

Luchas contemporáneas por la despenalización del aborto en Chiapas (1990–2024)

IRAZÚ GÓMEZ GARCÍA



**Luchas contemporáneas
por la despenalización
del aborto en Chiapas
(1990-2024)**

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Gómez García, Irazú, autor.

Título: *Luchas contemporáneas por la despenalización del aborto en Chiapas (1990-2024)* / Irazú Gómez García.

Descripción: Primera edición. | San Cristóbal de Las Casas, Chiapas : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, 2026.

Identificadores: LIBRUNAM 2296232 (impreso) | LIBRUNAM 2296243 (libro electrónico) | ISBN (impreso) 978-607-642-968-6 | ISBN (libro electrónico) 978-607-647-006-0.

Temas: Aborto -- Política gubernamental -- Chiapas. | Derechos reproductivos -- Chiapas. | Aborto -- Leyes y legislación -- Chiapas.

Clasificación: LCC HQ767.5.C45.G65 2026 (impreso) | LCC HQ767.5.C45 (libro electrónico) | DDC 363.4607275—dc23

Primera edición: 2026

© Irazú Gómez García

D.R. © 2026, Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades,

Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur

Calle María Adelina Flores, núm. 34-A, Barrio de Guadalupe, 29230,

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tel.: (967) 678 2997

www.cimsur.unam.mx

ISBN (IMPRESO): 978-607-642-968-6

ISBN (ELECTRÓNICO): 978-607-647-006-0

Esta obra fue dictaminada positivamente por pares ciegos externos, a solicitud del Comité Editorial del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Esta investigación fue realizada gracias al programa UNAM-PAPIIT Proyecto IA401223 «Luchas contemporáneas por la despenalización del aborto en la frontera sur. Una mirada desde el género y los feminismos».

Luchas contemporáneas por la despenalización del aborto en Chiapas (1990-2024)

Irazú Gómez García



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur
Universidad Nacional Autónoma de México
México, 2026

A Marta Lamas con todo mi cariño y admiración.
Este libro es el resultado de tus enseñanzas y las
inquietudes que has sembrado en mí con cada
reflexión compartida.

Índice

Agradecimientos	11
Introducción.	13
Capítulo 1.El aborto: una reflexión desde el posestructuralismo (feminista) y el antagonismo de lo político	23
Performatividades de género: el contexto mexicano alrededor del aborto, 31; La organización política y lo político del vínculo, 40	
Capítulo 2. El «impulso desarrollista» en la política poblacional del Estado mexicano de 1970	47
La transición demográfica en México rumbo a la modernidad, 48; El «problema de la natalidad» en la encíclica <i>Humanae Vitae</i> de Pablo VI, 62; La autonomía del movimiento feminista en el México de los años setenta, 71	
Capítulo 3. Entramados de poder. La ampliación de excluyentes para el delito de aborto en Chiapas	81
La quimera de una agencia especializada contra delitos sexuales, 96; El pánico sexual como estrategia de control frente al aborto, 101; Indicadores sociodemográficos y acciones biopolíticas, 98; Alianzas políticas y subordinaciones de género, 108	
Capítulo 4. Transformaciones del antagonismo político respecto al aborto (1990-2024)	123
El reforzamiento del orden de género a través de la religión, 137; La economía de la fe y la llamada defensa de la vida, 144	

Capítulo 5. Derechos reproductivos, una disputa vigente en Chiapas 155

Reflexiones finales 171

Referencias 177

Archivos consultados, 177; Bibliografía citada, 177; Entrevistas, 195

Anexo. Iniciativa de decreto por el que se reforman y derogan
diversas disposiciones del Código Penal para el Estado de Chiapas,
emitida por la diputada y los diputados integrantes de la
Junta de Coordinación Política, de esta Sexagésima Novena Legislatura
(Congreso de Chiapas 2024). 197

Agradecimientos

*L*uchas contemporáneas por la despenalización del aborto en Chiapas ha sido escrito a partir de la generosidad de muchas mujeres, feministas, activistas y académicas de Chiapas y la Ciudad de México, que trabajan incansablemente por la defensa del derecho a decidir: Julieta Hernández, Guadalupe Cárdenas, Laura Miranda, Martha Figueroa, Adela Bonilla, Yolanda Castro, y todas las compañeras que han participado en una disputa que continúa. Gracias por los intercambios y la escucha, y por el empeño de seguir adelante desde hace décadas. A la Colectiva Aborta Libre Chiapas, con quienes comparto afectos, sueños y preocupaciones. A Bárbara y Aless de manera muy especial. A Emma, Paola, Ixchel, Monse, Liz, Jaqui y Ana, colaboradoras de este proyecto y amigas. A Rebeca Ramos del **GIRE**. Al Seminario de Política Sexual del **CIEG**.

A Isabel Rodríguez y Ada Ligia Torres Maldonado por su labor editorial. Finalmente, deseo agradecer al director del **CIMSUR**, Justus Fenner, por caminar la vida con convicción y principios éticos, y sobre todo por sostener proyectos académicos como este, en beneficio de las mujeres y las personas con capacidad de gestar en Chiapas.

Introducción

En 1990, Patrocinio González Garrido, entonces gobernador del estado de Chiapas por el Partido Revolucionario Institucional (**PRI**), presentó una iniciativa de ley orientada a ampliar las causales de exclusión del delito de aborto. La propuesta contempló la posibilidad de interrumpir el embarazo cuando fuera solicitado en forma voluntaria por la pareja con fines de planificación familiar, por una mujer soltera o por razones de índole económica (Lamas, 2015). Esta iniciativa se sumó a las disposiciones ya incluidas en el Código Penal del Estado desde 1938, las cuales, además de prever la violación y el riesgo de muerte como causas excluyentes, incorporaban atenuantes en casos de precariedad económica o deshonor.¹ No obstante, ante la oposición suscitada principalmente por parte de la Iglesia católica —de sus sectores tanto tradicionales como progresistas— y la movilización de la feligresía en los ámbitos local, nacional e internacional, la reforma fue retirada del Código Penal del Estado apenas dos meses después de su publicación.

Desde la época señalada hasta la actualidad, la legislación mexicana relativa al aborto ha experimentado transformaciones significativas a nivel federal, impulsadas en gran medida por las luchas feministas que emergieron en el entonces Distrito Federal (hoy Ciudad de México) durante la década de 1970 y que culminaron en 2007 con la despenalización del aborto.² Sin embargo, el

¹ Entiendo la modificación al Código Penal como una reforma en la tipificación del delito.

² En este libro utilizo los términos interrupción legal del embarazo (**ILE**) o interrupción voluntaria del embarazo (**IVE**) para referirme a la terminación del embarazo realizada con el deseo de la mujer o persona gestante dentro del marco legal permitido en el país. Es importante con-

modelo de interrupción legal del embarazo (**ILE**) no ha sido adoptado de manera uniforme en todas las entidades federativas. En varios estados persisten restricciones bajo causales específicas, con criterios diferenciados de no punibilidad para el delito (**GIRE**, 2018).³

Más allá de lo ocurrido en 1990, Chiapas fue una de las entidades donde la interrupción del embarazo permaneció penalizada. El Código Penal Estatal establecía su autorización únicamente en casos de violación, malformaciones del producto o riesgo de muerte para la madre gestante, además de prever medidas alternativas de atención integral y sanciones para las personas prestadoras del servicio. Recientemente, en 2024, la legislación reconoció la posibilidad de interrumpir voluntariamente el embarazo dentro de un plazo no mayor a 12 semanas.

Al considerar las coyunturas de 1990 y 2024, en este libro me propongo reflexionar sobre algunas de las posturas y acciones, tanto a favor como en contra, vinculadas con la despenalización del aborto a nivel estatal. La temporalidad propuesta para el análisis permite reconocer los distintos matices de las dinámicas políticas y socioculturales que configuran el proceso chiapaneco, así como las valoraciones, discursos y prácticas de las y los actores que, en diversos momentos, se han posicionado en torno a la despenalización en el estado.

Debido a los factores biopsicosociales que involucra, a la incidencia de grupos feministas e, inclusive, a la oposición expresada por grupos conservadores, la interrupción voluntaria y legal del embarazo ha cobrado relevancia en las agendas de la política internacional desde hace al menos 50 años a partir de argumentos clave orientados, precisamente, hacia la justicia social y la salud.⁴ Uno de estos argumentos se enunció en 1995 durante la Cuarta Conferencia

siderar que se denomina **IVE** al modelo de interrupción que plantea como límite el plazo de 12 a 15 semanas, mientras que la **ILE** se relaciona con las interrupciones relacionadas con las causales permitidas más allá de los plazos —violación, riesgos a la salud, malformaciones—.

³ Hoy en día la mayoría de los estados de la República mexicana permiten la interrupción voluntaria del embarazo. Las excepciones a este avance en los derechos reproductivos son Nuevo León, Tamaulipas, Querétaro, Guanajuato, Sonora, Durango y Morelos.

⁴ En un embarazo interactúan elementos biológicos, subjetivos y culturales —biopsicosociales—. Cada uno de estos afecta el bienestar de las mujeres o personas con capacidad de gestar, así como su decisión de maternar o no hacerlo.

Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing, donde en los acuerdos adoptados por más de 189 países se reconoció y respaldó el derecho de las mujeres para decidir de manera libre sobre su salud reproductiva (ONU Mujeres, 1995). Además de contribuir a la eliminación de la discriminación, la importancia de garantizar abortos de manera segura se relaciona con derechos reconocidos en leyes nacionales e internacionales, como la igualdad y el acceso a la información y a la libre determinación.

Desafortunadamente, la restricción del aborto aún tiene consecuencias graves en distintos países. Su negación ocasiona daños al bienestar físico, mental y social de las mujeres y personas con capacidad de gestar, lo que causa afectaciones permanentes que, incluso, pueden derivar en muertes evitables. De acuerdo con Amnistía Internacional, anualmente se estima que en el mundo se llevan a cabo 73 millones de abortos, de los cuales 33 millones se realizan en condiciones poco seguras, sobre todo en contextos precarizados (Amnistía Internacional, 2023).

Uno de los aspectos que contribuye a la desigualdad en el acceso al aborto tiene que ver precisamente con la regulación jurídica, que puede partir de cuatro modelos: el de la penalización total, el de causales, el de plazos —de acuerdo con criterios y tiempo de gestación— y el modelo mixto —en el que se combinan criterios temporales y causas— (Ramón y Cavallo, 2018: 33). En aquellas situaciones en las que el acceso al aborto está más restringido por la legislación, la tasa de mortalidad es mayor. Esto significa que las legislaciones más severas no contribuyen a reducir la práctica, sino que, por el contrario, fomentan procedimientos de riesgo (Amnistía Internacional, 2023).

Con relación a las dinámicas legislativas previamente señaladas para Chiapas, es necesario considerar, además, la heterogeneidad de los contextos culturales que caracterizan a este estado del sureste mexicano, a lo cual se suma la influencia de las creencias religiosas. La complejidad del panorama descrito, en muchos casos, dificulta e incluso llega a imposibilitar la operatividad y el acceso al aborto de manera segura y libre de estigma. Un ejemplo que permite comenzar a problematizar y reflexionar alrededor de dicha particularidad se remonta precisamente a 1990.

En tal sentido, a partir de los elementos expuestos, a lo largo de los capítulos de este libro me propongo analizar algunos de los factores que incidieron en las

controversias derivadas de la propuesta de ampliación de las excluyentes del delito de aborto en 1990 y que, aun con la reciente despenalización de 2024, continúan obstaculizando su operatividad y acceso efectivo.

Este objetivo se aborda mediante una aproximación a los entramados de poder configurados desde instituciones políticas, tanto laicas como religiosas, así como a las valoraciones, discursos y acciones de las personas actoras involucradas en el proceso. En el marco descrito es posible observar los argumentos de grupos religiosos y las complejidades de una Iglesia progresista en cuestiones sociales, pero con un seguimiento a las posturas católicas respecto a la interrupción voluntaria o legal.

Cabe recordar que algunas opiniones relacionadas con el aborto están profundamente arraigadas en la moral, el estigma y los prejuicios construidos desde el género, y abren paso a la disputa cuando se confrontan con argumentos que incluyen la consideración de los derechos «de las mujeres como sujetos políticos [...] a fin de reflexionar las condiciones que la sociedad les ha asignado en el ejercicio de su vida sexual y reproductiva» (Ávila y Gouveia, 1996: 164). Las interacciones derivadas de estas discusiones involucran acciones colectivas a favor y en contra (Human Rights Watch, 2006; García, 2007; Ortiz, 2009; Boltanski, 2016; Cook, 2016; Bergallo, 2018).

Desde el feminismo de la llamada *segunda ola*, la defensa de la interrupción libre, voluntaria y legal del embarazo forma parte de un proceso histórico de autonomía, es «el derecho a decidir sobre el propio cuerpo que corresponde a la intimidad de cada mujer» (Lamas, 2015). A lo anterior se agrega la consideración del aborto como un problema de salud pública, que presenta mayor incidencia y afecta más a los sectores vulnerables de la población, por lo que su gratuidad se entiende como una medida contundente para erradicar la violencia por motivos de género. Este posicionamiento era claro para las mujeres organizadas en Chiapas desde 1990 y, por tanto, forma parte de los argumentos identificados como derechos reproductivos en el presente análisis.⁵

⁵ A pesar de estar vinculados a los derechos sexuales, los derechos reproductivos se distinguen de los primeros porque su campo de estudio se centra en las posibilidades de decidir, de manera libre, el número de hijos que se desea concebir y el espaciamiento entre ellos. Asimismo, incluyen los derechos a recibir información y a tener acceso a métodos para regular la fecundidad,

En contraparte, otros sectores de la sociedad califican la práctica de abortar, bajo cualquier circunstancia, como un crimen que sobrepasa los terrenos democráticos, la moralidad y el respeto, al atentar contra la vida de un ser humano. En sus razonamientos se encuentra la idea subyacente de la maternidad como una obligación para las mujeres que contribuye al buen funcionamiento social (Monsiváis, 1991; Veggetti-Finzi y Rosenberg, 1991).

Los posicionamientos en contra del aborto, que materialmente cuentan con el apoyo económico del millonario Patrick Slim Domit,⁶ retoman los argumentos jurídicos y el activismo de organismos como el Colegio de Abogados Católicos de México (**CACM**) que, a partir de los principios del «derecho natural», defienden el derecho a la vida desde la fecundación del óvulo, lo cual ha ocasionado una amplia discusión en los espacios legislativos (Hernández, 2017; Masferrer, 2019). En Chiapas, este debate se produjo con fuerza en el año 2009, a partir de iniciativas impulsadas por diputadas y diputados locales de los partidos de la Revolución Democrática (**PRD**), Acción Nacional (**PAN**) y Verde Ecologista (**PVE**).

Sin embargo, en el entramado local descrito, la coyuntura de 1990 cobra especial relevancia debido a la posibilidad que ofrece de identificar posturas heterogéneas a favor y en contra de la despenalización del aborto. La aproximación a las relaciones de poder, observadas desde el género, permite matizar el fenómeno sociocultural revisado, además de visibilizar otros antagonismos políticos alrededor del tema, no solo entre Estado e Iglesia, sino entre Estado y feminismos, Iglesia y feminismos, o bien, en el interior de la Iglesia y de los propios feminismos.

servicios de atención durante el embarazo, partos sin riesgo ni violencia obstétrica, la interrupción del embarazo y la prevención del embarazo adolescente. A ello se suma la atención a la salud ginecotorinaria, el derecho a una salud menstrual digna —desde la menarquia hasta la menopausia—, así como el acceso a insumos menstruales, tratamientos para la disfunción eréctil, infertilidad, infecciones de transmisión sexual (**ITS**), malformaciones genitales, y la prevención y atención del cáncer cervicouterino, cáncer testicular y otras enfermedades o afecciones vinculadas con la reproducción (Organización Mundial de la Salud, 2018).

⁶ Patrick Slim Domit es hijo del multimillonario Carlos Slim y uno de los mayores patrocinadores de programas contra la «ideología de género» y contra la despenalización del aborto en México.

Desde la dimensión teórica del género, en tanto categoría de análisis que tiene entre sus objetivos revisar relaciones de poder y los procesos de subordinación emanados de estas, es posible considerar la justicia social y los derechos humanos a partir de lógicas derivadas de la construcción cultural de la diferencia sexual. La importancia de pensar lo diverso se vincula con la posibilidad de romper universales jerárquicos para «articular modos de pensamiento alternativo» que promuevan una transformación de las interacciones entre mujeres, hombres y personas con identidades disidentes (Scott, 1992: 87). Una vía para este tipo de análisis se encuentra en el posestructuralismo. De acuerdo con Joan Scott (1992: 89), dicho conjunto de teorías comparte analogías de observación crítica con los feminismos frente a las tradiciones establecidas.

En tal sentido, en el primer capítulo de este libro me ocupo de hacer un recorrido en el que reviso las coincidencias teóricas y la pertinencia de una observación posestructural feminista para el tema que se aborda, así como los antagonismos políticos que se identifican a lo largo de capítulos posteriores.

En el segundo capítulo examino los antecedentes que enmarcan la confrontación en torno a la despenalización del aborto a nivel nacional. Las controversias analizadas en este punto se sitúan en un contexto cultural en el que se plantea un cambio de política pública respecto al uso de anticonceptivos y a la planificación familiar para todo el país y todos los conjuntos poblacionales. También reflexiono sobre el avance de los derechos de las mujeres y la autonomía corporal defendida por los grupos feministas. En el tercer capítulo del libro llevo a cabo un ejercicio etnográfico del contexto local de Chiapas y describo las dinámicas entre Estado, Iglesia y feminismos relacionadas con la ampliación de las excluyentes del delito de aborto en 1990. Al respecto, resulta pertinente insistir en las posturas de los grupos religiosos, así como en la paradoja que surgió al contar con una Iglesia que, a pesar de adoptar posiciones progresistas en materia social, mantuvo su adhesión a las directrices centrales del Vaticano en relación con el aborto. La dualidad indicada provocó tensiones en el interior de diversos sectores sociales, incluidos los movimientos de mujeres.

En el capítulo cuarto reviso las transformaciones que han experimentado en las últimas décadas las disputas y las acciones locales a favor o en contra de la despenalización. Posteriormente, en el capítulo quinto desarrollo un análisis

del avance de los derechos reproductivos de las mujeres y las personas con capacidad de gestar en Chiapas. Cabe destacar que, sin dejar de reconocer la diversidad que caracteriza al territorio de este estado y la multiplicidad de variables que pueden observarse, el análisis que presento a continuación se centra en los argumentos y las posturas contrapuestas más visibles respecto al tema desde la experiencia de una diversidad de agentes sociales.

La pertinencia del estudio responde, en primer lugar, a la necesidad de poner en evidencia que las disputas en torno a la despenalización, la operatividad y el servicio de aborto son múltiples y están atravesadas por un orden de género. Es decir, se configuran culturalmente en una trama de relaciones de poder, con símbolos, conceptos normativos, nociones políticas, discursos y subjetividades (Scott, 2018). Estos elementos generan regulaciones sociales complementarias, más allá del ámbito penal, que contribuyen a reproducir algunas condiciones de subordinación. Desde esta perspectiva, la penalización del aborto tiene como propósito mantener un cierto control operativo «de un tipo de sexualidad femenina desviada» de manera, a veces, imperceptible (Ramón y Cavallo, 2018: 37).

En segundo lugar, este libro busca aportar una pieza al rompecabezas que articula la historia y la actualidad del movimiento feminista a nivel local. La posición geográfica de Chiapas como frontera lleva a sus habitantes a compartir trayectorias comunes con Centroamérica en cuanto a la emergencia de los feminismos. Desde la pluralidad de posicionamientos que han surgido bajo la perspectiva contrahegemónica de los «feminismos del sur», la lucha por la despenalización del aborto hasta hace poco parecía desdibujada. Esto resulta paradójico al presentarse en el estado que cuenta con la tasa de fecundidad global más elevada de todo México (INEGI, 2023a) y que ocupa el primer puesto en embarazos adolescentes (INEGI, 2023a) y uniones tempranas. A ello se añade que Chiapas registra uno de los más altos índices de morbilidad y muerte materna (Observatorio de Mortalidad Materna en México, 2024), las cifras más altas de contagio y tasas de mortalidad por virus de papiloma humano (VPH) en mujeres (Alvarado, 2024), así como una alta incidencia y un subregistro en casos acumulados de virus de inmunodeficiencia humana (VIH) (Gómez, 2023). En tal sentido, este trabajo espera contribuir con algunos elementos a fin de

comprender la trascendencia del avance en materia de derechos reproductivos, además de ofrecer probables líneas de indagación académica a futuro relacionadas con los feminismos y otros movimientos sociales en la región.

Quiero insistir en que, como parte de la estrategia metodológica propuesta para este análisis, destaco el aborto como un tema sobre el que no puede reflexionarse de forma aislada o desvinculada de otros derechos, desde un enfoque único o considerando una sola perspectiva cultural. Por lo tanto, en la investigación combiné el análisis histórico y el etnográfico, ambos justificados por su utilidad al profundizar en los documentos, en el estudio de las trayectorias y en los posicionamientos de las y los agentes sociales.

Me parece adecuado mencionar también que apliqué una estrategia metodológica amplia y flexible a partir de tres momentos. En primer lugar, se encuentra la revisión procesual, en la que combiné múltiples escalas y temporalidades de la coyuntura observada, con la identificación de antecedentes a nivel nacional y estatal. Este recorte metodológico contribuyó a definir el desarrollo diacrónico del proceso y el entramado de las personas actoras identificables. Sumado a lo anterior, realicé búsquedas bibliográficas y hemerográficas, revisiones de archivos y un análisis heurístico general de documentos con la intención de establecer cruces entre elementos clave de la indagación y de interpretar los posicionamientos que enmarcaron la propuesta de ampliación de excluyentes para el delito de aborto en Chiapas en 1990, así como la vigencia de la discusión para la temporalidad seleccionada. Las evidencias documentales dieron forma a la narrativa y a los argumentos de la movilización que se presentan a lo largo del libro, sobre todo los debates publicados por la prensa. Sin embargo, fueron complementadas por un segundo recorte metodológico, basado en la «descripción densa» (Geertz, 2003) para profundizar en las acciones de diferentes instituciones, grupos y actores que participaron en la despenalización del aborto en el estado. En este punto, los diálogos, las entrevistas semiestructuradas o a profundidad y la observación participante fueron fundamentales. Cada una de las interacciones del trabajo etnográfico se llevó a cabo con el consentimiento informado de todas las personas, y se grabaron en un marco de respeto, ética y confidencialidad. Cuando así lo solicitaron, en la presentación de sus entrevistas se han utilizado seudónimos.

El último recorte metodológico consistió en un proceso de ensamblaje de las interpretaciones cualitativas que se construyeron a lo largo de la investigación. Los recursos empleados refuerzan la idea de que los procesos político-culturales no pueden ser aprehendidos por completo desde una sola perspectiva, sino que, en cambio, deben ser analizados desde su complejidad, es decir, como un entramado de relaciones y espacios que acontecen en diferentes escalas y tiempos y, por ende, son observables a través de la integración de distintos factores (Márquez y Rodríguez, 2021).

Finalmente, quiero aprovechar esta breve introducción para expresar mi agradecimiento a todas las personas participantes en la investigación, a quienes reconozco como portadoras de saber. Su disposición y apertura al diálogo alrededor de los temas tratados en cada entrevista fue trascendental para alcanzar una interpretación amplia de los significados culturales y las elaboraciones que han influido a favor o en contra de la despenalización del aborto, así como del avance de los derechos reproductivos en Chiapas.

