexual a través de algunas materias (*Somos*, 1985a, pp. 6-7). Unos meses después, la comandante Doris Tijerino confirmaría esta información en el periódico oficialista *Barricada*, señalando que debían revisarse los planes de educación porque no contemplaban la educación sexual (Rodríguez, 1990). Dada la información contradictoria acerca de la implementación de educación sexual en Nicaragua, es necesario un nuevo estudio.

Dado el panorama en la educación formal, es presumible que el acceso a la información sexual fuera aún más reducido para mujeres jóvenes y adultas. Al respecto, a pesar de dirigirse a poblaciones diferentes, las revistas coincidían en que existía un gran desconocimiento entre las mujeres sobre su propio cuerpo. Desde la perspectiva de esta investigadora, dicha situación las motivó a funcionar como medios de educación sexual popular. Para ilustrar lo anterior, la revista

Somos creó el segmento “Entre nosotras” para “contribuir a que la mujer conozca su propio cuerpo”, bajo la premisa de que “conociendo nuestros cuerpos defendemos nuestra salud” (*Somos*, 1983d, p. 13). De esta manera, abordaban aspectos básicos del funcionamiento del cuerpo desde un enfoque biologicista, brindando información acerca de los órganos sexuales femeninos y masculinos, la transformación del cuerpo durante la pubertad, la menstruación, la fecundación, el embarazo, el parto, las enfermedades venéreas y otras enfermedades que afectan a las mujeres.

El contenido de estos artículos respondía a la realidad de una Nicaragua donde, para 1979, el 50 % de la población no sabía leer ni escribir y, de ese grupo, el 80 % eran mujeres (*Mujer*, 1985, p. 35). De hecho, para enfrentar dicha problemática se llevó a cabo la Campaña Nacional de Alfabetización (CNA), entre marzo y agosto de 1980, que movilizó a miles de brigadistas voluntarios a lo largo del territorio nicaragüense. El resultado de esta campaña fue una reducción del analfabetismo del 50,3 % al 12,9 % (*Somos*, 1984b, p. 12). En comparación con Nicaragua, el índice de analfabetismo en Costa Rica era bastante bajo, aproximadamente 10 % en 1973 y 7 % en 1984. Mientras que la cantidad de población “sin instrucción”, es decir, con cero años de estudio, equivalía al 11,7 % en 1973 y el 8 % en 1984 (INEC, 1973 y 1984).

Si bien la década de los setenta se caracterizó por la expansión de los servicios educativos de primaria y secundaria, la alfabetización de personas adultas y el crecimiento de la enseñanza universitaria estatal, la crisis económica que experimentó Costa Rica entre 1980 y 1982 tuvo serias repercusiones en el sistema educativo público (Valverde, 2015). En este contexto de crisis económica, implementación de políticas neoliberales y deterioro de la educación es que surgieron las revistas *Ventana* y *Mujer*. De hecho, el Colectivo Ventana, por medio de su grupo de autoconciencia, descubrió que dirigirse a mujeres con un nivel educativo universitario no lo eximía de la necesidad de brindar información básica sobre el funcionamiento del cuerpo. En un artículo de Alda Facio y Neddy Zamora (1983) acerca

de la menstruación, publicado en el segmento denominado “Nuestro cuerpo”, las autoras planteaban:

¿Por qué un artículo sobre la menstruación? A priori pareciera un tema que todas las mujeres dominamos ya que nos sucede más o menos cada 28 días a lo largo de una gran parte de nuestras vidas. Sin embargo, la realidad es otra. Las mujeres sabemos poco sobre este tema y en general muy poco sobre nuestros cuerpos y su funcionamiento[...] Llegamos a la conclusión de que nuestra falta de información no era una mera casualidad o que se debía a nuestra indiferencia, sino que probablemente a la ideología patriarcal le conviene nuestra ignorancia (1983, p. 26).

Distintos mecanismos reproducían las relaciones de desigualdad que garantizaban la ignorancia de las mujeres. Por un lado, no existía voluntad política de parte de los Gobiernos para implementar programas de educación sexual que superaran la perspectiva genital-reproductiva. Sin duda, la influencia de la Iglesia católica fue determinante en dicho estancamiento. Por el otro, la concepción de la sexualidad como un tabú y su reducción a las relaciones heterosexuales selladas por el matrimonio reforzaban la carencia de información en otros espacios de socialización. Para ejemplificar lo anterior es necesario volver al tema de la menstruación, pues parece que la experiencia de la menarquía fue un evento traumático para muchas mujeres y vale preguntarse si esto ha cambiado en la actualidad. En un testimonio publicado en la revista *Mujer* (1986), una mujer llamada Marta recuerda:

Cuando en la mañana fui al baño me sorprendió ver aquella mancha oscura en mi ropa interior. No le dije nada a nadie. A lo largo del día mi preocupación fue creciendo. No sabía que estaba pasándome, por qué sangraba. Al acercarse la noche lo que sentí fue pánico. Yo tenía trece años y nadie se había tomado la molestia de explicarme que mi cuerpo, en algún momento, iba a sufrir cambios naturales, como el de todas las mujeres. Cuando mi madre me encontró llorando ape-

nas me dijo unas palabras para consolarme, pero tampoco me explicó [...] Empezó a asustarme y a repugnarme mi cuerpo [...] He tardado muchos años en recuperar mi cuerpo. En sentir que es mío. Muchas adolescentes siguen pasando angustias parecidas a las que yo pasé. Parece que las madres siguen sin saber cómo hablarlo (p. 18).

Este testimonio demuestra cómo el desconocimiento sobre el cuerpo femenino puede convertirse en una especie de herencia. La madre intenta consolar a su hija, pero no cuenta con las herramientas para darle explicaciones que le permitan descifrar los misterios de su cuerpo. Aunado a lo anterior, la ciencia médica contribuía a mantener el desconocimiento acerca del cuerpo femenino y su supuesta inferioridad. Como recuenta la revista *Ventana*, los padecimientos propios de las mujeres, tales como los dolores menstruales y las enfermedades relacionadas con ellos, fueron durante mucho tiempo descalificados y desatendidos desde el plano médico, pues eran considerados síntomas de la histeria femenina, la inestabilidad y el desequilibrio mental. Ante esto, Eugenia Piza (1984) se preguntaba:

¿Creen ustedes que un hombre que jamás ha menstruado, que nunca he tenido las molestias del síndrome premenstrual y que no ha sido educado como mujer tiene derecho a descalificar nuestros padecimientos? [...] Esta sociedad machista ha hecho que desconozcamos nuestro cuerpo, nuestras manifestaciones fisiológicas naturales y que respondamos con miedo e ignorancia [...] Como la medicina es una ciencia muy especializada que está en manos de grupos selectos que manejan todo el conocimiento, a veces existe una actitud prepotente de algunos médicos frente a sus “ignorantes pacientes” (pp. 25-26).

Estas reflexiones develan que existía un cuestionamiento al conocimiento médico patriarcal y una conciencia de que la ciencia, lejos de ser neutral, está mediada por las relaciones de poder. La situación de ignorancia a la que muchas mujeres eran sometidas justificaba la decisión de comenzar brindando nociones básicas acerca de aspectos fisiológicos. No obstante, cabe destacar que, en el caso de la revista

Somos, donde el enfoque biologicista era más evidente, poco a poco, se introdujo un abordaje más integral. La experiencia de las mujeres y su derecho a una sexualidad satisfactoria empezaron a ocupar las reflexiones. Por mencionar un caso, AMNLAE realizó, en conjunto con la Oficina Gubernamental de la Mujer, el Instituto Nicaragüense de Seguridad Social y Bienestar (INSSBI) y el Centro de Información de Servicios de Asesoría en Salud (CISA), un taller de capacitación sobre sexualidad para mujeres dirigentes nacionales y regionales. En esa oportunidad, *Somos* informaba:

Compartir y comprender la importancia que tiene nuestro cuerpo nos ayuda a ir poco a poco liberándonos de los tabúes que de generación en generación se nos han venido inculcando [...] Muchas no sabíamos siquiera que era la menstruación y como nos asustamos al sucedernos en un lugar fuera de la casa [...] Empleando una metodología diferente que se inicia de nuestra propia realidad como mujeres y como seres humanos. Esta metodología permite que todas las participantes se desinhiban y cuenten sus experiencias personales (*Somos*, 1986, p. 18).

Llama la atención que en dicho taller de capacitación la “nueva” metodología utilizada coincidía con los grupos de autoconciencia que caracterizaban a las agrupaciones feministas. Como identificó Rodríguez (1990), la transformación en los discursos de la revista *Somos* ocurrió a partir de 1985, cuando “adquiere beligerancia y habla de los mismos problemas que hablan los periódicos” (p. 49). Desde la perspectiva de esta autora, se trató de un cambio producto de la incidencia de un grupo de mujeres intelectuales que introdujeron debates feministas en el ámbito público nicaragüense. Al respecto, Stoltz (1990) afirma que es probable que algunas de las líderes de AMNLAE se consideraran individualmente feministas, pero se mostraban reacias a discutirlo de forma pública por la imagen negativa que se había creado en torno al feminismo. En efecto, un sector del sandinismo consideraba que plantear luchas específicas de las mujeres era divisionista. Incluso, interpretaba el feminismo como una oposición al machismo (Palazón Sáez, 2007).

Para las mujeres de AMNLAE, la dictadura somocista era culpable del “atraso” cultural de la población nicaragüense y la religión católica también tenía su cuota de responsabilidad: “Crecimos pensando que todo lo relacionado con el sexo era pecado. Para cada parte de nuestro cuerpo le inventamos un nombre de animal o de cosa con tal de no repetir su nombre biológico [...] Todo eso fue creando prejuicios y miedo” (*Somos*, 1983a, p. 21). En contraste, el proyecto revolucionario era identificado como una oportunidad para modificar la forma en que tradicionalmente se concebía la sexualidad en Nicaragua. Por su parte, para las feministas costarricenses, el desconocimiento al que son sometidas las mujeres con respecto al funcionamiento de su cuerpo no es una casualidad, sino el resultado del sistema patriarcal que sostiene la supremacía masculina.

Antes de continuar, es preciso indicar que el esfuerzo de estas revistas por brindar educación sexual coincide temporalmente con otras iniciativas. En Costa Rica, el Centro de Orientación Familiar (COF) contaba con un programa radial llamado *Diálogo*, en donde especialistas abordaban temas sexuales (Jiménez, 2022). Al tener un carácter religioso, es probable que dicho centro divulgara una visión conservadora sobre la sexualidad. Por su parte, la Asociación Demográfica Costarricense (ADC) realizó una extendida labor de educación sexual mediante seminarios, cursos de capacitación, charlas y material didáctico (*Mujer*, 1986). En el caso de Nicaragua, circularon videos de educación sexual traídos desde Cuba y se creó un programa semanal de televisión llamado *La Media Naranja*, el cual era dirigido por la periodista Alina Guerrero y, habitualmente, la psicóloga Marengo, que abordaba temas sobre sexualidad (Trillos, 2016).

Además, se destacó el trabajo del caricaturista nicaragüense Róger Sánchez, quien, mediante el humor y la sátira, abordó sin tapujos la sexualidad y criticó la moral cristiana.⁵ Si bien Sánchez era miembro oficial del FSLN, criticaba el dogmatismo de las estructuras

⁵ Las caricaturas que abordan temas sexuales se encuentran en su libro *Humor Erótico*, publicado en 1986.

partidarias, como se observa en la siguiente imagen donde un hombre sostiene en sus manos un libro titulado ¿Qué hacer?, en referencia al texto de Vladimir Lenin (figura 1). En dos ocasiones, sus controversiales caricaturas provocaron el descontento de los sectores conservadores del sandinismo, que, con argumentos moralistas, presionaron para censurarlo en el periódico *Barricada*. Ante estos ataques, reconocidas feministas como Sofía Montenegro, editora de dicho periódico, y Gioconda Belli defendieron públicamente su trabajo (Kunzle, 1998). Tras su temprana muerte en 1990, a la edad de treinta años, Sánchez ha sido reconocido como un audaz promotor de la emancipación sexual.

Figura 1: Caricatura de Róger Sánchez



Fuente: Sánchez (1986, p. 50).

En resumen, mientras la revista *Somos* explicaba la ignorancia de las mujeres como resultado del “oscurantismo” impuesto por la dictadura somocista, las revistas *Ventana* y *Mujer* identificaban la falta

de educación sexual como resultado de la ideología patriarcal. Estas diferencias se profundizan si se considera que “empezar por conocer el propio cuerpo” era un preámbulo para introducir otras discusiones. En dicho sentido, para AMNLAE, la liberación femenina llegaría cuando se alcanzara la liberación de la clase obrera y, así, se eliminaran todas las formas de discriminación (*Somos*, 1983b, p. 17; 1984b, pp. 11-12), mientras que para las feministas costarricenses brindar herramientas teóricas para comprender el patriarcado era su contribución al proyecto político, en el cual las mujeres debían ser protagonistas de su propia liberación.

Los métodos anticonceptivos

Desde épocas antiguas, las mujeres han buscado distintas formas de gestionar su capacidad reproductiva, muchas veces desde la clandestinidad, con métodos poco eficaces o inseguros. Como señala Linda Gordon (1980), “la lucha por el control de la natalidad e incluso el empleo ilícito de éste por parte de las mujeres fue una forma de resistencia no sólo contra la naturaleza sino también contra los hombres” (p. 126). En este sentido, el descubrimiento de los métodos anticonceptivos modernos fue celebrado por las feministas, porque ampliaba las posibilidades de las mujeres de controlar sus procesos biológicos reproductivos. No obstante, los sectores conservadores interpretaron el uso de los anticonceptivos como un acto de desobediencia y rechazo a las funciones sociales que se suponía debían ejercer las mujeres.

La mercantilización del control de la natalidad junto a la irrupción de las farmacéuticas en la vida de las mujeres produjo también intensas discusiones a nivel global. Los sectores opositores denunciaron que se trataba de una campaña de control demográfico en los países subdesarrollados orquestada por el imperialismo. Por su parte, las feministas reconocieron que el panorama era aún más complejo, por lo que defendieron el derecho de las mujeres al acceso a

los anticonceptivos, pero, a la vez, denunciaron el uso de los cuerpos femeninos para la experimentación científica y la esterilización forzada. Estas discusiones impactaron la región centroamericana en la década de los ochenta, cuando empezaba la distribución masiva de métodos anticonceptivos, lo que generó fracturas en las formas tradicionales de concebir la sexualidad y la reproducción.

En sus inicios, los programas de regulación de la fecundidad fueron impulsados por organismos estadounidenses y estaban dirigidos principalmente hacia la regulación de la fecundidad femenina. En Centroamérica, la condición de clase fue determinante en el tipo de experiencia que las mujeres tenían con respecto al acceso a los métodos anticonceptivos. Mientras para algunas mujeres de clase media, que podían pagar una consulta médica privada, significó liberarse de la incertidumbre ante la posibilidad de un embarazo no deseado y, por tanto, un mayor disfrute de su sexualidad; para otras mujeres pobres, racializadas y de zonas rurales, significó que sus cuerpos fueran intervenidos forzosamente o mediante engaños, con el fin de disminuir y eliminar sus capacidades reproductivas.

Para los años ochenta, los métodos anticonceptivos ya eran distribuidos en los centros de salud como parte de los programas de planificación familiar de ambos países, pero Nicaragua tenía problemas de disponibilidad (IHCA, 1983a; *Somos*, 1983e, pp. 6-7). Sobre el uso de anticonceptivos, entre 1976-1986, aproximadamente un 70 % de las mujeres costarricenses casadas, de 15 a 44 años, empleaba algún método para regular la fecundidad. Sin embargo, casi la mitad de las jóvenes solteras y sexualmente activas no usaba ningún método (Oberle et al., 1988). Además, en 1983 se estimaba que el 22,1 % de las mujeres nicaragüenses entre los 15 y los 49 años utilizaba algún método anticonceptivo proporcionado por el Gobierno de forma gratuita (Granelli, 2011).

Las nacientes agrupaciones feministas y de mujeres intentaban comprender por qué los cuerpos femeninos están en el foco de los mecanismos para controlar la fecundidad y se debatían entre el derecho a la autodeterminación reproductiva y la preocupante

intervención médica y política con propósitos antinatalistas. En el caso de la revista *Somos*, el contexto de la amenaza estadounidense determinó su interés por mostrar la “otra” cara de los proyectos que promovían la regulación de la reproducción. Por ejemplo, se publicó una entrevista a Rosa Escobar, una puertorriqueña que llegó a Nicaragua con una delegación del proyecto estadounidense de solidaridad llamado MADRE en 1984, donde se expone que la esterilización masiva era utilizada por el Gobierno estadounidense con el objetivo de eliminar la población:

Se ha engañado tremendamente a la mujer de nuestro país, para conseguir que acepten tomar anticonceptivos y operaciones, y muchas veces lo consiguen y las operan sin su consentimiento. Esas mujeres luego que han dado a luz, salen felices del hospital sin saberlo, siendo hasta años más tarde que se dan cuenta que las han esterilizado que ya no pueden tener hijos. Es una realidad bien dura y sobre esto hicimos una película que se llama “LA OPERACIÓN” (*Somos*, 1984a, p. 3).

Estas iniciativas de control de la población mediante la intervención violenta de los cuerpos femeninos también se realizaban en Nicaragua. En el Primer Congreso Universitario de la Mujer realizado en la UCR en 1984, representantes del Centro de Información y Servicios de Asesoría en Salud (CISA) recordaron que, durante la dictadura somocista, el único programa de salud dirigido a las mujeres era financiado por la Agency for International Development (AID), el cual creó “prejuicios en la población porque fue utilizado como un programa, en cierto sentido genocida” (*Mujer*, 1985, p. 35). En la misma dirección, Murguialday (1990) plantea que las políticas de control de la natalidad de factura norteamericana esterilizaron a miles de mujeres campesinas a la fuerza e, incluso, el FSLN denunció a nivel internacional el suministro de productos esterilizantes mediante vacunas antipolio. Lamentablemente, no existen investigaciones que exploren la intervención estadounidense en el control demográfico en Nicaragua.

En el caso de Costa Rica, la intervención en los cuerpos femeninos con propósitos antinatalistas también fue un tema de debate público, pero la realidad era muy distinta. A pesar de que hubo denuncias sobre posibles esterilizaciones masivas, la cuales motivaron la creación de una comisión legislativa encargada de realizar una investigación, nunca fueron comprobadas (Sandoval, 1976). Lo que sí está claro es que, en ambos países, las mujeres que querían someterse de forma voluntaria a una intervención con el objetivo de esterilizarse no podían decidirlo libremente, pues los médicos condicionaban la operación a criterios como la edad, el número de hijos y hasta solicitaban la aprobación por escrito del esposo o la pareja (Murguialday, 1990; *Ventana*, 1984b, p. 33). De esta forma, el sistema médico y legal legitimaba el despojo de las mujeres de su propio cuerpo y reforzaba la concepción de que eran propiedad de sus parejas.

Sin duda, las limitaciones sociales impuestas a las mujeres en materia de autodeterminación reproductiva motivaron a las nuevas revistas en su misión de brindar información sobre los distintos métodos anticonceptivos (la píldora, la inyección, los dispositivos intrauterinos, el ritmo, etc.) y sus implicaciones para la salud. Además, el temprano inicio de una vida sexualmente activa tornaba aún más urgente la divulgación de información para controlar la reproducción. En el caso costarricense, la edad media al momento de la primera relación sexual era de 16,6 años en 1986 (Oberle et al., 1988), mientras que en Nicaragua se estima que, en 1984, el 38,28 % de las mujeres comenzó a vivir acompañada entre los 14 y 16 años (IHCA, 1984). Probablemente, muchas de estas jóvenes quedaron embarazadas antes de trasladarse a vivir con su pareja.

A pesar de que existe una especie de consenso sobre la incapacidad de AMNLAE de liderar las demandas específicas de las mujeres. Es justo reconocer que realizó algunos esfuerzos que, aunque tímidos y vacilantes, divulgaron nociones diferentes de la sexualidad. En un artículo de la sección *Conozcámonos*, se afirmaba: “Los métodos anticonceptivos permiten que la pareja decida por sí misma cuando

quieren tener un hijo y el número de ellos. Para evitar el embarazo no deseado es necesario usar alguno de los diferentes métodos de anticoncepción que existen” (*Somos*, 1983e, p. 6). Podría criticarse que las decisiones se establecen en el marco de la pareja, pero, al menos, se planteaba la posibilidad de elección en lugar de la resignación de tener la cantidad de hijos que “Dios quiera”. Además, se cuestionaba el mandato de la maternidad como obligación y se rompía con el binomio sexualidad-reproducción.

El análisis sobre el uso de los anticonceptivos no es ingenuo: se muestran tanto sus aspectos positivos como sus inconvenientes. Las revistas *Ventana* y *Mujer* insistieron en que los intereses económicos de las grandes compañías farmacéuticas pasaban por alto los derechos y la salud de las mujeres. Es posible ejemplificar lo anterior con la controversia alrededor de la inyección Depoprovera (Hayman, 1985). Este medicamento era vendido de forma masiva en Costa Rica a pesar de ser prohibido en diferentes países “desarrollados” por tener efectos secundarios extremadamente peligrosos para la salud, incluso el desarrollo de cáncer. La editora de *Mujer*, Susanne Mayer (1985), describe dicha situación como grotesca, pues esta inyección era utilizada en los Estados Unidos “como pena para los violadores, porque además de cáncer produce una disminución del deseo sexual” (*Mujer*, 1985, p. 40).

Ciertamente, a partir de la segunda mitad de la década de los sesenta, la Depoprovera empezó a ser empleada experimentalmente en hombres que cometían abusos sexuales. Además, el controversial medicamento era distribuido por la International Planned Parenthood Federation (IPPF) y la United Nations Fund for Population Activities (UNFPA) como método anticonceptivo en países pobres (Levine, 1979). Al respecto, un artículo de Marta Márquez, quien formaba parte de CEFEMINA y en ese momento era estudiante de enfermería, señalaba los propósitos racistas encubiertos detrás del uso de dicha inyección en las campañas de control de población dirigidas a los países del “tercer mundo”, así como el desprecio por la vida de las mujeres:

Los gobiernos parten de la concepción de que las mujeres pobres no deben tener más hijos. Qué importa entonces administrarles un producto peligroso, con efectos muchas veces desastrosos para la salud de la mujer y que además produzca quizá la esterilidad [...] En los Estados Unidos se utiliza como anticonceptivo a pesar de su prohibición, para un grupo de población determinado: mujeres negras, de habla hispana y en instituciones psiquiátricas [...] La salud de la mujer y sus derechos no cuentan. Las mujeres necesitamos tener acceso a toda la información sobre las ventajas de los diversos métodos anticonceptivos y fármacos y también sobre sus desventajas y eventuales peligros. Solo ello podrá sentar la base para una libre y voluntaria opción (*Mujer*, s/f b, p. 71).

Las discusiones plasmadas en estas revistas demuestran que el acceso a anticonceptivos es percibido como un avance en la separación entre el acto sexual y la reproducción. Sin embargo, en el proceso de conquistar la autodeterminación reproductiva de las mujeres resaltan algunas contradicciones. En primer lugar, el respeto a la vida de las mujeres no era una prioridad, por el contrario, sus derechos quedaban sometidos a los intereses del mercado y de sectores que promueven políticas antinatalistas con fines racistas. Al respecto, el esfuerzo de construir significados para comprender las relaciones de poder que atraviesan los cuerpos femeninos es evidencia de que ya existía entre un grupo de mujeres centroamericanas una conciencia sobre la forma en que la condición de género se articula con otras categorías de clase, raza y localización geográfica, y se configuran múltiples experiencias de opresión.

En segundo lugar, a pesar de que la mayoría de los métodos anticonceptivos estaban diseñados para los cuerpos femeninos y socialmente la responsabilidad del control de la fecundidad recaía casi exclusivamente sobre las mujeres, no podían decidir libremente sobre la administración de sus capacidades reproductivas. Además, el concepto de planificación familiar, utilizado en los sistemas de salud pública, empeoraba la situación porque promovía la idea de que las decisiones sobre anticoncepción y esterilización debían

darse dentro del matrimonio; se difundía así una visión de la sexualidad en el marco de la heteronormatividad. Evidentemente, esto no correspondía con la realidad de sociedades como la costarricense y la nicaragüense, donde eran comunes las relaciones sexuales no mediadas por la institución matrimonial y la estructura familiar se transformaba alejándose del modelo nuclear.

El cuestionamiento al poder médico

Dentro del movimiento feminista y de mujeres, la sospecha se convirtió en una herramienta fundamental para el análisis de las relaciones cotidianas, tanto en el ámbito público como en el privado. La sospecha partía de la intuición e implicaba un permanente cuestionamiento a todo lo aprendido como “normal” y “natural”, incluyendo el conocimiento respaldado por la ciencia. En este proceso, las revistas intentaban descifrar el vínculo entre el sistema médico y la ideología patriarcal, con el propósito de darle sentido a las experiencias de opresión sufridas por las mujeres en la atención médica. Además, reflexionaban sobre la relación jerárquica que se establece en la consulta médica, la necesidad de reconocer la labor realizada por las parteras-comadronas, la promoción de la medicina tradicional frente a la medicalización y la deshumanización en la atención médica de las mujeres embarazadas o durante el parto.

Sin duda, el aporte más significativo lo realizó la revista *Ventana*, pues sentó las bases para el cuestionamiento del sistema médico como reproductor de la ideología patriarcal. En un artículo de Alda Facio (1984) se plantea que el control de la fertilidad debe estar en manos de cada mujer, ya que “si no puede prevenir, programar o terminar un embarazo estará sujeta a las arbitrariedades del sistema médico, que por siglos ha sido el instrumento del patriarcado para colonizar el cuerpo femenino” (*Ventana*, 1984a, p. 3). Como se observa, la medicina se descubre como cómplice de una estructura que produce desigualdades, mientras que la incapacidad de las mujeres

de elegir sobre su propia reproducción coloca sus cuerpos en un escenario de disputa. En este sentido, la autodeterminación reproductiva se convierte en la ruta de su liberación.

A través de la teoría feminista, *Ventana* identifica que los discursos médicos justificaban la supuesta superioridad masculina y que, con base en prejuicios, la medicina desestimaba enfermedades propias de las mujeres, lo que producía su exclusión de la atención médica y ponía en peligro sus vidas. En términos de Donna Haraway (1995), “el poder del lenguaje biomédico [...] para dar forma a la desigual experiencia de la enfermedad y de la muerte de millones de personas es un hecho social” (p. 348). A su vez, si se piensa en el caso de las mujeres, la condición de género influye en la manera de vivir la enfermedad y la muerte. Como se verá más adelante, la problemática del aborto es probablemente una de las situaciones de mayor vulnerabilidad para la vida de las mujeres.