Capítulo 1. El aborto: una reflexión desde el posestructuralismo (feminista) y el antagonismo de lo político

Necesitamos teorías que nos permitan articular modos de pensamiento alternativos sobre el género (y por lo tanto, también maneras de actuar) que vayan más allá de simplemente revertir las viejas jerarquías o confirmarlas. Y necesitamos teoría que sea útil y relevante para la práctica política.

JOAN SCOTT (1992).

En tanto corriente teórica vinculada a los feminismos, el posestructuralismo es una vía de análisis para comprender la coyuntura de Chiapas en 1990, en relación con la ampliación de excluyentes del delito de aborto a nivel estatal, las acciones de las personas actoras implicadas en el hecho histórico y las controversias actuales —2024— sobre la interrupción voluntaria del embarazo. A partir de tal aseveración, en este capítulo intentaré definir los límites de la problemática señalada para, a continuación, presentar algunas coincidencias que dan sentido a la aplicación del posestructuralismo feminista, junto con el planteamiento del antagonismo en el ámbito político como parte de la observación realizada.

Comenzaré por señalar que, entre la heterogeneidad de significados que evoca el conjunto de teorías denominadas posestructurales desde su difusión en las esferas académicas de Occidente, una de las particularidades que se les

atribuyó se centró en la comprensión del vínculo entre fenómeno cultural, sujeto y discurso, a partir de la desestabilización de lo permanente (Gavey, 1989; Brown, 2019). En tal sentido, lo que me interesa destacar es que la atribución posestructural guarda cierto paralelismo con el pensamiento y el hacer de los feminismos, cuya práctica responde a la desestabilización del orden hegemónico de género mediante el uso de herramientas como la exploración, la acción y el *affidamento*.⁷ La organización de distintas estrategias políticas de los feminismos precisa también de la formación de los llamados pequeños grupos para el análisis de la realidad social.

El encuentro de pequeños grupos que, desde hace décadas, abordan temas relacionados con los derechos reproductivos da cuenta de una alternativa de reflexión que ha permitido a las mujeres de distintas geografías identificar experiencias en común y, a partir de estas, cuestionar aquello que se asume como aceptable o normal en la cotidianidad, pero que, en realidad, favorece la reproducción de procesos que generan desigualdad. Al identificar y cuestionar lo establecido en términos socioculturales, de la misma manera que el posestructuralismo, este ejercicio político traza una relación entre sujeto, discurso y poder.

A pesar de proceder de estratos sociales diversos y de contar con diferencias de edad, de educación, de pertenencia étnica, de territorio, de orientación sexoafectiva o de religión, la conformación de los pequeños grupos de análisis alrededor de la identificación y el cuestionamiento de los mandatos culturales de género les permite a las participantes observar más o menos con claridad una posible convergencia a partir de dificultades urgentes de atender. Así, la coincidencia se convierte, a su vez, en el hilo conductor de imaginarios políticos para abrir la puerta a transformaciones colectivas.

Con la intención de seguir la ruta propuesta y de sustentar el análisis posestructural como una posibilidad teórica feminista —que permite explorar el entramado de la ampliación de excluyentes para el delito de aborto y su criminalización en Chiapas hacia 1990—, me parece adecuado recordar que,

⁷ *Affidamento* es un término de origen italiano que se refiere a la práctica feminista de reconocer la importancia simbólica de otras mujeres en la genealogía de nuestros aprendizajes, a pesar de las diferencias de posicionamiento político que pueda haber.

durante la década de los sesenta, el posestructuralismo se consolidó como una corriente crítica dentro de las ciencias sociales gracias al reconocimiento de la efectividad política de la teoría porque, a diferencia del estructuralismo, reconocía la naturaleza múltiple y cambiante de los fenómenos que afectan a los sujetos, además de los efectos emanados de estos y la manera en que se asimilan.

Debido a la necesidad de pensar ciencias más acordes con los problemas de la realidad empírica, se cuestionaron algunos postulados del estructuralismo, principalmente aquellos que defendían una aceptación determinante de la «formación unificada que configura lo social» (Merquior, 1989; Gibson-Graham, 2002; Tonkonoff, 2021). Como consecuencia, el posestructuralismo propuso trazar una multiplicidad de interpretaciones y posibilidades sin límites definidos, cuyo sentido, en términos generales, buscaba cuestionar lo establecido para posicionar la diferencia radical en campos de indagación como la lingüística, el psicoanálisis, la literatura, el arte, la antropología y la filosofía.

De acuerdo con autoras como Gibson-Graham, frente al fundamentalismo y el esencialismo de los análisis que posicionaron las estructuras subyacentes como inamovibles, el argumento posestructural optó por aprehender la incertidumbre y la contradicción presentes en la construcción de significado con la intención de aceptar la inexistencia de una verdad universal, el forcejeo de lo político y la relevancia del contexto para observar y comprender los fenómenos socioculturales (Gibson-Graham, 2002: 261). La diferencia señalada es el marco argumentativo en el que se fundan las teorías de Bajtín en relación con el discurso, los cuestionamientos de Deleuze alrededor del logocentrismo y la deconstrucción, de Lacan en relación con la psique, la teoría social de Bourdieu y la noción de sujeto de Foucault. De estos razonamientos se desprenden conceptos ampliamente utilizados por los feminismos con la finalidad de referir la complejidad de la construcción cultural de la diferencia sexual desde el género.

La propuesta posestructuralista hizo necesaria una resignificación del poder y de sus efectos para comprender su permeabilidad al menos en dos dimensiones. La primera se manifiesta con la redefinición y el distanciamiento de los supuestos estructurales que, en el caso de autores como Weber o Marx, significaron el poder de manera unidireccional, como medio de acción políti-

ca «para imponer la voluntad de uno frente a la resistencia de otro» (Guzzini, 2015); o bien, como parte de relaciones derivadas de un sistema de producción anclado al control y la dominación desde la superestructura estatal, sustentada y ejercida, a su vez, por una clase específica en contra de otra.

La segunda resignificación corresponde a las aportaciones directas del posestructuralismo a la categoría de género debido a la identificación de relaciones de poder como constituyentes socioculturales y a su permeabilidad a través de múltiples campos y contextos. Esta distinción posibilitó la identificación amplia de condicionantes que dan forma y sentido a distintas interacciones entre mujeres, hombres y personas de identidades disidentes.

Sin la intención de caricaturizar contribuciones tan relevantes para la indagación social como las realizadas por Marx o por Weber, entre muchos otros autores que podrían clasificarse o no como estructuralistas o previos al estructuralismo, resulta trascendental reconocer que el concepto de *poder* en el ámbito posestructural implicó una dislocación que considera su reproducción en todos los campos de lo social. Desde esta perspectiva, el poder no es un bien que se detenta, sino una relación que forma parte de cada contexto observable y que, además, se internaliza. Su reproducción no se atribuye completamente a la dominación ejercida por una clase, un género o las instituciones gubernamentales, sino a los dispositivos socioculturales que, a través de esquemas de percepción y acción, promueven la construcción subjetiva e intersubjetiva en distintos espacios a través de la interiorización de normas y reglas, además de su reproducción; es decir, se hace presente en la cotidianidad de todos los grupos y en todos los campos de lo social.

La escuela, el trabajo, la clínica, la ciencia, las religiones, las disciplinas deportivas, los sistemas jurídicos, la policía e incluso el arte forman parte de dispositivos culturales cuya extensión y despliegue provocan efectos de poder. Estas instituciones disciplinan a las personas con sutileza y les orientan hacia la posición de sujetos por elección propia. Por consiguiente, el efecto del poder se vuelve imperceptible, separado de la represión o la prohibición. En este escenario, la internalización del deber es asegurada por medio de conductas y emociones que se perciben como aceptables para el funcionamiento social —por consenso—, frente a lo que es calificado como inadecuado. Desde esta naturalización, la circulación del poder da cabida a saberes, discursos y prác-

ticas, así como a una ética heterónoma, que en conjunto aseguran órdenes determinados. Estos órdenes pueden ser hegemónicos o, por el contrario, situarse al margen de lo establecido al ser clasificados de manera común como no hegemónicos.

Entre los conceptos aportados desde el posestructuralismo con el objetivo de clarificar el funcionamiento del poder en dispositivos socioculturales y la forma en que se lleva a cabo la constitución de saberes, discursos y verdades, que a su vez dan lugar a distintos marcos de acción y elecciones de vida para las personas, se encuentran la biopolítica y la anatomopolítica (Foucault, 1999: 369).

Para autores como Michel Foucault era evidente que la emergencia descrita en párrafos anteriores respecto al poder se encontraba vinculada, al menos en una de sus aristas, a la aparición de los Estado-nación, del capitalismo como sistema económico y de la administración gubernamental y su racionalización de problemas que implicaban a la población como objetivo de control. El poder sobre la vida —o si se prefiere, el biopoder— es una noción que permite visibilizar, por un lado, cómo se configura la biopolítica en la modernidad, es decir, las formas de regulación y cálculo para lograr fines determinados sobre las poblaciones, lo que a su vez resulta en una utilidad estatal, y, por otro lado, que más allá de la biopolítica, de acuerdo con Foucault, existe una forma de poder vinculada al disciplinamiento y la construcción subjetiva, cuya lógica es puesta en marcha como parte de los dispositivos que atraviesan lo cultural: la anatomopolítica (Foucault, 1999).

Al constituirse como la bisagra entre el disciplinamiento individual y la construcción intersubjetiva, la anatomopolítica es un mecanismo de control que alcanza los elementos más profundos de la sociedad mediante la aplicación de técnicas de producción de sistemas, signos y símbolos que dan paso a técnicas de sí, o tecnologías del yo, y a la aceptación de distintas pedagogías para la autorregulación de la conducta (Foucault, 1999: 143-145).⁸ Como resultado, las personas efectúan cambios sobre su cuerpo y su modo de ser en función de

⁸ Las tecnologías del yo, también conocidas como técnicas de sí, se refieren a todos aquellos cambios que llevan a cabo las personas sobre sí mismas, de manera corporal y subjetiva, para alcanzar cierto grado de satisfacción o felicidad (Foucault, 1999).

finés que impactan en la relación del sujeto consigo mismo y, también, en el orden de lo público o lo colectivo (Foucault, 1999: 255).

De manera similar a Foucault, pero situado desde el giro sociológico, Pierre Bourdieu elaboró una propuesta teórica sobre el poder al echar mano de conceptos como *habitus*, campo, capital, espacio social y violencia simbólica. Para este sociólogo, el análisis de la posición de los grupos y sus relaciones puede observarse al pensar el hecho social como un constructo que se modifica a través del tiempo, más allá de una representación tradicional de jerarquías en forma piramidal que determina una posición en la escala social, es decir, con una causa y un efecto. En cambio, debe observarse la multiplicidad de posicionamientos que ocurren en el espacio social y que dan lugar a dinámicas y valores con distintas variables y resultados a partir del juego de capitales simbólicos, económicos y sociales entre las personas y el campo donde estos se juegan (Bonnewitz, 2003), en procesos mayormente inconscientes.

En ambos casos, las aportaciones referidas sobre el poder permiten reflexionar sobre el género como un dispositivo cultural que entrelaza diversos entramados de relaciones con matices que pueden identificarse, en lugar de asumir causas determinadas y efectos directos. Desde el posestructuralismo, esta especificación posibilita visibilizar, además, la resistencia al poder y la transformación de instituciones en la sociedad. Esta heterogeneidad de sentidos y de dinámicas forma parte de los entramados disímiles alrededor de fenómenos culturales que, al contextualizarse, demuestran su propia movilidad, así como la diferencia de posicionamientos políticos frente a una heterogeneidad de tópicos, como la despenalización del aborto, su criminalización y su operatividad.

La práctica del aborto no puede observarse de manera aislada, o en una vía unidireccional, debido a que se encuentra vinculada al orden de género a partir de significados insertos en un entramado cultural de relaciones de poder que resultan, a su vez, en una multiplicidad de violencias hacia las mujeres cisgénero y las personas con capacidad de gestar que asumen otra identidad y, en tal sentido, forman parte de un discurso de verdad sobre la reproducción, el modelo de familia y la maternidad. En otras palabras, pensar la práctica

del aborto legal implica mantener una mirada alejada de cualquier estructura estable o binaria.⁹

Desde el posestructuralismo, hace más de tres décadas, Judith Butler —inspirada en las aportaciones de Derrida, Deleuze, Foucault y Austin— cuestionó la estabilidad de la categoría de género en su obra *El género en disputa* (1999). Esta autora, al alejarse del discurso de la diferencia sexual, propone comprender el género más allá de la distinción entre femenino y masculino.

El interés de esta filósofa al trastocar la esencia de la subordinación —esa constante relacional entre mujeres y hombres— consistía en señalar la necesidad de reconocer que el género «no siempre se constituye de forma coherente o consistente», sino que se produce a partir de dispositivos culturales en los que intervienen elementos raciales, de clase, sexuales y regionales (Butler, 1999: 49). Dicho de otra forma, a partir de múltiples variables, el género da cuenta de un conjunto sostenido de discursos, verdades y actos con efectos de poder jerárquico que pueden ser variados entre sí, pero que en todos los casos suceden de manera anticipada sobre los cuerpos (Butler 1999: 56). Por ejemplo, sobre el cuerpo de una hembra biológica que al nacer es nombrada niña, a la que se le asignan colores específicos y determinadas prendas de vestir, así como actos, gestos y actitudes. Sobre el cuerpo de una niña a la que se le educa para ser femenina y madre, desde lo circunscrito por la norma y la determinación del discurso de verdad que define lo original, lo natural e inevitable. Sobre el cuerpo de un macho biológico clasificado como niño que, desde pequeño, desea ser nombrado niña. O sobre el cuerpo de un hombre cis, racializado o no, al que se le niega expresar la necesidad de ternura y fragilidad que compartimos todos los seres humanos porque no es lo que se espera de él.

Los efectos de poder que resultan del género son un condicionamiento cultural; sin embargo, no implican un determinismo en absoluto. La amplitud

⁹ La *cisgenderidad* —mujer cis/hombre cis— es un término propuesto desde los estudios trans para nombrar aquellas corporalidades que mantienen una correspondencia entre la clasificación sexual hembra/macho y la identidad de género social que se asigna al nacer a las personas como mujer/hombre. Entre otros factores, esta enunciación busca señalar los sesgos de la norma y «el sistema de exclusiones y privilegios simbólicos y materiales vertebado por el prejuicio de que las personas cis son mejores, más importantes y más auténticas que las personas trans» (Radi, 2015).

que otorgó Butler a la categoría de género, apoyándose en la vertiente posestructural, puso a discusión que, en la práctica, a pesar de implicar una relación jerárquica, el género no se constituye de manera homogénea y determinante; por el contrario, su hacer permite desplazamientos que pueden comprenderse a través de conceptos como la *reiteración* y la *performatividad*.¹⁰ Estos términos definen el género como una integración corporal y subjetiva, con una historicidad de representaciones, discursos y verdades que se vinculan, a lo largo del tiempo, con la acción repetitiva de actos destinados a asegurar su permanencia, es decir, a su reproducción en términos hegemónicos y normativos, pero también con las fisuras a través de las cuales lo no hegemónico se reconfigura para dar paso a prácticas e identidades diversas a partir de la propia internalización de la norma y de la agencia de las personas.

La performatividad y la reiteración dan cuenta de distintas realidades; se constituyen en acto como parte de un contexto cultural que establece mandatos, convenciones y ritualidad, a partir de simbolizaciones que se transmiten por medio del lenguaje, el cuerpo y el mundo social. Al mismo tiempo, abren «espacio para la acción del sujeto», a saber, pueden convertirse en un «ejercicio de subversión» que demuestra la inestabilidad del género para desvelar una negociación de poder (Moreno y Torres, 2018: 233-248).

En relación con el tema del aborto, es evidente que las ideas de las mujeres cis y de otras personas con capacidad de gestar difieren entre sí y cambian según el contexto en que se desarrollan. Además de las variables como el tiempo, la geografía, la educación, el estatus económico, la pertenencia étnica, la religión o la experiencia, esta diversidad configura las transformaciones que ocurren a partir de una performatividad de género distinta a la convencional. Más allá de las relaciones de condicionamiento que lo hegemónico ordena alrededor de la maternidad y la reproducción, surgen posturas políticas, como las feministas, que cuestionan las construcciones de verdad en dichos ámbitos y realizan actos vinculados a otras formas de ser y hacer desde el género.

¹⁰ Desde la perspectiva de la performatividad, el género se construye a partir de actos repetitivos, «puestas en escena», que terminan por dar sentido y significado cultural al género. Esta propuesta la retomó Butler (1999) de la teoría de los actos del habla de John Langshaw Austin.

A pesar de que en países como México el aborto presenta un significado contrario a la simbolización de la maternidad en términos cristianos, su ejercicio también es una realidad y forma parte del conjunto de derechos reproductivos por los que principalmente las mujeres, junto con algunos varones y personas de la disidencia sexogenérica, han tejido resistencias desde hace décadas. Este proceso ha atravesado distintos momentos de interacción a lo largo del tiempo que, como trato de mostrar a continuación, pueden ser abordados desde un análisis posestructural.

PERFORMATIVIDADES DE GÉNERO: EL CONTEXTO MEXICANO ALREDEDOR DEL ABORTO

En relación con el análisis histórico nacional, Gabriela Cano da cuenta de que una de las primeras expresiones públicas respecto al aborto fue el elocuente discurso «El aborto por causas sociales y económicas», elaborado por Ofelia Domínguez Navarro, en 1936, y pronunciado un año después por Matilde Rodríguez Cabo durante la Convención de Unificación Penal (Cano, 1990).

Esta disertación fue una respuesta a los artículos contenidos en el capítulo VI del título decimonoveno del Código Penal para el Distrito y Territorios Federales, que en 1931 tipificó el aborto como delito (Cano, 1990: 362). De acuerdo con Cano, la argumentación presentada en dicha ocasión se sustentó en el análisis marxista, ya que se identificó la condición material de las mujeres proletarias como la causa principal de la práctica del aborto y como un agravante de la desigualdad que les atravesaba, no solo en relación con el género opuesto, sino también al interior de su mismo grupo identitario (Cano, 1990: 363).

Al centrarse en la desigualdad económica, Ofelia Domínguez Navarro estableció una distinción entre las mujeres burguesas —de quienes mencionó que abortaban por causas de honor y que tenían acceso a procedimientos de menor riesgo— y las mujeres pobres, a las que «el hecho de la carencia de medios económicos [obligaba a ...] recurrir al aborto [...] en manos de hombres y mujeres no capacitados científicamente» (Cano, 1990: 368).

La diferencia señalada por Ofelia Domínguez Navarro a partir de la clase social resulta relevante para pensar los cambios ocurridos desde el análisis posestructural y el concepto de performatividad de género en relación con

el aborto —como un derecho para las mujeres— porque, a pesar de ser una defensa de suma importancia, los argumentos vertidos en esa oportunidad daban cuenta de un contexto cultural permeado por el interés intelectual en un proceso de transformación político-económica del pueblo mexicano (Cano, 1990: 371). Ello significó un escaso cuestionamiento en relación con el deseo o la voluntad para ejercer o no la maternidad, y los mandatos asociados a las relaciones de género que afectan la reproducción.

Al tener en cuenta la experiencia de la Unión Soviética y la «consistencia socialista», según Ofelia Domínguez Navarro, la responsabilidad del gobierno mexicano consistía en brindar protección a la mujer y en determinar «la no punición del aborto acompañada de una intensa campaña contra el mismo» (Cano, 1990: 370). Como parte de las conclusiones de la intervención, se solicitaba a la Secretaría de Gobernación y del Departamento de Salubridad Pública el control y la regulación del aborto (Cano, 1990: 371). Estas instituciones debían nombrar una comisión para reglamentar la práctica a partir de consideraciones específicas, entre las que se precisaba que un procedimiento de aborto solamente podía ser llevado a cabo por médicos autorizados, en espacios determinados por las instancias de salud y hasta los tres meses de gestación (Cano, 1990: 372).

Aunado a lo anterior, debe considerarse que la despenalización del aborto era defendida como una vía para combatir su práctica. En este sentido, los médicos tenían la responsabilidad de intervenir para destacar con «la más amplia divulgación científica [...] los males que acarrea al organismo de la mujer la interrupción del embarazo» (Cano, 1990: 372). Otras recomendaciones con tono paternalista estaban orientadas a la promoción de métodos anticonceptivos y del acceso al aborto para «las madres pobres», así como la comprobación de las condiciones económicas de la solicitante.

En cuanto a los artículos del Código Penal para el Distrito y Territorios Federales relacionados con el aborto, se pidió su derogación y la redacción de un nuevo artículo para sancionarlo aun cuando se efectuara «con el consentimiento de la madre [pero se llevará a cabo] por personas no autorizadas para ello, o en condiciones perjudiciales a la salud de la mujer, así como cuando el aborto [fuera] ejecutado con carácter profesional, sin el consentimiento de la mujer o de una comisión dictaminadora» (Cano, 1990: 372).

Las recomendaciones retomadas del discurso «El aborto por causas sociales y económicas» ponen en evidencia los efectos del poder derivados de un orden hegemónico, sustentados en construcciones de verdad y actos en un contexto determinado que, en aquel momento, establecían la maternidad como una convención social absoluta. Esta se consideraba el destino esencial para las mujeres debido a que se daba por hecho que abortaban siempre por causas externas a ellas, por lo que la regulación debería ser una responsabilidad institucional en la que las decisiones estuvieran supervisadas por hombres.

Entre la moral impuesta que limitaba a las burguesas y la precariedad que asolaba a las pobres prevalecía, además, una especie de juicio sobre la existencia de una razón «justificable» para abortar. En este sentido, es posible apreciar cómo los discursos configurados son también prácticas erigidas en construcciones subjetivas, por ejemplo, en actos de género bajo un entramado cultural y una moralidad imperceptibles.

Cabe señalar que, en aquella época, la organización de las mujeres en el centro del país coincidía con el contexto cultural de Chiapas. Los trabajos de Sarah Osten (2007), Lisbona y De los Santos (2017), Salto y Jiménez (2020) y Monterrosa (2024) dan cuenta de algunas exigencias de las feministas a principios del siglo **xx** en relación con el derecho al voto y la ocupación del espacio público, en un ambiente en el que, a pesar de lo detallado de las propuestas y el ejercicio político de las mujeres, «muchos logros civiles tuvieron una inexorable ambivalencia ligada a su rol de reproductoras» (Lisbona y De los Santos, 2017: 270). Asimismo, los razonamientos eran sustentados con una visión esencializada de las mujeres chiapanecas y solían destacar la importancia del reconocimiento moral, el encanto, la nobleza y su rol como esposas y madres (Osten, 2007: 8). De ese modo, como parte de múltiples elementos culturales en sinergia, se observa la preponderancia social de la maternidad, internalizada como deseo con una vigencia que cobra sentido hasta nuestros días y un efecto de poder que se vincula a la criminalización del aborto.

En la actualidad, cuando en las reuniones familiares, de amistades o laborales, la pregunta reiterada a una mujer con más de 30 años es «¿cuándo te convertirás en madre?», el fondo del cuestionamiento se encuentra en el mandato de la feminidad, derivado de la disciplina y la subjetividad del acto performativo de género que define la obligatoriedad de la maternidad. En lo que concierne

a la norma y la vigilancia, estas ocurren de forma distinta; lo «recomendable» es que una mujer se reproduzca al contraer matrimonio o al estar unida con un hombre de manera estable en términos económicos y emocionales. Ambos deben asumir la paternidad/maternidad bajo los parámetros de una edad biológica adecuada. Las maternidades en soltería de mujeres muy jóvenes o demasiado mayores, de pobres, de parejas de gais, lesbianas, transexuales, intersexuales o, incluso, las inseminaciones *in vitro*, rompen con la norma y con el modelo tradicional de familia y son objeto de un escrutinio más o menos estricto, según sea el caso.

Por otra parte, sin importar la clase, el grado de educación, la orientación sexual o la concepción religiosa, lo que se convierte en acto reiterativo de género es la necesidad ineludible o el deseo de realización maternal que se manifiesta en muchas mujeres, así como la frustración de quienes no logran alcanzar esta meta impuesta en términos socioculturales. Se anhela el cambio hacia el estatus de mujer cabal acreedora del reconocimiento simbólico del sacrificio, que se refleja en una celebración nacional y en excesos de consumo porque «aquel que no quiere a su patria, no quiere a su madre».

Reflexionar sobre las modificaciones demográficas y subjetivas ocurridas en torno a la maternidad, la familia y la interrupción del embarazo como parte de un entramado cultural de género implica tener en cuenta la distancia histórica respecto a la época en que Matilde Rodríguez Cabo pronunció el discurso «El aborto por causas económicas y sociales» o cuando las sufragistas demandaron el voto en Chiapas, para poner en evidencia la aceptación de cambios de sentido asignados a la reproducción y a la crianza de la progenie. Lo anterior ocurrió en un contexto en el que también entra en juego el ingreso de las mujeres como fuerza de trabajo asalariado, otro factor de cambio importante. Sin embargo, debe considerarse que, hasta la fecha, la significación de dar vida continúa vigente como un elemento central del ser mujer en sistemas culturales y espacios que podrían considerarse distantes.

Al conversar con mis alumnas de universidades de Campeche, Chiapas y la Ciudad de México, puedo darme cuenta de que muchas de ellas planean tener un desarrollo profesional, viajar, vivir solas, «establecer vínculos amorosos deconstruidos» —lo que sea que eso signifique— y «formar una familia unida para tener hijos». De igual modo, en el espacio rural de Los Altos de Chiapas,

las jóvenes con las que me relaciono que no han accedido a estudios universitarios, pero con una edad similar a la de mis alumnas de licenciatura de origen citadino, esperan tener oportunidades de trabajo local o migrar a otros lugares del país o a Estados Unidos para trabajar, vivir en mejores condiciones y «casarse para tener hijos».

Sin duda, en los ámbitos referidos hay tanto elementos de intersección que devienen en experiencias personales diversas, como entornos más o menos rígidos para el ejercicio de los mandatos de género que inciden en la vida de las mujeres jóvenes. Lo que persiste, no obstante, es el elemento simbólico que desde parámetros sociales y subjetivos construye y promueve un hacer voluntario de la maternidad esencializada, un modelo de familia y, como consecuencia de ello, la criminalización del aborto en términos culturales.

Observar la interrelación de los sujetos en la organización de lo social para comprender «cómo actúa el género y cómo tiene lugar el cambio» (Scott, 2018: 290) implica considerar que los discursos y las construcciones esencializan la maternidad y la familia hasta convertirlas en convenciones y, al mismo tiempo, promueven el aborto como una conducta inadecuada; en este sentido, son una clave de la «explicación significativa».¹¹

La contraparte de estos discursos se encuentra en la negación del acto maternal como esencial, así como en la resistencia y la reinterpretación del derecho de las mujeres a decidir de manera autónoma, mediante actos que a lo largo del tiempo también han propiciado un efecto al margen de los símbolos culturales y las convenciones que representan al género como una práctica hegemónica.

Al analizar las circunstancias que posibilitaron la aparición de discursos con cuestionamientos más frontales hacia la maternidad y el derecho al aborto que han incidido en la performatividad de género, me parece necesario considerar las aportaciones de los feminismos mexicanos de la década de 1970. En esa época los grupos de mujeres organizadas en el centro del país, por medio de colectivas como Mujeres Acción Solidaria (**MAS**), el Movimiento de Liberación

¹¹ En el campo antropológico, esta manifestación podría comprenderse como parte de aquello que John Lewis identificó, con todo y sesgos, como «un patrón social, un cuerpo coherente de costumbres e ideas [...] con] una función definida respecto al conjunto» (Lewis, 1969: 40-41).

de la Mujer (**MLM**) y la Coalición de Mujeres Feministas (**CMF**), comenzaron a posicionarse con mayor claridad para insertar su agenda en el debate público bajo términos que interpelaban directamente a los mandatos culturales establecidos. Sus demandas incluían la educación sexual y el uso de anticonceptivos, así como posicionamientos contra el matrimonio, la esterilización forzada o el derecho al placer, a partir de la premisa «lo personal es político». Las reflexiones llevadas a cabo por personalidades como Rosario Castellanos, Marta Acevedo, Alaíde Foppa, Marta Lamas, María Antonieta Rascón, Lourdes Arizpe, Ana Luisa Liguori y Carlos Monsiváis, entre otras, son muestra de ello. También lo son la publicación de la revista *Fem*, los boletines del *CIDHAL* y *MAS* y el periódico *La Revuelta* (Lamas y Rodríguez, 2023).

Se trata de una genealogía de participación política más definida y de una época en la que, a pesar de la influencia de los feminismos internacionales y de la impronta marxista, los discursos y cuestionamientos realizados interpelaron por primera vez, en términos culturales, los problemas nacionales y regionales derivados de un orden de género con relaciones de poder que afectaban no solo la libertad y los derechos de las mujeres de las clases media y alta, sino también de aquellas clasificadas como pobres o marginadas —es decir, de las campesinas y de las obreras—, así como la relación de todas las mujeres con el sistema económico capitalista, incluidas las condiciones del trabajo asalariado y el trabajo de cuidados (Lamas y Rodríguez, 2023: 14).¹²

En una revisión histórica del festejo institucionalizado de un día tan solemne como el 10 de mayo, Marta Acevedo destacó las críticas centrales formuladas desde la segunda ola del feminismo en relación con el mito de la madre y esa significación simbólica que exalta la capacidad biológica de las mujeres con la intención de encubrir su subordinación (Acevedo, 2023). Esto coincide con lo señalado, a su vez, por Rosario Castellanos, cuando en sus escritos apuntó que «la mujer mexicana no se considera a sí misma, ni es considerada por los demás, como una mujer que haya alcanzado su realización si no ha sido fecundada en hijos, si no la ilumina el halo de la maternidad» (en Lamas y Rodríguez,

¹² En este contexto de movilizaciones también participaron grupos activos de lesbianas y gays. No obstante, es relevante señalar que la categoría indígena, en lo que respecta al reconocimiento de la identidad de las mujeres de pueblos originarios, no se encontraba presente en el debate.

2023: 74). Un halo de la maternidad que se traduce en trabajo de cuidados no visibles, abnegación y amor, y que, como bien señala Marta Lamas, encubre una avalancha discursiva que es sustentada en términos culturales.

En el caso de Chiapas, de manera específica en San Cristóbal de Las Casas, pueden encontrarse cuestionamientos a los mandatos de género, las relaciones de poder, la maternidad y los derechos reproductivos a partir de la década de los ochenta, específicamente en los trabajos del Comité Promotor por una Maternidad Libre, integrado por feministas como Julieta Hernández, Adela Bonilla, Yolanda Castro y Leydi Chame, entre otras, así como por mujeres de otras latitudes residentes en la ciudad que comenzaron a organizar actividades sobre tales temas.

Este comité llevó a cabo diversas actividades como conversatorios con parteras y colectivas de mujeres indígenas, e intervenciones y colaboraciones con compañeras del centro del país y de Guatemala. De acuerdo con algunas de sus integrantes, el intercambio intercultural les permitió identificar que el aborto o «el regreso de la luna», una de las acepciones utilizada en Los Altos de Chiapas, era un tema común entre las mujeres de todos los grupos culturales y estratos económicos y que, en tal sentido, cuestionaba —y cuestiona— el mandato sociocultural que ha determinado la maternidad como destino, con la consecuente reproducción de distintas circunstancias de desigualdad perpetuadas a través del orden simbólico vigente (Adela Bonilla y Julieta Hernández, comunicación personal, febrero de 2024).

Dicho orden simbólico todavía contribuye a que en Los Altos de Chiapas algunas mujeres indígenas sean capaces de soportar el dolor del parto y traer al mundo a una criatura sin anestesia o ayuda alguna, pero, también, a que no cuestionen la falta de atención médica o la negación de sus derechos en materia de salud como ciudadanas. Como parte de este orden, las chiapanecas se convierten en mujeres valiosas por aguantar y sufrir, porque solo «las que serán malas madres se quejan tanto cuando tienen a un hijo» (Esperanza, comunicación personal, junio de 2016). En otras geografías, el orden simbólico en cuestión engrandece a la madre que, como consecuencia de la miseria, se «quita el pan de la boca» para alimentar a sus hijas e hijos, y en cuyo cuerpo se reflejan la desnutrición y el cansancio de la desigualdad social. Esta mujer, de igual manera que la indígena de Los Altos de Chiapas, es reconocida porque,

debido a su sacrificio en nombre del amor, no cuestiona la precariedad del sistema económico que les atraviesa a ella y a su familia. La mujer que aguanta golpes, malos tratos y el contagio de enfermedades de transmisión sexual solo por sus hijos durante años es, sin duda alguna, el *mejor ejemplo*, como reza el lema católico: «digna de ser recibida en las puertas del cielo, tras la cruz que le tocó cargar en esta vida».

Cabe señalar que los mandatos y convenciones de género vinculados a la reproducción siguen siendo justificados y normalizados por buena parte de la sociedad, y en su ejecución debe reconocerse un sentido de «recompensa», pues algunas mujeres formadas bajo la idea del destino familiar y del «halo maternal» —más allá del reconocimiento social— obtienen cierto tipo de ganancia simbólica que se traduce en jerarquía y en ejercicios de poder en los ámbitos de lo privado y lo público.

A la ecuación se deben sumar aquellos discursos que encubren la rentabilidad económica vinculada con el acto maternal, o la moral que restringe el erotismo y el placer de las mujeres. Como bien señala Melinda Cooper (2020) en su estudio centrado en Estados Unidos, el modelo tradicional de familia y la salvaguarda de los valores que se aglutinan alrededor de este no pueden separarse de las formaciones económicas, la política de distribución de la riqueza, el pensamiento neoliberal, el conservadurismo e, incluso, algunos posicionamientos de izquierda. Es por esto que hablo de un entramado cultural de relaciones de poder con formas a veces contradictorias que se oponen al aborto a partir del orden de género.

En conjunto, los discursos y las prácticas de este tipo provocan que una mujer enfrente un debate interno cuando decide ejercer su maternidad fuera de lo establecido, o cuando opta por renunciar a esta, ya sea abandonando a sus hijas e hijos o al interrumpir un embarazo. Tales acciones resultan aberrantes para ciertos sectores de la sociedad; en el debate público todavía es común escuchar la declaración: «Ni las perras hacen eso».

Si se deja de lado el antropocentrismo que permea la frase popular citada, así como el desconocimiento sobre la conducta de otras especies, para centrarnos en el estigma social y los prejuicios derivados del acto performativo en relación con los convencionalismos de la maternidad, la familia y la interrupción del embarazo, podremos observar cómo se sustenta la prohibición sociocultural

en torno a la sexualidad de las mujeres y la reproducción. Algunos ejemplos más de comentarios de este tipo son los siguientes: «Son unas libertinas, unas prostitutas y sus mamás también», «Cómo es posible que por una calentura sean capaces de convertirse en asesinas, que acepten lo que hicieron y se hagan responsables», «Pero un día le tendrán que dar cuenta a Dios de sus actos», «No son mujeres o no están bien de la cabeza porque atentan contra lo más divino, la vida», «Con todo respeto, yo creo que las debieron abortar a ellas, o a ustedes, si usted está de acuerdo en que aborten, doctora», «Seguro es porque en su casa no les enseñaron a valorarse para ser buenas mujeres», «Las deberíamos de extinguir mejor nosotros a todas, porque los bebés no tienen la culpa».¹³

Estas expresiones, pronunciadas por personas de distintas edades, género, nivel educativo y estrato social, fueron recabadas como parte de mi trabajo de campo en Chiapas durante cuatro años de investigación sobre el aborto. Como es posible observar, los argumentos citados se posicionan de manera firme y decidida contra la interrupción. Al mismo tiempo, evidencian que los discursos forman parte de entramados culturales y configuran un deber ser que se manifiesta a la vez como acto reiterativo y como significación simbólica.

Discursos de este tipo han sido cuestionados en el centro del país y en Chiapas por los grupos de feministas, así como por mujeres diversas, agrupadas en movimientos políticos, teóricos y prácticos que, desde una relación crítica con lo establecido, han buscado articular, no sin distensiones internas, alternativas de significación respecto al género.

En este sentido, las demandas de los feminismos y los señalamientos vinculados a las subordinaciones de género en toda su amplitud se contraponen con los dispositivos culturales que dan forma a la sociedad en los campos de la familia, la maternidad y el aborto. Este enfrentamiento ha sido catalogado por otras autoras y autores como parte de una batalla cultural (Lamas, 1992) o una guerra de absolutos (Tribe, 2013). Sin embargo, más allá de identificar una disputa entre dos posicionamientos, es en este cruce donde la interpretación posestructuralista permite, además, diferenciar proyectos políticos para distinguir las dinámicas institucionales ejercidas por la Iglesia de aquellas pro-

¹³ La lista continúa e incluye comentarios impublicables. Basten las frases citadas como ejemplo.

venientes de los organismos laicos encargados de «velar» por el bienestar de la población —que, para efectos prácticos, de aquí en adelante denominaré Estado, pensando únicamente en la praxis institucional—. ¹⁴

La configuración de discursos de verdad que, de acuerdo con su contexto, otorgan significado no solo al aborto, sino al cuerpo de las mujeres, a sus conductas, a su sexualidad, a su responsabilidad en la reproducción de la vida y, por supuesto, al modelo familiar tradicional, se traduce en dispositivos culturales materializados como proyectos políticos por instituciones religiosas y laicas en los que, en palabras de Kate Millet, es posible observar «un conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales, un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo» (Millet, 1995). Como se puede inferir, estos posicionamientos tampoco son homogéneos.

En el marco señalado, la definición del antagonismo político puede ser de utilidad para aproximarnos a una interpretación del fenómeno observable en torno al aborto en Chiapas, así como a las dinámicas locales que se producen no solo entre las feministas y el Estado o entre las feministas y la Iglesia, sino también entre el Estado y la Iglesia.

LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y LO POLÍTICO DEL VÍNCULO

La relación entre Estado e Iglesia puede definirse en términos históricos como un proceso multilíneal, con distintos momentos y resultados que, sin embargo, encuentra una intersección en el interés por la regulación de la vida. Este interés ha sido analizado desde los campos de la filosofía política, el derecho y la antropología, áreas de conocimiento en las cuales se sostienen tesis que señalan la conformación autónoma de las entidades estudiadas, con posiciones jurídicas, órdenes de autoridad y ámbitos de organización social particulares (Orrego y Saldaña, 2001). Las diferencias encontradas hacen necesario considerar el tipo de negociaciones o las disputas alrededor de los principios bajo

¹⁴ Tomo en cuenta la capacidad del Estado para dirigir y poner en ejecución las prácticas sociales de quienes son habitantes de un determinado territorio (Heller, 1971).

los que el Estado y la Iglesia se han regido en los ámbitos de la ética y la moral a través del tiempo (Heller, 1971; Camps, 2013).

No analizaré en detalle las aristas y posibilidades teóricas relacionadas con el tema mencionado, pues se trata de una tarea que excede los límites de la reflexión propuesta para este libro. Sin embargo, me interesa destacar que, precisamente, la postura común del Estado y la Iglesia relacionada con la regulación de la vida da lugar no solo a un vínculo, sino a una contradicción entre ambas instituciones, lo cual, a partir del pensamiento posestructural, puede comprenderse como un antagonismo irreductible situado en el ámbito de lo político (Marchart, 2009).

Concibo el antagonismo irreductible como una distinción radical, una brecha respecto a lo que es definido como fundamento único de lo social y que, para el tema tratado en estas páginas, orienta los posicionamientos de la Iglesia, el Estado y los feminismos en relación con el deber ser de la sexualidad y la reproducción, lo que deriva en un posicionamiento distinto respecto al aborto en el ámbito de lo político. La diferencia situada da cuenta de los procesos de negociación o disputa alrededor de aquello que se cataloga como virtuoso o deleznable respecto a lo socialmente permitido.

Como podrá apreciarse a lo largo de los capítulos de este libro, el antagonismo en el campo de lo político afecta la vinculación de los feminismos con el Estado y de los feminismos con la Iglesia de manera desigual, con escenarios y prácticas sociales en las que pueden identificarse matices asociados con las relaciones de poder desde el género. Volveré a ello más adelante. Por el momento, me centraré en el sentido que para este análisis adopta el significado de lo político a partir de las propuestas de Chantal Mouffe (2007) y Wendy Brown (2019).

Al distinguir la política de lo político, Chantal Mouffe planteó una crítica al modelo de democracia liberal desde el cual se define lo político como un ámbito libre de conflicto y exclusión. Esta concepción ignora la dimensión de conflicto inherente a lo político, así como la imposibilidad de cumplir a cabalidad con un contrato social «transparente entre participantes racionales», cuyo fin, en beneficio de sus intereses, conduciría a un consenso plural.

A diferencia de la posibilidad de un consenso absoluto, Mouffe propuso una concepción de lo político como poder antagónico, y lo antagónico como

constitutivo de lo social. En este sentido, la política —que se diferencia de lo político— se refiere al «conjunto de prácticas e instituciones a través de las que se crea un determinado orden» (Mouffe, 2007: 16). Desde esta perspectiva, las prácticas de la política resultan del espacio antagónico de lo político, es decir, de una diferencia ontológica en la que está en juego un fundamento último de lo social entre poderes hegemónicos.

Mouffe recurre a la propuesta de discriminación amigo/enemigo de Schmitt para probar la imposibilidad de un «consenso totalmente inclusivo». De esta manera, lo político: «Tiene que ver con la formación de un nosotros como opuesto a un ellos, se trata siempre de formas colectivas de identificación» que posibilitan la contradicción, marco en el cual la tarea central radica en el reconocimiento del conflicto y su tratamiento (Mouffe, 2007: 18).

De acuerdo con Mouffe, junto al antagonismo, la hegemonía se convierte en otra noción clave debido a que lo antagónico implica la ausencia de un fundamento último de lo social y requiere admitir que «toda sociedad es el producto de una serie de prácticas que intentan establecerse» (Mouffe, 2007: 24). Al partir de tal supuesto, el modelo de la democracia liberal, que pretende pasar por alto la dimensión antagónica que forma parte de lo político, termina por desconocer la verdadera tarea de la política democrática, cuya labor es promover una esfera política que posibilite la confrontación de proyectos desde un sentido agónico para dar paso a una verdadera pluralidad.

Al distanciarse del antagonismo, el agonismo reconoce la confrontación política entre adversarios mediante la validación de posicionamientos que argumentan la viabilidad de un determinado orden social y que, por tanto, a pesar de sus diferencias, aceptan la importancia de la asociación política.

Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base en común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes (Mouffe, 2007: 27).

Construir relaciones desde el agonismo permite reconocer las demandas de los adversarios como legítimas. De esta manera, se elimina el tratamiento

antagónico hacia el oponente y su delimitación como enemigo. El riesgo de no cumplir con una transición de lo antagónico hacia lo agónico imposibilita el ejercicio de una verdadera democracia plural debido a que los proyectos políticos se posicionan y expresan desde una dimensión de lo moral para dar paso a discursos sesgados que se definen a partir de la confrontación entre «buenos y malos».

De la misma manera que Mouffe, al hacer una revisión del moralismo implícito en la praxis política contemporánea, Wendy Brown señala la importancia de comprender que la política es «un espacio complejo de consecuencias involuntarias que se producen a través de una colisión imprevisible de fuerzas humanas [e] históricas» (Brown, 2019). Estas expresiones debilitan el estatus de una verdad absoluta o de una base epistemológica única para interpretar la realidad social, lo que da paso a una crisis que la autora identifica como una «codificación de la desilusión», la cual se traduce en moralismo y en la subsecuente intención de crear un mundo a «imagen y semejanza».¹⁵ La pretensión de una verdad absoluta orquestada desde el moralismo encubre, a su vez, la «impotencia analítica», así como la debilidad de objetivos políticos (Brown, 2019: 53).

Al considerar lo señalado por Chantal Mouffe y Wendy Brown, me parece necesario comprender la criminalización y la despenalización del aborto bajo los términos del antagonismo político, en el marco temporal que abarca desde la coyuntura de 1990 hasta la de 2024. Esto implica analizar las dinámicas que han mantenido el Estado, la Iglesia y los feminismos en relación con los derechos reproductivos de las mujeres, tanto a nivel nacional como, específicamente, en Chiapas.

La reflexión planteada coloca y reconoce a estos actores desde el ámbito de la gobernanza, en un ejercicio de poder que, además, incorpora la religión en los campos de la política y lo político, y que, por tanto, cuestiona en algún

¹⁵ Brown ejemplifica su argumentación con el tema del aborto: «Baste considerar lo distinta que resulta la cuestión moral del aborto cuando se pone el acento en la quasi total responsabilidad de la mujer sobre los hijos en un contexto históricamente producido de falta de control sobre la vida sexual, económica y política, es decir, en un contexto determinado por poderes que crean y organizan género» (Brown, 2019: 48).

sentido —sobre todo para el caso de estudio— el cumplimiento a cabalidad del modelo de laicidad mexicano, que defiende la separación tajante de funciones entre la Iglesia y el Estado.

De acuerdo con autores como Suárez (1999), existe un vínculo innegable entre política y religión que hace necesario reconocer la competencia del poder religioso en el ámbito de lo político. Por ejemplo, cuando se justifican las relaciones jerárquicas entre grupos sociales, sobre todo a partir de demandas de legitimación del orden establecido propias de las clases privilegiadas; o bien, mediante demandas de compensación propias de las clases desfavorecidas (Bourdieu, 1971: 7). Desde esta perspectiva, la religión tiene la capacidad de intervenir en la organización de lo social al influir en «una visión sistemática del mundo y de la existencia» (Bourdieu, 1971: 8).

El antagonismo político que pretendo visibilizar desde la óptica posestructural no incluye un momento agónico, pero enmarca tanto el proceso secular vinculado al resquebrajamiento de la estructura religiosa (Weber, 1987; Sepúlveda del Río, 2018) como el conjunto de ideas de laicidad que sitúan al paradigma racional. A partir de lo señalado, en mi argumento destaco que los fundamentos parciales que dan forma tanto al Estado-nación como a la institución religiosa, en el campo de lo político, han impulsado las condiciones de posibilidad que a lo largo de la historia de Occidente abrieron paso a un vínculo político cuyos acontecimientos, dirección, historicidad y acentos son modificables de acuerdo con el contexto, pero que en cada caso guardan la remanencia de la contradicción implícita respecto a la organización de lo social y la regulación de la vida. Esta remanencia, a la que debe sumarse el hacer de los feminismos, es una vía para trazar algunas divergencias de la interacción entre la criminalización social del aborto y su despenalización.