El cuestionamiento a las relaciones jerárquicas y autoritarias en la atención médica fue uno de los temas más relevantes para el caso nicaragüense. En el Primer Congreso Universitario de la Mujer –antes mencionado–, las representantes de CISAS se refirieron a la tensión que existía entre el personal de salud y la población atendida. Desde su perspectiva, los médicos no estaban acostumbrados a que “la población que tradicionalmente es conocida como población inculta, que apenas aprendió a leer y escribir, participe en la toma de decisiones sobre sus propios cuerpos” (*Mujer*, 1985, p. 37). Para profundizar en el trasfondo de este conflicto, durante los primeros años de la Revolución Sandinista, la escasez y las limitaciones en infraestructura y personal generaron que la atención de salud se caracterizara por una amplia participación comunitaria y el trabajo voluntario de los brigadistas.

Las campañas sanitarias que realizaron vacunaciones masivas, educación en temas de salud y movilizaciones de limpieza ambiental estaban conformadas en un 80 % por mujeres brigadistas (*Somos*, 1982, p. 7). Podría pensarse que esto propició una mayor apertura hacia las prácticas tradicionales en torno a la salud. Por mencionar un

ejemplo, a inicios de los ochenta, el 70 % de los partos era atendido por parteras “empíricas”, es decir, que no formaban parte del sistema de salud (IHCA, 1988). Frente a dicha situación, el Ministerio de Salud inició un programa de capacitación técnica para parteras con apoyo del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). Este proyecto era defendido por las representantes de CISAS, pues consideraban que las parteras eran “un vehículo fundamental en la educación del pueblo. Son mujeres respetadas, son como se les dice, ‘Las abuelitas de ombligos’. Difícilmente ningún médico puede contar con la experiencia de estas mujeres” (*Mujer*, 1985, p. 38).

Sin embargo, el modelo popular de salud descrito, que logró importantes avances, tenía como trasfondo dos contradicciones. En primer lugar, en el Gobierno sandinista existía una disputa con respecto al tipo de estrategia nacional de atención de salud, ya que un sector quería fortalecer la participación comunitaria, mientras que otro deseaba un modelo al estilo cubano, con una nacionalización completa y médicos empleados por el Gobierno. Además, una tercera facción conservadora pretendía expandir la práctica médica privada. En segundo lugar, había una disputa entre médicos y brigadistas, pues los primeros temían perder el monopolio de la atención médica (Werner y Sanders, 1997). En otras palabras, la discusión giraba en torno a la implementación de un modelo estatal centralizado o un modelo comunitario descentralizado. En medio de esta lucha de poder, las mujeres eran protagonistas, pues conformaban la mayoría de brigadistas de salud.

Como parte de la discusión en torno a la relación jerárquica entre médicos y pacientes, la revista *Mujer* introdujo el cuestionamiento a la forma en que se realizaban los procesos médicos durante la atención del embarazo y del parto, reclamando un trato más humanitario. En un artículo se criticaba la tecnología intervencionista aplicada en el parto y las normas hospitalarias que obligaban a mantener separada a la madre del recién nacido, pues se consideraba que este tipo de medidas contribuían a “romper el vínculo madre e hijo interfiriendo en la crianza del niño, desde el punto de vista psicológico,

nutricional y emocional” (*Mujer*, 1985, pp. 13-14). En aras de mejorar la vivencia de dichos procesos, se proponía la reducción de las intervenciones y el uso innecesario de drogas en el parto, la presencia del compañero en el parto y el “alojamiento conjunto” de la madre y su bebé.

Las discusiones de este apartado demuestran que, en los años ochenta, las mujeres empezaron a enfrentar un conocimiento médico que ejercía un gran dominio sobre sus vidas, particularmente en sus capacidades reproductivas. Además, comprendieron que la institucionalización de ese conocimiento médico había deslegitimado los saberes ancestrales de las mujeres parteras y practicantes de la medicina tradicional, por lo que su recuperación era parte del proyecto político de reconocer los aportes de las mujeres al campo de la salud. Por último, realizaron un esfuerzo por visibilizar las relaciones de poder y el maltrato a las mujeres en el sistema médico. De esta forma, sentaron las bases para discutir la problemática que actualmente se conoce como violencia obstétrica.

La problemática del aborto

La criminalización del aborto y la estigmatización social de las mujeres que optan por la interrupción voluntaria de su embarazo no han logrado frenar esta práctica en ninguna época histórica ni región del mundo. En Costa Rica y Nicaragua, el aborto fue penalizado desde la formación de los Estados nación como parte de la lógica discursiva de la gobernabilidad de la vida.⁶ Dicha ilegalización se mantuvo en los códigos penales de la década de los setenta. No obstante, en condiciones donde que la salud o la vida de la mujer se encontraban en riesgo, el aborto no era punible y se definía como aborto terapéutico, con la importante diferencia de que en Nicaragua se penalizaba a la persona que realizaba el aborto y no a la mujer que consentía la

⁶ En Costa Rica, el aborto fue tipificado como un delito contra la vida por el Código Penal de 1970, mientras que en Nicaragua se ilegalizó en 1974 durante la dictadura somocista.

intervención, mientras que en Costa Rica se castigaba a ambas personas (IHCA, 1983b). Independientemente de las prohibiciones legales y ante los obstáculos para acceder al aborto terapéutico, el aborto clandestino siguió siendo una alternativa de emergencia para las mujeres gestantes de un embarazo no deseado.

A partir de los ochenta, las mujeres empezaron a politizar el tema del aborto demostrando que no se trataba de casos aislados, sino de una problemática social que requería un abordaje integral. Si bien no era la primera vez que este tema se discutía públicamente, se presentaba una propuesta novedosa para comprender sus causas y efectos, la cual ponía en el centro la vida de las mujeres. En el caso nicaragüense, el triunfo de la Revolución Sandinista fue concebido por las feministas y los sectores más progresistas como una oportunidad para avanzar en los derechos reproductivos de las mujeres y, por primera vez, se empezó a explorar la dimensión real de la problemática del aborto inducido desde una perspectiva propositiva. Sin embargo, las autoridades sandinistas no tardaron en mostrar su reticencia a abordar temáticas relacionadas con la sexualidad, consideradas distracciones de los “verdaderos” problemas como la reconstrucción económica y la defensa.

Esta posición respondía a varios factores: en primer lugar, la maternidad fue un elemento articulador en la lucha contra la dictadura somocista y el peso del discurso religioso la dotaba de una sacralidad. En segundo lugar, las políticas de control demográfico promovidas por los Estados Unidos durante la dictadura somocista provocaron que cualquier referencia a la regulación de la reproducción fuera vinculada con el intervencionismo imperialista. Por último, la mayoría de los miembros de la dirección nacional del FSLN compartía el desprecio por lo que consideraba ideologías extranjeras que no se adaptaban a la realidad nicaragüense, particularmente, el feminismo. A su vez, dichas opiniones se respaldaban en la histórica baja densidad demográfica de Nicaragua y las pérdidas humanas como resultado de la guerra, de manera que el crecimiento de la población era necesario para garantizar el desarrollo económico del país.

El menosprecio de las autoridades sandinistas a los problemas relacionadas con la sexualidad acumula cuantiosas evidencias. La interpretación reduccionista del control demográfico exclusivamente en términos imperialistas ignoraba las necesidades de las mujeres, no reconocía que la regulación de la fecundidad contribuía a la prevención de embarazos no deseados y evadía el drama de las mujeres que tenían que cargar solas con la manutención y la crianza de sus hijos producto de paternidades irresponsables. En pocas palabras, posponer la atención de la salud reproductiva de las mujeres y, en particular, de la problemática del aborto era una clara demostración de la falta de compromiso del régimen sandinista con las mujeres que fueron determinantes en el derrocamiento de la dictadura somocista.

Como resumió en un programa de televisión Tomás Borge, ministro del Interior, la cuestión del aborto y la planificación familiar eran una “tontería intelectual” (Randall, 1993, citada en Kunzle, 1998, p. 102). Alineándose con la posición de la Dirección Nacional del FSLN, AMNLAE incluso llegó a plantear que la educación sexual, la distribución de los métodos anticonceptivos o el aborto no eran cuestiones prioritarias para las mujeres en comparación con otras como la salud de sus hijos, la vivienda o el abastecimiento (Murguialday, 1990). Este sector creía que introducir la discusión sobre la despenalización del aborto en el momento de transición en que se encontraba Nicaragua sería contraproducente, porque propiciaría una división en la sociedad (IHCA, 1983b).

La postura conservadora que adoptó AMNLAE durante la primera mitad de la década de los ochenta mostraba su sumisión y obediencia a las autoridades sandinistas, pues su prioridad era mantener la imagen de unidad, incluso cuando eso significaba ignorar las demandas de un sector de las mujeres. Empero, esta actitud evasiva con el tema del aborto no logró sostenerse ante la abrumadora realidad del aborto clandestino. En 1983, la revista *Somos* visibilizó por primera vez la problemática mediante una entrevista a la Dra. Lillian Torres, subdirectora del Hospital Vélez Páiz (dedicado a la atención

materno-infantil), quien afirmaba que la principal causa de muerte de las mujeres hospitalizadas era el aborto provocado (1983c, p. 10).

Entre las razones que motivaban a las mujeres a interrumpir su embarazo se mencionan el abandono de la pareja o no contar con su apoyo, los problemas económicos, la cantidad de hijos, la ignorancia sobre la sexualidad, el desconocimiento de los métodos anticonceptivos y el temor a la censura de la familia (*Somos*, 1983c, p. 11; 1985c, p. 8). Desde la perspectiva de AMNLAE, el aborto era un problema de falta de educación sexual, por ello se concentró en promover la transformación de las relaciones familiares y de pareja. En esta línea, al impulsar la Ley de Relaciones Madre, Padre e Hijos, se generó un debate público que puso en evidencia la complicada situación que enfrentaban las mujeres y la necesidad de paternidades más comprometidas (*Somos*, 1983d). A su vez, se enfrentaba la extendida creencia de que “los hijos son de la madre” y, por tanto, ella es la única responsable.

Quizá lo anterior fue uno de los principales frentes de lucha de AMNLAE que no estaba supeditado a los intereses de la jerarquía sandinista y es importante reconocerlo como un aporte en el campo ideológico. En este sentido, fue inteligente la estrategia de apelar a la figura del “nuevo hombre” para impulsar la idea de que un buen revolucionario debía ser un buen padre. Dicho planteamiento aparece en un artículo de Margaret Randall, titulado “Los sueños, la familia y la revolución” publicado en *Somos* (1983b):

Quando el hombre comprende, a cabalidad, que la plena liberación de la mujer le hace más libre también a él... cuando los padres entiendan que la comprensión y el respeto hacia las necesidades de sus hijos, lejos de debilitar los lazos familiares son lo que lo fortalece realmente... entonces nace el nuevo hombre y la nueva mujer con todas sus infinitas posibilidades de crecer, amar y construir un mundo más justo (p. 11).

En 1985, AMNLAE enfrentó un debate interno motivado en parte por su incapacidad para representar las demandas específicas de las

mujeres, incluso algunos dirigentes sandinistas aprovecharon la crisis de la asociación para plantear su posibilidad disolución.⁷ Es justamente en este contexto que se presentaron los resultados de una investigación pionera dirigida por la médica Ana Pizarro en el Hospital de la Mujer “Bertha Calderón”, la cual sacó a la luz pública y de forma definitiva el debate en torno al aborto en Nicaragua. Los datos revelaron que, entre marzo de 1983 y junio de 1985, el 45 % de las admisiones en dicho hospital fue consecuencia de abortos inducidos, el 10 % de las mujeres hospitalizadas murió y el 26 % quedó estéril (Rodríguez, 1990, p. 48).

Ante la polémica, en el periódico *Barricada*, Doris Tijerino aclaró que no era una política de la Policía Sandinista perseguir a las mujeres que realizaban abortos y que estaba a favor de la legalización del aborto “no solamente como mujer sino también como jefe nacional de la policía” (Murguialday, 1990, p. 94). Este acontecimiento puso de nuevo la mirada de las mujeres de la solidaridad internacional en el tema del aborto, para quienes el derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo debía ser una lucha prioritaria de AMNLAE (Apelt, 2024). En una entrevista de una fundación estadounidense a una expresidenta de AMNLAE, de quien no se menciona el nombre, se le increpó acerca de la posición de la organización y su respuesta fue que las feministas occidentales eran “algo” intolerantes con la definición de prioridades de las mujeres nicaragüenses que estaban enmarcadas en el plan de reconstrucción nacional:

Para nosotros es esencial, en primer lugar, mejorar las condiciones básicas para la supervivencia de todas las mujeres, lo que significa mejorar las condiciones sociales y económicas generales [...] Es comprensible que las preocupaciones particulares de las feministas en Europa y Estados Unidos no sean compartidas por las mujeres de un país centroamericano pequeño y subdesarrollado [...] La anticoncepción y el aborto no aparecen como temas públicos donde la mortalidad infantil es alta [...] donde la expansión de una población pequeña

⁷ La revista *Somos* estuvo paralizada durante seis meses en 1985.

y mermada por la guerra se considera esencial para el crecimiento económico [...] Sin embargo, el número de admisiones hospitalarias por abortos clandestinos fallidos muestra que esta área es tan problemática para las mujeres individualmente en Nicaragua como en otros lugares (Quixote Center, 1985, p. 8).

La cita anterior condensa el pensamiento oficial de la Dirección Nacional del FSLN y de AMNLAE: la problemática del aborto no era considerada en su dimensión social, sino como casos particulares. En los discursos de esta asociación no existe ninguna reflexión sobre el derecho de las mujeres a decidir libremente acerca de la interrupción de su embarazo. Por el contrario, se infundía temor respecto a las consecuencias físicas y psicológicas de un aborto, según se observaba en el siguiente artículo de *Somos* (1985a): “La muchacha puede vivir atormentada por lo que hizo [...] esto se acentúa en el caso en que la chavala haya quedado estéril, y queda pensando ‘el muchachito tendría ahora 2 años y yo lo maté’” (p. 7). De esta forma, se difundió el mito del trauma posaborto (Sagot y Carcedo, 2001).

A partir de 1985, empezó a gestarse una transformación en los discursos de AMNLAE. La misma revista *Somos* (1985b) reconoció que la organización no asumía un rol activo denunciando la desigualdad de las mujeres: “Antes AMNLAE no había presentado públicamente la situación real que vive la mujer [...] Nos habíamos limitado a hablar de logros, pero no habíamos informado de los obstáculos y desventajas históricas que aún acarrearán muchas mujeres” (p. 3). AMNLAE no brindaba mayores explicaciones sobre qué frenaba su compromiso con las mujeres. Sin embargo, al calor de los debates acerca de la nueva Constitución política, AMNLAE redactó una propuesta que incorporaba muchas de las demandas de las mujeres previamente consideradas “demasiado feministas” (Molyneux, 1988, p. 120).

Para 1987, la posición conciliadora de AMNLAE con la Dirección Nacional del FSLN empezaba a fracturarse, en tanto comenzó a tomar forma el movimiento de mujeres. Si bien no se logró la despenalización del aborto, al menos en la nueva Constitución el derecho a la

vida no se definió desde el momento de la concepción, lo cual allanaba el camino para una futura discusión. En septiembre del mismo año, con motivo del décimo aniversario de AMNLAE, se realizó un “De cara al Pueblo” con la participación del presidente Daniel Ortega y la ministra de Salud, Dora María Tellez. Las mujeres confrontaron a las autoridades demandando un paquete de reivindicaciones que inicialmente habían sido introducidos por las feministas en la esfera pública, entre ellas, eliminar el requerimiento de la aprobación de la pareja para realizarse una esterilización, la legalización del aborto, la ampliación del acceso a la anticoncepción y la educación sexual (Kunzle, 1998).

Al referirse a las restricciones a la esterilización, una obrera de una fábrica de zapatos preguntaba ante una audiencia de más de mil mujeres: “¿Somos propiedad de nuestros esposos?” (Molyneux, 1988, p. 122). Nunca antes las mujeres habían utilizado un encuentro público transmitido por televisión para posicionar con tanta claridad sus demandas. Ante la presión, el presidente Daniel Ortega recurrió a los trillados argumentos del antiimperialismo y la reconstrucción nacional, asegurando que la población necesitaba crecer para contrarrestar la “política de genocidio” impuesta a través de la guerra de La Contra. Como muestra del fracaso del Gobierno sandinista atendiendo esta problemática, la cantidad de hospitalizaciones por complicaciones relacionadas con abortos inducidos continuó creciendo.⁸

A pesar del gran esfuerzo por posicionar la realidad del aborto clandestino en el debate público, la penalización del aborto permaneció tal como estaba durante la dictadura somocista. A su vez, los límites de la gobernabilidad sobre los cuerpos femeninos se reflejaban en las 8752 mujeres que, entre 1983 y 1988, fueron hospitalizadas debido a complicaciones por abortos inducidos: un promedio de diez mujeres al día (Molyneux, 1988). Por supuesto, estos datos no revelan la magnitud de la problemática, pues solamente registraban los ingresos hospitalarios, es decir, las mujeres que no

⁸ En 1985 se atendieron 2540 casos y, en 1988, la cifra era de 3707 casos (Pizarro, 1988, citada en Murguialday, 1990, p. 201).

lograron ingresar al sistema hospitalario ni siquiera están representadas en las estadísticas.

En el caso costarricense se conoce muy poco sobre la incidencia del aborto inducido (Molina, 2020). Solo una investigación abarca los años ochenta y sus resultados son considerados muy conservadores, pues, para el período 1984-1991, establece una tasa de alrededor de diez abortos inducidos por cada mil mujeres de edades entre 15 y 49 años. Al desglosar las estadísticas, se estima un promedio de 6173 abortos espontáneos y 7462 abortos inducidos por año (Brenes, 1995, p. 118). Cabe recordar que, al realizarse en condiciones de clandestinidad, el aborto inducido es una práctica que difícilmente puede analizarse en términos cuantitativos y, si bien algunos hospitales realizan un registro de los ingresos por complicaciones relacionadas con el aborto inducido, dichas cifras siempre van a reflejar una visión parcial de esta problemática.

La posición de las feministas costarricenses con respecto al aborto tiene varias dimensiones. Por una parte, se entiende como un problema de acceso a la salud, es decir, en tanto el Estado no garantice la interrupción voluntaria del embarazo en condiciones dignas y seguras, las mujeres seguirán viéndose obligadas a recurrir a prácticas que ponen en riesgo su salud y vida. Por otra parte, se enmarca en una disputa sobre el control de los cuerpos femeninos, de manera que el aborto es concebido como un derecho de las mujeres a la autodeterminación reproductiva, la elección voluntaria la maternidad y la planificación de su proyecto de vida (Ventana, 1982, p. 26). Al respecto, en un editorial de la revista *Ventana* titulado: “¿A quién le pertenece el cuerpo de la mujer?”, se condena la criminalización del aborto y la esterilización:

Creemos que la mujer está facultada para decidir sobre su capacidad reproductora y nos declaramos contra la Ley que penaliza este derecho. Nos declaramos contra los que defienden leyes que imposibilitan esta decisión individual, sin ocuparse, empero, de crear las condiciones sociales que garanticen una vida digna a los niños que seguirán naciendo y delegando, por el contrario, en la mujer toda la responsabilidad de la crianza de los niños (1984b, p. 1).

A modo de balance, la problemática del aborto fue una de las principales preocupaciones de las mujeres en la década de los ochenta. En el terreno ideológico se lograron importantes avances en la generación de conocimientos que contribuyeron a la comprensión del aborto desde una perspectiva libertaria, es decir, como un derecho a la autodeterminación reproductiva. A su vez, las mujeres reconocieron el aborto como un problema social y demandaron un abordaje integral que incluyera educación sexual, acceso a métodos anticonceptivos y servicios médicos que garantizaran la interrupción segura del embarazo. En el ámbito organizativo, si bien el aborto se convirtió en una de las demandas permanentes de agrupaciones de mujeres y feministas, la legislación punitiva siguió en vigencia y la mayoría de mujeres, a excepción de las que pueden pagar una consulta privada, aún carecen de medios seguros para interrumpir voluntariamente un embarazo.

Conclusiones

Las revistas gestionadas por mujeres durante los años ochenta permiten reconstruir el momento histórico de la irrupción definitiva del pensamiento feminista en el espacio público en Costa Rica y Nicaragua; es decir, las preocupaciones y los sufrimientos de las mujeres que habían estado reservados al ámbito privado empezaron a comprenderse en su dimensión política, mientras que las opresiones que habían sido consideradas experiencias personales comenzaron a descubrirse como fenómenos colectivos. Es una época de profundas transformaciones en el plano ideológico, las cuales fueron lideradas por un grupo de mujeres con capacidad de incidencia en la esfera pública, quienes, al acercarse a la teoría feminista, adquirieron conciencia sobre su subordinación social. Partiendo del cuestionamiento a todas las relaciones sociales y, especialmente, a las interacciones de la vida cotidiana, estas mujeres se abocaron a la tarea de descifrar los mecanismos que articulan las relaciones de poder que sostienen el patriarcado.

En ese camino, estas mujeres descubrieron que, debido a su capacidad reproductiva, los cuerpos femeninos son colocados en una situación de discriminación, la cual promueve que sean mayormente intervenidos, ya sea por las políticas imperialistas de control demográfico, los intereses de compañías farmacéuticas, la experimentación científica o el poder médico. Además, ellas entendieron que la religión, el derecho y la medicina han contribuido a justificar el despojo que han sufrido las mujeres del control de su propio cuerpo. Como se ha mostrado a lo largo del presente trabajo, la sexualidad y la reproducción se convirtieron en objeto de discusión prioritario y recurrente en las revistas *Ventana*, *Mujer y Somos*. En el caso costarricense, los discursos sobre la autodeterminación reproductiva fueron más radicales, porque se nutrieron de una interpretación feminista de la realidad, mientras que, en el caso nicaragüense, la relación de AMNLAE con el partido sandinista conllevó a que sus posiciones fueran más reservadas e incluso contradictorias.

Lo innegable es que, para las mujeres, sus cuerpos adquieren una dimensión política. De esta manera, los cuerpos femeninos empiezan a ser concebidos dentro de un complejo entramado de relaciones de poder, en la ambivalencia de un territorio donde se ejercen múltiples violencias y un lugar donde nacen las rebeldías. El aporte teórico de las revistas analizadas en el presente artículo es una expresión de las resistencias de las mujeres, una manifestación de la construcción colectiva de nuevos significados sobre el cuerpo y un esfuerzo por democratizar el conocimiento. El cuestionamiento a la maternidad como “destino manifiesto de las mujeres” (Tichler, 1983, p. 9) y el despojo de la sexualidad de su función reproductiva son tan solo dos muestras de las rupturas ideológicas provocadas por el pensamiento feminista en Costa Rica y Nicaragua durante los ochenta.

Bibliografía

Apelt, Friederike (2024). From Assumed Equality to Acknowledging Difference: Solidarity between West German and Nicaraguan Women in the context of the Sandinista Revolution (1979-1991). En Christine Hatzky, Anja Bandau y Lidia Becker (comps.), *Gender and Intersectionality in the History and Culture of Central America and the Caribbean (19th and 20th centuries)* (pp. 349-386). San José: Universidad de Costa Rica, Centro de Investigaciones Históricas de América Central.

Brenes, Isabel (1995). El aborto inducido en Costa Rica: actitudes y práctica. En Programa Centroamericano de Población, *Actualidad Demográfica de Costa Rica*. San José.

Camacho, Rosalía; Facio, Alda y Martín, Ligia (1997). The Group Ventana: An Assessment. En Ilse Abshagen Leitinger (comp.), *The Costa Rican Women's Movement. A Reader*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Facio, Alda (1984). Un punto de vista sobre el feminismo. *Ventana*, (3), 3-4.

Facio, Alda y Zamora, Neddy (1983). La menstruación. *Ventana*, (2), 26-27.

Foucault, Michel (2019 [1977]). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.

González, Mirta y Guzmán, Laura (1994). Los estudios de la mujer en Costa Rica: Desafiando el pasado, construyendo el futuro. *Revista de Ciencias Sociales*, (65), 7-16.

Gordon, Linda (1980). La lucha por la libertad reproductiva: tres etapas del feminismo. En Zillah Eisenstein (comp.), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista* (pp. 124-149). México: Siglo XXI.

Granelli, Roberta (2011). *La penalización del aborto en Nicaragua. Una práctica de femicidio de Estado* [Tesis de maestría]. GEMMA Erasmus Mundus en Estudios de la Mujer y de Género.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Hayman, Pamela (1985). *The Depo-Provera Controversy: A Sociological Analysis* [Tesis de Maestría]. Western Michigan University.

Herrerías, Ana Belén (2023). El cuerpo desde otro análisis metodológico. Aprendizajes compartidos con las mujeres del Movimiento de los Trabajadores rurales Sin Tierra - MST. *Cuadernos de Trabajo/Lan-Koadernoak Hegoa*, 94. https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/765/Lan_koadernoak_94.pdf?1709285945

Instituto Histórico Centroamericano (IHCA) (1983a). Un pueblo más sano: la salud en la nueva Nicaragua. *Envío*, (23). <https://www.revistaenvio.org/articulo/77>

Instituto Histórico Centroamericano (IHCA) (1983b). Una revolución que comienza: la de la mujer. *Envío*, (25). <https://www.revistaenvio.org/articulo/85>

Instituto Histórico Centroamericano (IHCA) (1984). La familia nicaragüense en proceso de cambio. *Envío*, (34). <https://www.revistaenvio.org/articulo/419>

Instituto Histórico Centroamericano (IHCA) (1988). Revolucionar la salud un complejo reto. *Envío*, (80). <https://www.revistaenvio.org/articulo/548>

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (1973). *Censo Nacional de Población y Vivienda*. San José: INEC.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (1984). *Censo Nacional de Población y Vivienda*. San José: INEC.

Jiménez, José Daniel (2022). El Plan de Adiestramiento Docente en educación sexual, Costa Rica, 1968-1986. *Revista Latinoamericana*, (38), 1-22.

Kunzle, David (1998). Roger Sanchez's "Humor Erótico" and the Semana Comica: A Sexual Revolution in Sandinista Nicaragua? *Latin American Perspectives*, 25(4), 89-120.

La República (21 de mayo de 1984). Hoy se inicia el I Congreso Universitario de la Mujer.

Levine, Carol (1979). Depo-Provera and Contraceptive Risk: A Case Study of Values in Conflict. *Hasting Center Report*, 9(4), 8-11

Luger, Lisa y Sulzbacher, Bärbacher (1984). *Somos. Nicaraguas Frauen zwischen Alltag und Befreiung*. Berlín: FDCL.

Molina, Iván (2020). El mercado del aborto en Costa Rica en perspectiva histórica (1900-2020). Una aproximación preliminar. *Revista Estudios*, (40), 1-43.

Molyneux, Maxine (1988). The Politics of Abortion in Nicaragua: Revolutionary Pragmatism, or Feminism in the Realm of Necessity? *Feminist Review*, (29), 114-132.

Mujer (1985). (1).

Mujer (s/f a). (2).

Mujer (s/f b). (3).

Mujer (1986). (4).