Anticipo que en la propuesta teórica aquí presentada no ignoro los sesgos masculinistas implícitos en el discurso occidental, ni niego los cuestionamientos necesarios al paradigma racional como la única vía para comprender la convivencia social y el devenir de lo humano. Sin embargo, considero que los planteamientos referidos ofrecen una valiosa oportunidad para entender el análisis que propongo respecto al acontecimiento y su historicidad. Por tanto, representan una alternativa de interpretación válida sobre cómo las relaciones de poder se configuran desde el género en el tema estudiado.

Por otro lado, para la observación particular que desarrollaré más adelante, cabe recordar que la nación mexicana se constituyó a partir de un orden rural, campesino e indígena, con un sistema de justicia basado en usos y costumbres, cacicazgos y corporativismos (Ávila, 2013: 12). En ese marco, el predominio católico tuvo un anclaje mayor que en otros países, y el posicionamiento laico se entremezcló con el anticlerical, lo que dio lugar a una diversidad de matices (Blancarte, 2008).

Además de los procesos que han atravesado el país, deben tomarse en cuenta los que remiten a la especificidad histórica de Chiapas, estado en el que se ha observado una dinámica de antagonismo político más definida respecto a la organización social y el direccionamiento de la población con una Iglesia progresista, sobre todo en la época que corresponde a la coyuntura analizada.

A diferencia de la interacción entre la Iglesia «tradicional» y el Estado que define otros contextos a nivel nacional, el periodo de observación que nos ocupa en Chiapas da cuenta de un posicionamiento eclesial situado en la teología de la liberación, con una marcada influencia del materialismo histórico para explicar la realidad social, y con propuestas de aglutinación de fieles con miras a una participación política más amplia que apuntaba hacia la transformación de la realidad desde la praxis y en cuyas propuestas muchas feministas se involucraron.

Más allá de las distinciones internas en la institucionalidad local, el análisis del proceso de contradicción política elaborado evidencia el protagonismo de la Iglesia católica en la gobernanza de las poblaciones respecto a los derechos reproductivos. Esto se puede apreciar en acciones que, bajo determinadas circunstancias, estaban dirigidas a construir una ciudadanía contrapuesta al proyecto de gobierno laico. En el contexto mexicano contemporáneo, y particularmente en Chiapas, las disputas Estado-Iglesia —católicos y protestantes— en torno al aborto dan cuenta tanto de rupturas entre ambas instituciones, fundamentadas en principios e intereses divergentes, como de asociaciones en determinadas coyunturas.

En este sentido, es importante reconocer que la Iglesia y el Estado encuentran un punto de coincidencia en la reproducción de entramados de relaciones de poder derivadas de la construcción cultural del orden de género. Es decir, a pesar de su enfrentamiento político, coinciden en mantener un

sistema androcéntrico que da forma a lógicas de organización masculinizada al ejercer hegemonía sobre los cuerpos y los destinos de las mujeres, los cuales son instrumentalizados para lograr un fin, lo que perpetúa diversos tipos de subordinación.

Al analizar la coyuntura de 1990 en Chiapas, específicamente respecto a la ampliación de excluyentes para el delito de aborto, es crucial observar las dinámicas entre el Estado y la Iglesia. Este periodo de confrontación dio lugar a discursos situados desde el antagonismo que persisten hasta la actualidad, sin que se haya alcanzado el reconocimiento mutuo de los adversarios políticos. Sin embargo, en 1990, los posicionamientos de ambas instancias, centrados en argumentos de buenos contra malos, terminaron por eclipsar de manera significativa las acciones de las mujeres organizadas respecto a la defensa de los derechos reproductivos.

Por último, resulta evidente que la confrontación referida en Chiapas no es el único episodio que puede dar cuenta del antagonismo político entre la Iglesia y el Estado en cuanto al tema de la reproducción. Uno de sus antecedentes directos se encuentra en las transformaciones socioculturales derivadas de la transición demográfica mexicana impulsada por las modificaciones en la política poblacional a nivel federal promovidas por el gobierno de Luis Echeverría en la década de 1970, principalmente al incluir el uso de anticonceptivos. A diferencia de la coyuntura de 1990, en ese entonces el discurso oficial de dichas instituciones era más endeble y permite identificar una participación más amplia de los feminismos en el centro del país respecto a la defensa de los derechos reproductivos de las mujeres, tema del que me ocuparé en adelante.

Capítulo 2. El «impulso desarrollista» en la política poblacional del Estado mexicano de 1970

En una nota publicada el 12 de octubre de 2011 en el periódico *La Jornada*, Ángeles Cruz elaboró un recuento de «los esfuerzos por regular la fecundidad en la historia de México» (Cruz, 2011). En su crónica, la autora destacó la relevancia de la política de población que se había llevado a cabo en el territorio nacional a partir de la década de los setenta durante el gobierno de Luis Echeverría. Consideró esta política como un parteaguas, pues incluía programas prioritarios sobre planificación familiar organizados por diversas secretarías. Estos programas permitieron que, en aproximadamente 30 años, en algunas zonas del país la tasa de natalidad descendiera de más de seis hijos por mujer a dos. Entre las reflexiones planteadas por Ángeles Cruz destaca el señalamiento de la Iglesia católica como uno de los actores clave en la transición demográfica, institución que desde entonces mostró una postura encaminada a frenar cualquier iniciativa relacionada con el tema.

Al considerar el aborto como un derecho reproductivo asociado con la decisión personal de «espaciar el nacimiento de [los] hijos o bien de controlar la cuantía de su descendencia» (Quilodrán y Sosa, 2004: 380), me parece adecuado situar la política poblacional de 1970 como un antecedente de la coyuntura histórica de 1990 en Chiapas, lo cual, desde el análisis posestructural, facilita la comprensión del antagonismo político respecto al control de la reproducción.

En este sentido, las dinámicas que se describen a continuación revelan entramados de poder heterogéneos entre Estado, Iglesia y feministas, con actores

y argumentos a favor o en contra del uso de anticonceptivos y del aborto. Las interacciones derivadas entrelazan una gama de posicionamientos que incluye temas como las relaciones internacionales, la sostenibilidad global, la salud, la educación, la ciencia y la distribución de servicios y bienes bajo la óptica del desarrollo nacional, la modernidad y el materialismo histórico. Además, se abordan mandatos de género vinculados con la maternidad que instrumentalizan a las mujeres y se intersectan con valores sobre la construcción de ciudadanía, la moral, la familia y el «deber ser» reproductivo, con ciertas distinciones entre las posturas laica y eclesial. En este análisis es relevante considerar la actuación de los grupos del feminismo de la segunda ola, los cuales se apartaron de las «lógicas masculinas» (Brown, 2005) presentes en los ámbitos institucionales del Estado y la Iglesia.

LA TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA EN MÉXICO RUMBO A LA MODERNIDAD

El viraje de la política poblacional impulsado en México a nivel federal durante la década de 1970 es un fenómeno de transición demográfica compartido por otros países del mundo, especialmente por los calificados como subdesarrollados o en vías de desarrollo. En Latinoamérica, a pesar de las especificidades y la aplicación de modelos distintos en cada nación (Ortiz, Cea y González, 2003), este proceso se aprecia con claridad al revisar los factores políticos, sociales y económicos inmersos en las dinámicas de «modernización regional» impulsadas en esos años (Zavala de Cosío, 1995; Gómez de León y Rabell, 2001).

De manera general, en el periodo referido, las naciones latinoamericanas experimentaron mejores condiciones al disminuir sus tasas de mortalidad infantil y acrecentar la esperanza de vida al nacer (Zavala de Cosío, 1995; CEPAL, 2024). Entre otros factores, esta transformación se relaciona con la introducción de medidas sanitarias —como el uso de antibióticos, la vacunación y la prevención de distintas enfermedades—, así como con mejoras nutricionales y de infraestructura poblacional, sobre todo en los espacios urbanos (Gómez de León y Rabell, 2001).

En el panorama descrito, con excepción de Argentina, Uruguay y Cuba, también debe tenerse en cuenta la inercia de una normatividad social carac-

terizada por una fecundidad elevada en sociedades tradicionales, derivada de uniones tempranas, el limitado uso de métodos anticonceptivos y la promoción en términos simbólicos y materiales de los beneficios inherentes a tener una familia constituida por un número amplio de hijos. El resultado del cruce entre las variables descritas fue un crecimiento poblacional sin precedentes (Gómez de León y Rabell, 2001; Ortiz, Cea y González, 2003).

De acuerdo con informes elaborados por miembros de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (**CEPAL**), en los países latinoamericanos, «durante las décadas de 1950 y 1960 [la fecundidad] solo era superada por África (6.8) y se situaba por encima del promedio global (5.0)» (Chackiel, 2004: 17). En el escenario internacional esto comenzó a considerarse como un factor de riesgo para «la sustentabilidad y el desarrollo socioeconómico» de la región y del mundo, lo que provocó la consecuente intervención de otros países en el tema.

En 1970, México fue sede de la Conferencia Regional Latinoamericana de Población. En esta, la planificación familiar se colocó como un eje central de discusión, con el objetivo de enfrentar el acelerado crecimiento demográfico y llevar a cabo reformas estructurales centradas en la redistribución de ingresos para combatir el rezago social (Prebisch, 1991[1970]).

Según Ordorica-Mellado (2014), dicha conferencia sirvió como base para, en adelante, organizar la política de población nacional. Tanto en ese encuentro como en las sesiones extraordinarias de preparación de la Tercera Conferencia Mundial de Población, convocada por Naciones Unidas en 1974, la participación de especialistas de las áreas de demografía y de economía de El Colegio de México (**COLMEX**) fue relevante (Ordorica-Mellado, 2014).¹⁶ En las negociaciones que se llevaron a cabo en esos espacios para contribuir a la estabilización de «las tendencias demográficas y las tendencias de desarrollo económico y social» se acordó la adopción de estrategias con un compromiso de aplicación

¹⁶ De acuerdo con lo señalado por Ordorica-Mellado (2014), entre los especialistas se encontraba Víctor Urquidí, fundador del Centro de Estudios Sociológicos (**CES**) y del Centro de Estudios Económicos y Demográficos (**CEED**) del **COLMEX**, quien contaba con una amplia carrera en la administración pública y la investigación académica.

a cargo de cada país, a partir de objetivos y condiciones específicas (Ordorica-Mellado, 2014).

Al revisar el informe resultado de la Conferencia Mundial de Población (ONU-CEPAL, 1974), es posible comprender que un principio fundamental de las reuniones previas al encuentro internacional fue reconocer, al menos en papel, la regulación poblacional desde el respeto a los derechos humanos para todas las personas. Bajo esa premisa, cada país se haría responsable de implementar programas gubernamentales orientados a necesidades específicas, cuya finalidad sería incidir en el crecimiento controlado de la población. Esos planes debían considerar condiciones como la morbilidad y mortalidad, la procreación, la formación de la familia, la condición de las mujeres, la migración interna y la migración internacional (ONU-CEPAL, 1974: 16).

Entre las medidas acordadas, se estableció que cada gobierno también se haría cargo de formar a personal calificado en áreas de salud y educación para cubrir acciones de información y aplicación, tanto en espacios rurales como urbanos. Además, los Estados participantes aceptaron apoyar el trabajo de «conductos no gubernamentales» para prestar servicios de salud relacionados con las metas establecidas (ONU-CEPAL, 1974: 18). También, se estipuló la creación de subsidios familiares y de prestaciones de maternidad a trabajadoras, la revisión de la edad legal para contraer matrimonio en cada territorio y la integración de las mujeres al «proceso de desarrollo social» (ONU-CEPAL, 1974: 20).

En el caso de México, se debe señalar que, en la década de los setenta, el incremento de la población fue de 1 900 000 habitantes por año, con un promedio de seis hijos por mujer, una esperanza de vida al nacer de 64 años y una tasa de mortalidad infantil de 65 defunciones de niños menores de un año por cada 1 000 nacidos vivos, con un crecimiento aproximado del 3.5 % anual (Ordorica-Mellado, 2014). Parte de esa aceleración poblacional se explica debido a que, hasta la década de los setenta, el gobierno mexicano mantuvo vigentes políticas pronatalistas, sustentadas en las propuestas de estudiosos en demografía como Corrado Gini, Gilberto Loyo y Ada D'Aloja, quienes argumentaron la necesidad de incrementar la densidad poblacional mexicana como una vía para la resolución de problemas estructurales en beneficio de la consolidación nacional (Welti-Chanes, 2011).

Basándose en algunos análisis de los especialistas referidos, las administraciones priistas impulsaron en sus planes sexenales medidas orientadas al fomento del crecimiento natural de la población. Esto se tradujo en resoluciones institucionales que, desde organismos como el Consejo Consultivo de Población, promovieron la institución cultural del matrimonio a edades tempranas, la prohibición jurídica de métodos anticonceptivos y el fomento de la migración extranjera a tierras mexicanas (Welti-Chanes, 2011). Si bien estas directrices no fueron aplicadas a cabalidad (Brachet-Márquez, 1984), es plausible que, junto con otros factores de orden simbólico, como la religión, hayan contribuido en algún sentido a la configuración de familias numerosas en la sociedad mexicana y, por tanto, a las cifras poblacionales ya mencionadas.

Sumado a lo anterior, en la década de los setenta la dinámica económica nacional concluyó con un periodo de crecimiento sostenido gracias a la explotación del petróleo, debido a lo cual la administración en turno comenzó a sufrir consecuencias que hicieron visible la necesidad de una intervención relacionada con el control demográfico, a fin de disminuir el crecimiento acelerado de la población, restar presión económica para asegurar el acceso a servicios y, por supuesto, empatar con agendas internacionales que permitieran regresar al rumbo deseado de «un país en ascenso con personalidad moderna» (Monsiváis, 1984: 15).

A partir de lo expuesto, es fundamental destacar que el análisis de la transición demográfica en México permite identificar particularidades para debatir el argumento simplista de «la imposición de intereses extranjeros a la nación». Más allá de las coincidencias con el llamado «problema de la sobrepoblación» en el ámbito transnacional, se trató de un proceso que implicó una profunda transformación cultural para la mayoría de quienes habitaban el territorio mexicano que, en su momento, fue presentado como una medida de interés público que buscaba el bienestar de las familias e incentivar a las personas para tomar conciencia de ser «mejores ciudadanas y ciudadanos».

Con la venia del ámbito académico y los especialistas en sobrepoblación, el viraje en la política nacional mexicana supuso la intervención institucional de varias secretarías, incluida la de Salubridad y Asistencia (**SSA**). Este organismo publicó en 1973 un informe que evidenció la necesidad de normar las prácticas

reproductivas de las familias mexicanas a través de la reducción del número de hijos y el fomento de una crianza con énfasis en la dedicación y el cuidado materno (Romo, 2020: 86-87).

Al año siguiente del informe emitido por la **SSA**, el entonces presidente, Luis Echeverría, junto con integrantes de su gabinete como Luisa María Leal, Eduardo Villaseñor y Mario Moya Palencia, plantearon una nueva política poblacional enmarcada tanto en el artículo 4º de la Constitución mexicana —que declaraba el derecho de todas las personas para decidir sobre el número y esparcimiento de sus hijas e hijos— como en la nueva Ley General sobre Población (Palma, 2009). A nivel nacional se desarrollaron amplias discusiones sobre el tema, su operatividad y alcance, que pusieron en evidencia una apuesta por modificar la conducta reproductiva del territorio mexicano mediante la educación. Sin embargo, es importante hacer notar que este posicionamiento contenía sesgos vinculados al contexto sociocultural en el que fue planteado. Algunos de estos pueden asociarse con una perspectiva evolucionista del desarrollo y de lo moderno, mediante la cual se consideraba que la sobrepoblación era la causa de todos los males de la sociedad y que los grupos marginados eran los únicos culpables de agravar el problema con sus aglomeraciones.

Un ejemplo de ello puede observarse en las audiencias realizadas con motivo de las iniciativas sobre las reformas a la Ley de Población llevadas a cabo en la Cámara de Diputados, donde participantes como Raquel Moch de Martínez, en su calidad de presidenta de la Comisión Permanente de Estudios sobre Planeación Familiar de la Federación Internacional de Abogadas, señalaron desde un enfoque económico «el problema de la explosión demográfica» como un asunto que requería de intervención estatal inmediata debido a que «parte de la población se veía detenida en su progreso familiar con niveles bajos, y el riesgo de prolongar o empeorar la situación [...]».¹⁷

Al indicar las alternativas para solucionar este «fenómeno crítico», Moch de Martínez se mostró a favor de una política que «restringiera el crecimiento poblacional». Ello debía realizarse a través de sistemas y métodos de control

¹⁷ Archivo General de la Nación (en adelante **AGN**), Moch de Martínez, 1974, exp. 3, f. 29.

natal, con una «política general impuesta coactivamente o mediante métodos de convencimiento [sin menoscabo a] las libertades humanas».¹⁸

Para ejemplificar su segunda propuesta, Moch de Martínez hizo referencia a los países del Oriente asiático, donde «los sistemas de convencimiento a través de los medios publicitarios masivos, de los medios de comunicación, del sistema de enseñanza en todos sus ciclos y de la propaganda directa» habían logrado resultados.¹⁹ A estas medidas se sumaba el trabajo de la acción gubernamental, con el objetivo de «facilitar la adquisición de los productos anticonceptivos de todo tipo, incluyendo campañas con la recomendación de su uso y la distribución comunitaria de los mismos, haciéndolos llegar a todos los confines de los países, a los menores costos posibles y en algunos casos hasta la gratuidad».²⁰

A partir de los documentos consultados en el Archivo General de la Nación (AGN) es imposible determinar coincidencias cuantificables respecto a la postura expresada por Moch de Martínez durante las audiencias en la Cámara de Diputados. Sin embargo, llama la atención que las líneas de ejecución implementadas en la política poblacional mexicana a partir de la década de los setenta coincidan con lo suscrito por la ponente.

Esto puede observarse, precisamente, en la Ley General de Población, en cuyo contenido se estableció la obligatoriedad de que los programas de desarrollo económico y social priorizaran las necesidades de distribución de las y los habitantes del territorio nacional, la ejecución de servicios de planificación familiar desde el ámbito de la salud pública y del sistema educativo público, el impulso de medidas para disminuir la mortalidad, el establecimiento de disposiciones para asegurar el bienestar de determinados grupos poblacionales —mujeres, niños, personas de edad adulta—, la regulación migratoria y la redistribución de núcleos urbanos en distintas regiones del país, incluidas las costas y las fronteras, y sobre todo de la zona centro (Ley General de Población, 1974).

¹⁸ AGN, Moch de Martínez, 1974, exp. 3, f. 30.

¹⁹ AGN, Moch de Martínez, 1974, exp. 3, f. 30.

²⁰ AGN, Moch de Martínez, 1974, exp. 3, f. 30.

Entre las medidas aplicadas se encuentra la aprobación de un nuevo código sanitario para derogar la prohibición del uso y la propaganda de anticonceptivos. También se determinó la coordinación de seis secretarías a cargo del recién creado Consejo Nacional de Población (**CONAPO**), entre las que, además de salubridad y educación, se encontraban las de gobernación, hacienda y crédito público, relaciones exteriores, y asuntos agrarios y colonización (**CONAPO**, 1974).

Estas dependencias, en colaboración con integrantes de la Fundación Mexicana para la Planeación Familiar (**MEXFAM**), la Fundación para el Estudio de la Población (**FEPAC**) y los organismos académicos, fueron las encargadas de llevar a cabo consultorías y poner en marcha los trabajos de regulación demográfica para alcanzar las metas nacionales propuestas (Brachet-Márquez, 1984; Cruz, 2011), desde una perspectiva que es clara al revisar el argumento que ofreció el presidente Luis Echeverría en el discurso de instalación del **CONAPO**. En este, el primer mandatario destacó los fenómenos negativos derivados de la explosión demográfica y la necesidad de mitigar sus consecuencias mediante propuestas acordes con la economía y las condiciones sociales del país que, al mismo tiempo, contribuyeran a concientizar a la población del territorio nacional y permitieran el avance hacia la modernidad.

En tal sentido, entre las posibilidades prácticas se contemplaron iniciativas de inversión e investigación para lograr «píldoras anticonceptivas mexicanas para los distintos tipos de biología femenina» (Echeverría, 1974: 10). Aunada a estos esfuerzos en el ámbito científico, otra prioridad era trabajar en la persuasión, sobre todo entre las mujeres «campesinas», ya que era en el campo donde se observaba «un mayor prejuicio respecto a los útiles instrumentos intrauterinos». De acuerdo con Echeverría, los prejuicios podían disiparse con explicaciones sencillas «a los matrimonios» a fin de lograr que se adhirieran a utilizar los métodos anticonceptivos (Echeverría, 1974: 10).

La estrategia de convencimiento propuesta por el gobierno mexicano involucró sobre todo a «las clases populares [...] con la participación de maestros de barriada y maestros en el ámbito rural» (Echeverría, 1974: 10), quienes deberían apoyarse en los libros de texto, reelaborados previamente por la Secretaría de Educación Pública, de acuerdo con la Ley Federal de Educación, para incluir en todos los niveles contenidos vinculados a temas de sobrepoblación, familia y reproducción (Echeverría, 1994: 10).

En el caso de la **SSA**, el Instituto Mexicano del Seguro Social (**IMSS**) y el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (**ISSSTE**), se consideró necesario poner en marcha campañas de cobertura a nivel nacional con unidades móviles, así como la distribución de folletos para informar sobre las ventajas de formar familias más pequeñas y la provisión de métodos anticonceptivos en todo el territorio nacional de manera gratuita (Alba y Potter, 1986: 26).

Entre las situaciones de emergencia señaladas por estas dependencias de salud, como parte del programa nacional de atención médica materno-infantil integral y planificación familiar presentado por el Dr. Jorge Jiménez Cantú durante la segunda sesión del **CONAPO**, se encontraba la cifra de «500 000 abortos practicados al año [...] un alto índice de ellos provocados y complicados» (Jiménez Cantú, 1974: 4). Por lo tanto, en la difusión de los servicios integrales de planificación deberían incluirse conceptos como «paternidad responsable» y «regulación de la fecundidad», con la finalidad de que «las mujeres no utilizaran el aborto como medida de prevención natal» (Jiménez Cantú, 1974: 4-5), lo cual representa un claro ejemplo de disciplinamiento cultural desde el género.

Además de lo mencionado, el **CONAPO** también estuvo a cargo de la difusión en medios de comunicación, a través de los que se visibilizó el uso de métodos anticonceptivos como una medida de responsabilidad ciudadana acorde a los tiempos modernos. La intención de influir en las prácticas reproductivas de las y los mexicanos se apoyó también en campañas como «Vámonos haciendo menos», seguida de «La familia pequeña vive mejor» y, posteriormente, en la década de los ochenta, de la campaña «Planifica, es cuestión de querer».

Al analizar los alcances de la política poblacional de 1970 desde un marco posestructural en relación con la imposición de mandatos de género, los derechos reproductivos y el antagonismo político entre Estado e Iglesia, me interesa rescatar el concepto de *construcción de ciudadanía* para identificar el tipo de estrategias utilizadas como parte de los objetivos de integración nacional. En procesos de esta naturaleza, al haber un proyecto político de fondo, los habitantes son orientados hacia las dinámicas de un determinado modelo económico-social y hacia la redefinición de responsabilidades entre Estado y sociedad (Isin, 2009; Leal, 2016). Bajo esta tesitura, «el ciudadano es pensado como un activo responsable, en contraposición al ciudadano pasivo del Estado benefactor» (Leal, 2016: 53).