Oberle, Mark et al. (1988). Contraceptive use and fertility in Costa Rica, 1986. *International Family Planning Perspectives*, 14(3), 103-108.

Piza, Eugenia (1984). Los dolores menstruales. *Ventana*, (3), 24-26.

Palazón Sáez, Gema (2007). Antes, durante, después de la revolución... La lucha continúa. Movimiento feminista en Nicaragua. *Lectora*, (13), 115-131.

Quixote Center (1985). *Nicaragua: A Look at the Reality. Revised and Expanded Edition: 1985*. Maryland. https://freedomarchives.org/Documents/Finder/DOC51_scans/51.ALookAtReality.pdf

Vargas, Virginia (2008). *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Ventana (1982). (1).

Ventana (1983). (2).

Ventana (1984a). (3).

Ventana (1984b). (4).

Rodríguez, Ileana (1990). *Registradas en la Historia. 10 años del quehacer feminista en Nicaragua*. Managua: CIAM.

Sagot, Montserrat (2024). *Cuerpos de la injusticia. Una crítica feminista desde el centro de América*. Buenos Aires: CLACSO.

Sagot, Montserrat y Carcedo, Ana (2001). Aborto inducido: ética y derechos. *Medicina Legal de Costa Rica*, 19(2), 63-77.

Sandoval, Guillermo (1976). *Los Programas de Población en Costa Rica: El Caso de la Investigación Legislativa* [Tesis de licenciatura]. Universidad de Costa Rica.

Somos (1982). (1).

Somos (1983a). (9).

Somos (1983b). (10).

Somos (1983c). (11).

Somos (1983d). (12).

Somos (1983e). (17).

Somos (1984a). (20).

Somos (1984b). (21).

Somos (1985a). (25).

Somos (1985b). (26).

Somos (1985c). (27).

Somos (1986). (30).

Stoltz, Norma (1990). Revolutionary Popular Feminism in Nicaragua: Articulating Class, Gender, and National Sovereignty. *Gender and Society*, 4(3), 370-397.

Tichler, Jaya (1983). El problema de la mujer o la mujer como problema. *Ventana*, (2), 8-9.

Trillos, Adriana (2016). *Debate público en torno a las políticas de educación sexual en Nicaragua (2003-2016): Una mirada crítica feminista* [Tesis de maestría]. Universidad de Colombia.

Valverde, José Manuel (2015). *La educación en Costa Rica. Un análisis comparativo de su desarrollo en los años 1950-2014*. San José: Internacional de la Educación para América Latina.

Werner, David y Sanders, David (1997). *Questioning the Solution: The Politics of Primary Health Care and Child Survival*. Health Wrights. <http://www.healthwrights.org/books/questioning-the-solution/>

“Por nuestras muertas, toda una vida de lucha”. Memorias, prácticas y resistencias feministas ante la necropolítica (Mendoza, Argentina, 2012-2021)

Victoria Pasero

 DOI: 10.54871/ca25bp10

Introducción

En primer lugar, deseo agradecer a CALAS y las compañeras de la Universidad de Costa Rica, ya que, con la realización del Congreso Biopolítica, violencias de género y resistencias en América Latina, brindaron la oportunidad de un potente espacio de intercambio.¹ Un agradecimiento especial a las/los colegas con quienes se compartieron esos días y a las compañeras organizadoras. Por otro lado, expreso mi gratitud a quienes integran “Al Borde - construyendo

¹ Opto por la primera persona del singular, que creo es la que mejor se aproxima en el español para dar cuenta que toda reflexión teórica-política está situada, es encarnada. Sin embargo, a veces recorro a la primera persona del plural, ya que considero que todo pensamiento es colectivo, parte de un entramado; no con la intención de salvar mi responsabilidad de posicionamientos políticos, sino para evitar individualizar la experiencia.

pensamiento indisciplinado” y al Grupo de Estudios de Feminismo Materialista, espacios de pensamiento colectivo con pertenencia institucional en la Universidad Nacional de La Plata, en la que se apuesta por otras formas de hacer ciencia, comprometida y solidariamente. Por último, un reconocimiento a todas las compañeras con las que compartí caminos feministas en el Bachillerato Popular Ñaňakay (2015-18), Alta Llamas. Feministas de Barrio (2017-18), Coordinadora Feminista Mendoza (2015-2018) y Campaña contra las violencias (desde el 2019). Reivindico andar cerca tanto en lo doloroso de las pérdidas y los atropellos como en lo poderoso del encuentro creativo. También reconozco todos los espacios y a las personas con quienes han sido posibles mis reflexiones, porque, como dice una gran maestra, Alejandra Ciriza, es bastante mentiroso y soberbio pretender que el pensamiento sea un asunto individual o que se pueda construir algo significativo en soledad.

Lo que se desarrolla en estas páginas se vincula con procesos de acompañamiento feministas autónomos en situaciones de violencia patriarcal y organización feminista popular. Desde el 2022, dicho cúmulo de experiencias y saberes ha tomado la forma de una investigación en el marco del Doctorado en Geografía (Universidad Nacional de La Plata) y mi trabajo como becaria en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Mi trayectoria en distintos espacios feministas se ha dado, durante mucho tiempo, sin que esa participación haya estado acompañada de un interés investigativo, pero ahora esta trayectoria repercute inevitablemente en el desarrollo de la presente investigación, con lo cual ha sido y es un desafío volver en calidad de “otra” (investigadora).

El acercamiento es más próximo a una investigación militante (Malo, 2004) que a las metodologías participativas. Las formas de acercamiento al “trabajo de campo” y de construcción de confianza se dan de manera distinta: la militancia excede la relación investigativa (Fernández-Camacho, 2021). A su vez, y es su contrapartida, la investigación se produce en algunos momentos de un modo más disperso, confuso e, incluso, incómodo (Gandarias Goikoetxea, 2014).

A continuación, se presentan más detalladamente las decisiones y las reflexiones metodológicas que acompañan la investigación. Luego, se ofrece un recorrido teórico-conceptual sobre las violencias en la región y la presentación del estudio de caso, Mendoza, en un análisis entre las violencias y las resistencias. Por último, se brindan reflexiones en torno a las memorias subalternas y la potencia para hallar en ellas claves en contra del avance necropolítico.

Urdimbre teórico-política y derivas metodológicas

Al partir de una posición, explicitar desde dónde y con quiénes reflexiono, me interpelo y me construyo teórica y políticamente, lo cual conforma una ruptura epistemológica de los feminismos, en su insistencia por exponer la imposibilidad de producir desde un no lugar. A su vez, es parte de las decisiones metodológicas y teóricas que tomo.

Lejos de una pretensión inmaculada de la producción intelectual, las personas escribimos desde “enchastres vinculares”² (Shabel, 28 de junio de 2022) y generamos conocimientos situados y parciales (Haraway, 1995). Tampoco se trata de romantizar la sensibilidad o reivindicar una altura ética a través de la cual producir conocimiento (la militancia, por ejemplo). Frente a las formas dicotómicas de pensar (sujeto constructor-objeto construido, adentro-afuera), resulta sugerente poner luz en el “trasfondo” (Sandoval, 2013), el entramado

² Uso la expresión “enchastres vinculares” en una nota donde reflexiono sobre las formas de construir relaciones más allá de las lógicas de crueldad y maltrato (en una crítica amplia al edadismo en sus dos extremos, adultocentrismo y viejismo). Más allá del parentesco y la crononormatividad, es decir, la forma productivista y heteronormada de organizar el tiempo y los afectos, desde los “movimientos cuir y trans-feministas se viene gestando una revuelta contra las estandarizaciones afectivas, tejiendo alianzas justo ahí donde nadie se lo esperaba”; se construyen así enchastres vinculares como un modo alternativo de organizar los afectos entre grupos de edades, nos convoca a un amor político y una política de la alianza que nos permita romper distancias impuestas y conversar más entre quienes solemos ser silenciadas [...] como un llamado a amasar lo común que genera comunidad (Shabel, 28 de junio de 2022).

de relaciones y sujetos en vínculos que no son unidireccionales ni estancos y ubicar el conocer como “práctica social” (Sandoval, 2013), un ejercicio de articulación, lo que permite reponer el carácter político de toda construcción teórica.

Las anteriores reflexiones se sitúan en una investigación más amplia que busca analizar las manifestaciones de la violencia en el continuo del intercambio económico-sexual en barrios populares de Mendoza, Argentina (2012-2021). Me pregunto: ¿cómo se manifiesta, espacial e históricamente, la violencia sobre cuerpos feminizados en el marco de este continuo? ¿Qué características tiene? ¿Cómo se configuran los *escenarios femicidas*³ en barrios populares de Mendoza? ¿Cuáles son las estrategias y los procesos de resistencia y reproducción (reelaboración) de la vida? Desde una perspectiva multiescalar (cuerpo-barrio-organización), ¿qué propuestas se elaboran, subjetiva y colectivamente, a partir de los feminismos?

Estas preguntas surgen desde una particular urdimbre teórico-política, de los espacios y las experiencias mencionadas, y se nutren con las perspectivas del feminismo materialista, los feminismos comunitarios y la geografía feminista latinoamericana. Debido al carácter de las preguntas y la perspectiva de abordaje, se prefirió la metodología cualitativa y los enfoques afectivos (Calixto Rojas, 2022). Se realizaron entrevistas/diálogos en profundidad a familiares, activistas feministas y referentes comunitarios y territoriales. Además, se recurrió a la participación encarnada/perceptiva y técnicas participativas, entre ellas, el “tallerear feminista”⁴ y la cartografía

³ Agradezco a Montserrat Sagot el acercamiento a este concepto fundamental para complejizar la mirada sobre las violencias. Ella, junto con otras investigadoras, hablan de *escenarios del femicidio* (Carcedo, 2010; Sagot, 2013). Se retomará en el siguiente apartado.

⁴ Recuperamos la expresión “tallerear” de Marcela Lagarde (2001, p. 68) para hacer referencia a una técnica propia de los procesos pedagógicos de grupos oprimidos, los cuales se extienden desde las genealogías de la educación popular hasta los grupos de autoconciencia feminista. Pensamos en sintonía/continuidad con las reflexiones sobre la politicidad feminista y popular, junto a la socióloga y politóloga chilena Julieta Kirkwood (2021), en su reivindicación de los espacios políticos de mujeres y el feminismo como movimiento social y político.

social (Diez Tetamanti y Rocha, 2016). En lo referido a los objetivos más descriptivos, se llevó a cabo una triangulación de fuente de datos (primarias y secundarias) y de variables cuantitativas (provenientes de fuentes secundarias) con cualitativas (fuentes primarias). Las fuentes fueron el archivo propio; la prensa gráfica, digital y escrita; los informes estadísticos gubernamentales y de organizaciones feministas.

En el marco de investigaciones feministas, encuentro en el relato personal y afectivo herramientas para la comprensión de lo político estructural, que repercute a nivel de la construcción de conocimiento y, además, en mi propio conocimiento como investigadora. No se trata de una concepción utilitarista de lo personal y lo afectivo como medios para el conocimiento, sino de las interrelaciones y la imposibilidad de separar estas instancias en todo el tramo investigativo (Pasero, 2023). La reconstrucción de memorias de procesos de organización, así como la conceptualización y la reflexión situada de las violencias que atraviesan cuerpos-territorios, exigen un ejercicio colaborativo. Del mismo modo, ser parte de esos procesos requiere situar la comprensión en la propia implicancia, la mutua afectación, de la posición de investigadora-investigada, por lo que la autoetnografía y la reflexividad feminista acompañan metodológica y teóricamente el recorrido de la investigación.

Compartir la propia experiencia, transformar las instancias personales y afectivas en vías para el conocimiento no implica abandonar el rigor teórico y metodológico, sino comprender que “el relato de lo auto ha sido y sigue siendo una estrategia fundamental de los grupos subalternos para reformular su identidad, definida desde la otredad, y para la crítica social y cultural” (Esteban, 2019, p. 9). A su vez, como dice val flores, no olvidar que “producir teóricamente no es un juego administrativo burocrático para la legalidad académica, es articular un saber sobre nuestras vidas” (flores, 2019, p. 1).

Las notas de campo y memorias no han sido exhaustivas ni estuvieron siempre guiadas por un objetivo de investigación, más bien fueron cercanas a un diario/bitácora de experiencias feministas, de recurso para acompañar las emociones desatadas, desbordantes e

incontenidas, más próximo a “un uso de la experiencia como archivo” de una “genealogía de la experiencia” como propuesta metodológica, según señala Yuderlys Espinosa (2019, p. 2017).

A menudo, en el trajín de la vida, luego de sucesos movilizadores, no hemos tenido espacios para intercambiar de manera ordenada o sistemática entre compañeras. Son las posibilidades que encontramos, márgenes en que los diálogos y las reflexiones feministas pueden suceder. Por ello, siguiendo la propuesta psicogeográfica de Guy Debord, nombramos este tramo del recorrido investigativo “derivas metodológicas”, en donde la deriva “se presenta como una técnica de paso ininterrumpido a través de ambientes diversos”, un “dejarse llevar por las solicitaciones del terreno y por los encuentros que a él corresponden” (Debord, 1999[1958], p. 50). En tránsitos ambiguos y con contradicciones, internas y externas, buscamos una propuesta coherente en un diálogo que, muchas veces, se produce de forma inesperada, a veces en solitario, pero que se potencia en colectivo y que, en última instancia, pretende articular saberes y prácticas políticas para nuestras vidas libres de violencias.

Pensar las violencias y sus resistencias: una revisión crítica, feminista y latinoamericana

En este apartado se traza un mapeo de algunos itinerarios conceptuales feministas en torno a la violencia de género / patriarcal en América Latina y el Caribe. Se ponen a dialogar distintas propuestas teóricas y políticas en torno a la comprensión de las violencias patriarcales sobre cuerpos-territorios feminizados en América Latina en general y, particularmente, en Argentina, para así debatir respecto a una construcción conceptual crítica, situada y comprometida. Luego, desde el presente estudio de caso (barrios populares de Mendoza), se sitúan las violencias y las resistencias allí tejidas.

Itinerarios conceptuales de la violencia

La violencia de género / patriarcal, en sus múltiples formas, es parte constitutiva del sistema capitalista colonial (Federici, 2010). Desde el mayor sexocidio conocido en la historia, que fue la llamada “caza de brujas”, iniciada en la Europa medieval y extendida a todos los territorios colonizados, la violencia contra los cuerpos feminizados, empobrecidos y racializados continúa y se actualiza bajo diferentes modalidades y ámbitos.

Es necesario comprender las características que reviste la violencia en distintas coordenadas geopolíticas, para el presente caso, el sur global, en contextos de patriarcados dependientes (Silva Santisteban, 2017) y territorios marcados por la herencia colonial y sus heridas. En la región es ineludible vincular la violencia de género con la violencia económica, así como la situación de dependencia estructural que supone la colonialidad para los países. En términos teóricos, lo anterior permite tanto entender el funcionamiento de la violencia como también la manera de intervenir y analizar las posibilidades concretas que encuentran las mujeres para salir de las situaciones de violencia. No solo para revisar técnicamente la intervención, sino además la política de intervención misma: cómo actúa el ejercicio de la dominación, para luego integrar cómo afecta la creciente pauperización de la vida social y la atomización del tejido social en la construcción de estrategias.

En México, dada la dimensión que revisten los casos de asesinatos de mujeres, se ha producido una gran cantidad de reflexiones conceptuales (y jurídicas)⁵ al respecto. Julia Monárrez Fragoso (2014) se

⁵ Entre los logros jurídicos, se debe mencionar la sentencia del Caso González y otras (“Campo Algodonero”) vs. México del 16 de noviembre del 2009, alcanzada mediante la búsqueda sostenida de madres y familiares de las jóvenes desaparecidas en Ciudad Juárez en el 2001, en la cual la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) señaló la responsabilidad del Estado mexicano en los feminicidios de estas jóvenes. En dicha sentencia se reconoció por primera vez la negligencia, la omisión y la misoginia de la actuación judicial.

ha dedicado profunda y extensamente a estudiar el caso de Ciudad Juárez y “las formas diferenciadas en que hombres y mujeres son dañados, pero también a los daños diferenciados que experimentan las mujeres” (p. 9). Desde abordajes interdisciplinarios, ella ahondó en el análisis geográfico de la violencia (Cervera Gómez y Monárrez Fragoso, 2013) y el efecto disciplinador de la deshumanización y la industrialización de la muerte (Monárrez Fragoso, 2014). Así, esta autora planteó el concepto de *feminicidios sexuales sistémicos* (Monárrez Fragoso, 2015), para dar cuenta de la conexión entre el daño sobre los cuerpos individuales de las mujeres asesinadas y los cuerpos colectivos de la sociedad y sus comunidades.

Marcela Lagarde (2009) nombró estas muertes como *feminicidios*,⁶ para enfatizar en el carácter genocida y las complicidades entre el poder público y privado, y las definió de la siguiente manera:

El conjunto de delitos de lesa humanidad que contienen los crímenes, los secuestros y las desapariciones de niñas y mujeres en un cuadro de colapso institucional. Se trata de una fractura del Estado de derecho que favorece la impunidad. Por eso el feminicidio es un crimen de Estado (p. 361).

Desde Centroamérica, investigadoras como Ana Carcedo y Montserrat Sagot (2002) elaboraron la propuesta de *escenarios femicidas*, para referirse al *modus operandi* de los contextos “en los que se producen o propician relaciones de poder entre hombres y mujeres particularmente desiguales y que generan dinámicas de control y de violencia abierta que pueden conducir al femicidio” (Sagot, 2013). Asimismo, Sagot (2017) desarrolló los escenarios femicidas que identifica en

⁶ Lagarde retoma el concepto de Diane Russell y lo modifica para pensar el contexto mexicano. Existen ciertos debates en cuanto a esta modificación y distanciamiento de la raíz original del término en su traducción al español (al respecto, se puede consultar Russell, noviembre de 2012). También hay críticas en cuanto a la exhaustividad operativa del concepto de *feminicidio*, en relación con las distintas dificultades para, por ejemplo, determinar cuándo hay o no complicidad estatal, cuál es el límite de la situación de impunidad si se logra un avance judicial, entre otros aspectos.

Centroamérica y analizó el femicidio como la expresión más extrema de un “continuum de violencia contra las mujeres” y cómo “la precariedad de la vida en estos contextos crea condiciones de mucho riesgo e inseguridad, incrementando el número de femicidios, sobre todo de las mujeres de los grupos más excluidos” (p. 67).

A partir de la corriente del feminismo materialista, Jules Falquet (2017) estudió la violencia contra las mujeres como elemento central para comprender la instalación de un nuevo modelo de coerción global (que llama *pax neoliberalia*), mediante su experiencia en Centroamérica, particularmente en El Salvador y Guatemala (Falquet, 2002). Esta autora analizó la continuidad entre femicidios y genocidio, “que se explica en particular por diferentes mecanismos de aprendizaje y difusión de prácticas de violencia extrema por (ex)-militares y (ex)-policías, asociados a una lógica de desensibilización social y de impunidad casi total garantizada por los poderes públicos” (Falquet, 2017, p. 20).

La violencia se constituye en “una verdadera institución que vincula la esfera privada con la esfera pública, lo ideológico/psicológico con lo material, y que constituye un poderoso mecanismo de reproducción de las relaciones sociales” (Falquet, 2017, p. 25). A su vez, Falquet (2002) define la violencia contra las mujeres como una “guerra de baja intensidad”, cuyo territorio en disputa son sus cuerpos y su fuerza de trabajo. En la división sexual e internacional de trabajo se encuentran pautas para comprender las condiciones que “apartan a las mujeres de los recursos, las alejan del conocimiento y las amenazan permanentemente con la violencia” (Falquet, 2018, p. 41). Este continuo intercambio económico-sexual (Tabet, 2018) se desarrolla a partir de una larga cadena de violencias, que extraen un diferencial de explotación sobre determinados cuerpos-territorios (empobrecidos, feminizados y racializados) y en tareas específicas (no reconocidas socialmente, mal remuneradas y precarizadas) (Falquet, 2017; Gago, 2019).

Rita Segato (2016) habla de una “guerra contra las mujeres”, que parte del pacto patriarcal de que hay sujetos que son prescindibles,

a los cuales es posible tratarlos con crueldad y ensañamiento. Esta autora entiende la violencia sobre los cuerpos de las mujeres como estrategias de apropiación de los territorios, es decir, “escrituras” que las “fratrías” de varones hacen para demostrar y sostener su poderío, impunidad y “dueñidad” (Segato, 2013 [2006], 2016).

Si bien la perspectiva de Segato es valiosa para comprender cómo actúan las violencias y los pactos patriarcales en contextos de colonialidad, puede ser riesgosa la concepción que subyace de los cuerpos de mujeres como pasivos, que solo pueden ser “inscriptos”. Por ello, preferimos decir que los cuerpos de mujeres son tratados como si fueran desechables (Wright, 2006): desposeídos de la vida y también de la muerte, en el caso de las mujeres que se encuentran desaparecidas. Lo último prolonga, a su vez, la violencia hacia las familias y las redes afectivas de esas mujeres, así como hacia la sociedad en general, pues no hay posibilidad de contar con cuerpos para hacer el duelo (Rodríguez y Pasero, 2018; Diéguez, 2013).

En otra línea, pero en consonancia con la renombrada *pedagogía de la crueldad* de Segato, Sayak Valencia (2010) define a los *sujetos endriagos*, perpetradores de la crueldad, como “los nuevos sujetos ultraviolentos y demoledores del capitalismo gore”⁷ (p. 90), “sujetos monstruosos”, producto de la masculinidad hegemónica que les impone aspectos a cumplir para ser considerados como “verdaderos hombres”. Más allá de las diferencias teóricas entre estas autoras, se destaca la articulación teórica que realizan entre el nivel subjetivo-íntimo y el político-estructural, para así entender, desde una perspectiva multiescalar, las formas en que opera el dominio patriarcal sobre los cuerpos de mujeres.

⁷ Este concepto, creado por Sayak Valencia, toma prestado el término *gore*, proveniente de un género cinematográfico basado en la violencia extrema, para definir un tipo de economía política específica en espacios geográficos fronterizos del “tercer mundo”, que se basa en el necroempoderamiento y la producción de mercancía encarnada (el “negocio de la muerte”), a partir de técnicas depredatorias de los cuerpos. Un “derramamiento de sangre explícito e injustificado”, tal como lo define la autora (Valencia, 2010, p. 15).

Por su parte, recuperamos una conceptualización producida en Argentina, desde el Observatorio Lucía Pérez (Acuña, Landeira y Arrascaeta, 14 de diciembre de 2022), que es la de *femicidios territoriales*, para analizar la trama de impunidad en clave geopolítica (Acuña, 23 de diciembre de 2020). Los *femicidios territoriales* hacen referencia “a los crímenes que se produjeron en un marco de impunidad institucional, en el cual la policía local tiene una responsabilidad central”, lo cual implica “clasificarlos como una violación a los derechos humanos, es decir, comprender estos crímenes como un delito que comete el Estado, por acción, por omisión y por reiteración” (Acuña, 23 de diciembre de 2020).

Esta perspectiva permite comprender cómo el territorio de la justicia (aparato judicial) –mediante sus repeticiones, errores y omisiones– contribuye a la dinámica sistemática y estructural en que se configura el continuo de las violencias contra las mujeres. Entre 1992 al 2021, en Argentina, se han registrado más de 390 “femicidios de uniforme”, de acuerdo con estimaciones de la Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional (Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional [CORREPI], 2020, 2021):

Una de cada cinco mujeres asesinadas en un contexto de violencia de género es a la vez víctima de la violencia estatal, encarnada generalmente por el arma reglamentaria del agente. En otras palabras, el 20 % del total de femicidios ocurridos en el país son cometidos por integrantes del aparato represivo estatal (Sordo, 9 de enero de 2018).

Respecto a contextos en que la precariedad de la vida se impone como una forma de violencia específica (Gago, 2019), el análisis debe incluir la conexión entre los mecanismos y las alianzas de los Estados en la conformación de una “geopolítica de la violencia sexual”, que involucra poderes económicos, fuerzas armadas, redes de narcotráfico e instituciones públicas y privadas, tanto legales como ilegales (Marchese, 2019). En consecuencia, se produce lo que algunas autoras nombran como la “repatriarcalización” de los territorios (García-Torres et al., 2020), es decir, la manera en que el neoliberalismo

construye ambientes violentos. De esta forma, los femicidios aparecen como una expresión en donde convergen varios poderes coercitivos, favorecidos por la economía política neoliberal, la cual produce territorios de violencia, tolerancia, impunidad, negligencia y complicidad (Sagot, 2017).

La violencia así configurada marca las trayectorias de la vida y la muerte de las mujeres. Por un lado, su devenir cotidiano en trabajos precarios, insanos y con autonomía limitada, en cuanto a la autodeterminación económica y sexual. Por el otro, el establecimiento de un continuo de la violencia: “las amenazas de que el acoso se vuelva desaparición y secuestro con fines de trata o explotación sexual, violación y demás violencias sexuales, hasta llegar a la amenaza de que el acoso, la violación o la desaparición se vuelvan feminicidio” (Marchese, 2019, p. 13).

Siguiendo a Sassen (2003), se puede conectar este continuo entre las formas de las violencias, para así detectar una institucionalización de dichas dinámicas (feminización de la pobreza y la fuerza de trabajo/supervivencia, y las conformaciones económicas alternativas, entre lo legal y lo ilegal), que conforman “contrageografías de la globalización”, múltiples localizaciones en donde se manifiesta la economía global. Esta lectura se hilvana con la realizada por Falquet (2017), quien a partir de su análisis de las relaciones entre el continuo de las violencias contra las mujeres y las lógicas neoliberales, conceptualiza la violencia patriarcal como una institución. En lugar de una excepción, se trata de manifestaciones esperables y rentables de sistemas globales, los cuales generan una productividad específica alrededor de los circuitos de muerte.

Desde la geografía feminista se enfatiza en la espacialización de las violencias patriarcales, de manera que no se generalicen las situaciones de violencia ni se establezcan absolutos sobre lo que sucede en los territorios. En primer lugar, se parte de que las relaciones sociales y de poder configuran diferencialmente los espacios (Massey, 1995; Lan, 2017).

El territorio se construye de manera sexualizada y así también las violencias que se despliegan en este. Como respuesta a ello, surge la propuesta de una “geografía política feminista del cuerpo” o la “corporalización de la geografía” (Marchese, 2020), con la intención de analizar críticamente la formación geográfica de los cuerpos individuales y colectivos de las mujeres, para visibilizar, desnaturalizar e historizar las violencias que allí se configuran. También para repensar las nociones de escalas geográficas, cuerpos y territorios, dado que se apuesta por una investigación empírica multisituada. Frente a la construcción histórica de los mapas como instrumentos de poder y dominación bélico-patriarcal, los contramapeos corporales proponen un ejercicio de redefinición (conceptual y política): ante el cuerpo superficie que es escrito, “es fundamental considerar al cuerpo como ensamblaje territorial de auto-enunciación y de re-significación de nuestras experiencias y no como espacio-contenedor cartesiano” (Marchese, 2020, p. 296).