Entre las interpretaciones del «problema de la sobrepoblación», las y los integrantes del **CONAPO** coincidieron en señalar «que los límites del crecimiento no [eran] biológicos, ni físicos, sino políticos y morales» (Muñoz Ledo, 1974: 7). En tal sentido, campañas como «Vámonos haciendo menos» evidencian de manera clara los esfuerzos dirigidos a construir una ciudadanía específica, con miras a «la modernidad», al centrarse en mensajes con una línea precisa en cuanto a la necesidad de transformar significaciones simbólicas y conductas de la población. En términos foucaultianos y posestructurales, estamos hablando de biopolítica y anatomopolítica en su máxima expresión (Foucault, 2006).

De acuerdo con el **CONAPO**, «Para vivir mejor, vámonos haciendo menos» era un lema que trataba de sustentar «la idea básica de los esfuerzos por alcanzar un desarrollo armónico y compartido para todos los habitantes del territorio [por lo que no era] un plan enfocado al control de nacimientos, sino un plan destinado a influir en el esfuerzo colectivo del pueblo para alcanzar un nivel de vida superior» (**CONAPO**, 1974: 1).

En ese tono, el documento que contiene algunos de los lineamientos de la campaña señala que esta «partió [...] de investigar a fondo las características, actitudes, sentimientos, prejuicios y valoraciones generales de la población mexicana frente al desarrollo del país y particularmente a la integridad familiar y a los programas de regulación de fertilidad» (**CONAPO**, 1974: 2).

Los contenidos incluían dibujos animados que ilustraban estereotipos mexicanos —sombreros, huaraches, rebozos, enaguas y bigotes—, oficios que llevaban a cabo las clases precarizadas —mecánica, actividades agrícolas, albañilería, comercio popular— o elementos que hacían referencia al tema de la migración interna. Esas imágenes se complementaban con frases que exhortaban a la población a ser más trabajadora, limpia, ordenada y con mejores aspiraciones, en pro de un beneficio propio, pero también nacional: «Para vivir mejor todos, vámonos haciendo menos descuidados y más trabajadores», «Vámonos haciendo menos ilusiones y seamos más realistas», «Vámonos haciendo menos irresponsables y mejores padres de familia» (Canal Cineteca Nacional, 2020).

En estos mensajes, el problema de la sobrepoblación fue identificado como la causa de los cinturones de miseria en las ciudades y de la ineficiencia de la reforma agraria en el país. En tal sentido, además de la planificación familiar, se hacía un llamado a evitar la migración de las personas de ámbitos rurales a

Imagen 1. Mensaje de la campaña «Vámonos haciendo menos»



Fuente: Centro de Documentación Antonio Carrillo Flores, CONAPO.

las ciudades mediante advertencias que destacaban los problemas a los que se arriesgaban: «La ciudad no es tu campo. No te ilusiones [...] ya no hay espacio, casas, luz, agua, escuelas, servicios y a veces hasta alimentos [...] mejor piensa cómo hacer para que tu tierra dé más frutos» (CONAPO, 1974).

La perspectiva que mostraba la campaña «Vámonos haciendo menos» coincide con algunas ideas de miembros del CONAPO, como Víctor Bravo Ahúja, entonces secretario de Educación Pública, quien durante la segunda sesión de trabajo del Consejo hizo énfasis en la importancia que para el «desarrollo» del país tenían los grupos marginados, constituidos por:

Las comunidades indígenas que habitan en las regiones interculturales de refugio, por los braceros que emigran en los cinturones de miseria [...] y por los campesinos que vegetan en un habitat hostil con una economía de simple subsistencia. Todos ellos tienen modos de producción que no compaginan con el progreso que vive el mundo moderno (Bravo, 1974: 1).

En cuanto a la modificación de mandatos de género vinculados a las dinámicas gubernamentales y la construcción de ciudadanía, en las recomendaciones directas se mencionaba la necesidad de que los varones fueran «hombres responsables y menos machos» y las mujeres «menos reproductivas y más productivas» o «menos pasivas y más útiles». Estos mensajes mostraban diferencias con los contenidos en la propaganda previa revisada, donde no se incluyó a personajes de clase media y alta. Al respecto, es importante insistir en que, más allá de la defensa de los derechos reproductivos o la modificación de mandatos de género para reducir la desigualdad entre mujeres y hombres, esta difusión estaba orientada a una transición en el marco de «la programación y ejecución del desarrollo económico» y del llamado «bienestar familiar», bajo la idea de los supuestos beneficios de la modernidad.

Por esta razón, algunas representaciones de actitudes machistas o de pasividad en las mujeres incluidas en las campañas autorizadas por el CONAPO hoy en día, a la luz de los análisis de género, resultan sesgadas y hasta ofensivas. No obstante, esas campañas respondieron a un contexto simbólico, en el que las relaciones de poder estaban impregnadas por las particularidades del sistema sexo-género vigente en ese momento (Rubin, 2018). En dicho contexto, insti-

Imagen 2. Mensaje de la campaña «Vámonos haciendo menos»



Fuente: Centro de Documentación Antonio Carrillo Flores, CONAPO.

tucionalmente las mujeres eran conceptualizadas como «escopetas cargadas», sumisas e ignorantes, y los hombres como machos, promiscuos y holgazanes, especialmente si pertenecían a clases precarizadas y racializadas. Esto, además, evidencia elementos de discriminación y clasismo normalizados en el ámbito sociocultural mexicano. En todos los casos, las interlocuciones concluían con el eslogan de la campaña y la imagen de una familia pequeña: padre y madre al centro, tomando de la mano a una niña y a un niño, respectivamente (Canal Cineteca Nacional, 2020).

La campaña «Vámonos haciendo menos» duró pocos meses debido a que existía una preocupación institucional de que pudiera interpretarse como un proyecto eugenésico (Welti-Chanes, 2014: 30), aunque, desde el ámbito institucional, el **CONAPO** justificó su implementación como una etapa de prueba, contemplada de manera previa en el programa de acción correspondiente a medios de comunicación (**CONAPO**, 1974: 2). Posteriormente, se llevó a cabo la campaña «La familia pequeña vive mejor», que incluía imágenes más representativas de la clase media del país y frases que invitaban a las mujeres a visitar los centros de salud y a apoyarse en especialistas, así como a la población en general a pensar en los costos económicos implícitos de contraer matrimonio y tener hijos.

A propósito de la difusión vinculada con la normatividad cultural de género, otra constante en las campañas mencionadas fue la figura del matrimonio, abordado desde una dimensión moral. Este mandato sobre el comportamiento reproductivo de la ciudadanía mexicana fue validado institucionalmente a través de las dinámicas gubernamentales. Incluso, el reglamento de la Ley General de Población, publicado en 1976, buscó contribuir a la «formación de una conciencia pública frente al problema demográfico», dentro de un marco que permitiera vincular los objetivos nacionales de desarrollo con la familia nuclear, sus valores y sus lazos.

La postura de ética heterónoma relacionada con la construcción de ciudadanía y género coincide, a su vez, con el discurso pronunciado dos años antes por el presidente Luis Echeverría durante la sesión de instalación del **CONAPO**. Como parte de las dinámicas de las «grandes ciudades», el mandatario señaló la divulgación de pornografía, fomentada por los medios de difusión masiva, como un fenómeno motivado por «intereses comerciales e imperialistas» poco

éticos que no consideraban «el desarrollo integral de los países» (Echeverría, 1974: 11-12).

En el discurso referido, la pornografía se unía a problemas como el alcohol y la drogadicción. En tal sentido, era necesario contrarrestar «la publicidad [...] que llevaría] a un mal encaminamiento para el gasto de salario de los trabajadores [...] mediante una mayor cooperación entre sindicatos y la Secretaría del Trabajo» (Echeverría, 1974: 13-14). La política poblacional consideraba así, de manera proteccionista, «una campaña para el mejor uso de los ingresos de las capas populares y débiles [...] con el objeto de [formar] a las nuevas generaciones en el concepto de paternidad responsable con resoluciones tomadas bajo un sano y revolucionario nacionalismo» (Echeverría, 1974: 15).

En el mismo discurso, Echeverría señaló que los objetivos planteados para la transición demográfica deberían incluir la participación de sacerdotes, por lo que reconocía la influencia de estos en las conductas de la población. De acuerdo con el presidente, las pláticas realizadas hasta entonces con el papa Pablo VI, en el Vaticano, aseguraban que la Iglesia ratificaría las medidas del gobierno mexicano en «el sentido progresista de las encíclicas que [hacían referencia] al desarrollo económico y a los problemas de la presión demográfica» (Echeverría, 1974: 11). Sin embargo, al mismo tiempo el primer mandatario señalaba como una limitante para los planes estatales y las relaciones con la Iglesia «a los modestos sacerdotes de los pueblos [debido a que estos mantenían] una actitud muy reaccionaria» (Echeverría, 1974: 11), lo cual da cuenta de una contradicción respecto a los derechos reproductivos de la población.

Como se podrá ver en el siguiente apartado, la actitud reaccionaria de la Iglesia referida por el presidente en el discurso citado no se limitó a los «modestos sacerdotes de pueblos», sino que resultó en un enfrentamiento del Estado con los integrantes del clero mexicano, quienes más de una vez ocuparon los titulares de los periódicos para referirse a la sobrepoblación, la planificación y el aborto, y definir dichos temas como problemas o amenazas de la modernidad en contra de las familias mexicanas, orquestadas por «las autoridades públicas»; además, en sus intervenciones los sacerdotes cuestionaban el significado de conceptos como «amor conyugal» o «paternidad responsable», con debates sobre educación moral, las prácticas sexuales y la procreación de las mujeres.

Estas diferencias de posicionamientos demuestran el antagonismo político entre ambas instituciones en cuanto al tema estudiado.

EL «PROBLEMA DE LA NATALIDAD» EN LA ENCÍCLICA *HUMANAE VITAE* DE PABLO VI

Reconozco que, hasta hace un par de años, desconocía por completo el peso de las encíclicas en el catolicismo. Para quienes comparten conmigo la falta de familiaridad con el lenguaje religioso, es importante aclarar que, de acuerdo con la Real Academia Española, una *encíclica* es «una carta solemne que dirige el sumo pontífice a todos los obispos y fieles» (RAE, 2024). Estos documentos se consideran los más relevantes entre los elaborados por los papas en relación con la doctrina católica. Por esta razón, los lineamientos emitidos en las encíclicas deben ser acatados en su totalidad, al menos en teoría, con «obediencia y respeto» por todas y todos los miembros y creyentes de la Iglesia.

No profundizaré en la historia de las encíclicas; la especificación mencionada está dirigida a destacar la relevancia que tuvo la publicación de la *Humanae Vitae*, emitida por Pablo VI en 1968, respecto a la regulación de la natalidad y el antagonismo político con instituciones laicas. En este documento, el papa insistió en que la reproducción humana era uno de los pilares del deber cristiano y que, «de acuerdo con la transformación de la sociedad moderna», manifestaba cambios que requerían la intervención eclesial.

Según la institución católica, el desarrollo demográfico, junto con la exigencia de servicios para la ciudadanía en varios países en los campos de la educación, la economía y la vivienda, así como «el modo de considerar la personalidad de la mujer y su puesto en la sociedad, y el valor que hay que atribuir al amor conyugal», eran temas relevantes frente «al progreso y la organización racional de la naturaleza» (Pablo VI, 1968: 1). En este contexto, consideraba importante recordar, «desde el magisterio de la Iglesia», los principios de la doctrina moral y de «la revelación divina». La Iglesia católica se posicionaba, así, como la única autoridad competente para interpretar y hacer cumplir la «ley natural», en la que «el recto uso de los derechos conyugales y las obligaciones de los esposos son inapelables» (Pablo VI, 1968).

Al considerar «las nuevas cuestiones referentes a la vida conyugal, en particular la regulación de la natalidad» por parte de los Estados, en los principios doctrinales de la Iglesia se calificaba como inadecuado «justificar los métodos artificiales de control natal a través de conceptos como el amor conyugal o la paternidad responsable», a los que se otorgaba significados sesgados (Pablo VI, 1968: 3).

En el caso del concepto de *amor conyugal*, más allá del amor entre parejas, la Iglesia indicaba que este hacía referencia a los designios de Dios «en la generación de nuevas vidas», así como a la representación de la unión entre Cristo y la Iglesia. Ante esas precisiones, era relevante considerar que por encima de cualquier instinto prevalecía «la fusión de un solo corazón y una sola alma», acto que, además, implicaba la fidelidad hasta la muerte «y estaba destinado a prolongarse suscitando nuevas vidas» para ser educadas en el ámbito religioso (Pablo VI, 1968: 4).

En el mismo tenor, la paternidad responsable implicaba aspectos biológicos, así como condiciones económicas, sociales y morales que tenían que contemplarse unívocamente a través de la «misión de transmitir la vida». En esta tarea, a diferencia de lo indicado por «las autoridades públicas [...] los esposos no tenían libertad para proceder abiertamente [...] sino por] la intención creadora de Dios» (Pablo VI, 1968: 4) que, en su sabiduría, «disponía de leyes y ritmos naturales de fecundidad» (Pablo VI, 1968: 5).

Por lo anterior, un «acto conyugal» que no considerara los principios de la ley natural era falto de orden moral. En conformidad con ello, la encíclica dictada por Pablo VI excluía como vía lícita para la regulación natal:

La interrupción directa del proceso generador ya iniciado, y sobre todo el aborto directamente querido y provocado, aunque sea por razones terapéuticas [...].

La esterilización directa, perpetua o temporal [...] [y] toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación (Pablo VI, 1968: 5).

De acuerdo con el texto, al considerarse un acto indigno para la persona humana, la regulación natal no tenía fundamentos lícitos, «aunque con ello se

quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social» (Pablo VI, 1968: 6). Como medida para espaciar los nacimientos, la única vía acorde con la ley moral de Dios era recurrir a los periodos infecundos y mantener «una renuncia consciente del uso del matrimonio en los periodos fecundos» (Pablo VI, 1968: 7).

Con la intención de reforzar los argumentos desde la dimensión moral, el papa destacó en la encíclica las consecuencias de una regulación artificial y de otros factores como la infidelidad, la degradación general de la moralidad y, ante la debilidad de los hombres, la pérdida del valor de la mujer «para su goce egoísta y no como compañera, respetada y amada» (Pablo VI, 1968: 7). Este último planteamiento resulta por demás esclarecedor debido a que es una referencia directa al código eclesial, en relación con el género, que jerarquiza a las mujeres desde una dimensión de la virtud y, al mismo tiempo, las coloca como ajenas al erotismo y al placer sexual.

Por otra parte, en el mismo documento, la Iglesia acusaba a «la autoridad pública» de omitir exigencias morales de gran trascendencia y de traspasar límites que no le correspondían:

¿Quién impediría a los gobernantes favorecer y hasta imponer a sus pueblos, si lo consideraran necesario, el método anticonceptivo que ellos juzgaren más eficaz? En tal modo los hombres, queriendo evitar las dificultades individuales, familiares o sociales que se encuentran en el cumplimiento de la ley divina, llegarían a dejar a merced de la intervención de las autoridades públicas el sector más personal y más reservado de la intimidad conyugal (Pablo VI, 1968: 7).

A partir del argumento referido, correspondía a la Iglesia insistir en el cumplimiento de los valores humanos e intervenir en la regulación natal como auténtica y única «promulgadora de la ley divina».

Si no se quiere exponer al arbitrio de los hombres la misión de engendrar la vida, se deben reconocer necesariamente unos límites infranqueables a la posibilidad de dominio del hombre sobre su propio cuerpo y sus funciones; límites que a ningún hombre, privado o revestido de autoridad, es lícito quebrantar. Y tales límites no pueden ser determinados [...] según los principios antes recordados y según la

recta inteligencia del «principio de totalidad» ilustrado por nuestro predecesor Pío XII (Pablo VI, 1968: 7).

Desde mi interpretación, la comparación entre los argumentos presentados en la encíclica *Humanae Vitae* y los posicionamientos de las instituciones laicas mexicanas acerca de la sobrepoblación muestran tensiones que pueden observarse desde el análisis posestructural y argumentarse bajo el concepto de antagonismo político sugerido por Chantal Mouffe (2007). Se trata de diferencias respecto al fundamento de lo social y el ordenamiento de la población que buscan una posición hegemónica para definir el deber ser, la sexualidad y la reproducción de las personas, y que conllevan una afectación de mayor control hacia las mujeres. Ambas perspectivas se sitúan en un orden de género binario más o menos rígido.

La diferencia que da sentido a tal antagonismo político se sustenta, por un lado, en la optimización de recursos, el desarrollo y la «orientación a la ciudadanía», en un ámbito de responsabilidad delineada desde la economía moderna; por otro lado, se encuentra la ley divina, la llamada «dignidad humana», que limita las libertades individuales y restringe el placer sexual a partir de los incuestionables designios de Dios.

Cabe señalar que, en correspondencia con la *Humanae Vitae* emitida desde el Vaticano en 1968, el Episcopado Mexicano se posicionó en relación con el control de la fecundidad y las intenciones del gobierno presentadas en la política poblacional de 1970. El 12 de diciembre de 1972, en un comunicado «dirigido al pueblo», la institución señaló que era urgente «iluminar» a los habitantes ante los problemas de la explosión demográfica y la falta de responsabilidad paterna en los términos suscritos por la Iglesia: la procreación debía llevarse a cabo solo en las parejas conyugales constituidas por un hombre y una mujer, bajo los designios y los tiempos de Dios. La misión cristiana relacionada con una paternidad responsable se fundamentaba en la reproducción de la vida para educar a los hijos con la Iglesia como «madre y maestra» y en alcanzar una noble convivencia social. Con ello quedó esclarecida la defensa de una orientación de la ciudadanía contrapuesta a la planteada por las «autoridades públicas».

De la misma manera que la institución laica, el Episcopado Mexicano consideraba que la sobrepoblación era un problema que se debía atender a partir

de la imposición de límites políticos y morales; sin embargo, más allá de la distribución de recursos, creía que la clave se encontraba en la falta de control en la conducta de las mujeres y de los hombres respecto a la sexualidad. Para explicar el problema de la explosión demográfica, a diferencia del gobierno de Echeverría, la Iglesia aludió de forma directa a los nacimientos fuera del matrimonio y advirtió que otros factores relevantes que contribuían a este fenómeno eran el acceso limitado a servicios, la desnutrición infantil y las viviendas inadecuadas que, al propiciar aglomeraciones no deseadas, generaban promiscuidad (Episcopado Mexicano, 1972: 125).

Bajo este argumento, los problemas de la sociedad mexicana se intensificaban por el aumento de madres solteras, abandonadas o divorciadas. A consecuencia de su comportamiento falto de valores, estas mujeres contaban con pocas capacidades para educar a sus hijos. Como resultado, los niños que crecían en esos ambientes sufrían traumas irreversibles, lo que los convertía en personas desequilibradas y, a su vez, conllevaba una mayor ruptura social (Episcopado Mexicano, 1972: 126).

Para solucionar los problemas derivados de la sobrepoblación, la Iglesia invitaba a «las autoridades públicas» a respetar el cometido «humano y ético» determinado por Dios y a considerar los valores de una integración familiar «adecuada» a través del orden matrimonial y la libre determinación de los cónyuges al ser guiados por la misión celestial. En tal sentido, la tarea era «educar la conciencia de los creyentes, ayudándoles a percibir las exigencias y responsabilidades de su fe en su vida personal». Respecto a la planificación y sus métodos, en correspondencia con la *Humanae Vitae*, se reprobaban el aborto y la esterilización directa, tanto perpetua como temporal (Episcopado Mexicano, 1972: 130).

Al revisar las sugerencias emitidas por la Iglesia, resulta evidente el antagonismo de lo político entre Iglesia y Estado, pues la primera proponía una regulación de la fecundidad que no consideraba otro método más allá del de los periodos infecundos, con lo que se distanciaba de la perspectiva laica y la visión moderna. Por otra parte, conceptos como *amor conyugal* o *paternidad responsable* eran definidos de manera distinta. No obstante, en un principio, estas discrepancias no generaron una ruptura visible.

En julio de 1973, Juan Manuel Rodríguez, en una nota publicada en el periódico *El Día*, destacó el inicio de una campaña de planificación familiar en toda la república, a cargo del **IMSS**, del **ISSSTE** y de la **SSA**. En su crónica, el periodista hizo notar el esfuerzo de los servicios de salud para respetar, ante todo, la decisión personal de las parejas, sin dejar de lado los principios religiosos (Rodríguez, 1973). Ello es relevante si se considera que, al inicio de la campaña, Manuel Septién, entonces director de Salud Reproductiva de la **SSA**, intentó empatar sus objetivos con los de la Iglesia católica, al proponer «que únicamente se dieran anticonceptivos a personas casadas» (Cruz Martínez, 2011).

Según Soledad Loaeza (1984: 154), la coincidencia señalada puede comprenderse también si se piensa en «un acuerdo previo entre contactos personales de la jerarquía católica para unificar criterios». La misma autora señala que el interés de Echeverría por negociar con la institución eclesial quedó al descubierto con la visita del ejecutivo al Vaticano en 1974 y la construcción de la basílica guadalupana en 1976.

Sin embargo, más allá de las autoridades del poder ejecutivo y los probables acuerdos con la jerarquía católica, fue el sector médico el que se distanció visiblemente de la normatividad religiosa. Este sector hizo pública una demanda en la que solicitaba la implementación de la píldora anticonceptiva con el objetivo de disminuir los abortos registrados por las dependencias de salud en 1973. En un comunicado publicado por el periódico *El Universal*, titulado «La opinión pública debe saber que en México cada año se registran 400 000 abortos» y firmado por siete médicos —varones—, estos destacaban la aplicación de la tecnología anticonceptiva como una necesidad primordial que contribuiría a la solución del problema (*El Universal*, 1973).

Dicho posicionamiento coincide con los intereses expresados por algunos miembros del **CONAPO**. Por ejemplo, en un informe de actividades de esta institución pronunciado por Luisa María Leal, se daba cuenta del programa piloto «Reclusorios», que tenía entre sus objetivos llevar a cabo una investigación con perfiles «de personas dedicadas a la prostitución [...] para medir los efectos de la educación, la planificación familiar en los niveles de fecundidad y el aborto» como un tema relevante (Leal, 1974: 12). En esta misma vía, entre 1974 y 1976 la **SEP** implementó, junto con algunas dependencias de salud, una campaña

permanente de orientación a padres de familia y estudiantes de primaria, de educación media básica, de educación normal y de educación para adultos, que tuvo el objeto de brindar información sobre «la paternidad responsable y los problemas de la reproducción» (Bravo, 1976: 1). Es importante señalar que el interés que mostraron las instituciones laicas respecto al aborto y su visibilización no perseguía otro propósito que evitar su práctica, es decir, no se promovía en términos institucionales como un derecho reproductivo, a diferencia del uso de los métodos anticonceptivos.

El antagonismo político de la Iglesia y las disputas entre los ministros de culto, los políticos, los representantes sindicales y el personal de los servicios sanitarios de salud fueron haciéndose cada vez más palpables a partir de 1974. En mi opinión, ese distanciamiento se consolidó por dos factores clave: en primer lugar, porque el poder ejecutivo reconoció la necesidad de avanzar en el control de la natalidad mediante su implementación en todo el territorio nacional y, en segundo lugar, por los intercambios generados a partir de la propuesta legislativa que otorgó a las mujeres igualdad jurídica frente a los hombres, ello unido a las agendas internacionales resultantes de la Segunda Conferencia Latinoamericana sobre Población y la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer. Estos eventos favorecieron discusiones que nuevamente colocaron sobre la mesa los temas de la anticoncepción y el aborto, y profundizaron el distanciamiento entre las líneas de acción de las posturas laicas y las religiosas.

En marzo de 1974, en una nota publicada en el periódico *La Prensa*, Juan Nieto dio a conocer el llamado del presidente Luis Echeverría a los científicos para producir una píldora anticonceptiva mexicana. La iniciativa fue abiertamente respaldada por líderes sindicales, como Fidel Velázquez, y por diputados federales, a excepción de la facción panista (Nieto, 1974). En 1975, la SSA anunció una «batalla decisiva contra la explosión demográfica», a la cual se destinó una inversión de varios millones de pesos. La intensificación de la campaña de planificación familiar se justificó por el escaso avance de los objetivos planteados en 1973. Uno de los problemas a resolver era la falta total de penetración del programa en las zonas rurales, caracterizadas por servicios de atención deficientes (Pérez, 1975); además, en estas regiones los sacerdotes mostraban mayor renuencia a los cambios derivados de la política poblacional, hecho que

reconoció el propio Echeverría durante su intervención en la primera sesión del **CONAPO** (Echeverría, 1974).

Ese mismo año, en México se celebró la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer, evento que coincidió con el Año Internacional de la Mujer. En su participación, los delegados de la Santa Sede defendieron su postura oficial de rechazo al aborto y al uso de anticonceptivos, bajo el argumento del daño moral, individual y social a las personas. De acuerdo con lo expresado por Pablo VI, el aborto era un crimen:

a pesar de las elucubraciones de tipo médico y sociológico que pretendieran justificarlo [mientras que] el control artificial de la natalidad [llevaba] implícitos [...] otros problemas y deficiencias en la conciencia moral de los cónyuges [...] cierta irresponsabilidad con respecto al recto uso de la sexualidad [...] y una deformación del sano sentido de la continencia carnal (Delgado, 1975).

Para la Iglesia, el problema demográfico debía resolverse a través de la educación moral, bajo la perspectiva de un orden ético que demostrara el valor del sacramento matrimonial y la continencia de la carne. Esta institución expresaba, además, su preocupación por proyectar el deber maternal como un hecho «negativo en la vida de las mujeres», mientras que los criterios aplicados fraguaban, en cambio, su rentabilidad en términos cuantitativos (Cantón, 1975). Finalmente, ante la inminente situación de pobreza e injusticia que enfrentaban las mujeres en México y en el mundo, la Iglesia les invitaba a adoptar una postura de humildad que hiciera ver la importancia «de ser, más que el llegar a tener», en una notable defensa de la conducta del «sacrificio» como virtud femenina (Cuevas, 1975).

En septiembre de 1975, el Episcopado Mexicano presentó la declaración «Sobre el respeto a la vida humana», en la que también hizo referencia a temas como el aborto y la anticoncepción en el país. Sostenía que la anticoncepción era un atentado que mutilaba la «facultad creadora del hombre y de la mujer», y la calificaba como un acto de maldad aun «reprobable cuando forma parte de una campaña para regular a la población». De acuerdo con el Episcopado, las causas de la anticoncepción solo podían comprenderse a partir del egoísmo

asociado con la supervivencia, las fugas de la responsabilidad, el abuso desenfrenado de lo sexual, la legitimación de las relaciones prematrimoniales y la falsa valoración del sexo en menoscabo de la dignidad de la persona humana.²¹

Cabe señalar que la declaración episcopal fue retomada por periódicos como *El Heraldo de México*, *La Prensa*, *Últimas Noticias* y *El Universal*, los cuales dieron difusión nacional a las afirmaciones del cardenal Miguel Darío Miranda, arzobispo primado, quien advirtió sobre una crisis inminente de la familia mexicana como consecuencia de la vida moderna, en la que las mujeres eran preparadas para trabajar, pero no para casarse y tener hijos (León, 1975). Con el objetivo de generar conciencia sobre los problemas a los que se enfrentaba la sociedad, el cardenal llamó a la población a una concentración en la explanada de la Basílica de Guadalupe para celebrar una cruzada de oración.

Hasta inicios de los años ochenta, los intercambios y las declaraciones entre las instituciones laicas y las eclesiales mantuvieron el mismo tono. El posicionamiento encabezado por los servicios de salud estaba orientado a defender el avance de la campaña de planificación familiar, mientras que la Iglesia reiteraba su postura oficial de rechazar los métodos anticonceptivos por «atentar contra la dignidad y la nobleza de las mujeres».

A esta disputa se sumó la discusión en los diarios sobre la separación entre la Iglesia y el Estado, derivada de la propuesta del Partido Comunista de México (PCM). Esta agrupación política, como consecuencia del cabildeo legislativo feminista, presentó la primera iniciativa para la despenalización del aborto. Paralelamente, el Partido Acción Nacional (PAN) se opuso e invitó a la Iglesia católica a exponer sus argumentos en contra en la Cámara de Diputados (Castellanos, 1977).²²

Como podrá observarse a continuación, la participación de algunos grupos vinculados con el feminismo fue notable en el entramado de la despenalización del aborto más allá de las interacciones y el antagonismo político entre

²¹ «Declaración del Episcopado Mexicano sobre el respeto a la vida humana», 1975, **AGN**, caja 1565, exp, 15, f. 355.

²² Cabe señalar que el titular de *El Heraldo de México* de la edición citada, «Franco repudio a los legisladores que intentan una campaña en pro del aborto», incluye dos notas. Una de ellas hace referencia a la Asociación Nacional Cívica Femenina (**ANCF**), conformada por mujeres afines al **PAN**. Este grupo se posicionó en contra de la despenalización del aborto «por razones morales» y acusó a la diputada Rosa María de la Peña por pronunciarse a favor (Ángeles G., 1975).

el Estado y la Iglesia. Estos grupos visibilizaron una perspectiva que apuntó hacia la inminencia de una transformación cultural, que conllevaba, además, la modificación de la división sexual del trabajo como parte fundamental de los mandatos de género vinculados al cuidado y a los derechos reproductivos y que, en tal sentido, se alejaba de lo suscrito por las instituciones laicas y católicas hasta ese momento.

LA AUTONOMÍA DEL MOVIMIENTO FEMINISTA EN EL MÉXICO DE LOS AÑOS SETENTA

Dentro del marco de las actividades reportadas por el **CONAPO** en 1975 se presentó el Año Internacional de la Mujer, declarado así por la **ONU**, como una oportunidad para México, por ser la sede de la Conferencia Internacional, cuyo objetivo consistió en reunir a los 133 Estados integrantes del sistema de Naciones Unidas para evaluar el plan de acción y las medidas «encaminadas a promover la igualdad entre hombres y mujeres; así como la integración plena de la mujer en la totalidad del esfuerzo en favor del desarrollo» (**CONAPO**, 1974). Esto se planeaba a partir de la responsabilidad familiar de la mujer como madre y encargada de «la educación, la alimentación, la salud y la regulación de la fecundidad» (Fuentes, 2014: 167).

Más allá de la conferencia y de los acuerdos oficiales derivados de las sesiones celebradas entre instituciones del Estado durante las dos semanas que duró dicho encuentro, resulta relevante detenerse en la reunión paralela que llevaron a cabo las organizaciones no gubernamentales con motivo del Año Internacional de la Mujer. De acuerdo con Pamela Fuentes (2014), la «Tribuna del Año Internacional de la Mujer», celebrada por grupos feministas en el Centro Médico como recinto alterno a Tlatelolco, dio lugar a discusiones sobre la subordinación de las mujeres —definida a partir del contexto mundial y de los desencuentros ideológicos entre países industrializados y en vías de desarrollo—, en el marco de una dinámica que imprimió un sello identitario en tales términos y que no abrió la posibilidad real de entablar diálogos de fondo entre las participantes sobre la llamada «condición de la mujer».

Si bien las discusiones se articularon en torno a la relevancia de definir la lucha de las mujeres, la división en dicha tribuna estuvo marcada por posiciona-

mientos antiimperialistas. Así, se produjo un enfrentamiento entre países, pues las delegadas de algunos ponderaron el final del sistema económico vigente, la desmilitarización y la necesidad de lograr mejoras distributivas para las naciones en vías de desarrollo. Esto desató cierto recelo contra las participantes provenientes de países industrializados, que destacaron aspectos relativos a los derechos sexuales y reproductivos, así como al trabajo sexual (Fuentes, 2014).

El resultado de los debates fue recuperado por los periódicos *Excelsior* y *Novedades*, donde se publicaron notas sobre los desencuentros, con énfasis en la trivialidad de las mujeres interesadas en tocar temas como el lesbianismo, la maternidad o el aborto (Andrade, 1975). Dichos intercambios pueden seguirse de manera más neutral a través de la publicación *Xilonen*, el periódico oficial de la Tribuna del Año Internacional de la Mujer (1975), donde se sintetizaron algunas opiniones de las participantes. Destaca especialmente la intervención de una delegada australiana que denunció los sesgos del Proyecto del Plan de Acción Mundial, encabezado por la **ONU**, debido al énfasis que situaba a «la mujer como instrumento para lograr metas [...] tales como los hogares felices y el control de la natalidad [sin un reconocimiento] de derechos propios» (*Xilonen*, 1975).

En la edición tres de esa misma publicación se señalaron las barreras entre feministas a partir de las opiniones del primer ministro de Suecia, quien indicó que la repetición de argumentos relacionados con el orden económico, tanto en la tribuna como en la conferencia oficial, fue un desvío que impidió a las asistentes centrarse en «la liberación de la mujer» en términos culturales (*Xilonen*, 1975). A esa postura se sumaron las voces de algunas delegadas sudamericanas, quienes reafirmaron que la modificación de la «estructura económica mundial» era un problema que sin duda debía abordarse, pero cuyo análisis no podía confundirse con «la solución del problema de la discriminación de las mujeres» (*Xilonen*, 1975).

Ello equivaldría a pedir a la población de color de Sudáfrica que espere a que las potencias convengan en no utilizar su fuerza, a que no existan países pobres y a que el ingreso per cápita mundial sea satisfactorio para que sus hijos puedan ir a la escuela y ellos gocen de derechos civiles y políticos (*Xilonen*, 1975).

Entre las reflexiones derivadas de lo sucedido en la tribuna, Elena Poniatowska (1975) destacó en una nota publicada en el periódico *Novedades* las coincidencias en torno a lograr un posicionamiento generalizado en contra de la postura oficial reflejada en las declaraciones gubernamentales en Tlatelolco. Sin embargo, en la misma nota la autora también reconoció las interacciones complejas entre los grupos feministas, particularmente entre aquellos que rechazaron las posturas de las estadounidenses de la National Organization for Women (**NOW**) y de Betty Friedan,²³ a quienes acusaban de comportarse como portavoces de todas las mujeres.

Para algunas latinoamericanas y de otros países en vías de desarrollo, como la boliviana Domitila Barrios de Chungara, los derechos reproductivos eran un problema secundario frente a la explotación, por ello, había que insistir en las desventajas ocasionadas a partir del orden económico mundial (Fuentes, 2014).

Desde una perspectiva interseccional, que considera la amplitud de la representación política de los feminismos y las múltiples circunstancias de subordinación a las que nos enfrentamos las mujeres en todos los ámbitos de lo social a partir de los contextos culturales donde nos situamos, no habría razón alguna para priorizar una problemática sobre otra. No obstante, como la propia Poniatowska refiere, en aquella ocasión fue imposible establecer acuerdos debido a los desencuentros suscitados. Los arrebatos de micrófono y los insultos fueron la tónica entre las feministas asistentes a la tribuna. Como consecuencia de esas tensiones, el amarillismo de la prensa se mofó de la incapacidad de las mujeres para dialogar. Entre los comentarios con trasfondo sexista reseñados por Poniatowska destacan frases como «así compone el mundo el viejerío» o «hay que enjaularlas y echarles cacahuates» (Poniatowska, 1975).

Otro punto importante que Elena Poniatowska destacó en su nota respecto a la tribuna es que las actitudes sexistas fueron reproducidas no solo por los hombres, sino también por las mismas mujeres, pues se creó una competencia

²³ Betty Friedan escribió *La mística de la feminidad* (1963) y fue cofundadora y presidenta de la National Organization for Women (**NOW**), una de las primeras organizaciones en Estados Unidos orientada a las demandas de igualdad entre mujeres y hombres, que luchó por la no discriminación en el trabajo basada en el género, la raza, el color, la nacionalidad o la religión, así como por la despenalización del aborto.

innecesaria entre grupos e identidades de proletarias y burguesas, quienes hicieron escarnio de aquellas que, desde experiencias diferentes, se atrevieron a plantear otras problemáticas, en una clara alusión a los derechos reproductivos (Poniatowska, 1975).

Destaco este último punto, junto con la petición de algunas delegadas sudamericanas de evitar «emparejar» el problema de la discriminación de las mujeres con el orden mundial, dado que ambos posicionamientos trascienden una visión maniquea sobre las clases y la jerarquización respecto a los problemas vinculados con la subordinación femenina. En este sentido, es posible vislumbrar el comienzo de reflexiones que ya entonces señalaban la necesidad de una transformación cultural alrededor de los mandatos de género, bajo una perspectiva aún no explícita, pero que intuía la reproducción multidimensional del poder en todos los ámbitos de las relaciones sociales que definen el deber ser de mujeres, hombres e identidades disidentes, cuyas lógicas he tratado de señalar desde el análisis posestructural.

Estas posturas coinciden con las de algunas feministas mexicanas pertenecientes a grupos como Mujeres Acción Solidaria (**MAS**) o Movimiento para la Liberación de la Mujer (**MLM**) —años más tarde integradas en el Frente Nacional por la Liberación de la Mujer (**FNALIDM**)—, que de manera anticipada se opusieron a sumarse tanto a la conferencia oficial, como a la tribuna. En una entrevista con Marta Lamas sobre lo ocurrido en la tribuna, ella recordaba y resumía así, de manera divertida, su ausencia en los eventos: «[los participantes] eran unos priistas interviniendo en asuntos de los que ni siquiera conocían, nosotras éramos de izquierda, estábamos situadas contra todo eso» (Lamas, comunicación personal, agosto de 2024). En la misma conversación, como respuesta a la pregunta sobre el origen de las asistentes mexicanas a la tribuna, Marta señaló:

Muchas eran también priistas, sindicalistas, otras eran feministas. Recuerda que no hay un feminismo homogéneo, sino muchas feministas con posturas distintas y algunas como Alaíde [Foppa], Nancy Cárdenas, que, además, Nancy provocó un revuelo al hablar de lesbianismo [sonríe]. Ellas consideraron que era necesario estar presentes, nosotras hicimos un encuentro aparte al de la tribuna, a mí me tocó redactar el posicionamiento del teatro en Coyoacán, que fue la sede alterna al rollo oficial y la tribuna (Marta Lamas, comunicación personal, agosto de 2024).

El recuerdo de la sede alterna a Tlatelolco y la tribuna que describió Marta Lamas resulta estimulante y enriquece los escritos de Elí Bartra, Pamela Fuentes, Gisela Espinosa Damián y Ana Sofía Rodríguez, quienes reconstruyeron ese momento de la historia de la organización feminista mexicana. Según la última de estas autoras, en 1971 el **MAS** llevó a cabo un primer acto de protesta política contra la subordinación de las mujeres en el que se hizo visible la imposición cultural de la maternidad como destino único para dicho género (Lamas y Rodríguez, 2023: 13).

Años más tarde, en 1974, una separación interna de la agrupación dio lugar al **MLM**, considerado por Bartra (1999) como el grupo más importante para la reflexión feminista en el país, con una marcada autonomía respecto a «los partidos políticos, a los sindicatos y las organizaciones» (Bartra, 1999). La misma autora describe cómo se formaron los grupos feministas a partir de jóvenes de clases media y alta, con estudios universitarios o influenciados por corrientes teóricas del materialismo histórico, como el marxismo, el socialismo y el anarquismo (Bartra, 1999). Esta característica intelectual permitió a muchas integrantes desarrollar un trabajo reflexivo orientado a revisar el contexto mexicano, con «un despertar de conciencia», y a realizar cuestionamientos directos, desde una perspectiva de género, a la política impulsada por el gobierno de Echeverría. En el mismo sentido, Gisela Espinosa (2009) señala que las actividades organizadas en el marco del Año Internacional de la Mujer generaron una mayor organización feminista, cuyas demandas primordiales fueron la maternidad voluntaria y la despenalización del aborto.

A propósito de la tribuna, Pamela Fuentes destaca las declaraciones de las feministas, que consideraron el Año Internacional de la Mujer como una falacia que pretendía disfrazar planes de control demográfico. Fue por esta razón que el **MLM** preparó un contracongreso en el que se llevaron a cabo distintos trabajos y acciones políticas con la intención de repudiar la manera en que los eventos oficiales pretendían justificar la utilización del potencial femenino sin ofrecer soluciones de fondo (Fuentes, 2014).

Las feministas que decidieron no sumarse a las reuniones de Tlatelolco ni a la tribuna denunciaron públicamente lo absurdo de un panorama en el que: «Las mujeres están felices con su año, [y] los hombres están felices de haberlo organizado» (Lamas y Rodríguez, 2023: 159). Como disidentes, las integrantes

del **MLM** denunciaron que el Año Internacional de la Mujer y las actividades derivadas de este constituían un intento de manipulación que ocultaba las relaciones de poder que mantenían posiciones subordinadas para todas las mujeres, tanto en los países «industrialmente avanzados como en los del tercer mundo» (Lamas y Rodríguez, 2023: 162).

Ante la falta de un análisis a profundidad, el programa de soluciones propuesto por los países miembros de la **ONU** para que lo aplicaran los gobiernos resultaba parcial y perpetuaba las desigualdades. Un ejemplo de esto fue el caso del gobierno mexicano, que impuso a «un hombre para la coordinación en México» (Lamas y Rodríguez, 2023: 163).

Ante la presentación ilusoria de los objetivos de desarrollo, igualdad y paz, Marta Lamas, como integrante del **MLM**, planteó las siguientes interrogantes:

¿Acaso puede resolverse la discriminación cotidiana que sufre la mujer en la casa, la calle, la cama y el trabajo simplemente con una norma que consagre su igualdad jurídica con el hombre? ¿Se logra el desarrollo y la liberación de las mujeres con solo incorporarlas al trabajo productivo en las circunstancias actuales del capitalismo? [...] La **ONU** afirma que la contribución de las mujeres a la paz sería fundamental. ¿No implica esto una explotación de la imagen más tradicional de la mujer a la que se atribuye una «natural» pasividad, carácter reconciliatorio y miedo a la violencia? (Lamas, 2023: 163).

Los cuestionamientos de Marta coinciden con los objetivos de acción que, en 1974, unieron a otras feministas agrupadas en el **MLM**. Entre sus principales propósitos se encontraban: erradicar los prejuicios en la educación y las costumbres que discriminaban a las mujeres; revisar los libros de educación básica para incluir la lucha feminista; promover la integración de las mujeres a la vida civil y política, y eliminar en los documentos oficiales cláusulas que perpetuaran la desigualdad, como la epístola de Melchor Ocampo.²⁴ Asimismo,

²⁴ La epístola de Melchor Ocampo era un discurso que leían los jueces en las bodas civiles a las personas contrayentes en el que figuraban las responsabilidades que adquirirían. El documento, aprobado en el siglo **XIX**, exaltaba los mandatos de género y consideraba que el matrimonio era el único medio moral para fundar una familia honorable, que el hombre era el responsable de la

el **MLM** impulsó el reconocimiento del trabajo de cuidados, el respeto a las leyes laborales, la igualdad de oportunidades, la responsabilidad de los varones en el cuidado de la descendencia, la liberalización de las leyes de divorcio, el otorgamiento de pensiones a las madres en caso de divorcio, la eliminación del estigma contra las madres solteras y el reconocimiento a sus derechos, así como la garantía de facilidades laborales, guarderías y servicios de salud para madres trabajadoras. Otras demandas destacadas incluyeron: la educación, la salud y la igualdad de derechos para las mujeres campesinas en todo el país, la consultoría jurídica nacional gratuita para todas las mujeres, la paridad institucional, la planificación reproductiva con autonomía y, por supuesto, la despenalización del aborto (Lamas y Rodríguez, 2023: 214-216).

Las demandas del **MLM** trascendieron a otras agrupaciones que se formaron posteriormente, como el Colectivo La Revuelta y el Colectivo de Mujeres. Las integrantes del primer grupo proclamaban «la necesidad de una revolución total de las relaciones interpersonales dentro de la vida cotidiana» (Lamas y Rodríguez, 2023: 217), mientras que las del segundo repudiaban la subordinación de las mujeres «en todos los ámbitos de la vida cotidiana, en las ideas, las condiciones de trabajo, las actitudes, etcétera» (Lamas y Rodríguez, 2023: 219). En esta misma línea de posicionamiento, el Movimiento Lesbiano añadió a los grupos «marginales o débiles: negros, homosexuales, indígenas, trabajadores inmigrantes, prostitutas, niños y enfermos mentales [...] [como actores afectados] de la sociedad» (Lamas y Rodríguez, 2023: 221).

Según Gisela Espinosa, además del **MLM**, el Colectivo La Revuelta, el Colectivo de Mujeres y el Movimiento Lesbiano, organizaciones como la revista *Fem*, Lucha Feminista, el Grupo Autónomo de Mujeres Universitarias y el Centro de Apoyo a Mujeres Violadas fueron clave para comprender las dinámicas internas y externas del feminismo en la década de los setenta, así como sus agendas, su activismo y difusión (Espinosa, 2009: 60-63).

Cabe señalar que, al igual que lo propuesto por las participantes de la tribuna e, inclusive, por los programas oficiales de los países en vías de desarrollo situados en una aparente izquierda reformista, los objetivos de las agrupaciones

protección de la mujer, un ser débil entregado al más fuerte, y que la mujer debía dedicarse a la abnegación, la obediencia, la asistencia y la belleza.

mencionadas anteriormente muestran una clara influencia del discurso del materialismo histórico. En tal sentido, se puede decir que se trató de un momento cultural en el que la frase «proletarios del mundo, uníos» permeaba todos los espacios y dimensiones de la política, y se mostraba como la panacea contra los males inmersos en la «historia de la sociedad humana [entendida] bajo el esquema de una lucha de clases».

Sin restar méritos a las grandes aportaciones y los campos de análisis propuestos en dicha vertiente teórico-práctica, desde una óptica posestructural es necesario insistir en que esta perspectiva explica el ejercicio del poder a partir de la verticalidad de clases sociales inamovibles y de un devenir histórico mecánico y evolucionista. Sin embargo, esto resulta insuficiente para comprender la manera en que, dentro de los grupos precarizados, los propios afectados —o afectadas, en el caso concreto de la experiencia de las mujeres—, reproducen el poder. Es decir, cómo se perpetúa aquello que da lugar a la interiorización, la reproducción cultural y la normalización de conductas en términos simbólicos, e incluso al antagonismo de lo político, y que, en consecuencia, limita la posibilidad para comprender el fenómeno social de la subordinación de las mujeres en sí mismo. En palabras de Gayle Rubin: «Una mujer es una mujer. Solo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejita de Playboy, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones. Fuera de esas relaciones no es la ayudante del hombre igual que el oro no es en sí dinero» (Rubin, 2018: 54).