Según destaca Doreen Massey (2012), pensar espacialmente supone construir nuevas narrativas que permiten habilitar geografías imaginativas, las cuales no refuerzan las visiones hegemónicas, sino que conducen a otras geometrías del espacio. Debido a su complejidad, el análisis de la violencia patriarcal requiere abordajes interdisciplinarios y multiescalares, agudeza conceptual y reposición de los procesos históricos, sociales, políticos y económicos, para no reproducir una mirada estática y eternizadora de las violencias, que revictimice cuerpos-territorios e invisibilice sus resistencias (Zaragocín, Da Silveria y Arrazola, 2019).

Por ello, resulta fundamental indagar en las escalas, las modalidades, los escenarios y las coyunturas de producción de la violencia, tanto en términos macro como micro. Se trata de abordar las diferencias que existen cuando se imbrican desigualdades, en lo referido a países dependientes dentro de un contexto de neoliberalismo globalizado. Por su parte, cuando intervienen fuerzas de seguridad, como lo sucedido en el marco de terrorismos de Estado y la producción de “violencia política sexuada/terrorismo sexuada” (Basile y

Chiani, 2023), se requiere una perspectiva más amplia de derechos humanos. Finalmente, durante el análisis de cualquier situación de violencia, generalizar las coyunturas de “guerra” puede producir un efecto contraproducente y demoledor para pensar la capacidad de agencia política.

Es preciso contemplar las distintas experiencias que se transitan desde la geografía más cercana: el cuerpo, puesto que no es lo mismo la violencia sobre cuerpos racializados no blancos, indígenas o trans. Desde los feminismos comunitarios e indígenas, entre ellos, el mapuche, Doris Quiñimil Vásquez (2017) emplea el término de *violencia heterowin-gkapatriarcal* para referirse a las articulaciones específicas de violencias contra las mujeres indígenas y sus pueblos: la violencia ecológica y el racismo ambiental, vinculados al extractivismo; la violencia epistémica; la violencia espiritual; la violencia militarizada; entre otras.

Para ir concluyendo este apartado, a partir del término *femicidio*, elaborado por Diane Russel (1992, 2012)⁸ para dar cuenta de las muertes de mujeres que se dan en el marco de una relación desigual de poder, se han realizado muchos aportes a nivel mundial desde el feminismo para construir herramientas que ayuden a comprender la violencia patriarcal.

No todos los femicidios revisten el carácter “feminicida”, denunciado por Marcela Lagarde, o de “crimen de segundo estado”, en relación con lo que propone Rita Segato. Además, no todos los territorios reúnen las condiciones de Ciudad Juárez ni tampoco un contexto posbélico, como el que describe Jules Falquet (2017) en El Salvador. También resulta pertinente prestar cuidado a las metáforas bélicas, ya que pueden plantear dificultades a la hora de pensar/imaginar las posibilidades de articulaciones políticas y de organización.

Con ello, no deseamos encorsetar o reducir las complejas propuestas teórico-conceptuales de las autoras mencionadas, pero sí

⁸ La socióloga Diane Russel utilizó por primera vez este término en 1976, ante el Tribunal de Crímenes contra las Mujeres en Bruselas, Bélgica. Luego, lo desarrolló conceptualmente junto a Jill Radford en el libro *Femicide: The Politics of Woman Killing* (1992).

indicar que no todas las muertes de mujeres pueden generalizarse bajo las mismas condiciones. Sin embargo, podemos decir que todas comparten la característica de que son muertes evitables de mujeres, pero que se producen en distintos escenarios que se deben reconstruir. En dicho sentido, el presente repaso no nos inclinamos por una u otra propuesta conceptual específica, por ejemplo, en relación con el uso del término “femicidios” o “feminicidios”, sino que apostamos al entramado político, activista e investigativo comprometido que se entreteje detrás de cada teoría, así como las formas en que este es útil para acompañar procesos de resistencia, organización y visibilización de las violencias patriarcales en cada contexto específico.

A su vez, destacamos que es debido a la potencia del movimiento feminista organizado y la producción de intelectuales comprometidas que se logra politizar y dar relevancia a esta problemática. La violencia de género y los femi(ni)cidios no son algo exclusivo de América Latina y el Caribe o de países considerados “en desarrollo”. En otras regiones, lejos de estar libres de violencia patriarcal, se pueden encontrar mecanismos que la encubren. Por ejemplo, en Alemania, uno de los países europeos con una de las tasas de femicidios más elevada en términos absolutos, durante mucho tiempo, la prensa los consideraba como crímenes pasionales o dramas familiares, lo que ocultaba el carácter estructural de la violencia. A pesar de ciertos cambios obtenidos gracias a las presiones de agrupaciones feministas,⁹ en este país aún no se ha extendido el uso del término “femicidio” ni hay estadísticas oficiales sobre la problemática, lo cual

⁹ Se puede consultar la extensa labor de las organizaciones feministas en Alemania y otras regiones germanoparlantes en el siguiente enlace: linktr.ee/Femizidestoppen. Entre otros elementos, allí se encuentra el trabajo del Observatorio Europeo del Femicidio y publicaciones tales como el libro: *Femi(ni)zide. Kollektiv patriarchale gewalt bekaempfen* (2023), firmado colectivamente como Biwi Kefempom (que significa “hasta que ya no tengamos que politizar un solo feminicidio”), el cual está conformado por las investigadoras y activistas feministas Judith Goetz, Cari Maier, Kyra Schmied y Marcela Torres Heredi, con distintas pertenencias a la Universidad de Viena. Agradezco a Alexia Ugalde la sugerencia de la referencia web, que permitió conocer el entramado de debates feministas en el contexto europeo en relación con la violencia femicida/feminicida.

contribuye a su invisibilización y no permite una discusión social en las formas en que se ha logrado producir en países de la región latinoamericana y caribeña.

Distintas construcciones históricas apuntan a que interioricemos el colonialismo a través de los relatos del “atraso” latinoamericano y caribeño, lo cual ha tenido su correlato en los movimientos sociales y puede verse particularmente en el feminismo, por ejemplo, mediante la metáfora de las “olas”¹⁰ (Chaparro, 2022, p. 78), donde las “tercermundistas” apareceríamos recién en la tercera ola del feminismo. Ante esto, destacamos la fuerza histórica en Argentina, específicamente, y América Latina y el Caribe en general, para visibilizar, denunciar y accionar frente a delitos contra la integridad sexual y la vida de las mujeres (y otros delitos de lesa humanidad), lo cual ha logrado victorias inéditas y pioneras en términos de los derechos humanos. También se recalca la potencia de la teoría crítica del feminismo latinoamericano y su agudeza en señalar la neoliberalización de las agendas feministas globales, que, lejos de “adoptar una explicación simple y difusionista del avance feminista” (Schild, 2016, p. 64), permiten dar cuenta de la pluralidad y las diferencias de las experiencias de las mujeres y los feminismos organizados.

Estudio de caso: Mendoza, violencias, fronteras y memorias

Mendoza es una provincia situada en el suroeste del país, pertenece a la región de Cuyo, que tiene una extensión de 148.827 km² y una población de 2.043.540 habitantes (Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC], 2022). Su ciudad capital es una de las más pobladas

¹⁰ Sin descartar totalmente la metáfora y la periodización del feminismo a partir de las olas, resulta importante revisar las formas de interpretar y reconstruir las genealogías feministas. Como destaca Amneris Chaparro: “Y, ustedes en México, ¿en qué ola están?” fue la pregunta que una colega mexicana recibió de una académica alemana en una conferencia sobre feminismo en Estocolmo, Suecia, hace un par de años. Después de una breve pausa, la respuesta de mi colega fue contundente: “Esa es una pregunta muy eurocéntrica” (Chaparro, 2022, p. 78).

de Argentina. Colinda con la formación montañosa que atraviesa el continente: la cordillera de los Andes. El pico más alto de Sudamérica, el Aconcagua (6962 msnm), está ubicado en la provincia. El Paso de los Libertadores es uno de los caminos fronterizos privilegiados hacia Chile, ya sea con motivos de turismo o comercio. En sus tierras se ha visto nacer, en los setenta, desde la organización parapolicial Comando Moralizador Pío XII hasta la filosofía de la liberación, con exponentes que incluyen a Arturo Roig, Enrique Dussel y teólogas feministas como Alieda Verhoeven; desde la marcha histórica del pueblo por la defensa del agua, el Mendozagüazo (2019), hasta el hecho de ser la segunda provincia con mayores votos al Partido de La Libertad Avanza en el 2023. Todo ello hace de Mendoza un territorio de fronteras en un sentido amplio y complejo (Díaz Lozano et al., 2021).

Para el estudio de caso, se parte de la consideración de tres escalas de análisis: los cuerpos, los barrios y las organizaciones de mujeres / feministas. Se procura que, desde un abordaje en distintas escalas y experiencias, sea posible comparar y relacionar lo sistematizado.

En Argentina, entre el 2008 y el 2015, se registró un incremento del 78 % en las agresiones sexuales contra las mujeres (de acuerdo con el informe de *Estadísticas Criminales en la República Argentina* del 2015, publicado en abril del 2016 por el Sistema Nacional de Información Criminal), mientras que los femicidios y las desapariciones de mujeres en barrios populares suceden de manera casi cotidiana, en entramados complejos de impunidad. Las medidas de protección/resguardo de las mujeres en situación de violencia han resultado insuficientes, según se refleja en los siguientes datos: el Registro Nacional de Femicidios del Observatorio Ahora que sí nos ven (2019) reportó que el 37 % de las víctimas de femicidios del 2019 en Argentina había hecho la denuncia correspondiente y el 23 % había conseguido que se dictaran medidas de restricción contra los denunciados.

De acuerdo con el informe publicado el 3 de junio del 2022 por el Observatorio de Femicidios en Argentina Adriana Marisel Zambrano, Mendoza ocupa el sexto lugar en valores absolutos de femicidios y transfemicidios ocurridos entre el 2015 y el 2022 (ochenta sobre un

total de 2041 en el país). En el 2016, por ejemplo, según el Informe del Registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina, realizado por la Oficina de la Mujer, de la Corte Suprema de la Justicia de la Nación (CSJN), de 254 víctimas directas de femicidio registradas en el país, veintiuna fueron en Mendoza. Con esa cifra, Mendoza fue la tercera provincia con mayor número absoluto de femicidios; en términos relativos, la segunda con mayores femicidios por cantidad de mujeres, con una tasa de 2,16 femicidios por cada cien mil mujeres. Aunque, si se analiza el 2015, año de la desaparición de Gisela Gutiérrez (del barrio La Favorita), Mendoza contabilizó apenas cinco femicidios de un total de 235 a nivel nacional; sin embargo, el registro de la desaparición de Gisela de ese año no aparece en ninguna estadística oficial, dado que, hasta el momento, no se llevan mediciones unificadas desde el Estado de las mujeres desaparecidas en democracia en el país.

Debido a las diversas limitaciones que existieron en las fuentes de datos –como el subregistro, la dispersión, la falta de cruce de variables, los problemas de coordinación entre organismos estatales, entre otras falencias– se consideró que, hasta el momento, la información más contundente en su análisis era la producida por organizaciones feministas y de la sociedad civil.¹¹

Las desapariciones de niñas y mujeres demuestran la impunidad con que circula la violencia patriarcal. ¿Cómo es posible desaparecer un cuerpo sin dejar rastro? De acuerdo con datos del Ministerio Público Fiscal,

¹¹ Hasta el 2015, se contaba con los informes producidos anualmente por el Observatorio de Femicidios en Argentina Adriana Marisel Zambrano, coordinado por la Asociación Civil La Casa del Encuentro, que desde el 2008 contabiliza los casos de femicidios a partir de las noticias publicadas. Ese registro de actualización anual se convirtió en el marco de referencia y única fuente de datos. Luego, se formaron otras organizaciones como el Observatorio Ahora que sí nos ven (2015), el Instituto de Políticas de Género Wanda Taddei (2017) y el Observatorio Lucía Pérez (2020), que se sumaron a la labor de sistematizar y dar a conocer la información sobre femicidios y otras manifestaciones de la violencia patriarcal (entre ellas, las desapariciones que son registradas, de manera inédita en el país, por el Observatorio Lucía Pérez). En Mendoza, en el 2020, la organización de derechos humanos Xumex lanzó un Observatorio de Femicidios, Travesticidios y Transfemicidios.

Solo en los primeros cinco meses de 2021, en Mendoza se trabajó sobre 1452 paraderos, 379 más si se compara con el mismo tramo del año pasado. El salto es cuantitativo también en relación a lo que ocurría hace un par de años, cuando se hablaba de unas 1000 búsquedas anuales (Cubells, 27 de junio del 2021).

Ante estos datos, ¿qué distinciones hay entre mujeres, personas trans o no binarias? Si aparecen, ¿cuánto se demoran en hacerlo? ¿Qué sucede en esos intersticios?

En el recorte temporal de la presente investigación (2012-2021), dicha temporalidad presentó distintas densidades: no es un asunto de cronología, sino de efectos de las crisis sobre los cuerpos/territorios. Se caracterizó por un escenario complejo signado por el neodesarrollismo 2002-2015 (Féliz y Díaz Lozano, 2018), el fin de su proceso expansivo y endeudamiento, hasta llegar al avance neofascista actual. Esto en un marco progresivo de deterioro de capacidad adquisitiva de sectores trabajadores, destrucción de trabajo (formal e informal), corrimiento institucional y achique estatal, y extractivismo financiero (Gago, 2019).

Sin perder el anterior contexto, la presente investigación se centra en las manifestaciones extremas del continuo de las violencias que constituyen los femicidios y las desapariciones de mujeres, indagando en los elementos comunes encontrados hasta ahora en algunas de las situaciones más emblemáticas para la provincia durante los últimos años: Johana Chacón, niña de 12 años, que desapareció de 3 de mayo, Lavalle, el 4 de septiembre del 2012, y Soledad Olivera, del mismo lugar, desaparecida en noviembre del 2011, pero cuyo caso fue visibilizado luego del de Johana por los vínculos entre ambas desapariciones. También los casos de Melody Barrera, mujer trans de 27 años, asesinada por al menos seis disparos ejecutados por un exoficial de la Policía de Mendoza en la madrugada del 29 de agosto del 2020; Griselda Guerra, asesinada por su expareja el 17 de julio del 2021, en el barrio La Favorita, quien ya había denunciado en reiteradas ocasiones distintas situaciones de violencia de parte de su

expareja, entre ellas, un intento de femicidio; Gisela Gutiérrez, que desapareció en el barrio La Favorita, el 9 de julio del 2015; Viviana Luna, vista por última vez en diciembre del 2016, en Potrerillos; y Abigail Carniel, de 18 años, desaparecida en el barrio Sargento Cabral, Las Heras, el 16 de abril del 2021.

Imagen 1. Legislatura de la Ciudad de Mendoza, en conmemoración de 3 años de la desaparición de Abigail Carniel, concentración organizada por familiares y “Acorazadas”. Abril de 2024



Fuente: fotografía de la autora.

En todas las situaciones se evidenció que la justicia no realizó las investigaciones correspondientes, así como dilató y dificultó la búsqueda de verdad y justicia. Se trata de jóvenes que “desaparecen” de sus barrios y entornos, mientras sus huellas se borran, las pruebas desaparecen. Una pista para reflexionar la da Verónica, docente y activista feminista y de derechos humanos, quien fue maestra de Soledad Olivera:

Quando ella sale de las instituciones, se la pierde y cae en manos de este tipo. La Sole se va de la escuela y tiene a sus tres niños, tenía un sostén ahí con sus hermanas, lograba siempre esa red, pero iba, venía, trataba de resolver lo económico (Vignoni, V., comunicación personal, septiembre del 2023).

La necropolítica –en este caso, respecto a Soledad y la ruralidad, pero también en todas las situaciones analizadas– opera instrumentalizando la vida de las mujeres más vulnerabilizadas en complicidad con el Estado o, más bien, con su retirada, sentenciando a la muerte a algunas. El caso de Soledad tuvo dos juicios y en el primero fue culpada “por conductas inapropiadas”. En el tratamiento tanto jurídico como de prensa se encontró de modo recurrente el intento de estigmatizar, culpabilizar y reproducir estereotipos sexistas sobre las víctimas.

La pérdida institucional aparece como la contracara necesaria a la extensión de tanta violencia: el despojo (garantía de apropiabilidad absoluta de los cuerpos de las mujeres) es el impacto directo en la vida de las mujeres a consecuencia del desmantelamiento neoliberal de lo público.

Estos femicidios/desapariciones muestran abiertamente la articulación de la justicia con los espacios de poder, en especial con las fuerzas de seguridad. Dan cuenta de un fenómeno estructural que, a su vez, se puede enmarcar en los atropellos a los derechos humanos en los territorios, por ejemplo, los casos de “gatillo fácil”, los cuales develan las continuidades de las lógicas de represión estatal sobre determinados sectores de la población (empobrecidos, racializados o estigmatizados por su edad –en el caso de “pibes”– o su sexo/género –mujeres, travestis).

Así es como aparecen mecanismos comunes, como la deshumanización, el ocultamiento del poder político y la falta de investigaciones serias, imparciales y efectivas. En estas muertes también encontramos lógicas de exterminio similares, que aún restan por investigar a profundidad en sus especificidades; sin embargo, es posible determinar que se reiteran situaciones como los tratos inhumanos, crueles y degradantes; la tortura; y la desaparición forzada seguida de muerte (en ocasiones, por fusilamiento o eliminación de los cuerpos mediante incineración).

Por ello, luego del recorrido realizado, consideramos las violencias patriarcales como injusticias territoriales, ya que determinan una experiencia distinta en el espacio para cuerpos empobrecidos,

feminizados y racializados. Además, estas injusticias implican desigualdades ante la exposición a las violencias en el espacio; las limitaciones, las restricciones y los riesgos; y las posibilidades de acceso a derechos y oportunidades de vida. Asimismo, se recalcan las vinculaciones existentes entre lo que daña las comunidades y lo que daña la vida de las mujeres, en la íntima convivencia de necropolíticas que avasallan uno y otro territorio (Sagot, 2013; Lerussi y Martínez, 2019).

Sin embargo, el cuerpo es un territorio político: los cuerpos padecen las violencias, pero también las desafían y subvierten, y encarnan experiencias que producen otras formas de territorios/territorializar. Además de instalarse el lenguaje del miedo y la crueldad, también se extiende la solidaridad, la construcción colectiva de justicia y la organización comunitaria feminista. Desde sus cuerpos individuales y colectivos, los feminismos se levantan contra las injusticias y ensayan estrategias de resistencias, articulaciones y saberes corposituados. A continuación, se analizan algunas características de las redes construidas y las motivaciones feministas propuestas para seguir organizando la resistencia.

La vida insiste: biorresistencias

Las cifras de la violencia pueden hacer que perdamos de vista la agencia de las mujeres y las disidencias. Al pasar los años, resulta fácil que gane la desesperanza por la falta de respuestas ante el paradero de las desaparecidas y el no comprender qué pasó. Sin embargo, las causas judiciales se mueven, se movilizan, no por la mano invisible de la justicia, sino por el esfuerzo sostenido, organizado y obstinado de familiares, organizaciones sociales, feministas y profesionales comprometidas. En Mendoza, como en otros lugares, es desde “las márgenes” (hooks, 2020) que se impulsan otros sentidos de justicia y organización feminista.

En primer lugar, en estas redes no se produce una distinción tajante o abismal entre intelectuales/profesionales/académicas y

militanter/territoriales, aunque sí hay experiencias desiguales entre las mujeres. A pesar de que ha sido institucionalizado y no ha estado exento de discusiones en su interior, el feminismo en el Cono Sur mantiene el tejido genealógico de las resistencias populares y de izquierdas en sus memorias y prácticas (Ciriza y Rodríguez Agüero, 2020; Ciriza, 2020).

Así se puede leer en “Nuestro dolor no cabe en sus oficinas, nuestras vidas no entran en sus expedientes. Hasta que no encontremos justicia, seguiremos organizadas”, frase con la que cierra el documento titulado: “Ante el mismo dolor, la misma lucha: toda la fuerza”, leído por familiares de víctimas de femicidios/desapariciones y organizaciones feministas de Mendoza, en el marco de una movilización autónoma por pedido de justicia, realizada el 16 de agosto del 2022.

Pese a los embates patriarcales, las redes feministas territoriales surgen y resurgen. A veces intermitentes, interrumpidas y fragmentarias, pero presentes en su praxis política común de acuerpar y acompañar: desde lo cotidiano de hacer un trámite hasta organizar una movilización para exigir justicia. Quienes las integran comparten trayectorias vitales y laborales: docentes de nivel secundario o de universidades públicas, y trabajadoras de economía informal y economía social (vendedoras ambulantes, carreteleras/cartoneras, radios comunitarias, cooperativas autogestivas). ¿Por qué las redes se discontinúan? ¿Qué sucede con los proyectos de vida y militancia feminista? ¿Cómo se interrumpen proyectos personales y colectivos, sueños y deseos? ¿Qué sucede con la capacidad de tirar colectivamente de los hilos de las memorias subalternas (Ciriza, 2020)?

En estas redes de feminismos se producen acompañamientos subjetivos, íntimos y políticos sumamente significativos. Es importante destacar, sin puntualizar, que muchas/os familiares, en un primer momento, pueden alimentar su discurso con el sentido común dominante, por ejemplo, respecto a encontrar soluciones en penalidades más “duras”. Lo anterior, sobre todo, durante el acompañamiento y la problematización colectiva que brindan dichas redes. Sin embargo, esas miradas –en principio, simplistas del problema y de

la solución– se llegan a complejizar. Las politicidades y las concepciones políticas que se construyen dan cuenta de la lectura que, en conjunto, se hace de la realidad en relación con qué justicia esperar.

Se transforman consignas: al de “¿Dónde están?” se suma el “¿Qué pasó?” como un intento de reescribir esa historia arrebatada. Así también ocurre cuando, al principio, se deposita demasiada esperanza en el Estado, que se presenta como un interlocutor privilegiado, para demandar ayuda, respuesta o simplemente escucha; luego, se pasa a una denuncia de la complicidad institucional y la autoorganización. Por supuesto, el horizonte estatal coexiste con el horizonte comunitario, pese a tensiones y contradicciones, según sucede en el movimiento feminista y los movimientos sociales en general. De todos modos, el objetivo de la presente investigación no es abordar la tensión Estado-autonomía, sino, más bien, exponer las estrategias de resistencias y los logros políticos en términos feministas.

Incluso, producto de la lucha feminista, podemos nombrar algunas de las materializaciones de las resistencias feministas en términos legales,¹² como la Ley Brisa (2018), Ley 27.452, que otorga una reparación económica para hijas e hijos víctimas de femicidios equivalente a una jubilación mínima; y la Ley 8723 (2014) en Mendoza, que establece el 4 de septiembre como Día Provincial de la Construcción Colectiva de Conciencia Ciudadana, en conmemoración del día que desapareció Johana Chacón. A su vez, los casos de Johana y Soledad constituyen un antecedente judicial al juzgar un “femicidio sin cuerpo”. Por ejemplo, ante el agotamiento de las instancias legales, se logró que el caso de la desaparición de Gisela Gutiérrez sea presentado en la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el 2020, para exigir al Estado argentino y la justicia provincial, a partir de dicha instancia internacional, dar cuenta de lo realizado e informar por qué en todo este tiempo no han dado ninguna respuesta.

¹² La mayoría de los avances en términos legales se encuentran en riesgo o desaparición con el actual gobierno de Javier Milei, tanto por la eliminación directa como por el desfinanciamiento, como ocurrió con el caso de la Ley Brisa.

Imagen 2. Gigantografía con rostro de Gisela Gutiérrez pegada en las paredes de la ciudad de Mendoza. Ilustración realizada por el colectivo “Imágenes Urgentes”. Julio de 2021



Fuente: fotografía de la autora.

A nivel mediático y social, se ha podido desinstalar la misoginia de los medios de comunicación y el sentido común, así como interrumpir –al menos parcialmente– el discurso que goza ante el dolor en el cuerpo ajeno. Como se mencionaba en el apartado anterior, luego del primer juicio por la desaparición de Soledad Olivera, en que se la culpabilizó de su propia desaparición/femicidio, el movimiento de mujeres y feminista en la provincia recobró fuerza ante esa (in)justicia patriarcal. Verónica y Claudia lo recuerdan de la siguiente manera:

Ahí es donde se puede apelar, y empieza el movimiento de mujeres en Mendoza, que ya venía organizado con otras cosas, pero muy pocas personas así, mujeres en distintos espacios y demás, empezamos a ser como un movimiento, digamos. Y esto, esto va a ser el impacto de la desaparición de una niña, a partir de la escuela, pero también dejar de moralizar las conductas de las mujeres a través de

Soledad [...] porque incluso el pueblo, viste: “Y bueno lo que pasa es que andaba en esa”, “siempre vestida de una manera” [...] ¿te acordás? Todo lo que hemos tenido que escuchar y todo lo que hemos tenido que intentar cambiar dentro del pueblo de Lavalle, de 3 de mayo, para que se viera a Soledad desde un lugar distinto. Parecía que se merecía lo que le había pasado (Pechere, C. y Vignon, V., comunicación personal, septiembre del 2023).

En una escala más cotidiana del cuerpo y el barrio (y el pueblo), se han activado sensibilidades feministas, las cuales son fundamentales para desmontar el funcionamiento/engranaje patriarcal y neoliberal. Dichas sensibilidades se componen de lógicas que apuestan a la ayuda mutua en el armado, por ejemplo, de rifas y actividades solidarias para sostener espacios colectivos o brindar ayudas individuales, que van desde garantizar los gastos de un sepelio ante la muerte de un familiar hasta levantar una casa que sufrió pérdidas por incendios. A su vez, en este nivel íntimo-corporal, muchas compañeras, a la vez que acompañan, han podido salir de sus propias situaciones de violencia y han transformado sus vidas y ampliado sus horizontes, en cuanto a perspectivas laborales, educativas y de vivienda.

Por su parte, para evitar relatos endulzados, se debe reconocer el trabajo reproductivo, voluntario-militante y de cuidados, con su costo físico y emocional, en cuanto al tiempo, la energía y la disposición que implican sostener una lucha y participar en una organización (reuniones y exposición pública), los tiempos de vida y el acompañamiento a otras.

Finalmente, desde lógicas más próximas a la reproducción de la vida y el sostenimiento de lo colectivo-comunitario, retomamos aproximaciones como la de *feminismos territoriales* de Astrid Ulloa (2016, 2021) y la de *feminismos comunitarios territoriales* de Delmy Cruz Hernández (2020), para nombrar estas redes feministas en barrios populares como feminismos que se levantan frente a las injusticias que implican violencias en sus cuerpos-territorios –por ejemplo, los femicidios, las desapariciones de mujeres y los abusos de niñas

y adolescentes– y también en contra de las violencias económicas, entre ellas, la precariedad, las malas condiciones habitacionales, los trabajos inestables y mal remunerados, y la sobrecarga de tareas asociadas a los cuidados y lo comunitario.