Más allá de un asunto imperialista o de un orden económico, la subordinación de las mujeres desde el análisis posestructural y el antagonismo de lo político implica identificar relaciones de poder en términos multidimensionales que, a su vez, cuentan con una base cultural consensuada. Esta base cultural se encuentra atravesada por el género, pero también por otras opresiones. Dicha premisa fue compartida por el llamado feminismo de la segunda ola y por muchas otras mujeres que, desde entonces, han trabajado por la defensa y el avance de sus derechos con distintos posicionamientos y acciones.

A partir de la década de los setenta, en los ámbitos específicos de la sexualidad, la reproducción, el placer y el derecho a decidir sobre el cuerpo, las feministas han llevado a cabo distintas estrategias, como el intento de discutir una ley sobre maternidad voluntaria y la despenalización del aborto en 1979. A pesar de la negativa de la Cámara de Diputados, esta propuesta marcó el

inicio de una larga lucha en la que, como señalé al inicio de este capítulo, se revelan entramados de poder heterogéneos entre Estado, Iglesia y feminismos, con actores y argumentos a favor o en contra. En este camino, se encuentra la ampliación de excluyentes para el delito de aborto en Chiapas hacia 1990, episodio que abordaré en el siguiente capítulo.

Capítulo 3. Entramados de poder. La ampliación de excluyentes para el delito de aborto en Chiapas

Curas, jueces y abogados,
doctores y hasta maridos
deciden lo que es moral,
protegen el embarazo.
Pero las que los conciben,
los paren, cuidan y crían
no tienen ni voz ni voto
ni son dueñas de sus vidas.

MUJER QUE QUIERE ABORTAR (QUERREQUE), LAS LEONAS
(EMILIO PISANTY, 2018).

En la década de 1970, cuando las militantes del feminismo en México retomaron estrategias artísticas y discursos críticos como vía para la difusión política de sus posicionamientos, la tarea no debió de ser sencilla. Escribir y entonar públicamente letras como *Mujer que quiere abortar* representaba un gran desafío, pues los pronunciamientos de este tipo eran castigados por la religión católica con la excomunión; además, algunas izquierdas marxistas calificaban estas manifestaciones como sabotaje, prácticas burguesas y muestras de moral reducida. Asumir la tarea probablemente conllevó costos y estigmas incluso para las mujeres más temerarias, ya fueran de clase media o alta, más

o menos intelectuales, que se atrevieron a romper con las lógicas culturales de poder vinculadas al género y la maternidad.

Con el tiempo, esta estrategia política de visibilidad resultó ser una de las más potentes para la transmisión de ideas, no solo en el caso de los feminismos, sino también de otras protestas sociales. Respecto al tema del aborto, se buscó abordar de manera jocosa la necesidad de alcanzar una transformación cultural al cuestionar las normas que reproducen distintos tipos de subordinación hacia las mujeres. Desde entonces, la demanda de interrumpir el embarazo de manera voluntaria ha marcado un camino serpenteante de ires y venires, pruebas y errores que, en ocasiones, resultan difíciles de aprehender en su totalidad. Estas encrucijadas dieron forma a una ruta de experiencias y expectativas distintas de lo que las feministas en la década de los noventa vislumbraban como porvenir ante un panorama poco alentador.

En aquel momento, al hacer un recuento de los avances en la legalización del aborto, Marta Lamas (1992) señaló una dificultad en cuanto a los intentos de «renovar y sostener el impacto» logrado en años anteriores. Según la antropóloga, este *impasse* obedecía por lo menos a dos razones. La primera de ellas era la dificultad de ampliar las filas feministas e «incorporar a las jóvenes» al movimiento, y la segunda tenía que ver con la incapacidad de interacción entre grupos y de crear alianzas, lo que se debía a las diferencias situadas en las formas colectivas de identidad en el interior de los propios feminismos (Lamas, 1992: 10).

Desde la óptica de Lamas, la significación y priorización de la política de la identidad como un identificador de diferencias inamovibles, e incluso morales, era una de las causas con mayor peso que incidían en la incapacidad de negociación que se experimentaba. Esto no significaba, en ningún sentido, cuestionar o negar la participación de las mujeres en la vida política del país —lo cual era, desde luego, una realidad—, sino reconocer «la atomización del feminismo», así como la falta de un proyecto amplio que considerara la despenalización del aborto y otras demandas de género, y que pudiera involucrar a la sociedad en su conjunto (Lamas, 1992: 10).

De manera análoga a Lamas, Eli Bartra caracterizó las movilizaciones feministas de los años ochenta y principios de los noventa como inmersas en un ambiente de constante impugnación, lo que tuvo como consecuencia la limi-

tada capacidad de sus militantes para ofrecer respuestas eficaces a problemas específicos de las mujeres. A pesar de los avances legislativos nacionales contra la violación y el hostigamiento sexual, considerados ya como delitos, la lucha por la despenalización del aborto no se extendió durante ese periodo. Desde su interpretación, esto se debía a que, más allá de impulsar modificaciones culturales y políticas, los feminismos se habían convertido en agrupaciones asistencialistas, dedicadas a solventar o ayudar a resolver «las necesidades de las mujeres de sectores populares», lo que limitó la posibilidad de configurar estrategias para promover una transformación de fondo (Bartra, 1999: 218).

Los análisis del movimiento esbozados por Lamas (1992, 1994) y Bartra (1999, 2002) fueron discutidos por Gisela Espinosa, quien cuestionó las delimitaciones trazadas hasta ese momento desde otra perspectiva. Espinosa retomó las posturas de Lamas (1992, 1994), Lamas, Martínez, Tarrés y Tuñón (1994), De Barbieri (1986), Lau (1987) y González (2001) para indicar que no existe un solo discurso del movimiento feminista en México, sino un «amplio espectro social y político» en el que surgen movilizaciones de mujeres que desde sus propias coordenadas llegan a relacionarse con demandas de género, por lo que también tendrían que ser considerados como feminismos (Espinosa, 2009).

Si bien todas las autoras citadas por Espinosa reconocieron la existencia de un movimiento amplio de mujeres en el ámbito de la organización social, la discusión en los noventa se centraba en delimitar cuáles de esas agrupaciones podían considerarse feministas. Casi dos décadas después del inicio de dichas discusiones, y con un panorama más completo de las dinámicas e interacciones ocurridas en los años posteriores en torno a la organización entre mujeres, Espinosa señaló —a partir de Chantal Mouffe (1993)— la necesidad de deconstruir la categoría *mujer*, junto con las condicionantes de desigualdad que atraviesan a las mujeres en su heterogeneidad, con la finalidad de observar cómo estas condicionantes se relacionan con el género y con otros movimientos políticos (Espinosa, 2009: 19). Para la autora, en el contexto de los años 2000, era evidente que la política feminista no puede construirse de forma aislada, «sino más bien se articula a luchas políticas más amplias» (Espinosa, 2009: 19).

Desde esta interpretación, Espinosa cuestionó «ciertas concepciones feministas que, en lugar de propiciar una política creativa e incluyente del feminismo desde la diversidad, [habían] contribuido a la fragmentación, a la estrechez de

miras y al conflicto» (Espinosa, 2009: 20). En el libro *Cuatro vertientes feministas*, distinguió el feminismo histórico, correspondiente a la segunda ola, como pionero en la exigencia de los derechos sexuales y reproductivos. De acuerdo con la autora, este feminismo estuvo integrado por mujeres posicionadas en la izquierda mexicana, que promovieron una perspectiva contracultural y vincularon algunos de sus grupos a la lucha social de «las clases explotadas». Sin embargo, al mismo tiempo, acusó a las analistas de ese movimiento, que también participaban en él, de haber ensalzado erróneamente, en algunas de sus reflexiones, el protagonismo estatal en el impulso de los movimientos sociales de la época, así como de apropiarse del discurso feminista y de negar otras luchas de las mujeres (Espinosa, 2009: 60).

Desde mi lectura, estas aseveraciones son un tanto ambiguas, pues en el propio análisis del feminismo histórico que Espinosa llevó a cabo, la autora indica que el gobierno de Luis Echeverría impulsó los movimientos sociales de la época, por ejemplo, al reconocer que las instancias de coordinación feminista son en algún sentido consecuencia de las dinámicas de un acto oficial, es decir, del «debate y las relaciones que dejó el año internacional de la mujer [...] [en ámbitos como la tribuna o el teatro de Coyoacán, lo que propició] mayor organización de trabajo concertado de los grupos, en la elaboración de una agenda mínima, en un activismo más visible y una creciente difusión social de temas feministas» (Espinosa, 2009: 64).

Por otro lado, la autora señala que la identificación de las militantes del feminismo histórico con la izquierda contestataria se diluye al atribuirles una supuesta «estrechez» para vincularse con otros movimientos sociales, así como falta de praxis más allá del discurso. En este sentido, Espinosa deja de lado que, debido a la influencia de teorías como el materialismo histórico, las reflexiones planteadas en los espacios feministas aludidos implicaron una multiplicidad de actividades, orientaciones y temas difíciles de clasificar; sin embargo, de manera general, además de los derechos sexuales y reproductivos, dichas reflexiones incluían el cuestionamiento a los modos de producción, la desigualdad, la explotación, el trabajo de cuidados y la doble jornada de trabajo, como problemáticas que afectan de manera diferenciada a las mujeres.

Esto propició, de acuerdo con el recuento hecho por la misma Espinosa, una difusión sin precedentes, la cual llevaron a cabo de manera autogestiva las

propias feministas de la segunda ola «en distintas formas y espacios para señalar la opresión [con resultados en] el flujo de ideas, la resignificación de conceptos, la generación de nuevas representaciones e imaginarios sociales, la construcción de consensos, el establecimiento de relaciones políticas y de estructuras organizativas» (Espinosa, 2009: 71). Es decir, el trabajo feminista mexicano de la década de 1970 contribuyó de manera importante a una modificación simbólica a gran escala, lo cual en ningún sentido puede separarse de la praxis.

Más allá de cómo se interprete, dibuje o desdibuje el denominado feminismo histórico o de la segunda ola, es un hecho que durante la década de los ochenta los feminismos en México experimentaron una expansión alrededor de distintas demandas sociales. Esta ampliación puede comprenderse a partir de las formas de organización integradas por mujeres que participaron previamente en movimientos mixtos con una influencia de la izquierda de 1968 (Serret, 2000; Espinosa, 2009). De esta manera, en la década de 1980, «las obreras, empleadas, campesinas, y pobladoras pobres de las urbes, con menos escolaridad y con un discurso político más radical de izquierda» impulsaron diversas acciones (Espinosa, 2009: 84).

En un contexto de crisis económica y social en el país, Gabriela Cano (1996) señaló la organización de 10 encuentros nacionales de mujeres entre 1980 y 1987. Estos fueron precedidos por «cuando menos 50 reuniones locales o regionales» y contaron con asistentes de distintos sectores. En esos encuentros, además de las cuestiones de género, se visibilizaron temas como la precariedad de la vivienda, los servicios urbanos de luz, agua y drenaje, las condiciones de trabajo, la salud, los salarios y los créditos (Cano, 1996: 357).

Por otra parte, Alejandra Massolo identifica el Primer Encuentro Nacional de Mujeres, celebrado en noviembre de 1980, como un parteaguas en la organización de los sectores populares. A él asistieron: integrantes del Frente Popular Tierra y Libertad de Monterrey; residentes *irregulares* de colonias de Cuernavaca, de Ciudad de México y del Estado de México; sindicalistas del STUNAM y el SITUNAM; obreras y esposas de trabajadores sindicalizados; campesinas de Chiapas, Michoacán y Veracruz; personas de las comunidades eclesiales de base, e integrantes de Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL) (Massolo, 1994). Esta última organización, una ONG creada por grupos del catolicismo crítico vinculados con la teología de la

liberación y el discurso del tercermundismo, contaba con un extenso trabajo de acompañamiento y asesorías a grupos de mujeres vulnerables y con participación activa en «frentes y alianzas populares que se hicieron para resistir a las primeras reformas neoliberales» (Espino, 2019: 38).

Como documentó Saúl Espino en su tesis doctoral, las primeras etapas de trabajo de CIDHAL se caracterizaron por una impronta de género orientada a la defensa de la complementariedad «entre los dos sexos», sin cuestionar necesariamente «los atributos tradicionales de la feminidad» (Espino, 2019: 35) ni los derechos sexuales o reproductivos de las mujeres. En tal sentido, el momento se caracterizó por un conjunto amplio de temas por resolver, en los que la dimensión comunitaria y la liberación misional de los desvalidos son rasgos que también pueden rastrearse en el discurso laico de la época.

Cabe señalar que, además del llamado feminismo popular, la década de los ochenta dio cabida al crecimiento del feminismo civil, identificado por Espinosa a partir de «organismos [...] cuyas integrantes, en general, son profesionales con arraigo a la clase media, que se vinculan al feminismo popular con la idea de apuntalar el cambio positivo en el plano social, político y de género» (Espinosa, 2009: 85).

Desde mi perspectiva, ese feminismo es el que Bartra caracteriza como asistencialista, centrado en contribuir a la resolución de problemáticas vinculadas a situaciones de vulnerabilidad, como las condiciones de trabajo, la salud, la vivienda y la violencia hacia las mujeres, mediante asesorías legales, médicas y psicológicas (Bartra, 1999: 218).

De acuerdo con Bartra, fue en esos años cuando se inició un proceso de oenegización y de institucionalización feminista más amplio y con mayor capacidad de acción. De manera similar, Lau identificó el año 1985 como un momento trascendente en la historia de algunos feminismos mexicanos porque, después del sismo del 19 de septiembre y los consecuentes daños sufridos en la capital del país, comenzaron a realizar acompañamientos en la ciudad, primero a obreras del ámbito de la confección para fundar el sindicato de costureras (Lau, 2011) y, posteriormente, a empleadas del hogar y trabajadoras sexuales. A las coyunturas mencionadas deben sumarse, además, el proceso político electoral de 1988 y la impugnación de diferentes organizaciones ante la imposición del régimen de gobierno del partido hegemónico en ese entonces

(Cano, 1996; Lau, 2011), así como el creciente descontento social que dio lugar a la escisión de actores políticos.

Presento este recuento analítico de las dinámicas feministas con el fin de ofrecer un marco contextual que permita mostrar que dichas dinámicas de modificación cultural relacionadas con el género no ocurrieron solo en el centro del país. En el caso de Chiapas, un estado con una historia destacada en cuanto a la organización de las mujeres desde principios del siglo xx (Osten, 2007; Ruiz Trejo, 2020; Monterrosa, 2024), la década de los ochenta fue testigo de experiencias como el Taller Antzetik. Este taller, ubicado en San Cristóbal de Las Casas, se convirtió en un espacio crucial para la reflexión y el impulso de acciones a favor de la despenalización del aborto y la prevención del VIH, contra la violencia sexual hacia las niñas y mujeres jóvenes y, en general, para denunciar la desigualdad histórica que afectaba al estado (Ruiz Trejo, 2020). Según Marisa Ruiz, el Taller Antzetik, una propuesta de Walda Barrios-Klee, logró integrar a «mujeres universitarias, urbanas, campesinas y guatemaltecas refugiadas en México» (Ruiz Trejo, 2020: 88).

Por su parte, al considerar la propuesta de Espinosa (2009) sobre las vertientes feministas, Castro y Castro (2018) señalan que, hacia finales de la década de 1980 y comienzos de la de 1990, en San Cristóbal de Las Casas las expresiones del feminismo lésbico y del feminismo institucional, junto con el feminismo histórico, el popular y el civil, hicieron posibles diversas acciones impulsadas por mujeres, en su mayoría mestizas, que se posicionaron contra la violencia sexual y en defensa del derecho al aborto y de «la opción sexual distinta» (Castro y Castro, 2018: 88-89).

Las protestas y movilizaciones en San Cristóbal de Las Casas permiten comprender que la demanda por la despenalización del aborto, aunque presente en la defensa de los derechos feministas de Chiapas, no constituía el eje central de la organización colectiva. Como analizo a continuación, a partir de la palabra de algunas de las integrantes de la organización de mujeres en dicho momento, los esfuerzos políticos de ese periodo se orientaron a enfrentar y solucionar un tema prioritario: la violencia sexual que afectaba a niñas, jóvenes y mujeres adultas. Esta distinción es importante para comprender el protagonismo del Estado y la Iglesia durante la coyuntura de ampliación de excluyentes de delito para la despenalización del aborto de 1990.

Al recordar la coyuntura de finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, la maestra, activista y feminista Julieta Hernández describió el contexto histórico de organización del que formó parte:

Empezó a gestarse en el 87, 88, un proceso de organización de mujeres en la UNACH [Universidad Autónoma de Chiapas] a raíz del taller que implementó la Dra. Walda Barrios, [...] en donde comenzaron a tocarse inquietudes feministas a partir de ahí. Aunque, tengo que decir, el Taller Antzetik no se asumía feminista, que es una constante en nuestro proceso, quiénes se asumen y quiénes no, y por qué... En aquella época se decía que éramos antihombres o lesbianas, etcétera. Entonces era bien complicado decir «yo soy feminista», no como ahora, que todo mundo se asume [risas].

Después de eso algunas estudiantes sí nos asumíamos feministas porque algunas veníamos de la vieja izquierda, pero mi vieja izquierda era la izquierda trotskista. Entonces, ahí yo tuve la oportunidad de conocer a feministas como Nellys Palomo y otras trotskistas que llegaron a San Cristóbal [de Las Casas], como había un núcleo del PRT [Partido Revolucionario de los Trabajadores], que era el único partido de izquierda que se asumía feminista. Porque otras izquierdas decían que dividíamos la lucha, que las feministas querían derrocar la moral, etcétera. Pero éramos pocas, dos o tres, la cosa es que nos salimos porque nos impacientó el hecho de que no veíamos usos prácticos, es decir, incidencia.

Entonces nos conformamos en un comité promotor de mujeres [Las Mariposas], ahí estaba Adela Bonilla, Leydi Chame, Yolanda Castro, Georgina Molina, Alicia Pérez... no puedo recordar a todas porque, además, ya sabes cómo es eso, hay un núcleo de compromiso y luego las adherentes. Nosotras ya discutíamos la necesidad de la despenalización del aborto desde nuestra postura feminista, no así otros procesos de organización de mujeres muy ligados a la Iglesia (Julieta Hernández, comunicación personal, marzo de 2022).

De la misma manera que Julieta Hernández, la abogada, feminista y activista Martha Figueroa Mier describió la heterogeneidad del movimiento durante la década de los ochenta en San Cristóbal de Las Casas en cuanto a la configuración de actuaciones políticas feministas, sobre todo de izquierda, en un ambiente marcado por la violencia hacia las mujeres y la impunidad.

Cuando llegas al 88, San Cristóbal [de Las Casas] ya tenía a DESMI [Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas, AC], vinculado a la Iglesia, con un proyecto financiado por Oxfam [...] También estaban los protestantes ya con un movimiento fuerte. Había gente migrando de la Ciudad de México después del temblor de 1985, y gente de San Cristóbal de Las Casas que se fue a estudiar y regresó al no encontrar oportunidades de trabajo por la política contra universitarios egresados de instituciones públicas que se da después del 68. Y la onda de la guerrilla en estados como Guerrero, Oaxaca y Chiapas estaba a la orden del día desde los años setenta, estaba influyendo ya en las organizaciones. Desde los años setenta estaba también la UNACH, el Instituto de Enfermedades Tropicales, ECOSUR o como se llame ahora, había un importante ambiente académico, social y político de gente que no viene con el rifle en la mano, sino con la idea de hacer cosas aquí [...] El movimiento antropológico en Chiapas era fuertísimo: intelectuales, gente metida en la sociedad civil de izquierda, anarquistas, también gente de la teología de la liberación acogidos por los siete pilares de la antropología mexicana. El Taller Antzetik en el campus de Ciencias Sociales de la UNACH surge aquí por eso.

[...]

Para ese entonces la gente que llega comienza a colocarse en el INI [Instituto Nacional Indigenista], y otros lugares, con una idea de descentralización. Carmen, Sonia, Anna Garza, académicas, activistas, algunas guatemaltecas, españolas, italianas, que esas sí ya estaban divididas, de esas izquierdas anticapitalistas pero que quieren tener poder...

Yo conocí a las antropólogas en la defensa de derechos a pueblos indígenas, andaban por acá papaloteando. Estaban también las sindicalistas, las maestras, y sí, había ya en la Iglesia católica de don Samuel grupos de comunidades eclesiales de base organizados y facilitados por mujeres de esta izquierda de la teología de la liberación, estilo las Hermanas del Buen Pastor, las Hermanas de San Vicente.

[...]

También ya estaba metido el narco, había producción, trasiego, había violencia. Hubo varios casos de violaciones que son relevantes, violaciones a extranjeras en el Cerro de San Cristóbal, a lesbianas por ser lesbianas, a mujeres mestizas, indígenas, niñas. Había violaciones tumultuarias. Hubo varios casos. Hubo linchamientos de mujeres indígenas, años antes, en las expulsiones [a principios de los ochenta], las acusaban de brujas en La Hormiga y en Chamula; mataron también a una persona

trans después. Entonces, la gente que dice «qué tranquilo era San Cristóbal antes», no es cierto (Martha Figueroa, comunicación personal, enero de 2024).

El panorama de violencia que mencionó Martha Figueroa fue corroborado por Kiki Suárez, artista plástica y escritora con varias décadas de residencia en San Cristóbal de Las Casas, quien a través de las páginas del libro *El viaje a San Cristóbal. Un viaje del cual nunca he regresado* (2025) describe un intento de violación en su contra:

Un día decidí subir los muchos escalones que llevan, no a la iglesia de Guadalupe, sino al cerrito de la capilla de San Cristóbal, el santo que dio nombre a la ciudad. Me habían dicho que desde allí se podía disfrutar de una hermosa vista a todo el valle. A la mitad de la subida, de repente, sentí un tirón en mi bolsa. Me giré y vi a un chavito, tal vez de unos catorce años, jalándola con fuerza. ¡Me la quería robar! [...]

Con los años, ese cerrito se ganó la mala fama de ser un sitio donde violaban a mujeres extranjeras. Aconsejábamos a todas que no subieran [...]

Una tarde decidí salir a caminar desde mi casa en El Cerrillo hasta el Periférico, que en ese entonces no estaba asfaltado y casi no tenía tráfico [...] Cerca del puente del Peje de Oro, vi a un hombre a caballo que se me acercaba rápidamente, gritando algo que no entendí, pero que no sonaba nada amable. Me asusté. El hombre detuvo su caballo frente a mí, bajó y me dijo algo. Se acercó demasiado, su aliento apestaba a alcohol. Me agarró del brazo y yo lo golpeé con todas mis fuerzas. Se enfureció y me tiró al suelo. Se dejó caer sobre mí. Era obvio lo que planeaba. Yo lloraba y gritaba.