A su vez, se construyen sentidos de la justicia alejados de las retóricas jurídicas, más próximos a una ética cotidiana de los cuidados, que sostiene y garantiza la continuidad de la vida. Desde su experiencia militante feminista y en respuesta al concepto de justicia patriarcal-colonial, Fernández-Camacho (2021) piensa “en el cuidado como la forma de nombrar un acompañamiento que pasa por materializar, en alguna medida y con muchas dificultades, la justicia, pero que no se limita a ello” (p. 18). Su sentido excede al contenido de discursos y prácticas jurídicas, para situarse en “la lógica de la reproducción de la vida, una que han practicado históricamente las mujeres como grupo social” (Fernández-Camacho, 2021, p. 18).

Por ello, consideramos las prácticas feministas analizadas como un trabajo de cuidado de la memoria, en tanto territorio y bien común (Pasero, 2022), y como una labor de reproducción de la vida en un sentido amplio, siguiendo la propuesta de Silvia Federici (2020):

La reproducción no solo comprende nuestras necesidades materiales –tales como la vivienda, preparar comida, organizar el espacio, cuidar a los niños, el sexo y la procreación–. Una dimensión importante de ella es la reproducción de nuestra memoria colectiva y de los símbolos culturales que dan sentido a nuestra vida y nutren nuestras luchas (p. 33).

Todavía están aquí

La memoria es nutrición y semillas almacenadas durante siglos pueden germinar todavía

(Rich, 2001 [1986], p. 145).

Lo compartido aquí no son resultados acabados ni cerrados, sino que forma parte de una investigación en proceso, a modo de indagaciones e interpelaciones políticas, teóricas y metodológicas, las cuales procuran, desde la praxis teórica y política, encontrar formas de reactivación de memorias feministas territoriales.

Nuestras muertas nos interpelan, enseñan y recuerdan cosas vitales, que perdemos en el sostenimiento de los procesos de organización y resistencias. En una sociedad binaria que dicotomiza nuestros esquemas de percepción y formas de sentir, solemos censurar las referencias a la muerte, a la vez que les atribuimos solamente una carga negativa (que, por supuesto, tiene en tanto necropolítica). Por ejemplo, durante un tiempo, se discutía no elaborar discursos “en negativo”. En lugar de enunciar: “Ni una menos”, se sugería formularlo afirmativamente: “Vivas nos queremos”.

Se puede decir que lo anterior solo se vincula a distintas estrategias reivindicativas, pero, en el fondo, es posible notar que, de cierta manera, desplaza el malestar de las muertes que, efectivamente, suceden e impide que se produzca, en palabras de Despret (2021), otra “ecología de los sentires”, que permita “modificar las sensibilidades que nutran otras formas de disponibilidad, comprometen a cultivar otras relaciones consigo mismo y con el mundo y a volverse sensible a otras cosas y a otras experiencias” (p. 60).

Ante ello, proponemos repensar los términos de las resistencias, es decir, las formas de situarse en coexistencia con nuestras muertas; recuperar sus sueños, traerlos a la vida, en el sentido de dejarse afectar por sus muertes, no conectadas exclusivamente desde la victimización, sino en el desafío de repensar los “régimenes de vitalidad” (Despret, 2021) que pueden activarse en conjunto.

Este cambio epistemológico-político nos exige el cuidado de los/as muertos/as, el cual se realiza en muchos aspectos. Uno de ellos es mediante el trabajo de la memoria, en el sentido expuesto por Walter Benjamin al inicio de la tesis vi: “Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal como realmente ocurrió’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como fulgura en el instante de un peligro” (Benjamin, 2009, p. 136). Este acto es sobre el pasado, pero, a su vez, implica recuperar el principio de esperanza: “el don de avivar la esperanza en el pasado” (Benjamin, 2009, p. 136), para interrumpir de alguna manera la violencia del enemigo que no cesa e impacta aun sobre los/as muertos/as.

Recuperar las memorias es parte de recuperar lo que permanece de otro modo irreparable, por lo que se dificulta encontrar una aproximación metodológica que brinde ayuda. Y lo seguirá siendo en tanto la dimensión de la justicia es inalcanzable ante un hecho irreversible como una desaparición/muerte, pero también lo es el proceso de organización/politización que se desata en la vida y experiencia de las mujeres en comunidad.

Son procesos de memoria en busca de reparación y verdad histórica (Jelin, 2021), pero, además, de restitución identitaria colectiva: una red de feminismos comunitarios territoriales. Pese al avasallamiento, hay algo que se sostiene, que se pone en juego desde repertorios de colaboración y acción colectiva subterráneos. A partir de diversas temporalidades históricas (Ciriza, 2020), se retoman memorias dispersas, las cuales subsisten en símbolos y distintos señeros en cuerpos y territorios, y conducen a “impugnar marcos temporales restrictivos” para habilitar otras figuraciones tempo-espaciales, no atadas a “una narrativa progresista” (Dahbar, 2018, p. 3); temporalidades conflictivas, aunque nutritivas para germinar otras memorias y devenires posibles.

Se trata de distinguir lo irreparable, las vidas que ya no están, de lo interrumpido y que es posible retomar; esto en contra toda concepción lineal e intento por cooptar nuestra imaginación feminista, para así “liberar nuevas formas de memoria, relacionadas más con lo espectral que con las pruebas fehacientes, más con genealogías

perdidas que con herencias, más con el borrado que con la inscripción” (Halberstam, 2018, citado en flores, 2019, p. 6).

Vivir/morir bajo la opresión tiene implicaciones políticas, geográficas, raciales y corporales en un espacio de “doloridad”, al decir de la afrofeminista brasileña Vilma Piedade (2021), pero también desde donde se construye un refugio para la esperanza compartida. Las ausencias como cicatrices que nos pican, nos duelen y nos indican que allí estaban y ya no están, aunque algo permanece distinto en nuestra piel. Pese a las rupturas y los borramientos, las redes feministas subvierten los mandatos de muerte y olvido, recuerdan que nuestras muertas no podrán estar a salvo si el enemigo triunfa e insisten en entramarse para la continuidad de la vida. Además, proponen formas políticas que revierten el agotamiento y nos permiten recuperar la capacidad de respuesta colectiva. Frente a las afrentas de los “memoricidios”, al decir de la investigadora y activista palestina en la diáspora Sarah Ihmoud (21 de octubre de 2023), reclaman que todavía están/estamos aquí.

Imagen 3. Movilización por Gisela, Griselda y Abigail, convocada por familiares y organizaciones sociales y feministas. Km0, Ciudad de Mendoza, julio de 2021



Fuente: fotografía de la autora.

Conclusiones

*La violencia es como la poesía, no se corrige. / No puedes cambiar el viaje
de una navaja / ni la imagen del atardecer imperfecto para siempre /
entre estos árboles que he inventado / y que no son árboles / estoy yo*

(Bolaño, 2007, p. 88).

La inquietud político-feminista tras estas palabras es comprender la relación entre las violencias cotidianas y las violencias extremas que vivimos como mujeres, pero en particular, la preocupación por lo que pasa en los barrios populares. ¿Por qué esas muertes y desapariciones son invisibilizadas? ¿Qué conecta las múltiples violencias que llevan a que una mujer desaparezca y que ese crimen permanezca impune?

También nos interpela cómo, pese a la violencia, nos encontramos muchas y tan distintas mujeres, para hacernos compañeras, hermanas, en la búsqueda política por nuevas formas de vivir, combatir las injusticias y producir otros territorios. La construcción de memorias es siempre una lucha social y política, que supone mantener con vitalidad proyectos que no acaban en la escala individual. Hablamos de proyectos de habitar y sobrevivir, pero también de re-existir y disfrutar. La violencia nos transforma, mas no nos define.

Pensar en las violencias desde una perspectiva corpoterritorial nos conduce a pensar en los lugares geográficos, pero también existenciales. Allí donde se debe lidiar con re-vivir los escenarios de las violencias, rememorar las transformaciones que se produjeron, en lo cotidiano y lo colectivo, con el riesgo de quedar suspendidas en el tiempo-espacio que la violencia traza. Donde, a la vez, se corpoterritorializan resistencias y se encarna la reconstrucción de memorias, se desafía la concepción de linealidad para nutrir y ampliar los repertorios de luchas, en entramados que se producen a partir de las violencias, pero que van más allá de ellas.

No podemos corregir la violencia y sus efectos en nuestras vidas y territorios. Pero tampoco la belleza, imperfecta e inacabada, de inventar formas de encontrarnos y construir políticamente.

Posdata de aliento ante un contexto necrótico

Partes del tejido social se están descomponiendo: la transformación de estas partes va a distinto ritmo, sin certezas en sus derivas finales, pero con bastantes indicios trazados en las pieles en descomposición. El tejido nuevo aún no ha muerto y el nuevo aún no termina de nacer, parafraseando a Gramsci.

Escribo en un contexto desalentador: a nivel nacional, para las mujeres, las disidencias y todas las personas que dependen de su trabajo para vivir, ante una derecha neofascista que avanza en enemistar al pueblo, empobrecerlo y destruir lo común. Entre ello, vivimos un ataque inédito a las instituciones de producción pública de conocimiento científico. La represión y la criminalización se desata con fuerza frente a los sectores organizados, mientras otros lugares son liberados a la regulación siniestra del mercado, como el narcobnegocio en la provincia de Rosario y las industrias extractivistas en Jujuy y Catamarca. A nivel regional, el modelo represivo “a lo Bukele” y las estrategias disciplinantes y racistas de perfilamiento delictivo amenazan un piso mínimo de dignidad humana. A nivel mundial, nos duele el pueblo palestino y las poblaciones migrantes en todos los continentes que reclaman el vivir en paz.

Lejos de reproducir el miedo que nos quieren imponer, reivindicamos el aliento feminista y popular en soplar por algo más ingenioso que subsistir/sobrevivir. No abandonamos el horizonte emancipador ni resignamos nuestra creatividad a vislumbrar como posible solamente la catástrofe o el colapso triunfalista que proponen las derechas. Seguimos confiando y creyendo en otros mundos posibles, otras formas de habitar y convivir intra e interespecie. Ponemos nuestra imaginación al servicio de las luchas populares y feministas. Desde América Latina y el Caribe continuamos gritando: ¡aquí nadie se rinde!

Bibliografía

Acuña, Claudia (23 de diciembre del 2020). Femicidios territoriales: es la policía. *La Vaca*. <https://lavaca.org/ni-una-mas/femicidios-territoriales-es-la-policia/>

Acuña, Claudia; Landeira, Florencia y Arrascaeta, Anabella (14 de diciembre de 2022). La trama de la violencia: qué son los femicidios territoriales. *La Vaca*. <https://lavaca.org/mu177/la-trama-de-la-violencia-que-son-los-femicidios-territoriales/>

Basile, Teresa y Chiani, Miriam (comps.) (2023). *Inscripciones de una revuelta. Testimonios del terrorismo sexuado*. La Plata: Edulp.

Benjamin, Walter (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Biwi Kefempom (2023). *Femi(ni)zide. Kollektiv patriarchale gewalt bekaempfen*. Berlín: Verbrecher Verlag.

Bolaño, Roberto (2007). *La Universidad Desconocida*. Barcelona: Anagrama.

Calixto Rojas, Aitza Mirosława (2022). Pulso autoetnográfico: La urgencia de un enfoque afectivo para la antropología social. En Alma González Marín et al., *Etnografías afectivas y autoetnografía “Tejiendo Nuestras Historias desde el Sur”* (pp. 57-69). Oaxaca: Investigación y Diálogo para la Autogestión Social.

Carcedo, Ana (2010). *No aceptamos ni olvidamos: Femicidio en Centroamérica, 2000-2006*. San José: CEFEMINA.

Carcedo, Ana y Sagot, Montserrat (2002). *Femicidio en Costa Rica*. San José: NAMU-OPS/OMS.

Cervera Gómez, Luis Ernesto y Monárrez Fragoso, Julia (coords.) (2013). *Geografía de la violencia en Ciudad Juárez, Chihuahua*. Ciudad de México: El Colef.

Chaparro, Amneris (2022). Las olas feministas, ¿una metáfora innecesaria? *Korpus* 21, 2(4), 77-92.

Ciriza, Alejandra (2020). Tramar/urdir/anudar genealogías feministas situadas. Los desafíos del espacio y el tiempo. *La Aljaba*, 24, 145-157.

Ciriza, Alejandra y Rodríguez Agüero, Eva (2020). Escribir y traducir en el Sur: A propósito de las relaciones entre feminismo y marxismo en la Argentina de los años 70. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 1(2), 70-87

Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional [CORREPI] (2021). *Informe de la situación represiva nacional 2021. La deuda es con el pueblo*. <http://www.correpi.org/2021/archivo-2021-la-deuda-es-con-el-pueblo/>

Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional [CORREPI] (2020). *Informe de la situación represiva nacional 2020. Las necesidades del pueblo son esenciales, la represión no*. <http://www.correpi.org/2020/archivo-2020-las-necesidades-del-pueblo-son-esenciales-la-represion-no/>

Corte Suprema de Justicia de la Nación [CSJN] (2023). *Registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina. Oficina de la Mujer*. <https://www.csjn.gov.ar/omrecopilacion/omfemicidio/homefemicidio.html>

Cruz Hernández, Delmy (2020). Feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala: mujeres organizadas contra las violencias y los despojos. *Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, 3(1), 88-107.

Cubells, Ariel (27 de junio del 2021). Casi 1500 paraderos se han denunciado en Mendoza sólo en los primeros cinco meses del año. *Los Andes*. <https://www.losandes.com.ar/policiales/casi-1500-paraderos-se-han-denunciado-en-mendoza-solo-en-los-primeros-cinco-meses-del-ano/>

Dahbar, María Victoria (2018). *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano* [Tesis de doctorado]. Universidad de Buenos Aires.

Debord, Guy (1999 [1958]). Teoría de la deriva. En *Internacional situacionista, vol. I: La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.

Despret, Vinciane (2021). *A la salud de los muertos*. Buenos Aires: Cactus.

Díaz Lozano, Juliana et al. (2021). Vivir, caminar, encarnar las fronteras. Insurgencias territoriales frente al capital. En Juliana Díaz Lozano et al. (coords.), *Fronteras y cuerpos contra el Capital. Insurgencias feministas y populares en Abya Yala* (pp. 11-17). Buenos Aires, México: El Colectivo y Bajo Tierra.

Diéguez, Ileana (2013). *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Córdoba: Ediciones documenta / Escénicas.

Diez Tetamanti, Juan y Rocha, Eduardo (2016). Cartografía social aplicada a la intervención social en barrio Dunas, Pelotas, Brasil. *Revista Geográfica de América Central*, 2(57), 97-128.

Esteban, Mari Luz (2019). Prólogo. Vidas que cuentan. La dimensión autoetnográfica de la investigación. En Sam Fernández-Garrido y Elisa Alegre-Agís (comps.), *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II). Perspectivas feministas en la investigación en salud* (pp. 7-20). Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Práxis*, 10(3), 2007-2032.

Falquet, Jules (2002). La violencia doméstica como forma de tortura, reflexiones basadas en la violencia como sistema en El Salvador. *Revista del CESLA*, (3), 149-172.

Falquet, Jules (2017). *Pax neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres*. Buenos Aires: Madreselva.

Falquet, Jules (2018). Introducción. Paola Tabet: desnaturalizando radicalmente la situación de las mujeres. En Paola Tabet, *Los dedos cortados* (pp. 27-49). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Federici, Silvia (2020). *Reencantar el mundo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Félix, Mariano y Díaz Lozano, Juliana (2018). Trabajo, territorio y cuerpos en clave neodesarrollista: Argentina, 2002- 2016. *Perfiles Latinoamericanos*, 26(52). <https://perfilesla.flacso.edu.mx/index.php/perfilesla/article/view/763>

Fernández-Camacho, Marcela (2021). Una metodología militante: “Parar para pensar”. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 19(1), 17-29.

flores, val (29 de julio-1 de agosto del 2019). *Con luz propia, Una posible figuración de masculinidades lésbicas* [ponencia]. XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y el IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Universidad Nacional de Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina.

Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gandarias Goikoetxea, Itziar (2014). Habitar las incomodidades en investigaciones feministas y activistas desde una práctica reflexiva. *Athenea Digital*, 14(4), 289-304. <https://atheneadigital.net/article/view/v14-n4-gandarias>

García-Torres, Miriam et al. (2020). Extractivismo y re-patriarcalización de los territorios. En Delmy Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez (coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos* (pp. 23-43). México: Bajo Tierra Ediciones.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

hooks, bell (2020). *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Ihmoud, Sarah (21 de octubre de 2023). "Ghassa": The Lump in One's Throat Blocking Tears and Speech. *Institute for Palestine Studies*. <https://www.palestine-studies.org/en/node/1654463>

Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC] (2022). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022*. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-165>

Jelin, Elizabeth (2021 [2002]). *Los trabajos de la memoria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Katzer, Leticia (2022). Más allá de la "co-teorización": formas comunes de la etnografía colaborativa. En Leticia Katzer y Macarena Manzanelli (comps.), *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas* (pp. 16-44). Bahía Blanca: Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.

Katzer, Leticia (2019). La etnografía como modo de producción de saber colaborativo. En Leticia Katzer y Horacio Chiavazza (comps.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 49-84). Mendoza: UNCuyo.

Kirkwood, Julieta (2021). *Preguntas que hicieron movimiento. Escritos feministas 1979-1985*. Concón: Banda Propia Editoras.

Lagarde, Marcela (2017 [2009]). El feminicidio, delito contra la humanidad. En Alejandra de Santiago Guzmán; Etdith Caballero Borja y Gabriela González Ortuño (comps.), *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe* (pp. 357-370). Buenos Aires: CLACSO. https://www.clacso.org.ar/antologias/detalle.php?id_libro=1260

Lagarde, Marcela (2001). *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Madrid: horas y HORAS.

Lan, Diana (comp.) (2019). *Geógrafas Haciendo Lugar. Mapeo de los espacios del miedo de las mujeres en Tandil*. Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Facultad de Ciencia Humanas, Instituto de Geografía, Historia y Ciencias Sociales del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Centro de Investigaciones Geográficas.

Lerussi, Romina y Martínez, Natalia (2019). Notas sobre la política sexual en Centroamérica. Entrevista a Montserrat Sagot. *Polémica Feminista*, 3, 1-11.

Ley 8723 del 2014. Día Provincial de la Construcción Colectiva de Conciencia Ciudadana. 14 de octubre del 2014. <https://www.senadomendoza.gob.ar/consulta-de-leyes-provinciales/>

Ley 27.452 del 2018. Régimen de reparación económica para niñas, niños y adolescentes víctimas de violencia. 4 de julio del 2018. B.O. No. 33919. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-27452-312717>

Malo, Marta (comp.) (2004). *Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Marchese, Giulia (2020). Subvertir la geopolítica de la violencia sexual. En Delmy Cruz Hernández y Manuel Bayón (coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos* (pp. 277-299). Ciudad de México: Bajo Tierra.

Marchese, Giulia (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. *EntreDiversidades*, 2(13), 39-72.

Massey, Doreen (1995). *Space, place and gender*. Mineápolis: Minnesota University Press.

Massey, Doreen (2012). *Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria.

Monárrez Fragoso, Julia (2015). Femicidio: muertes públicas, comunidades cerradas y Estado desarticulado. En Julia Estela et al. (coords.), *Vidas y territorios en busca de justicia* (pp. 109-149). México: El Colegio de la Frontera Norte

Monárrez Fragoso, Julia (2014). Ciudad Juárez, sobrevivir, vidas superfluas y banalidad de la muerte. *Alter/nativas*, (3), 1-25.

Observatorio Ahora que sí nos ven (2019). *Registro Nacional de Femicidios*. <https://ahoraquesinosven.com.ar/reports/a-4-anos-del-ni-una-menos-registro-nacional-de-femicidios>

Observatorio de Femicidios en Argentina Adriana Marisel Zambrano (2022). *Informe*. <https://www.lacasadelencuentro.org/nuestrotrabajo-2022.html>

European Observatory on Femicide [EOF] (2020). <http://eof.cut.ac.cy/>

Pasero, Victoria (2022). Cuidar la memoria: la obstinada práctica de no olvidar ante las desapariciones de mujeres en Mendoza, Argentina. En Ana Gabriela Rubio, Velvet Romero y Aracei Calderón (coords.), *Feminismos, memoria y resistencia en América Latina* (pp. 188-202). México: CESMECA.

Pasero, Victoria (2023). De la voz compartida a la experiencia apropiada. Una auto-etnografía sobre prácticas feministas como pistas de vida. *Antropica. Revista De Ciencias Sociales y Humanidades*, 9(18), 205-234. <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/414>

Piedade, Vilma (2021). *Doloridad*. Traducción de Lucía Tennina y Rafaela Vasconcellos. Buenos Aires: Mandacaru.

Quiñimil Vásquez, Doris (2017). Manifestaciones extremas de violencia heterowingkapatriarcal contra mujeres indígenas del Abya Yala: el genocidio colonial reeditado en feminicidios. En Gabriel Guajardo Soto y Verónica Cenitagoya Garín (comps.), *Femicidio y suicidio de mujeres por razones de género* (pp. 205-235). Santiago de Chile: FLACSO.

Rich, Adrienne (2001 [1986]). *Sangre, pan y poesía*. Barcelona: Icaria.

Rodríguez, Rosana Paula y Pasero, Victoria (2018). Violencia patriarcal y ritualización. *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 11(11), 163-176

Russell, Diane y Radford, Jill (comps.) (1992). *Femicide: The Politics of Woman Killing*. Nueva York y Toronto: Twayne Publishers.

Russell, Diane (noviembre del 2012). Defining femicide [discurso]. *Simpósio de las Naciones Unidas sobre Femicidio: Un problema global que demands acción*. Vienna, Austria.

Sagot, Montserrat (2013). El femicidio como necropolítica en Centroamérica. *Labrys, estudios feministas / études féministes*, (24). <https://www.labrys.net.br/labrys24/feminicide/monserat.htm>

Sagot, Montserrat (2017). ¿Un mundo sin femicidios? Las propuestas del feminismo para erradicar la violencia contra las mujeres. En Montserrat Sagot (coord.), *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Sandoval, Juan (2013). Una perspectiva situada de la investigación cualitativa en ciencias sociales. *Cinta moebio*, (46), 37-46.

Sassen, Saskia (2003). *Contrageografías de la globalización*. Madrid: Traficante de sueños.

Schild, Verónica (2016). Feminismo y neoliberalismo en América Latina. *Nueva Sociedad*, (256), 32-49.

Segato, Rita (2013 [2006]). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños.

Shabel, Paula Nurit (28 de junio del 2022). Enchastres vinculares, la amistad y el tiempo. *Marcha*. <https://marcha.org.ar/enchastres-vinculares-la-amistad-y-el-tiempo/>

Silva Santisteban, Rocío (2017). *Mujeres y conflictos ecoterritoriales*. Lima: CMP.

Sistema Nacional de Información Criminal (2016). *Estadísticas Criminales en la República Argentina - Año 2015*. <https://www.pensamientopenal.com.ar/miscelaneas/43364-estadisticas-criminales-republica-argentina-2015>

Sordo, Giuliana (9 de enero del 2018). El estado también mata por ser mujer. *La Primera Piedra*. <https://www.laprimera piedra.com.ar/2018/01/femicidios-por-miembros-de-las-fuerzas-de-seguridad-mujeres-estado/>

Tabet, Paola (2018). *Los dedos cortados*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ulloa, Astrid (2016). Feminismos territoriales en América Latina. Defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómaditas*, (45), 123-139.

Ulloa, Astrid (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política*, (61), 38-48.

Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.

Wright, Melissa (2006). *Disposable women and other myths of global capitalism*. Nueva York: Routledge.

Zaragocín, Sofía; Da Silveira, Manuela y Arrazola, Iñigo (2019). Construyendo una geografía del feminicidio en el Ecuador. En María Gabriela Navas Perrone y Muna Makhlouf de la Garza (coords.), *Apropiaciones de la ciudad. Género y producción urbana* (pp. 75-112). Barcelona: Pol.len.

Transformando la gobernanza del aborto en América Latina y el Caribe a través del acompañamiento feminista

Mariana Prandini Assis

 DOI: 10.54871/ca25bp11

“Un dispositivo de acción colectiva” (Burton y Peralta, 2016), “un dispositivo de acompañamientos de abortos” (Burton, 2023), “un dispositivo a que llamamos Socorra Rosa” (Zurbriggen, entrevista 2023): es como *dispositivo* que investigadoras y activistas feministas describen la práctica del acompañamiento a mujeres y otras personas que deciden abortar con medicamento, iniciada por La Colectiva Feminista La Revuelta, en la Patagonia argentina, durante el 2010. Como lo narró la investigadora-activista Ruth Zurbriggen (comunicación personal, 2023), la idea de armar ese “dispositivo” surgió después del acompañamiento a una joven pareja mapuche en su aborto con un médico que prestaba el servicio de forma clandestina, a un alto precio y en un contexto de muchas violencias. Munidas del conocimiento sobre cómo hacer un aborto con medicamentos, las activistas de La Revuelta, por medio del dispositivo Socorro Rosa, dejaron de ser “pasadoras de información”, para convertirse en acompañantes de personas que deciden abortar (Zurbriggen, comunicación personal,

2023). Dos años más tarde, el dispositivo se difundió nacionalmente con la fundación de las Socorristas en Red, Feministas y Transfeministas que Abortamos.

Similar es la historia de Las Libres, un grupo de activistas feministas en el estado de Guanajuato, México, que a mediados de los años 2000 desarrolló un modelo holístico de acompañamiento de aborto como parte de su trabajo con sobrevivientes de violación (Braine, 2023; Singer, 2019; Souza, 2021). Al inicio, Las Libres conectaban las personas con ginecólogos y las acompañaban durante el procedimiento médico. Con el tiempo, aprendieron sobre el aborto con pastillas y empezaron a manejarlo ellas mismas (Braine, 2023). Para Las Libres, el acompañamiento de abortos, que incluye brindar apoyo emocional y logístico e información calificada, es una acción política que les devuelve a las mujeres y otras personas que gestan el ejercicio del poder de decidir acerca de la reproducción: un poder fundamental a su libertad y dignidad (Singer, 2019, p. 173).

Las Libres y Socorristas en Red son apenas dos ejemplos de una amplia red activista transnacional que impulsa el aborto autónomo feminista en América Latina y el Caribe por medio de estrategias de acción directa, las cuales involucran popularizar información médica y jurídica sobre aborto con pastillas; brindar apoyo logístico, material y emocional a las personas que abortan; recolectar, compilar y analizar información epidemiológica respecto al aborto fuera del sistema formal de salud; y transformar los sentidos morales, políticos y jurídicos del aborto. En este capítulo, con base en su investigación activista y una revisión de la vasta literatura acerca del aborto autónomo en la región, la autora argumenta que dicho activismo interviene en la gobernanza de la reproducción, fundamentado en un horizonte normativo transformador de las reglas que gobiernan el aborto en el paradigma médico-legal (Assis y Erdman, 2022; Millar, 2024).

Gobernando la reproducción y gobernando el aborto

La idea de que el Estado nación es la única fuente de autoridad reguladora en el mundo contemporáneo ha sido objeto de contestación. La soberanía basada en el Estado se ha reconfigurado en nuevos ensamblajes de territorio, autoridad y derechos, impulsados por procesos que son o bien explícitamente globales o transnacionales –por ejemplo, la formación de instituciones globales como la Organización Mundial del Comercio y los tribunales de crímenes de guerra–, o bien que ocurren desde dentro de los territorios nacionales, pero están “orientados hacia agendas y sistemas globales”, que consisten en “redes y formaciones multisituadas y transfronterizas que pueden incluir órdenes normativos” (Sassen, 2006, p. 3).

Para comprender este paisaje jurídico pluralista transnacional (Zumbansen, 2012) formado por “actores, normas y procesos que compiten y se superponen” (Canfield, 2018, p. 999), investigadoras e investigadores han recurrido a un conjunto de conceptos, uno de los cuales es la *gobernanza*. Dicho término se emplea para describir una forma novedosa de regular la vida social que no surge de una única fuente de autoridad centralizada y jerárquica. Más bien, la gobernanza se promulga a partir de múltiples fuentes de autoridad que operan en un ámbito en donde la distinción entre el Estado y la sociedad civil regulada es difusa. Como tal, el concepto de gobernanza habla de la interdependencia entre organizaciones, que son más amplias que el Gobierno e incluyen también diversos tipos de agentes no estatales, de las continuas interacciones entre los agentes que intervienen en la producción de la regulación y, quizá lo más importante, de la falta de una posición soberana del Estado (Rhodes, 1996, p. 660).

Así pues, en la era de la gobernanza, la autoridad reguladora se deriva de la deferencia de otros actores, que puede obtenerse gracias a los conocimientos técnicos, la legitimidad moral, los recursos económicos, el poder político, etc. (Krisch, 2017). Entre las características

más importantes de esta forma de autoridad reguladora se encuentran la informalidad, la multiplicidad de fuentes y actores que participan en el proceso regulador, la falta de estructuras reguladoras oficiales unificadas y el dinamismo regulador (Krisch, 2017).

El concepto de *gobernanza* ya se ha utilizado para examinar la regulación de la reproducción humana. Empleado por primera vez en el contexto de América Latina, la gobernanza reproductiva se refiere a lo siguiente:

Los mecanismos a través de los cuales diferentes configuraciones históricas de actores - como instituciones estatales, iglesias, agencias donantes y organizaciones no gubernamentales (ONGs) - utilizan controles legislativos, incentivos económicos, mandatos morales, coerción directa e incitaciones éticas para producir, supervisar y controlar comportamientos y prácticas reproductivas (Morgan y Roberts, 2012, p. 243).

Como lente analítica, la idea de *gobernanza reproductiva* ayuda a hacer visibles las interconexiones entre eventos, estrategias y actores aparentemente desenmarañados y diversos, para así conducir la atención a “cómo se moviliza y activa la reproducción en momentos históricos particulares” (Morgan, 2019, p. 113).

Durante algún tiempo, el concepto de *gobernanza reproductiva* fue desplegado para examinar contextos nacionales específicos por parte de antropólogas, quienes prestaron atención a los actores (ONG, políticos, iglesias, grupos de derechos de las mujeres) y las leyes “diseñadas para aumentar la vigilancia, la regulación y el enjuiciamiento, y a cómo la gobernanza reproductiva está destinada a promulgar un imaginario político ideal” (Morgan y Roberts, 2012, pp. 250-251).

Es cierto que la intersección de políticas internacionales, como las relacionadas con la población, la migración y la salud, también fueron objeto de estudios de gobernanza reproductiva (Morgan y Roberts, 2012). Sin embargo, lo nacional fue visto principalmente como el espacio en donde esas políticas internacionales fueron ejecutadas, experimentadas y analizadas (Morgan y Roberts, 2012). La gestión

de las poblaciones nacionales (Morgan y Roberts, 2012), las batallas legales emprendidas en los tribunales nacionales o las arenas legislativas o la forja de identidades locales que reflejan el imaginario político del Estado a través de leyes nacionales y regulaciones profesionales (Suh, 2017) se encuentran entre las preguntas más comunes de los estudios sobre gobernanza reproductiva. Por lo tanto, lo internacional o lo transnacional desempeña un papel secundario en el examen de este concepto.

En este capítulo, se desea cambiar de marcha y considerar lo transnacional como una esfera en la cual pueden surgir y, de hecho, surgen nuevos órdenes normativos, incluidos los del aborto. Es cierto que gran parte de las leyes sobre el aborto todavía se promulgan dentro de las fronteras del Estado nación y que las luchas discursivas en torno a su significado se producen dentro de ese espacio geográfico (Wilson, 2011). También es cierto que el derecho internacional de los derechos humanos ha hecho poco para afectar de manera directa las leyes y las restricciones nacionales respecto al aborto, al mantener un marco que protege y promueve principalmente a la futura madre (Suh, 2017). Sin embargo, es importante reconocer que, en la actualidad, la gobernanza del aborto se extiende más allá de las fronteras del Estado nación e involucra a una multiplicidad de actores, que incluyen ONG internacionales y grupos de reflexión, empresas farmacéuticas, la Organización Mundial de la Salud, grupos religiosos transnacionales, asociaciones profesionales internacionales y redes de activistas transnacionales.

Existe una literatura joven pero creciente sobre la gobernanza del aborto. Centrándose en el contexto europeo, esta literatura ha examinado cómo la gobernanza del aborto

se forma en diferentes contextos geográfico-culturales por instituciones nacionales e internacionales, así como a través de las configuraciones históricas y sociales de diferentes actores, incluyendo controles legislativos nacionales y transnacionales, argumentos bio-médicos o religiosos, normas éticas o mandatos morales destinados

a producir, supervisar y controlar las normas, reglas y prácticas reproductivas (Unnithan y De Zordo, 2018, p. 658).

Al hacerlo, dicho cuerpo académico:

“Resitúa” el análisis del aborto con referencia a un paisaje global cambiante en el que confluyen nuevos modos de consumo, flujos rápidos de conocimiento e información, un recurso cada vez más rutinizado a las tecnologías reproductivas y formas relacionadas de bio-socialidad y solidaridad entre receptores y practicantes (Unnithan y de Zordo, 2018, pp. 657-658).

No obstante, gran parte del análisis de la gobernanza del aborto se ha centrado en lo que se ha denominado gobernanza “desde arriba”, es decir, la gobernanza “entregada en forma de leyes y políticas, edictos religiosos y programas estatales”, y traducida en “atención clínica, discurso público y mensajes en los medios de comunicación” (El Kotni y Singer, 2019). Como lo ha resaltado Lynn M. Morgan, “la gobernanza reproductiva dirige nuestra atención a los poderes de creación de discursos y sujetos que ejercen los Estados y otros actores poderosos: empresas, tribunales, organizaciones no gubernamentales y autoridades religiosas” (Morgan, 2017, p. 272). Sin embargo, en este capítulo, la autora se centró en lo que se ha definido como resistir o reelaborar los procesos de gobernanza reproductiva “desde abajo” (El Kotni y Singer, 2019), enfocándose en las redes activistas transnacionales que, a menudo, carecen de visibilidad o recursos económicos. O sea, se propone que las activistas no solo son receptoras de lo que producen esos “actores poderosos”, sino que ellas mismas ejercen poder y participan activamente en la producción de la gobernanza del aborto.

Los Estados gobiernan mediante leyes que, en última instancia, se apoyan en la amenaza o el uso de la fuerza: para gobernar, la autoridad estatal se basa en la reivindicación del monopolio sobre el poder coercitivo legítimo. Por el contrario, el poder cívico no puede imponerse mediante el uso legítimo de la violencia, sino que se produce

a través de la persuasión y las prácticas cotidianas que llevan a la sociedad a cambiar sus perspectivas y puntos de vista (Cover, 1983).

En el caso de las redes de activistas de aborto autónomo, el objetivo de la autora fue rastrear cómo participan en la producción de un paradigma regulatorio alternativo, fundamentado en la adaptabilidad, la horizontalidad, la solidaridad y el afecto. Al hacerlo, también impugna la propia distinción de arriba y abajo aplicada a la gobernanza, porque el pasaje del examen de la ley al estudio de la gobernanza implica, precisamente, la ausencia de estructuras jerárquicas o de la noción de un único centro productor de leyes, reglamentos y normatividades. Sin embargo, esto no significa que la gobernanza esté desprovista de asimetrías y desequilibrios de poder (Canfield, 2018). Respecto al aborto, resulta claro el poder que sigue ejerciendo el paradigma médico-legal, dominante en los sistemas jurídicos nacionales e internacionales; los discursos de salud pública, global y locales; y las campañas de derechos humanos (Assis y Erdman, 2022; Millar, 2024). En la próxima sección, se comienza con una breve descripción de dicho paradigma, para luego teorizar sobre cómo el activismo transnacional por el aborto autónomo lo desafía a partir de otro horizonte normativo.

El paradigma médico-legal y la emergente gobernanza feminista del aborto

El paradigma médico-legal orienta la gobernanza del aborto desde que se convirtió en un tema de regulación jurídica, más precisamente, de criminalización, en el siglo XIX (Thomson, 2013). Como lo detalla Michael Thomson (2013), en Europa y Estados Unidos, los médicos lanzaron campañas por la criminalización del aborto como parte de su proceso de profesionalización. Leyes prohibiendo el aborto y limitando su práctica a profesionales regulares autorizados no solo diferenciarían los médicos de otras proveedoras de cuidado en salud, como las matronas, las hierberas y las curanderas, sino que

también señalarían la superioridad ética y científica de los primeros (Thomson, 2013).

De esta forma, los médicos “crearon el aborto como una cuestión ética y subsecuentemente se colocaron en el centro de la respuesta social” para esa cuestión (Thomson, 2013, p. 192), demandando la aprobación de leyes penales que establecerían una jurisdicción sobre los cuerpos y los procesos reproductivos. En dicho proceso, ellos trataron de demonizar el aborto y las abortistas, así como de afirmar conocimiento científico respecto a la vida embrionaria (Thomson, 2013, p. 196). Una vez aprobadas, estas leyes penales tuvieron el efecto de institucionalizar el control médico sobre los cuerpos y los procesos reproductivos; un control que no se ha modificado, sino que se ha profundizado con la adopción de leyes y decisiones judiciales que pasaron a permitir el aborto.

En efecto, cuando, a partir de mediados del siglo xx, una ola de liberalización del aborto se extendió por diferentes partes del mundo, el paradigma médico-legal fue reinscrito, tanto en las nuevas legislaciones adoptadas como en las decisiones judiciales que reconocieron un derecho al aborto, entre ellas, *Roe v. Wade* (1973, Estados Unidos). En el nuevo paradigma, un aborto es legal cuando es realizado por un profesional médico, en el lugar, el período y bajo las circunstancias autorizadas por la ley. Como lo explica Erica Millar (2024, p. 3), el control médico se manifiesta en quién está “legalmente autorizado para practicar abortos y decidir cuándo hacerlo”, dónde los abortos pueden “tener lugar (dentro de las instituciones médicas)” y cuáles conocimientos especializados transforman “a los fetos y a las personas embarazadas en pacientes médicos”.

Según se ilustra, en el paradigma médico-legal, el Estado y la profesión médica se enredan en la trama de la gobernanza del aborto. Al identificarlo como un asunto médico, las ley, además de sacar el aborto de su contexto político y social, afirma cuatro formas de poder médico, como lo enseña Sally Sheldon: un control técnico sobre el procedimiento médico, es decir, cómo hacerlo y en qué situaciones; un control decisorio acerca de quién puede acceder a un aborto;

un control paternalista, en el cual se racionaliza la autoridad médica como actuando en el mejor interés de la persona gestante; y, finalmente, un control normalizador, en el que esa misma autoridad emplea su *expertise* de análisis y cura el problema presentado por la persona gestante, cuya vida íntima es inspeccionada de acuerdo con el marco médico (Millar, 2024, p. 3).

Fue en contra de ese paradigma médico-legal que se empezaron a organizar, a mediados de los años 2000, feministas activistas en diferentes localidades en América Latina y el Caribe, alrededor de lo que hoy es conocido como el aborto autónomo con pastillas (Braine, 2023): una historia de mucha experimentación social. En 1973, la farmacéutica estadounidense Searle desarrolló el misoprostol, una prostaglandina sintética indicada para el tratamiento de úlceras gástricas (Collins, 1990), que llegó a América Latina en la década de 1980. Registrado en Brasil en 1986 como Cytotec®, el misoprostol estaba ampliamente disponible en farmacias sin receta médica. En la década de 1990, investigadoras brasileñas fueron las primeras en documentar el uso que las mujeres hacían de Cytotec para interrumpir embarazos no deseados (Barbosa y Arilha, 1993).

Poco se sabe sobre cómo las brasileñas hicieron este descubrimiento o los medios por los cuales dicho conocimiento fue difundido, pero lo cierto es que pronto se popularizó en toda América Latina y el Caribe (Chong, Su y Arulkumaran, 2004; Costa, 1998; De Zordo, 2016). Durante ese mismo periodo, en Francia, la mifepristona, un esteroide sintético que bloquea la progesterona, fue desarrollada por el bioquímico Étienne-Émile Baulieu (Corey, Czakó y Kürti, 2007). Registrada en su país de origen en 1987, la mifepristona debe utilizarse junto con el misoprostol para realizar un aborto con pastillas, mientras el misoprostol es un abortivo eficaz cuando es empleado solo (Raymond, Harrison y Weaver, 2019).

Desde el descubrimiento de estos fármacos y el uso informal del misoprostol, los estudios sobre la eficacia y la seguridad del aborto con pastillas se tornaron más frecuentes. Ya en el 2003, la Organización Mundial de la Salud recomendó, en su primera guía sobre

aborto seguro, un protocolo combinado de mifepristona y misoprostol como el método preferido para el aborto en el primer trimestre (World Health Organization, 2003). Seguidamente, en el 2005, la Federación Latinoamericana de Sociedades de Obstetricia y Ginecología publicó la primera edición de su manual “Uso de Misoprostol en obstetricia y ginecología”, que también contenía protocolos sobre el uso del fármaco para el aborto (Federación Latinoamericana de Sociedades de Obstetricia y Ginecología, 2013).

Adaptando estas directrices a los contextos locales (Drovetta, 2015; Mines, Villa, Rueda y Marzano, 2013) y apoyándose en la facilidad de acceso al misoprostol en la región, activistas feministas empezaron a implementar estrategias de acción directa, utilizando la nueva tecnología reproductiva, las pastillas, y difundiendo y produciendo conocimiento sobre ellas y con ellas (Belfrage, 2023). Desde entonces, organizaciones y colectivos de toda América Latina y el Caribe han desarrollado

diferentes modelos de atención que brindan información [...] sobre cómo usar y acceder con cuidado a la medicación abortiva, qué esperar durante y después del proceso, cómo identificar complicaciones y la necesidad de atención médica, cómo confirmar el aborto y lidiar con los riesgos de criminalización, así como apoyo emocional y referencias a otros servicios cuando sea necesario (Larrea et al., 2021, p. 3).

Una de las primeras innovaciones introducidas por las activistas fueron las líneas directas. La primera fue instalada en Ecuador en el 2008 (Drovetta, 2015) y actualmente hay docenas de líneas directas de aborto en las Américas, África y Asia (Gill, Cleeve y Lavelanet, 2021). En general, estas operan de forma pública y proporcionan información sobre cómo utilizar el medicamento, acompañando y apoyando a la persona durante todo el proceso. Algunas líneas también remiten a las personas a proveedores de medicamentos confiables. Otras realizan actividades de promoción y defensa, como marchas, conferencias de prensa y foros de debate; además de producir vídeos y manuales sobre el aborto, mantener sitios web y organizar

reuniones de activistas (Walsh, 2020). Por último, existen líneas que recopilan datos y llevan a cabo investigaciones epidemiológicas para demostrar la calidad y la eficacia de la atención que brindan (Gerdtz y Hudaya, 2016; Gerdtz et al., 2020). Las actividades de las líneas directas varían mucho en función de los recursos, la escala de trabajo y el entorno legal.

Las activistas feministas de América Latina y el Caribe también han sido pioneras en otra estrategia de acción directa: el acompañamiento (Braine, 2023). Los grupos de acompañamiento consisten en colectivos, organizaciones o redes nacionales y regionales, que brindan información basada en la evidencia y apoyo físico y emocional, individual o grupal, a la persona que aborta durante todo el proceso, según sus necesidades y preferencias. El modelo de acompañamiento ha proliferado en toda la región y, al igual que las líneas de atención, adopta diferentes formas y tamaños en función del contexto local. Algunos de los colectivos y las redes de acompañamiento son muy públicos y visibles, como Socorristas en Red en Argentina, Con las Amigas y en la Casa en Chile, Las Parceras en Colombia, Las Comadres en Ecuador, Las Fuertes en México y Red Compañera en toda América Latina y Caribe. Estos colectivos y redes mantienen sitios web y cuentas en redes sociales; organizan seminarios; publican artículos, libros y folletos informativos; y producen videos y música. Otros, ante el riesgo de criminalización, como es el caso de los países centroamericanos y Brasil, permanecen en el anonimato, trabajando a través de redes de ayuda mutua. Sin importar su condición pública o clandestina, la práctica del acompañamiento, por medio de su acción directa, se compromete activamente “con el mundo para provocar un cambio, en el que la forma de la acción [...] es en sí misma un modelo para el cambio que se desea provocar” (Graeber, 2009, p. 210).

Actualmente, existe una variedad de estudios de salud pública documentando la calidad, la seguridad y la eficacia de los abortos con acompañamiento feminista (Bercu et al., 2022; Egwuatu et al., 2022; Gerdtz et al., 2020; Moseson et al., 2020a; Moseson et al., 2020b; Wollum et al., 2022). Por su parte, también crece el número de trabajos

etnográficos que detallan las prácticas, las estrategias, las políticas y las vivencias de las activistas feministas por el aborto autónomo en la región (Atienzo et al., 2024; Belfrage, 2023, 2024; Bercu et al., 2022; Kimport et al., 2023; Maffeo et al., 2015; McReynolds-Pérez et al., 2023; Singer, 2019; Kraus, 2019). En lo que sigue, se desarrollan los cuatro principios fundamentales que orientan este activismo: adaptabilidad en lugar de control técnico, horizontalidad en lugar de control decisorio, solidaridad en lugar de control paternalista y afecto en lugar control normalizador. Tales principios no solamente están en oposición a los que sostienen el paradigma médico-legal, sino que instauran un nuevo modo de gobernar el aborto.

La adaptabilidad contra el control técnico

Como se ha argumentado en la sección anterior, la primera forma de control médico instaurada por el paradigma médico-legal es el control técnico. El aborto, definido como un procedimiento médico, requiere conocimiento experto sobre cómo hacerlo, en qué situaciones y con cuáles recursos. Esto significa que profesionales médicos siguen instrucciones estandarizadas que se aplican indistintamente a los diferentes casos y que requieren una infraestructura igualmente universal: la tecnicidad del aborto. En oposición al control técnico, las activistas feministas por el aborto autónomo acompañado practican la adaptabilidad, es decir, sus prácticas y cuidados se adaptan a cada realidad territorial y a las necesidades y las capacidades individuales de la persona acompañada. Como lo ha narrado la antropóloga feminista Madeleine Belfrage, durante el tiempo que pasó siguiendo a activistas en México, llegó “a comprender que el aborto autónomo significa facilitar una mayor libertad reproductiva en condiciones imperfectas” (Belfrage, 2024, p. 552).

Es la adaptabilidad, por ejemplo, la que informa sobre la realización del aborto apenas con misoprostol, un fármaco ampliamente accesible en la región, mientras rechaza la noción de que el llamado

“patrón de oro” del aborto en salud global –la combinación de mifeprestonol con mifeprestonol– es el único aceptable (Belfrage, 2023). Además, la adaptabilidad es la que lleva a las activistas a ajustar la información brindada al contexto, la lengua y las necesidades de cada persona, de modo que pueda tener un aborto en sus propios términos, como lo observaron Sara Larrea, Laia Palència y Carme Borrel (2021). Por último, es también la adaptabilidad la que hace que preocupaciones como la seguridad jurídica y de las pastillas sean un tema central para las activistas. Se debe recalcar que mucho de su trabajo ocurre en contextos donde el aborto está parcial o totalmente criminalizado y las personas tienen que acceder a las pastillas en el mercado paralelo. Así es como las activistas adaptan su acompañamiento a tales condiciones, minimizando los riesgos para sí mismas y las personas que acompañan (Larrea et al., 2021). En suma, “ser flexible” es una de las características involucradas en el modelo de acompañamiento feminista de abortos (Veldhuis, Sánchez-Ramírez y Darney, 2022).

La horizontalidad contra el control decisorio

Una segunda forma de poder médico instaurada por el paradigma médico-legal consiste en el control decisorio: el profesional médico es la autoridad con el poder de decidir quién puede y, consecuentemente, quién no puede acceder al aborto. Esto significa que el médico se convierte en un verdadero guardián de la legalidad y la legitimidad del aborto de las personas. En oposición a tal control, las activistas por el aborto autónomo establecen relaciones horizontales con las personas que apoyan, un tipo de atención “que las instituciones de salud existentes a menudo son incapaces de ofrecer” (Sutton y Vaccarezza, 2023, p. 379).

En efecto, durante la práctica de acompañamiento de abortos, las activistas buscan diseminar información sobre cómo hacerse un aborto con pastillas lo más ampliamente posible, porque así las

personas pueden “ir ellas mismas a la farmacia por el misoprostol o ponerse en contacto con los acompañantes si” desean o necesitan ayuda (Belfrage, 2023, p. 20). Como muestran Suzana Veldhuis, Georgina Sánchez-Ramírez y Blair G. Darney, en el contexto mexicano el acompañamiento feminista “es un modelo horizontal que involucra confiar en las mujeres y en lo que ellas dicen, y no preguntar las razones de su aborto” (Veldhuis et al., 2022, p. 41). Por lo tanto, se trata de popularizar el conocimiento de modo horizontal, con vistas a devolver el poder decisorio a la persona que aborta. Las activistas no se ven como sustitutas de médicos, sino como personas que facilitan la circulación de conocimiento para un aborto seguro, un conocimiento pragmático y situado que pone la persona que aborta en el centro de una vasta trama de relaciones horizontales (Assis et al., 2022; McReynolds-Pérez, 2017).

La solidaridad contra el control paternalista

Una tercera forma de poder instalada por el paradigma médico-legal es el control paternalista, que racionaliza la autoridad médica como actuando en el mejor interés de la persona gestante. En una relación necesariamente jerárquica y desigual, el médico es la autoridad que detenta un mejor saber, el cual emplea sobre el cuerpo de la persona gestante en su interés superior. Pese a ser la persona gestante quien experimenta la gestación, el médico es el mejor calificado para tomar las decisiones en su lugar, sea por abortar o no abortar. Contrariando ese paternalismo, las activistas feministas movilizan relaciones de solidaridad entre sí y con las personas acompañadas, para ir más allá de “satisfacer una necesidad utilitaria de acceso al aborto seguro en un contexto en el que la opresión estructural pesa mucho sobre las opciones de las mujeres” (Belfrage, 2024, p. 552): ellas instauran un vínculo, aunque muchas veces efímero (Krauss, 2018), en el cual todas se cuidan y son cuidadas (Assis et al., 2022). Como lo muestran Nayla Luz Vacarezza y Julia

Burton, “los acompañamientos transforman la vivencia solitaria y muchas veces secreta del aborto en una experiencia colectiva” (2023, p. 8). Estos enseñan a “ayudarnos una a las otras, ayudarnos a hacer algo que nadie más nos quiere ayudar a hacer” (Kimport et al., 2023, p. 7). Ni las personas que abortan están solas ni las acompañantes en sus prácticas de acompañamiento.

El afecto contra el control normalizador

Finalmente, el paradigma médico-legal también legitima un control normalizador, en el que la autoridad médica emplea su *expertise* de análisis y cura del problema presentado por la persona gestante, cuya vida íntima es inspeccionada según el marco médico. En esa dimensión del poder médico, la patologización es un aspecto fundamental de la normalización: el cuerpo gestante será recolocado en un estado normal de salud a través del empleo del saber médico, que puede curar y disciplinar. Rompiendo con ideas de normalidad, patología, cura y disciplinamiento, el cuidado ofrecido por las acompañantes está basado en un tipo de afecto que no se encuentra en otros espacios, como la familia o las instituciones de salud, o en otras relaciones (McReynolds-Pérez et al., 2023). Específicamente, las activistas ven su trabajo como ir más allá de solo confrontar el derecho para responder a “una inadecuación del tratamiento médico basada en su falta de atención afectiva” (McReynolds-Pérez et al., 2023, p. 11). En este sentido, las prácticas de acompañamiento establecen una relación de cuidado afectivo entre acompañadas y acompañantes, produciendo un espacio donde no hay juzgamiento o malos-tratos, según suele ocurrir en establecimientos formales de salud (Zurbriggen, Keefe-Oates y Gerds, 2018).

Conclusión

La literatura sobre gobernanza reproductiva y gobernanza del aborto se ha centrado en los agentes poderosos –legisladores, autoridades religiosas, empresas, tribunales– y cómo operan para conformar imaginarios, discursos y subjetividades de control. En el presente capítulo se analizaron las prácticas y los discursos de las activistas feministas por el aborto autónomo en América Latina y el Caribe como actoras que también producen la gobernanza del aborto. Sin embargo, al contrario del paradigma médico-legal, estas activistas impulsan una agenda política que moviliza la adaptabilidad en contra del control técnico, la horizontalidad en contra del control decisorio, la solidaridad en del contra control paternalista y el afecto en contra del control normalizador. Al hacerlo, su activismo no solo resiste al paradigma médico-legal, sino que enseña que es posible gobernar el aborto de otro modo.

Bibliografía

Assis, Mariana Prandini y Erdman, Joanna (2022). Abortion rights beyond the medico-legal paradigm. *Global Public Health*, 17(10), 2235-2250. <https://doi.org/10.1080/17441692.2021.1971278>

Assis, Mariana Prandini et al. (2022). Abortion Care in Times of Crisis: An Autonomous Feminist Model in Latin America and the Caribbean. En Emma O'Dwyer y Luis G. Silva Souza (comps.), *Psychosocial Perspectives on Community Responses to Covid-19* (pp. 107-118). Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003301905-11>

Atienzo, Erika et al. (2024). Safe abortion in Latin America: a look at abortion accompaniment collectives from the perspective of their activists. *Culture, Health & Sexuality*, 26(5), 588-604. <https://doi.org/10.1080/13691058.2023.2233589>

Baird, Barbara y Millar, Erica (2020). Abortion at the edges: Politics, practices, performances. *Women's Studies International Forum*, 80. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2020.102372>

Barbosa, Regina Maria y Arilha, Margareth (1993). A Experiência Brasileira com o Cytotec. *Revista Estudos Feministas*, 1(2), 408-417. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16073/14608>

Belfrage, Madeleine (2024). Reclaiming Autonomy: The Changing Landscape of Mexican Abortion Activism. *Signs*, 49(3), 535-556. <https://doi.org/10.1086/727986>

Belfrage, Madeleine (2023). Revolutionary pills? Feminist abortion, pharmaceuticalization, and reproductive governance. *International Feminist Journal of Politics*, 25(1), 6-29. <https://doi.org/10.1080/14616742.2022.2154688>

Bercu, Chiara et al. (2022). In-person later abortion accompaniment: a feminist collective-facilitated self-care practice in Latin America. *Sexual and Reproductive Health Matters*, 29(3), 121-143. <https://doi.org/10.1080/26410397.2021.2009103>

Braine, Naomi (2023). *Abortion beyond the law: Building a global feminist movement for self-managed abortion*. Londres, Nueva York: Verso.

Burton, Julia (2023). ¿Necesitás abortar? Estés donde estés te acompañamos: pandemia y acompañamiento de abortos en la ciudad de Neuquén, Argentina, durante 2020. *Cadernos Ibero-Americanos de Direito Sanitário*, 12(4), 64-84. <https://doi.org/10.17566/CIADS.V12I4.1200>

Burton, Julia y Peralta, Guillermina (2016). Redes en torno al aborto clandestino: vínculos de socorristas y sistema de salud en Neuquén, Argentina. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, (6), 158-181.

Canfield, Matthew (2018). Disputing the Global Land Grab: Claiming Rights and Making Markets Through Collaborative Governance. *Law & Society Review*, 52(4), 994-1025. <https://doi.org/10.1111/lasr.12367>

Chong, Yap-Seng; Su, Lin-Lin y Arulkumaran, Sabaratnam (2004). Misoprostol: a quarter century of use, abuse, and creative misuse. *Obstetrical & Gynecological Survey*, 59(2), 128-140. <https://doi.org/10.1097/01.OGX.0000109168.83489.66>

Collins, Paul (1990). Misoprostol: Discovery, development, and clinical applications. *Medicinal Research Reviews*, 10(2), 149-172. <https://doi.org/10.1002/med.2610100202>

Corey, Elias James.; Czakó, Barbara y Kürti, László (2007). *Molecules and medicine*. Nueva York: Wiley. <https://www.wiley.com/en-us/Molecules+and+Medicine-p-9780470227497>

Costa, Sarah H. (1998). Commercial availability of misoprostol and induced abortion in Brazil. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 63(S1), 131-139. [https://doi.org/10.1016/S0020-7292\(98\)00195-7](https://doi.org/10.1016/S0020-7292(98)00195-7)

De Souza, Marcelle Cristine (2021). “No estás sola”: Aborto seguro e acompanhado como estratégia feminista para a descriminalização social na América Latina [Tesis de doctorado]. Universidade de São Paulo.

De Zordo, Silvia (2016). The biomedicalisation of illegal abortion: the double life of misoprostol in Brazil. *Historia, Ciencias, Saude - Manguinhos*, 23(1), 19-35. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702016000100003>

Drovetta, Raquel Irene (2015). Safe abortion information hotlines: An effective strategy for increasing women’s access to safe abortions in Latin America. *Reproductive Health Matters*, 23(45), 47-57. <https://doi.org/10.1016/j.rhm.2015.06.004>

Egwuatu, Ijeoma et al. (2022). Effectiveness of self-managed abortion during the COVID-19 pandemic: Results from a pooled analysis of two prospective, observational cohort studies in Nigeria. *PLOS Global Public Health*, 2(10). <https://doi.org/10.1371/JOURNAL.PGPH.0001139>

Federación Latinoamericana de Sociedades de Obstetricia y Ginecología (2013). *Uso del Misoprostol en obstetricia y ginecología*. Panamá: Tecnoquímicas.

Gerdt, Caitlin y Hudaya, Inna (2016). Quality of care in a safe-abortion hotline in Indonesia: Beyond harm reduction. *American Journal of Public Health*, 106(11), 2071-2075. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2016.303446>

Gerdts, Caitlin et al. (2020). Effect of a smartphone intervention on self-managed medication abortion experiences among safe-abortion hotline clients in Indonesia: A randomized controlled trial. *Int J Gynecol Obstet*, 149(1), 48-55. <https://doi.org/10.1002/ijgo.13086>

Gill, Roopan; Cleeve, Amanda y Lavelanet, Antonella (2021). Abortion hotlines around the world: a mixed-methods systematic and descriptive review. *Sexual and Reproductive Health Matters*, 29(1). <https://doi.org/10.1080/26410397.2021.1907027>

Graeber, David (2009). *Direct Action: An Ethnography*. Chicago: AK Press.

Kimport, Katrina et al. (2023). The pleasure, joy and positive emotional experiences of abortion accompaniment after 17 weeks' gestation. *Culture, Health & Sexuality*, 26(8), 1-16. <https://doi.org/10.1080/13691058.2023.2287720>

Krauss, Amy (2018). The ephemeral politics of feminist accompaniment networks in Mexico City. *Feminist Theory*, 20(1), 37-54. <https://doi.org/10.1177/1464700118755660>

Krisch, Nico (2017). Liquid authority in global governance. *International Theory*, 9(2), 237-260. <https://doi.org/10.1017/S1752971916000269>

Larrea, Sara; Palència, Laia y Borrell, Carme (2021). Medical abortion provision and quality of care: What can be learned from feminist activists? *Health Care for Women International*, 45(1) 1-20. <https://doi.org/10.1080/07399332.2021.1969573>

Maffeo, Florencia et al. (2015). Parteras de nuevos feminismos. Socorristas en red - feministas que abortamos: una forma de activismo corporizado y sororo. *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, 20(44), 217-227. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5855566&info=resumen&idioma=ENG>

McReynolds-Pérez, Julia (2017). No Doctors Required: Lay Activist Expertise and Pharmaceutical Abortion in Argentina. *Signs*, 42(2), 349-375. <https://doi.org/10.1086/688183>

McReynolds-Pérez, Julia et al. (2023). Ethics of Care Born in Intersectional Praxis: A Feminist Abortion Accompaniment Model. *Signs*, 49(1), 63-87. <https://doi.org/10.1086/725843>

Millar, Erica (2024). Abortion, decriminalisation and the medico-legal paradigm. *Social Science & Medicine*, 355. <https://doi.org/10.1016/j.SOCS-CIMED.2024.117098>

Mines, Ana et al. (2013). “El aborto lesbiano que se hace con la mano”. Continuidades y rupturas en la militancia por el derecho al aborto en Argentina (2009-2012). *Bagoas - Estudos Gays: Gêneros e Sexualidades*, 7(9), 133-160. <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/4659>

Morgan, Lynn (2019). Reproductive Governance, Redux. *Medical Anthropology: Cross Cultural Studies in Health and Illness*, 38, 113-117. <https://doi.org/10.1080/01459740.2018.1555829>

Morgan, Lynn (2017). Reproductive Governance meets European Abortion Politics: The Challenge of Getting the Gaze Right. En Silvia De Zordo; Joanna Mishtal y Lorena Anton (comps.), *A Fragmented Landscape: Abortion Governance and Protest Logics in Europe* (pp. 266-282). Nueva York, Oxford: Berghahn Books.

Morgan, Lynn y Roberts, Elizabeth (2012). Reproductive governance in Latin America. *Anthropology & Medicine*, 19(2), 241-254. <https://doi.org/10.1080/13648470.2012.675046>

Moseson, Heidi et al. (2020a). Effectiveness of self-managed medication abortion between 13 and 24 weeks gestation: A retrospective review of case records from accompaniment groups in Argentina, Chile, and Ecuador. *Contraception*, 102(2), 91-98. <https://doi.org/10.1016/j.CONTRACEPTION.2020.04.015>

Moseson, Heidi et al. (2020b). Self-managed medication abortion outcomes: results from a prospective pilot study. *Reproductive Health*, 17(1), 1-12. <https://doi.org/10.1186/s12978-020-01016-4>

Raymond, Elizabeth; Harrison, Margo y Weaver, Mark (2019). Efficacy of Misoprostol Alone for First-Trimester Medical Abortion: A Systematic Review. *Obstetrics and Gynecology*, 133(1), 137-147. <https://doi.org/10.1097/AOG.0000000000003017>

Rhodes, Roderick (1996). The New Governance: Governing without Government. *Political Studies*, 44(4), 652-667. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1996.tb01747.x>

Roe v. Wade, 410 US 113 (1973).

Sassen, Sasika (2006). *Territory, Authority, Rights*. Princeton: Princeton University Press.

Singer, Elyse (2019). Realizing Abortion Rights at the Margins of Legality in Mexico. *Medical Anthropology: Cross Cultural Studies in Health and Illness*, 38(2), 167-181. <https://doi.org/10.1080/01459740.2018.1474213>

Suh, Siri (2017). Accounting for abortion: Accomplishing transnational reproductive governance through post-abortion care in Senegal. *Global Public Health*, 13(6), 662-679. <https://doi.org/10.1080/17441692.2017.1301513>

Sutton, Barbara y Vacarezza, Nayla Luz (2023). Introduction: Abortion Rights Strategies in Argentina, Colombia, and Mexico. *South Atlantic Quarterly*, 122(2), 378-385. <https://doi.org/10.1215/00382876-10405133>

Thomson, Michael (2013). Abortion Law and Professional Boundaries. *Social & Legal Studies*, 22(2), 191-210. <https://doi.org/10.1177/0964663912474740>

Unnithan, Maya y de Zordo, Silvia (2018). Re-situating abortion: Bio-politics, global health and rights in neo-liberal times. *Global Public Health*, 13(6), 657-661. <https://doi.org/10.1080/17441692.2018.1445271>

Vacarezza, Nayla Luz y Burton, Julia (2023). Transformar los sentidos y el sentir. El activismo cultural de las redes de acompañantes de abortos en América Latina. *Debate Feminista*, 33(66), 1-30. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2023.66.2409>

Veldhuis, Suzanne; Sánchez-Ramírez, Georgina y Darney, Blair (2022). "Becoming the woman she wishes you to be": A qualitative study exploring the experiences of medication abortion acompañantes in three regions in Mexico. *Contraception*, 106, 39-44. <https://doi.org/10.1016/J.CONTRACEPTION.2021.10.005>

Walsh, Aisling (2020). Feminist Networks Facilitating Access to Miso-prostol in Mesoamerica. *Feminist Review*, 124(1), 175-182. <https://doi.org/10.1177/0141778919888070>

Wilson, Joshua (2011). Sustaining the State: Legal Consciousness and the Construction of Legality in Competing Abortion Activists' Narratives. *Law and Social Inquiry*, 36(2), 455-483. <https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2011.01238.x>

Wollum, Alexandra et al. (2022). The influence of feminist abortion accompaniment on emotions related to abortion: A longitudinal observational study in Mexico. *SSM - Population Health*, 19. <https://doi.org/10.1016/J.SSMPH.2022.101259>

World Health Organization (2003). *Safe Abortion: Technical and Policy Guidance for Health Systems*.

Zumbansen, Per (2012). Defining the Space of Transnational Law: Legal Theory, Global Governance, and Legal Pluralism. *Transnational Law and Contemporary Problems*, 21(2), 305-336. https://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/scholarly_works/757

Zurbriggen, Ruth; Keefe-Oates, Brianna y Gerdtts, Caitlin (2018). Accompaniment of second-trimester abortions: the model of the feminist Sorcorista network of Argentina. *Contraception*, 97(2), 108-115. <https://doi.org/10.1016/j.contraception.2017.07.170>

“La mamá de Oscar”. Tras la vida

Ileana Rodríguez

DOI: 10.54871/ca25bp12

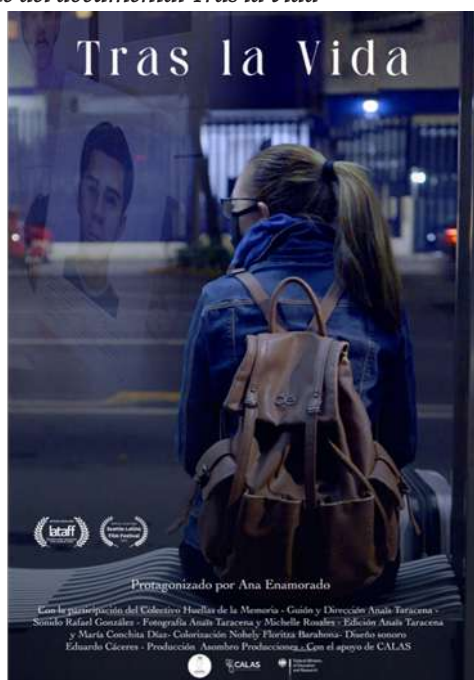
En este trabajo comento la relación que establecí con “la mamá de Oscar”, una mujer que protagoniza la película de Anais Taracena *Tras la vida* (2023).¹ Se trata de la búsqueda de un hijo “desaparecido” del cual ella tiene la certeza que está vivo. Para introducirla, señalo brevemente la diferencia entre dos conceptos ordenadores, el de *biopolítica* de Michel Foucault y el de *necropolítica* de Achille Mbembe: el primero refiere a quin puede vivir y el otro a quien debe morir; uno trata de la administración y control de la vida; el otro, de los seleccionados a morir, o de aquéllos que no importa que mueran. Me apoyo en el trabajo de Mbembe, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* porque considero útiles los contenidos y contextos de “lo negro”, al subrayar las políticas necro que subyacen a proyectos de modernidad, conocimiento y gobierno que bien se ajustan a una lectura de los “desaparecidos” (Mbembe, 2016). También porque Mbembe rearticula el pensamiento alrededor de otros dispositivos conceptuales, formas de organización laboral y modelos

¹ El encuentro tuvo lugar en la Plataforma para el Diálogo “Biopolítica, violencias de género y resistencias en América Latina”, que dio lugar a este libro.

de gobernanza que matizan categorías sólidas básicas como *mercado*, *trabajo*, *Estado*, proponiendo *plantaciones*, *fincas* o *estancias*, cuyo lugar axial en la modernidad capitalista es soslayado y que están más cerca de lo real que me ocupo. Por tanto, pienso la categoría *desaparecido* como análogo a la categoría *negro* en Mbembe.

Su tesis es que la razón occidental ha “negreado” y “salvajeado” el universo cognitivo y laboral haciendo extensivo los predicados del concepto *negro* a la enorme producción de poblaciones prescindibles en las cuales entran los “desaparecidos”. El imaginario de “lo negro” moderno participa activamente en una genealogía alternativa a los derechos de gente y, consecuentemente, la *razón negra* remite a las tecnologías y dispositivos para someter la animalidad de “lo negro”, o del “desaparecido”, al cálculo de la extracción de plusvalía y nunca construye esa gente dentro de las rúbricas de *uno de los nuestros*. Por eso mismo, las lógicas que articulan “lo negro” sirven para iluminar conjuntos poblacionales que no alcanzan dentro de esos “nuestros”, por ejemplo, migrantes, desaparecidos u otras identidades subalternas, producidas ayer y reproducidas hoy por la expansión planetaria de mercados, en nuestro caso, clandestinos y subterráneos, que operan, no obstante, bajo la égida del capital, las finanzas, el complejo militar postimperial y tecnologías electrodigitales. *Lo negro* designa así realidades heteróclitas, múltiples y fragmentadas, experiencias históricas diversas, vidas en asedio, pensadas desde fuera, más ciertamente parte consubstancial del proyecto avasallador de la modernidad. Podemos pensar que el desaparecido vive, como si fuese posible, en tiempos e historias simultáneas y exclusiones rai-gales de un proyecto de nación y modernidad ajeno a ellos. El desaparecido participa así de lo negro en tanto que biología vulnerada, hermenéuticas de fronteras infranqueables, construido como región excluida, que ambula en un mundo perdido, escindido, generador de miedos y tormentos, contrariedades, sufrimientos y catástrofes –un *no semejante*, sin derechos civiles y políticos, existiendo por y en el vacío de los tráficos mercantiles clandestinos, como si estuviera fuera del Estado.

Figura 1. Afiche del documental *Tras la vida*



“Ah, ¿usted es hondureña? Me siento obligada a preguntar porque los hondureños no abundan en los congresos. ¿Cuál es su campo?”, inquiero. No sé si en verdad le pregunté por su especialidad de esa o diferente manera, lo cierto es que lo hice y ella me contestó: “No, yo no soy académica, yo solo soy *la mamá de Oscar*”. Lo diría así de esa manera o simplemente dijo “No, yo soy *la mamá de Oscar*”. La respuesta me dejó descolocada. Su oficio, profesión o campo en ese congreso era el de ser madre. Carmen Chinas vio mi desazón e intervino, “ella es la protagonista de la película de Anaí Taracena *Tras la vida*”, (2023) advirtió con aplomo.² Yo había visto ese docufilm recientemente porque me habían dicho que mi participación en el programa era comentarlo, pero después las organizadoras cambiaron de idea y me pusieron en

² La conversación tuvo lugar en el congreso antes citado el 22 de noviembre del 2023.

otra mesa. Entonces, callé, pero la tensión ya se había instalado, la tensión entre yo y yo, porque estaba al lado de esa mujer cuya manera de conducir la vida y de ir tras ella era en definitiva vital.

En *Tras la vida* ella me había sorprendido porque mostraba una tenacidad desacostumbrada ante el infortunio, una tranquilidad adquirida a fuerza de tesón, porque ¿cómo es la vida después de la desaparición de un hijo? ¿Y cómo la camina uno paso a paso tras ella cuando eso sucede? Algo conozco de esa estupefacción, aunque de sesgo diferente; algo sé de esa garra que despedaza por dentro nuestra carne trémula y nos deja atónitas, vacías, un fierro caliente en la frente, una opresión aplastante en el pecho, una falta de aire ante eso sucedido insólitos, apenas atinando a seguir respirando, obligadas para luego ir en pos, o tras, o hacia la vida de ese hijo con la esperanza de encontrarlo y traerlo a casa. Eso es lo que esta mujer se propuso y lo que el docufilm de Taracena desvela en los 37 minutos de filmación de *Tras la vida*, en el que “la mamá de Oscar” muestra la misma serenidad y determinación que me mostró en el elevador en esa conferencia sobre biopolítica y necropolítica que me dejó alterada.

Figura 2: Toma del documental Tras la vida



Un gato asomado a una ventana. Del otro lado, pintada en un edificio, el rostro de una mujer: Marichuy (María de Jesús Patricio), candidata a la presidencia de México por parte del Congreso Nacional de Indígenas. Con delicadeza, el gato no lastima con su movimiento ágil y cuidadoso unas plantas bajo la ventana que sosiegan. Fuera de

campo, suena un teléfono: se trata de la madre de un desaparecido. Para esto no sabemos que "la mamá de Oscar", que es quien contesta el teléfono, tiene a Oscar, su hijo, desaparecido.

El *desaparecido* constituye una relación conflictuada del deseo. Para operar políticamente, tiene que entrar en lo social a través de los sentidos, participar *de* lo sensible y manifestarse *en* lo sensible, hacerse imagen, efecto óptico o auricular, deshabitar la estructura de un *yo* desfallecido invisibilizado. En esta conversación telefónica, el rostro humano del desaparecido adquiere una presencia auricular, y recupera desde las profundidades de la imaginación esa fantasmagoría que le permite ocupar un lugar social, mientras nos adentramos en lo que parece una organización dedicada a ir tras la vida de esos que no se sabe dónde están.

El guion del documental es justamente esa serie de llamadas reales de las madres que van marcando en el oído las geografías del terror, junto a las reflexiones de "la mamá de Oscar" sobre la desaparición de su hijo. En su hondo afecto, las madres proponen formas alternas a ese tipo de desorden psíquico-político, punto de fijación patológica y de encuentro con la parte de sombra y regiones oscuras del inconsciente estatal que produce e institucionaliza formas de infravida, indiferencia y abandono, que ultraja, vela u oculta la parte humana del otro con la que opera el Estado moderno en clave de bio y necropoder.

Para Mbembe, el valor que aporta la condición de *lo negro* como categoría de análisis es mostrar las estrategias de complicidad entre lo económico y lo biológico –hoy expresado en militarización de fronteras, parcelización y segmentación de territorios despojados de soberanía nacional que operan bajo autoridades fragmentadas y poderes armados privados, organización *ad hoc* que multiplica las condiciones de excepción y alimenta la anarquía, so pretexto de combatir inseguridad y desorden. La vida cultural, jurídica y política se expresa físicamente en la muralla, el campo de detención, la frontera y el pozoleo que aceleran los procedimientos de diferenciación, clasificación y jerarquización en la disolución física de los cuerpos, porque si no hay cuerpo, no hay delito. La razón negra codifica las

condiciones en las que aparece y se manifiesta ese sujeto hermenéuticamente desaparecido y la contrapone a la “consciencia occidental del negro”, para construir el archivo de la historia de esas desapariciones, para dar cuenta de historias de pueblos creados como residuales, zonas grises de ciudadanías nominales, insertas en un Estado de libertad y democracia cuyo sustrato es de exclusión, de ciudadanías adversas que germinan en terrenos profundamente ambiguos raigales a la sucia superficie de la modernidad de sumisión.

El film *Tras la vida* cuenta el cuento de los desaparecidos a partir de la organización de la comunidad de madres de hijos “desaparecidos” que redistribuye lo sensible en los afectos, y se funda sobre el recuerdo de una pérdida indisociable de la muerte, materia prima para la fundación de la diferencia y el excedente, eso en cuyo nombre se llevan a cabo cesuras en el seno de la sociedad, se reparte, encierra o desaparece gente cuya vida y presencia son consideradas síntomas de la lógica del cerco, grupos poblacionales clasificados como especies, series, casos, peligros inherentes a su circulación. A ellos hay que neutralizar por anticipado mediante la desaparición real o hermenéutica, dispositivo de seguridad fundado sobre el arraigo biológico de la especie, ideología y tecnología de gobierno y su bioeconomía *apartheid*.

El asunto del film deja al vidente atornillado a la silla, defendiéndose de ese sentimiento que fuera de campo solo podemos imaginar y aborrecer: no queremos que nos pase lo mismo nunca, nunca queremos encontrarnos en esa situación. Pero ahí, desde la pantalla, el evento nos mira fijamente de frente.

Cine-ojo este, a manera de los Kinoks soviéticos, propuesta alterna al cine artístico y comercial. El film se centra en la selección y organización cuidadosa de la vida de estas mujeres con hijos desaparecidos tal cual es, sin los aparatajes de grandes decorados, estudios, realizadores, actrices, propios del cine comercial, el cine de entretenimiento

(Vertov, 1973; Penfold, 2013; Müller, 2020). El cine-ojo es más circunspecto, propone desdramatizar la postiza escenografía del cine comercial, prescindir de funciones del guionista, el director, el realizador, los actores, los ensayos, la puesta en escena. De eso hay todo en el docufilm de Taracena, que es la directora, la productora ejecutiva y de campo, la escritora, la investigadora, la transcriptor y coeditora. Siguiendo las propuestas cinematográficas del cine-ojo, ella presta atención al lugar, las personas, objetos y temas. El montaje es una secuencia de escenas filmadas que organiza desde el momento de la observación y después de ella, durante el rodaje y después de él, presentando documentos reales, la vida misma en toda su simple complejidad. La secuencia se monta a partir primero del tema de la asistencia a las madres afligidas, seguida por las particulares búsqueda del hijo y sus bemoles, la asistencia a los migrantes, las manifestaciones de protesta de las madres, el muro de la memoria, la sobrevivencia personal, la búsqueda que continúa siempre.

Fundamental a este relato es que el Estado no se hace responsable de estos cuerpos con los que sin embargo trasiega porque, a su ver, no concuerda con el sujeto del proyecto modernizador, sujeto-cosa, elegido a morir. En el film *Tras la Vida*, México se convierte en el epicentro de una nueva concatenación de mundos y conciencias constitutivos de esa nueva modernidad desacralizada, para la cual ese cuerpo es cuerpo de extracción, sujeto a la voluntad mercantil sobre la cual se asientan diversas dominancias y proyectos. El lazo social se amarra en estos cuerpos, suturando y saturando la relación servil y desapareciendo la evidencia al sustraer el cuerpo de lo visible social: el desaparecido no deja posibilidad de rastro jurídico, es un cuerpo desposeído de substancia cívica, relegado al rincón de los afectos maternos, único lugar donde pervive como pulsión afectiva. *Tras la vida* refiere a un desaparecido cuya única existencia es la de ser hijo y tener madre, binomio cuya fuerza es el afecto, inserto en economías extractivistas y securitización que los condena a aprendizajes y flexibilidades perpetuas, vida íntima absorbida en su animalidad, coseidad, mercantilidad, análogo a *lo negro* de Mbembe.

Figura 3. Toma del documental Tras la vida



“Lo seguiré buscando en vida toda mi vida, a Oscar” (28:06 min).

En un cuarto que se antoja pequeño, limitado, donde varios objetos nos hacen sentirnos en casa, en la casa de ella, con sus objetos reconocidos, cuyo único valor es el de armarle una cotidianeidad, nos sentimos entrando en una zona liminal. Esa mujer ya está instalada ahí. No está de paso. En la ventana se sienta contemplativo el gato al que agradecemos de inmediato acompañe a la protagonista. El gato presta un sentido de paz, sentido zen, parsimonioso, contemplativo, sereno, exactamente la contracara del asunto. “La mamá de Oscar” imita la ontología del gato, quien, en la ausencia del afecto carnal del hijo, del piel a piel, de la presencia, acompaña, arrulla, acuna, ronronea la vida a esta mujer, centro protagónico de la historia. ¿Es ella realmente el centro del relato o es realmente el hijo que ocupa la posición central en ese “tras” signifiante de la vida de ambos? ¿Es un tras como en la búsqueda, de un hacia, o es un tras en el sentido de atrás, de en pos de, de seguimiento? Es todo eso y más.

“La mamá de Oscar”, dueña de la casa, tiene varios oficios: es madre, es detective, es miembro activo de una organización en búsqueda de lo imposible, tras ello, agua, aire, cielo y tierra, mujer que vive atareada, ya contestando el teléfono, ya anotando datos, llenando frascos de sustancias que vende para sostenerse, hablando con los

migrantes, con el abogado, organizando los archivos de los desaparecidos –las suelas de los zapatos con las que caminaron en su búsqueda con mensajes que encarnan su lamento: “no que no, sí, sí, sí, ya volvimos a salir”.

“Somos todólogas” dirá más tarde “la mamá de Oscar”, cuando la encontremos en las marchas de madres de desaparecidos en la ciudad de México –cementerio de mexicanos, de migrantes (13:17 min). La cámara que filma no existe para ella (virtud de la directora). Ella está ocupada en sus menesteres diarios, su cotidianidad comprometida en un día cualquiera, afanada en cualquier instancia de su acontecer, de su quehacer. A todas luces es una activista acostumbrada a vivir entre las telarañas y nieblas, en la *tenebra* de las desapariciones de jóvenes migrantes; el de ella se llama Oscar, por eso ella es “la mamá de Oscar,” la señora a quien acabo de preguntar por su profesión en el elevador que me ha dejado descolocada al contestarme la pregunta de a qué se dedicaba con un enigma a interpretar hasta que Carmen Chinas me saca del asombro cuando me explica que “ella es la protagonista del film” de Anaïs Taracena *Tras la vida*. Caigo entonces en la cuenta y enmudezco mientras el peso específico de la palabra desaparecidos me cae como un saco de piedras en la cara.

Figura 4. Toma del documental Tras la vida



Desaparecidos no me es una palabra ajena. Mi amiga Nora Strejilevich, de Argentina, tuvo a su hermano desaparecido. Detención y río era la frase lapidaria con que se expresaba la pérdida de familiares en la Argentina en esos días. A raíz de la pérdida de su hijo, “la madre de Gerardo”, así se llamaba el hermano de Nora, murió de cáncer; años más tarde, el padre se suicidó. Nora sobrevivió escribiendo la historia de *Una sola muerte numerosa* más de una vez en forma novelada (Strejilevich, 2023). Yo la oí contar su cuento en otra conferencia hace muchos años, justo en Guadalajara, ciudad donde irá “la mamá de Oscar” a buscar a su hijo tres años después de su desaparición. Cuando oí a Nora hablar de su hermano desaparecido, yo leía el *Memorial de Sololá* y podía percibir en el relato de esta hermana el suspiro entrecortado, la profunda desolación que albergaba. No sentí esa desolación en el caso del film de “la mamá de Oscar”. Y eso era lo insólito. En el docufilm de Taracena, el drama de esta madre no pertenecía al género tragedia. Era el relato de una mujer que lucha contra su destino, contra esa *hubris*, como solo las protagonistas griegas lo saben hacer o, por el menos, así lo dejaron consignado en sus archivos literarios. Se trataba en este caso del empeño ineludible de encontrar al hijo con la determinación de meterse en la maleza enmarañada y espinosa de ese bosque oscuro. Yo no reconocí de inmediato a “la mamá de Oscar”, pero sí pude sentir en esa señora parada junto a mí en el elevador la misma entereza que ya había notado en el film dejándome desasentada.

“Vivos se los llevaron, vivos los queremos” (12:51 min).

Esa tarde del 21 del mes de noviembre 2023, para ser específica, se mostraba el docufilm y yo no me pude quedar a verla. Al día siguiente la protagonista y la directora me dicen que la sesión estuvo magnífica y entonces les pido hablar con ellas. En el pasillo le pregunto a Anaïs Taracena cómo conoció a “la mamá de Oscar” y cómo realizó la filmación, y ella me cuenta que el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) tenía un fondo para

hacer un cortometraje sobre la desaparición forzada en América Latina. Anais decidió comenzar a investigar sobre madres centroamericanas que buscan a sus familiares desaparecidos en México, ya que es una realidad de la cual se habla muy poco. Fue durante la pandemia que contactó y conoció a "la mamá de Oscar".

De tal modo se inició una relación entre cineasta y protagonista que yo iba a conocer el día 22 de noviembre del año 2023 en la Facultad de Ciencias Sociales en San José, Costa Rica. Taracena relata que se puso en contacto con ella primero vía "wasap" y luego por Zoom, ya que estaban en plena pandemia. Cuando le pasaron el contacto le dijeron que "era una persona muy ocupada". A mediados del 2021, ya cuando se podía viajar de nuevo pudieron establecer una fecha para verse en México, adonde viajó Taracena por una semana para ponerse de acuerdo con ella y filmar las manifestaciones y actividades en torno al día de la madre en México, día en que las madres marchan y se manifiestan en contra de las desapariciones forzadas. La logística del encuentro fue dilatada, pero, una vez empezado el proceso, Taracena aseguró que no quería mostrar una mujer víctima, deshabilitada, despedazada, sino una mujer activa y para eso decidió filmarla en su cotidianidad: el gato en el alfeizar de la ventana, las sustancias que vende en los estantes, el constante repicar del teléfono. Dónde pondría la cámara, se preguntaba la directora del documental para que no fuera intrusiva y todo pareciese natural dando a su vez tiempo a que "la mamá de Oscar" se ocupara de los asuntos de su vida. De ahí se explica la voz en *off*, fuera de campo, que a mi ver sirve de guion.

"¿Dónde están, dónde están, nuestros hijos dónde están?" (12:56 min).

"¿Qué edad tenía tu hijo?", le pregunto a "la mamá de Oscar" sin terminar la frase. Como no voy a preguntarle cuándo desapareció entonces le pregunto por la edad: "19", me contesta. "Chiquito", comento. "Sí, chiquito". Pienso en mi nieto que tiene 19 años y un espasmo me apiedra el estómago. La flor de la juventud. "¿Por qué se fue?". "Por la violencia hondureña. Estaba amenazado. La última vez que hablé

conmigo la comunicación se cortó de golpe”. “La madre de Oscar” pensó lo natural: se le acabó la carga del teléfono, no tenía bastante saldo para seguir hablando, pero un resquemor le hizo saber que ella no creía esa explicación. Ahí se corta el hilo recto de la relación y empieza a establecerse una grieta en el relato maternal para empezar otra narrativa. Creo haber entendido que se lo contó a su hermana, quien creo que le dijo “¿Por qué lo dejaste ir?”, como que si se tratara de dar o quitar permiso, frase insensible, sal y vinagre en la llaga. “La mamá de Oscar” entró en el silencio de un clandestinaje severo: no volvió a decir nada a nadie. Los vecinos nunca supieron nada. El marido no pudo aguantar el golpe y ella lo dejó. “Me quedé sin nada, sin nada”, me dijo cuando le hablé de la presencia de los objetos en el docufilm que me parecían decidores de esas carencias, objetos archivo que me hablaban de una precariedad junto a una dramaticidad. La directora en su filmación confiesa que les concede gran importancia a los objetos: los objetos son la constatación de lo narrado, la prueba fehaciente de verdad –fotografías, huellas de zapatos con los que caminaron tras o en pos de, cartas, mensajes y todo lo que se hace para sobrevivir, lugares de memoria.

“La mamá de Oscar” había visitado, explorado, conocido, sabido, se había enterado de caravanas de mujeres que iban en busca de sus hijos a México y decidió unirse a ellas. La familia supo que ya estaba en su camino cuando una estación de televisión vino a filmar la salida de ese grupo y ella, que estaba sentada en la fila delantera del autobús, fue la primera en entrar en cámara. Así se enteraron de lo sucedido familiares y vecinos. El sentido de vida de su nueva vida quedaba de esta manera depositada en la esfera pública. Ese día empezó un nuevo ciclo que iba a servir de base a una documentación de archivo filmico de la determinación de las madres por encontrar a sus hijos, como las madres de Plaza de Mayo, como las Madres de la Asociación de Madres en Nicaragua, la maternidad que toma una dimensión de lo político, el afecto que se amplía y expande más allá del pequeño núcleo familiar, lo entrañable lanzado a los aires huracanados de la historia social –lo entrañable, sí, porque los hijos se gestan

en las entrañas de la madre y porque ellos y nosotras fuimos durante meses una misma carne, un mismo cuerpo; sí, lo social, lo político, en contraposición de lo biológico, el desamparo substituyendo el cerrado afecto que guarda esa relación–, las tripas de fuera. Una nunca se separa del hijo, una nunca lo declara desaparecido; está pegado a uno como la uña a la carne –tal el amor según el Cid Campeador.

"¿Cómo es que escogiste a Anaïs para este documental?", pregunté a Carmen, quien se nos une en la mesa donde conversamos sobre la producción del film íntimamente tres mujeres unidas ahora a la de la productora. Todo el sistema de producción en connivencia: financiación, dirección fílmica, personaje, crítica cultural. "La verdad", dice Carmen, "es que el perfil de Anaïs nos convenció por los trabajos documentales que revisamos de ella y su enfoque de dignidad y respeto a los derechos humanos. No queríamos una producción sobre el llanto y la desesperación, queríamos una sobre una vida activa, empeñada en encontrar la verdad, su verdad, una verdad sobre lo innombrable e indeseable".

"¿Cómo voy a encontrar a mi hijo en medio de tanta gente?" (05:06 min).

El guion lo constituyen las conversaciones telefónicas, las conversaciones entre el abogado y la protagonista, entre la protagonista y alguna otra participante en la empresa que promueve y cree en la vida. La metáfora del film, ya sugerí, es la de la calma cuidadosa del gato que despacito busca, urde, se mueve en derredor. El asunto es la búsqueda, pero lo fundamental es cómo se realiza: espacios cerrados mostrando las señas de identidad, el nombre, el lugar, una proyección de vida de diez años en la fisionomía, un ser que proyectado cambia a la vista y se identifica: cómo era Oscar a los 19 años de edad y cómo diez años, o más, después. Dónde buscarlo y cuáles eran las pistas para encontrar esa aguja en un pajar, esa estrella fugaz en el firmamento, ese grano de arena en el mar que lo hará aparecer de nuevo en lo sensible.

La cámara sigue a la protagonista de espalda mientras camina por la ciudad. Así podemos ver de frente lo que ella ve, la multitud de rostros que pasan por su camino en sentido opuesto y uno imagina con qué acuciosidad esa mujer ve cada uno de ellos con la esperanza de reconocer en esa multitud abrumadora a uno, al que ella busca, al que ella va a reconocer de inmediato; cómo presta en todo momento su atención: al ver pasar un autobús o al subirse a él siempre alerta, en búsqueda de una pista, aun si efímera, que lo pueda llevar a él, con ilusión de ver un parecido en ese chico que pasa a su lado y que pudiera ser Oscar. Sin desfallecer. Podemos imaginar lo que es andar con la esperanza a cuestas, escrutando cada rostro visto en la calle, cada uno sentado en el autobús; podemos sentir la carga que significa mirar a alguien por detrás y buscarle disimuladamente la cara para ver si es el buscado – “Hay muchos chavos que se le parecen”. Se imagina uno si pudiese hablar en voz alta con todos los que van en un autobús y decirles: “Ando buscando a mi hijo; déjenme verlos, por favor, porque quiero saber si alguno de ustedes es él”, como hacen las hijas de las desaparecidas en la Argentina, pidiendo que voten contra un presidente que piensan traerá nuevas desapariciones al país: “Como aparezca pero que aparezca”, proclama “la mamá de Oscar” (3:46 min). Para encontrarlo necesita mantener en todo momento la entereza. “No creas que no hay momentos en que no me quiebro”, nos dice mientras platicamos, “pero entonces me digo ‘no’ y busco qué hacer para entretenerme”.

Mis pasos son tus pasos (19:32 min).

No tengo que buscar a mi hijo bajo la tierra. Nosotras seguimos buscando a nuestros hijos con vida. Así nos llamen locas [...] No me voy a ir de este país sin saber qué pasó con mi hijo. A mí el día que me digan, aquí esta su hijo sin vida pues me van a decir quién le quitó la vida a mi hijo. Y esa es mi lucha y eso creo que le ha quedado bien claro a las autoridades porque se los he gritado infinidad de veces (34:33 min).

En la composición predomina la imagen: imagen en el retrato, imagen en la camiseta, imagen en imágenes consecutivas trazando el paso de los años en el rostro. La primera serie de retratos son todos parecidos: rostros posibles adivinados con el paso del tiempo, once años para ser precisos. Oscar desapareció el 19 de enero del 2010 en Jalisco y durante el film se nos dice que ya han transcurrido once años. Ahora tiene 31 –el film fue entonces rodado en 2021. ¡Los rostros diversos que puede haber adquirido el hijo con el transcurso del tiempo! Imágenes que no la satisfacen porque la que cuenta es la última que la madre vio y se le quedó congelada en el sentimiento, en la memoria, imagen que conjuga con la de sus sueños, en la que lleva al hijo-niño agarrado de la mano en completa protección. Al poner las diversas imágenes de papel sobre la mesa, imágenes de secuencia virtual de cómo puede ser Oscar hoy, la cámara enfoca sus manos, que van colocando las distintas versiones sobre la mesa, posándolas con cuidado sobre una superficie en caricia explícita, con la parsimonia del que quiere reconocer, identificar, contribuir, ayudar en la búsqueda. A estas imágenes en papel se une la búsqueda que ella realiza en la calle, de la que hablé arriba, y por todo el territorio nacional –Tuxpan, Guadalajara, Puerto Vallarta, Aguas Calientes, Zapopan y muchos otros más. “A muchas personas les sorprende que yo lo siga buscando en vida” (27:56 min).

“David, escucha, tu madre está en la lucha” (13:45 min).

Post-script

En reciprocidad, cuento yo mi cuento. A mí también me desaparecieron un hijo. Tenía sólo seis años cuando lo fueron a llevar a la escuela. Estaba en el kínder. Yo sabía quién lo había hecho, pero no sabía dónde se encontraba. A su hermano mayor, de sólo 9 años, lo dejaron con un hombre que, según dijo él, tenía una gran cicatriz y se lo llevó a comer una hamburguesa al McDonald's dando tiempo

de regresarlo a casa una vez que el padre de mi hijo pequeño hubiese cruzado la frontera entre Estados Unidos y México –San Diego, California y Tijuana, mes de Julio de 1969. Esa fue otra violencia encadenada de efectos perdurables. Cuando supe lo ocurrido entré en estado de estupor, me encerré en mi cuarto y no hablé con nadie. El golpe era de muerte. ¿Dónde lo iba ir a buscar? ¿Dónde lo podría encontrar? Me fui a Tijuana con la vana esperanza de hallarlo –aguja en un pajar, estrella en el firmamento, arena en el mar. Mi hijo desaparecido me contó la primera vez que lo visité que estaba en un restaurante cuando me vio pasar. No sé si eso es cierto o no, pero la frase era devastadora: cómo es que no lo vi yo a él. Yo creo que lo busqué en los hoteles. No lo iba a encontrar. Supe meses después que se lo había llevado a Nicaragua. Lo fui a ver ahí y su padre me permitió verlo durante cinco días de 7 a 8 de la noche mientras sentado frente a mí me apuntaba con una pistola. Hice todo lo que pude a sabiendas que no lo iba a recuperar. El padre de mi hijo había tratado de matarme una vez. Lo haría de nuevo impunemente. Yo dejé ir a mi hijo viéndole la desesperanza en la cara el último día que salimos de su casa su hermano y yo y lo dejamos atrás. Nunca iba a perdonar ese abandono. ¡Nunca! Mi hijo había aparecido, pero para sobrevivir lo declaré muerto. Es la primera vez que después de más de cincuenta años de su ausencia me atrevo a mal contar este cuento en reciprocidad al de Ana Enamorado, “la mamá de Oscar”, que me contó el suyo. Alexia Ugalde tiene razón de decir que soy una sobreviviente de feminicidio.

Bibliografía

Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior.

Müller, Sara (2020). Elizaveta, Leny y Agnès: tres mujeres que cambiaron el cine. *Cuaderno 91. Centro de Estudios en diseño y comunicación. Universidad de La Rioja*, 22, 167-184.

Penfold, Christopher (2013). *Elizaveta Svilova and Soviet Documentary Film* [Tesis de doctorado]. University of Southampton. <https://eprints.soton.ac.uk/367302/1/C%2520Penfold%2520Thesis.pdf>

Strejilevich, Nora (2023). *Una sola muerte numerosa. Un día, allá por el fin del mundo*. Buenos Aires: LOM.

Taracena, Anaïs (dir.) (2023). *Tras la vida* [documental]. Asombro Producciones-CALAS.

Ugalde Quesada, Alexia; Hatzky, Christine y Chinas, Carmen (21-23 de noviembre de 2023). *Plataforma para el Diálogo: Biopolítica, violencias de género y resistencias en América Latina*. CALAS Centro Regional Centroamérica y Caribe, Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC), Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

Vertov, Dziga (1973). *El cine-ojo*. Madrid: Fundamentos.

Sobre las autoras y autores

Jaime Aragón Falomir. Profesor e investigador titular en la Universidad de las Antillas, especializado en estudios latinoamericanos. Tiene un doctorado por la Universidad de la Sorbona y ha realizado un posdoctorado en Argentina. Ha sido distinguido con becas de investigación en varias universidades internacionales y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores en México. Sus publicaciones abordan temas de movilidad, control territorial, turismo, así como desigualdades de género, socioeconómicas, educativas y raciales en América Latina y el Caribe, lo que refleja su extensa trayectoria académica y contribuciones significativas al campo.

Amaral Arévalo. Doctor y máster en Estudios Internacionales en Paz, Conflictos y Desarrollo (Universidad Jaime I). Realizó estudios posdoctorales en Salud Colectiva en el Instituto Nacional de Salud de la Mujer, del Niño y del Adolescente Fernandes Figueira, Fundación Oswaldo Cruz (IFF-Fiocruz), en el Instituto de Medicina Social de la Universidad Estatal de Río de Janeiro (IMS-UERJ). Es especialista en Género y Sexualidad por IMS-UERJ y consultor internacional

en temáticas de crímenes de odio, género, masculinidades, emergencias en salud, sexualidad, fundamentalismos, derechos sexuales y reproductivos en Centroamérica. Participa como perito experto en casos de solicitud de asilo fundamentados en la orientación sexual y la identidad de género. Sus líneas principales de investigación son estudios para la paz, violencias y estudios LGBTI+ en Centroamérica. Contacto: arevalo.amaral@gmail.com

Carmen Chinas. Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología. Profesora investigadora de la Universidad de Guadalajara, adscrita al Centro Universitario de Guadalajara de la Universidad de Guadalajara. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII). Integrante del cuerpo académico Cultura de Paz y Participación Ciudadana. Coordina el Comité de Análisis Universitario sobre Personas Desaparecidas de la Universidad de Guadalajara. Sus líneas de investigación son derechos humanos, cultura de paz, género, prevención de las violencias.

Gisela Carlos Fregoso. Doctora en Investigación Educativa, en la línea de estudios interculturales. Es profesora en el Departamento de Historia de la Universidad de Guadalajara. Forma parte del Colectivo COPERA (Colectivo para Eliminar el Racismo) y es miembro de la Red Integra (Red sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina y el Caribe). Investiga las prácticas antirracistas en América Latina y el racismo en las instituciones de educación superior. Contacto: gisela.carlos@academicos.udg.mx

Christine Hatzky. Catedrática de Historia de América Latina y el Caribe en la Leibniz Universität Hannover en Alemania y cuenta además con experiencia en historia atlántica e historia del África lusófona. Sus investigaciones se centran en los procesos de descolonización, la cooperación sur-sur, las redes transnacionales de solidaridad, la historia del conocimiento, la violencia y los procesos de paz. Es directora del Centro de Estudios Atlánticos y Globales (CEAGS) de

la Leibniz Universität, codirectora del proyecto de red cooperativa Centro de Altos Estudios Latinoamericanos María Sibylla Merian (CALAS) en México y Costa Rica. Desde 2017 forma parte de la red ConnectCaribbean, financiada por la Unión Europea. Entre sus publicaciones se encuentran *Cubans in Angola: South-South Cooperation and Transfer of Knowledge, 1976-1991* (UW Press, 2015) (Premio del Libro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA, 2016), *Género e interseccionalidad en la historia y cultura de Centroamérica y el Caribe* (UCR, 2024) (con Anja Bandau y Lidia Becker) y *Peace in Latin America. Shifting Paradigms in the Studies of Culture, Society and Politics* (Routledge, 2025) (con David Díaz Arias, Werner Mackenbach, Dolores del Carmen Chinas Salazar, entre otros).

Victoria Pasero. Socióloga (Universidad Nacional de Cuyo), doctoranda en Geografía (Universidad Nacional de La Plata), becaria del CONICET. Su formación feminista se inició por fuera de espacios académicos, en la Campaña Nacional por el derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito y en barrios del oeste de Mendoza, gracias a experiencias de educación popular feminista. Se sigue nutriendo de construcciones feministas en distintos territorios y de espacios colectivos críticos posibles en la universidad pública.

Mariana Prandini Assis. Doctora en Política por la New School for Social Research, magíster en Ciencia Política y bachiller en Derecho por la Universidad Federal de Minas Gerais. Es profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Goiás, donde coordina el Programa de Posgrado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Integra el Ser-tão, Centro de Enseñanza, Investigación y Extensión en Género y Sexualidad. Sus áreas de investigación son la teoría política y jurídica feminista, los derechos humanos, los movimientos sociales y las políticas públicas. También participa del grupo de investigación transnacional Colectiva Protesta y es cofundadora del Colectivo Margarida Alves de Asesoría Popular, en Brasil.

María Laura Ramos Pérez o “Mariacuya”, como le dicen sus amigos. Es Licenciada en Antropología por la Universidad de Guadalajara. Sus temas laborales y de investigación versan sobre la antropología y gestión cultural, así como sobre la antropología sensorial y del cuerpo. Actualmente reside en México, donde colabora de forma directa con artistas organizando, gestionando y curando sus propuestas creativas, para crear así un puente entre arte y antropología. Contacto: mariacuyacontacto@gmail.com

Yesica Yolanda Rangel Flores. Académica y activista feminista. Licenciada en Enfermería por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, maestra en Ciencias de Enfermería por la Universidad de Guanajuato; doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de San Luis A.C., profesora investigadora de tiempo completo en la Facultad de Enfermería y Nutrición de la UASLP, donde trabaja las líneas de investigación e incidencia: salud sexual y reproductiva y violencias contras las mujeres. Investigadora nacional nivel 2 en el Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII), en el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCyT, México). Integrante de la Academia Mexicana de Ciencias (AMC), de Sigma Xi y cofundadora del colectivo Enfermeras Diversas y Disidentes. Algunas de sus últimas publicaciones: “Experiencias de mujeres en la atención del parto institucional en tiempos de la primera y segunda ola de COVID en México” (2024, *Ciencia e Saúde Coletiva*, 29(8)); “Perspectives and practices of personnel involved in family planning with women at reproductive risk (junto a Gilberto J. Padrón) (2023, *Rev Esc Enferm*).

Fernanda Rizo Jalomo. Licenciada en Antropología por la Universidad de Guadalajara. Ha colaborado en el Gobierno de Guadalajara en regiduría y en la Coordinación General de Gestión Integral de la Ciudad, como editora y en la realización de cartografías sociales, siendo coordinadora de proyecto. Es miembro suplente en el comité técnico de Ciudades Amigables con el Adulto Mayor. Se especializa en temas

de antropología social, en específico, en temas de exclusión social. Su proyecto de investigación universitario es “La exclusión social en el barrio de San Juan de Dios y Analco en Guadalajara, Jalisco”; dos de los barrios fundacionales de la ciudad tapatía. Contacto: fernanda.rizo4629@alumnos.udg.mx

Ileana Rodríguez. Humanities Distinguished Professor, emérita (The Ohio State University). Libros publicados: *Modalidades de memoria y archivos afectivos: cine de mujeres en Centroamérica* (CALAS, 2020). *La prosa de la contra-insurgencia. “Lo político” durante la restauración neoliberal en Nicaragua* (Contracorriente, 2019); *Gender Violence in Failed and Democratic States. Besieging Perverse Masculinities* (Palgrave, 2016); *Hombres de empresa, saber y poder en Centroamérica: Identidades regionales/Modernidades periféricas* (Managua: IHNCA, 2011); *Liberlistm at its Limits: Crime and Terror in the Latin American Cultural Text* (University of Pittsburgh Press, 2009); *Transatlantic Topographies: Island, Highlands, Jungle* (University of Minnesota Press, 2005); *Women Guerrillas, and Love: Understanding War in Central America* (University of Minnesota Press, 1996); *House/Garden/Nation: Space, Gender, and Ethnicity in Post-Colonia Latin American Literatures by Women* (Duke UP, 1994); *Registradas en la historia: 10 años del quehacer feminista en Nicaragua* (Vanguardia, 1990); *Primer inventario del invasor* (Nueva Nicaragua, 1984).

Montserrat Sagot R. Antropóloga y socióloga. Profesora catedrática de la Escuela de Sociología y directora del Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM) de la Universidad de Costa Rica (UCR). Cuenta con un Doctorado en Sociología y con especializaciones en Sociología Política y Sociología del Género, obtenidos en The American University, Washington, D.C., y el Consortium of Universities of the Washington Metropolitan Area. Fue integrante, así como directora, del Consejo Universitario de la UCR. Se desempeñó también como directora del Programa de Posgrado en Estudios de las Mujeres, Géneros y Sexualidades de la Universidad de Costa Rica. Fue

integrante del Comité Ejecutivo de la Latin American Studies Association (LASA) y actualmente es parte del Comité Directivo de CLACSO en representación de Centroamérica. Es autora de numerosas publicaciones en las temáticas de violencia contra las mujeres, femicidio, feminismos, derechos de las niñas y las adolescentes, construcción del conocimiento y movimientos sociales en América Latina. Fue pionera en las investigaciones sobre femicidio en Centroamérica, así como en el desarrollo del concepto de necropolítica de género.

Alexia Ugalde Quesada. Costarricense. Doctoranda en Historia de América Latina y el Caribe en la Leibniz Universität Hannover, Alemania. Becaria del programa Alecosta, convenio entre el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD, por sus siglas en alemán) y la UCR. Máster en Historia por la Universidad de Costa Rica (UCR). Forma parte del Centre for Atlantic and Global Studies (CEAGS) y del Centro Regional Centroamérica y el Caribe del Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies in the Humanities and Social Sciences (CALAS). Sus publicaciones abordan temas como la violencia política, el movimiento de mujeres y el movimiento feminista. Actualmente, desarrolla su investigación doctoral sobre feminismos en América Central (1970-2000). Contacto: alexia.ugalde.quesada@stud.uni-hannover.de

Mariana Viera Cherro. Uruguaya. Doctora en Antropología Social. Profesora de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y del Departamento de Antropología Social-Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Universidad de la República. Contacto: marianavieracherro@gmail.com

Aunque los contextos y las biotecnologías han cambiado en las últimas décadas, los mecanismos y los objetivos de la biopolítica siguen siendo similares; por ejemplo, el descarte, la marginación y la exclusión continúan presentes como formas de muerte social. Los textos recogidos en este libro abordan estrategias para enfrentar las políticas de intervención sobre los cuerpos, superar la necropolítica y luchar por la vida. Su abordaje de la biopolítica desde una perspectiva histórica permite contextualizar las necesidades del presente y descubrir las continuidades en prácticas sociales caracterizadas por la imposición de normas, regulaciones y controles. Sus contribuciones interdisciplinarias ilustran la importancia de la producción colectiva de sentidos y el diálogo horizontal: un enfoque científico que dialogue con otras formas de conocimiento, renuncie a las jerarquías epistemológicas y se comprometa con el activismo.