Había gente en la entrada de la única casa cercana. Vi que estaban de pie, mirando la escena, pero nadie, ¡nadie, venía a ayudarme! Escuché que alguien gritó: «¡Mira, la gringa!». El hecho de que hubiera personas viendo lo que pasaba y que ninguna interviniera, casi me asustó más que mi atacante. Me sentí completamente abandonada y perdida. En ese momento escuché las voces de unas mujeres que regañaban —con fuerza— al hombre. Ellas le arruinaron el plan. El hombre se volteó y se levantó un poco. Entonces vi a tres mujeres indígenas, con sus trajes coloridos, gritándole al borracho. Habían estado lavando ropa en el río y se conmovieron con lo que me estaba pasando. No entendía sus palabras, pero lograron que el hombre

se pusiera de pie, subiera a su caballo y se fuera. Luego me ayudaron a levantarme y me hablaron, tratando de consolarme (Suárez, 2025: 59-61).

Según lo narrado por Kiki Suárez, quizás en un gesto de rabia y solidaridad, fueron «tres mujeres indígenas» las únicas que se atrevieron a defenderla cuando sufrió un intento de violación, ante la mirada expectante de otras personas. Años más tarde sería, precisamente, un grupo de mujeres el que decidiría hacerse visible en la ciudad para exigir a las autoridades seguridad, justicia y un alto a la impunidad frente al contexto de violencia que las afectaba.

Contextualizo dicho momento a través de comunicaciones personales con Julieta Hernández, Guadalupe Cárdenas y Martha Figueroa, feministas que, como señalé previamente, participaron entonces en la organización política.

El comité promotor convocó a la primera marcha de mujeres en contra de la violencia de género el 10 de mayo de 1989. Hubo una violación a niñas de San Juan Chamula por parte de unos caciques aquí en San Cristóbal, a dos o tres cuadas de lo que es ahora el andador [en el centro de la ciudad]. En este momento también hace su aparición la séptima zona militar en San Cristóbal [de Las Casas], empieza a haber violaciones; aparece una mujer asesinada cerca de la zona militar. En fin, hay un contexto de violencia fuerte que nosotras adjudicamos, entre otras cosas, a la presencia militar.

[...]

Ahí coincidieron académicas de CIESAS [Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social] y de otras instituciones, Anna Garza, Aída Hernández, Graciela Freyermuth, Guadalupe Cárdenas, gente de la sociedad civil, ONG, no dejo de mencionar aquí a Conchita Avendaño porque ella decía: «Yo no soy feminista, pero hago la promoción en mi periódico, yo voy a hacer carteles», y pegoteó toda la ciudad para que hubiera asistencia a esa primera marcha. Participaron también las señoras de los barrios, como la familia Hidalgo Pérez. En ese momento se está formando también lo que hoy es la Coordinación Diocesana de Mujeres, CODIMUJ, auspiciada por la Iglesia del obispo Samuel [Ruíz García]. Yo creo que ese es un momento muy importante para entender la continuidad del proceso de organización de las mujeres, con esas diversidades: «Yo soy feminis-

ta», «Ay, pues yo no, pero me pica el corazón» (Julieta Hernández, comunicación personal, marzo de 2022).

Había amas de casa, académicas, funcionarias, periodistas, señoras grandes, como doña Caritina, que traía su escapulario grande en el pecho y su pancarta de «yo también he sido violada»... y que, bueno, fue impactante en esa primera marcha. Al principio no éramos más de 50, al final éramos ciento treinta y tantas mujeres que llegamos al palacio municipal a reclamar la impunidad que había por la violencia sexual. Los violadores se pavoneaban de la impunidad. Le reclamamos a Carlos Flores, el entonces presidente municipal. Él decía «¡Ya!, ya voy a poner focos aquí en el centro, voy a arreglar las lámparas de Real de Guadalupe». Si ves, son de estas lámparas tipo farolito, que quedaron afuera de unas casas. Entonces recuerdo que Fernanda Paz y doña Concha [Avendaño] le gritaban aireadas: «No, no está leyendo, la violación fue a las 10 de la mañana, no entiende». La mayoría de las violaciones por las que estábamos protestando se daban de día, no había condiciones de seguridad. Y nos decía: «Es que las gringas se exponen, ¿qué van a hacer solas al Cerro de San Cristóbal?». Pero no era solo el Cerro de San Cristóbal, no era solo la violación a extranjeras, había en general un contexto de violencia que permitió delitos de oportunidad contra todas las mujeres (Martha Figueroa, comunicación personal, enero de 2024).

Como parte del contexto de violencia descrito por Julieta Hernández y Martha Figueroa, Guadalupe Cárdenas, pedagoga, activista y feminista, destaca la simbolización de género que permitió la impunidad en ese entonces:

Cuando empezamos la organización nadie sabía nada. Al no haber un espacio de mujeres llegaron muchísimas, con distintas demandas, y posicionadas en distintos ámbitos. Todas nos fuimos formando en la misma práctica [...] Cuando empecé, me interesaba mucho saber qué pensaba la gente. Sin decir quién era yo, yo preguntaba. Hacía eso con los taxistas, por ejemplo, y a un taxista le dije: «¿Usted qué piensa de eso de las violaciones?». Me responde: «Es que miré, señorita, si aquí en San Cristóbal [de Las Casas] prohíben los prostíbulos, pues ¿qué le queda a uno?, pues violar mujeres». Yo estaba asombrada de las respuestas. Otro taxista, al hablar de ese periodista pederasta, le dije: «¿Por qué violar a las hijas?». «Señorita», me dijo,

«de que se las chingue otro a que me las chingue yo, me las chingo yo primero». Otra respuesta de otro taxista: «Es que, mire, ¿qué le queda a uno como hombre? Aquí las esposas solo quieren tener relaciones con uno para tener hijos, cuando ya no quieren tener hijos, ya no quieren tener relaciones sexuales con uno... pues hay que buscar, y sale uno a violar mujeres». Nunca se me van a olvidar esas respuestas, porque había una permisividad cultural, son ideas que están normalizadas (Guadalupe Cárdenas, comunicación personal, febrero de 2024).²⁵

Tras la manifestación de mayo de 1989, organizada por el comité promotor, se constituyó una asamblea para analizar las acciones a seguir en contra de la violencia sexual hacia las mujeres en la ciudad. Desafortunadamente, la detención de los violadores no disminuyó el clima de impunidad. Por esta razón, se decidió exponer los casos ante la opinión pública y presionar al gobernador del estado para conseguir agendar una reunión en la que se pudieran tratar esas problemáticas.

Ahí está el caso de ese pederasta, violador, terrible, lo menciono porque es información pública. Concha Avendaño sacó la nota y salió como lazo de cochino, había una red de complicidades, aberraciones que te vas de espalda. A este señor le decomisaron fotos y material de pornografía infantil, la cantidad de fotos que este «hijo de la chingada» tenía. Yo no sé si tenía una red o las distribuía entre toda esta bola de «coletos pornos», de esos «decentes» que iban a la función de medianoche al cine Variedades con sombreros, con lentes, con gabardina, todos tapados. Hubo otra violación de una chava en un banco, que agarraron al tipo y lo dejaron libre; el caso de los caciques chamulas, también los dejaron libres. Acusamos incluso a sacerdotes de acoso y no sucedió mucho

[...]

Nosotras nos seguimos reuniendo, dijimos, ya marchamos, entregamos una lista de peticiones, fue muy impactante, pero el presidente municipal se deslindó, nos dijo que él no era ministerio público. Y dijimos, «¿Ahora qué hacemos?». En esos momentos locos y demás, Concepción [Avendaño] le pone el nombre a la

²⁵ La permisividad cultural mencionada se extendía hacia algunas trabajadoras del hogar en San Cristóbal de Las Casas.

asamblea, que termina por llamarse Grupo de Mujeres de San Cristóbal, y saca el permiso en Relaciones Exteriores para tener una asociación civil que atendiera los casos de violación y en general de violencia hacia las mujeres.

[...]

Entonces, nos hicimos visibles. Entre todas las protestas de la época, éramos el grupo más pequeño, pero Patrocinio [el gobernador] comenzó a preguntar «¿Quiénes son, quienes son las dirigentes?» [...] Entonces, resulta que nos enteramos de que Patrocinio venía acá el 28 de julio, dos meses y medio después de que marchamos. Nosotras planeamos bloquearlo porque iba a tener una reunión con no sé quién y la única entrada era la carretera de San Cristóbal y San Felipe. Entonces bloqueamos y bajamos la velocidad de su comitiva, empezamos a juntarnos y, finalmente, otra vez, 50 mujeres no lo dejamos pasar. Otra gente que estaba por ahí también bloqueo, pero para ver qué pasaba [risas], había también familiares afuera de una clínica, y creo que hasta un funeral porque recuerdo gente de negro [risas]. El chiste es que no le quedó más remedio, tuvo que decir: «Bueno, recibo a cinco de ustedes», le dijimos no, somos todas o ninguna. Algunas se fueron, pero recuerdo a Lupita Cárdenas, Anna María, Sonia Toledo, Luz, Laura Miranda, Concha Avendaño con algunas de sus hijas, la hermana Efigenia, de comunidades eclesiales de base; llegaron también académicas de CIESAS y ECOSUR, había periodistas, estaba Juan Balboa, la cosa es que al final nos recibió (Martha Figueroa, comunicación personal, enero de 2024).

A diferencia de Martha Figueroa, Guadalupe Cárdenas indicó que el encuentro fue concertado previamente:

Lo de Patrocinio sí fue un poco presionarlo porque generalmente las feministas no conseguimos una reunión con un gobernador si no es con presión. Fue ante la situación de impunidad y la violencia hacia las mujeres. Ya nos habíamos organizado. Pero en ese tiempo la impunidad y la corrupción de los ministerios públicos operaba más que ahora, no había instancias de atención psicológica ni de seguridad.

Yo tenía como pareja en ese entonces a un periodista, Juan Balboa, y él tenía muchos nexos en la política. Entonces él consiguió la reunión con Patrocinio, con presión, claro, nosotras escribimos cartas, hubo presión a través de la prensa, hicimos ruido, pero Juan habló con el gobernador. Entonces, el gobernador vino

con su gente y tuvimos una reunión con él en un hotel (Guadalupe Cárdenas, comunicación personal, febrero de 2024).

La reunión que ambas activistas recuerdan de forma distinta es relevante porque en ese encuentro se solicitó la creación de una agencia especializada de atención a delitos sexuales, con una médica y mujeres en el personal del Ministerio Público.²⁶

Nos habilitaron el salón de eventos del hotel con una mesa, y estábamos todas ahí [...] nadie se había nombrado vocera, el gobernador venía con el procurador Zebadúa, llamaron a los dos fiscales de San Cristóbal y llegaron con los expedientes. Nosotras le dijimos [al gobernador] que uno de los problemas era la impunidad, el machismo, la insensibilidad para tratar los casos de agresión sexual, los hombres encargados de brindar atención eran unos patanes, ni siquiera sabían aplicar la ley, había gente ahí sin título, no tenían traductores... Las peticiones se centraron en seguridad y justicia.

[...]

A cada punto que decía [Patrocinio] nosotras ya teníamos preparado un argumento. Yo creo que eso es algo que nos fortaleció, no terminando la marcha cada quién se va para su casa y ahí murió, sino que nos juntamos, hicimos comisiones, análisis, reflexiones, y ahí comenzamos a señalar cómo había un tratamiento pésimo a los casos de violación por parte de los ministerios públicos que decían cosas como: «No, pero cuéntelo con más color, ¿se la metió?». Entonces, una de las soluciones era la creación de agencias con una metodología de atención adecuada.

[...]

En esa reunión es cuando Patrocinio nos dijo: «Ah, no les gusta cómo las atienden [...] ahorita mismo les doy eso que ustedes quieren, a ver, ¿aquí entre ustedes hay un licenciado en derecho con cédula?». Yo le saqué mi cédula, «¿Alguna médica?», había varias y levantaron la mano, entre ellas Laura Miranda. Y nos dijo,

²⁶ De acuerdo con Martha Figueroa, medidas de este tipo se habían presentado como proyectos para una mejor atención a los casos de violencia sexual en el entonces Distrito Federal —actualmente Ciudad de México— y en el estado de Colima.

a ella y a mí: «Ahorita mismo las nombro, ¿aceptan?» (Martha Figueroa, comunicación personal, enero de 2024).

Lo acorralamos con argumentos. Él quería zafarse, pero nosotras teníamos datos, cifras, testimonios, hicimos un trabajo previo. A él, ante eso, no le quedó otra opción más que decir «¡ya!», para librarse de nosotras, porque se veía que lo teníamos hasta acá al hombre [se toca la frente]. Dijo: «A ver, ¿hay aquí una abogada?». Martha dijo «Sí, yo»... «Te voy a nombrar ministerio público para asuntos de delitos sexuales. ¿Hay aquí una médica?» Y Laura Miranda levantó la mano. «Te nombro médica legista para asuntos de delitos sexuales»... Y salimos felices... No nos dimos cuenta de que solo nos dio atole con el dedo (Guadalupe Cárdenas, comunicación personal, febrero de 2024).

LA QUIMERA DE UNA AGENCIA ESPECIALIZADA CONTRA DELITOS SEXUALES

Al recordar y analizar su experiencia en cuanto a la agencia especializada para atender casos de delitos sexuales contra mujeres, Martha Figueroa, Guadalupe Cárdenas y Graciela Freyermuth —del Grupo de Mujeres de San Cristóbal—, así como Julieta Hernández —integrante del comité promotor Mariposas y, posteriormente, de la Comal Citlamina—, coincidieron en señalar los obstáculos a los que se enfrentaron:

La realidad es que ni él ni nosotras estábamos preparadas para ese reto. El 29 de julio salió el decreto y el día 30 de julio estábamos ya atendiendo, sin condiciones, sin infraestructura, me decían: «Siéntese licenciada», burlándose, y no había ni sillas. Yo ponía todo, hojas, muebles, papelería... Como grupo fuimos nosotras las que improvisamos un consultorio para atender a las mujeres... El 4 de agosto tuve a la primera muerta, la trajeron desde San Juan Chamula al descanso del panteón municipal, porque no había en La Merced dónde examinar. Se les examinaba en un asqueroso baño en la torre. Nosotras estábamos ahí. A los cuatro días de estar trabajando llegó esa niñita, nunca la voy a olvidar, sin heridas aparentes. Murió de dolor, la violaron el padrastro y el compadre del padrastro, había dos marcas

notorias en las piernas, no tenía ni idea de cómo hacer la cronología fotográfica, pero fui aprendiendo.

[...]

La violencia formalmente aumentó. Entre enero y julio del 89 había 12 casos en proceso. Del primero de agosto al 31 de diciembre del mismo año subió a 44 el número de carpetas de investigación, más de la mitad fueron procesos penales. Ya para el 90 la capacidad de trabajo que tuvimos era mucho mejor, con expedientes bien argumentados. Hasta que en junio metí a la cárcel a unos priistas de San Juan Chamula por violación tumultuaria a mujeres expulsadas por motivos de religión.

[...]

Me acusaron de corrupción por integrar el expediente en menos de 48 horas, el caso iba jurídicamente bien armado, ellos me facilitaron todo... Después comprendí que me pusieron un cuatro, me acusaron de no integrar debidamente. Lo que me pedían es que me desistiera de la acción penal, me llamaron en la noche en un plan intimidatorio, me dio miedo que me inventaran más delitos para dejarme presa y acepté renunciar.

[...]

Yo pensaba en todo lo que hicimos, en cómo hicimos todo sin saber muy bien, cómo nos preparamos para atender los casos, no sabíamos atender mujeres, cometimos horrores y errores de revictimización y nos confrontamos... Nos dimos cuenta de que éramos un pequeño engranaje en este pacto patriarcal, así me veo con Laura, conmigo, con el Grupo de Mujeres de San Cristóbal. A este pequeño engranaje nos rompieron los dientes, a mí en primera persona, me rompieron la vida, me rompieron mi dinámica, me rompieron mi plan de vida, tuve que hacer otro. Yo no sabía lo que era exponerse a este dolor, a esta violencia, a que, a las tres de la mañana en la intimidad de mi casa, me azotaran la puerta y que tuviera yo que salir más dormida que despierta a atender un caso de violencia sexual, muerte o feminicidio, ver los cuerpos destrozados, así en plural, de mujeres violentadas, algunas inexplicablemente aún seguían vivas, atónitas, traumatizadas; vivir todas las formas de estrés postraumático que te puedas imaginar, la retractación de declaraciones de casos, amenazas de los agresores. Los regaños, incluso, de mis compañeras. Tuve ayuda, pero también bofetadas emocionales y verbales. Fue un

pico de aprendizaje duro, fue una experiencia única, acompañada de errores, ya no éramos 50 mujeres gritando (Martha Figueroa, comunicación personal, enero de 2024).

Nosotras después nos dimos cuenta de que no fue cierto, no ganamos. A Martha, por ejemplo, no le dieron nada en el Ministerio Público. No le asignaron un presupuesto para la agencia, entonces Martha no tenía el espacio adecuado. Ella llevó su mesa, su silla, todo. Laura Miranda trabajaba en nuestro centro de apoyo porque no tenía un consultorio. No tenía un espacio tampoco. Entonces, ella recibía los casos en nuestro centro. Además, les empezaron a hacer la vida difícil. A Laura la mandaban a hacer exhumaciones y ella decía «No, yo soy para delitos sexuales», y le decían: «Pues tienes que ir». A Martha la empezaron a presionar para hacerla renunciar y, como no renunció, la obligaron a renunciar, el gobierno se aprovechó ahí... ¿Y después qué?, se acabó la agencia especializada para delitos sexuales (Guadalupe Cárdenas, comunicación personal, febrero de 2024).

Las pusieron a un lado de los mingitorios, ahí en la cárcel. Sin instrumental, recursos, ni espacio. Fue la «llamarada de petate» de Patrocinio y el intento utilitario de acercarse al proceso de las mujeres (Julieta Hernández, comunicación personal, marzo de 2022).

A los obstáculos y las reacciones de poder provenientes del ámbito externo se sumaron una serie de tensiones internas dentro del Grupo de Mujeres de San Cristóbal, entre las que destacan: las diferencias identitarias, la falta de acuerdos en cuanto al manejo de la información recabada en los casos de violencia sexual, las estrategias de acción que debían ponerse en práctica para ampliar las filas de la colectiva y las implicaciones de aceptar vínculos con las instituciones.

Hubo rompimientos dolorosos... Pero eso no significa que no reconozco y respeto el trabajo que cada una hizo, y no quiere decir que no podamos coincidir en una estrategia política. Creo que en esta cuestión de estar aisladas y fracturadas no hubo una sola razón, hay muchas, cada una tuvo sus porqués y yo creo que mucho son

los egos. Hubo desacuerdos sobre exponer a la opinión pública expedientes con nombres y apellidos, luego se dio una fragmentación, se nos acusaba de ser un grupo de mujeres lesbianas, todas violadas, que compartían a los maridos. Entonces Hugo Robles [periodista de San Cristóbal de Las Casas] nos hizo una entrevista en la radio. Fuimos una compañera y yo, y nos preguntó: «¿Es cierto que son una organización de mujeres lesbianas?». Y yo dije: «No, hay compañeras que son lesbianas», yo aclaré eso, «pero no somos una organización de mujeres lesbianas». En ese momento, las compañeras lesbianas se sintieron ofendidas, nos tacharon de homofóbicas, se salieron del grupo, se retiraron. Después hubo un alejamiento con las mujeres de comunidades eclesiales de base por el tema del aborto. Luego las que decidieron irse a trabajar de incondicionales del EZ[LN] nos tacharon a las otras de adversarias y de burguesas (Guadalupe Cárdenas, comunicación personal, febrero de 2024).

El Grupo de Mujeres de San Cristóbal empieza a tener sus primeros resquebrajamiento porque cuando cumplimos un año, en mayo del 90, se nos ocurre hacer una misa porque muchas eran de comunidades eclesiales de base. También a muchas de nosotras nos dividía esa discusión de que si éramos feministas o no. Se dieron también rompimientos con las compañeras feministas lesbianas. En la discusión luego una no reflexiona lo que dice, estábamos la gran bola para tomar acuerdos de la conmemoración y alguien de comunidades eclesiales de base dijo que debíamos hacer una misa, y no sé cuánto, porque muchas de ellas eran mujeres del barrio de Guadalupe, activas, y creían que así podía sumarse a más mujeres. Entonces, ellas dicen: «Pues una misa», porque, además, la misa, para la teología de la liberación, era una forma política de incidencia. Entonces en la reunión alguien dijo: «Para que nos quiten el estigma de violentas». Estábamos ahí y, he de haber sido yo... «Para que no piensen que todas las del Grupo de Mujeres somos prostitutas, no sé qué... y lesbianas»... Se me armó, y se nos armó. Yolanda [Castro] no estaba ese día, pero cuando se hizo la siguiente reunión ya no pudimos juntarnos. Ellas pintaron su raya. Dijeron: «Sí, Martha será muy buena fiscal, pero excluye a las mujeres lesbianas, y nosotras, que somos lesbianas, queremos salir del clóset». Era un acto muy valiente para entonces, porque decirse lesbiana en ese momento implicaba un estigma absoluto, ese fue el tema. Entonces, dijeron, «No queremos estar en un grupo donde no se identifique o no se tolere a las mujeres

por ser lesbianas»... Y de ahí el grupo comenzó a romperse... y no se habló (Martha Figueroa, comunicación personal, enero de 2024).

De acuerdo con Yolanda Castro e Inés Castro, otra causa de la fragmentación interna del Grupo de Mujeres derivó de las propuestas de organización con relación al Estado y la Iglesia debido a que algunas feministas planteaban la necesidad de una autonomía total frente a estas instituciones (Castro y Castro, 2018: 96).

La autonomía pasaba, fuertemente, por buscar o aceptar financiamientos gubernamentales o no hacerlo, así como por aceptar trabajar o no con las instituciones del Estado [...] La autonomía, además, se definía por hacer un trabajo con independencia, ante todo de los partidos políticos, pero también de las iglesias, particularmente de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Castro y Castro, 2018: 97).

El contexto organizativo en el que se desarrollaron las protestas y las movilizaciones de mujeres en San Cristóbal de Las Casas descrito hasta aquí es fundamental para situar el tema que abordo en el presente capítulo, pues permite comprender la relevancia que tuvo la violencia sexual en ese momento, así como el tiempo, la energía y los esfuerzos que las participantes dedicaron a intentar resolver la situación, distanciándose en algunos casos de las demandas relacionadas con la interrupción voluntaria del embarazo. Como señaló Graciela Freyermuth, el alto a la violencia sexual se convirtió en la principal demanda del Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas.

El tema de la violencia era bien fuerte. Nosotras teníamos violaciones de niñas, abusos sexuales a menores de edad, donde el Ministerio Público a veces decía: «Pues que se casen». La niña con un señor de 70 años o de 80... Entonces, por el grado de violencia que había, las demandas de las mujeres iban más en ese sentido (Graciela Freyermuth, comunicación personal, junio de 2022).

Por otro lado, la diversidad de identidades de las personas involucradas en el proceso referido derivó en una heterogeneidad de posturas dentro del grupo sobre lo que entonces se entendía como feminismo. Estas concepciones,

insertas en una dinámica cultural de género y relaciones de poder, provocaron fracturas significativas e interacciones que, como podrá leerse a continuación, se encontraron de frente con el protagonismo del Estado y la Iglesia durante la coyuntura de ampliación de excluyentes de delito para la despenalización del aborto hacia 1990.

EL PÁNICO SEXUAL COMO ESTRATEGIA DE CONTROL FRENTE AL ABORTO

En la década de 1970, Stanley Cohen acuñó el término *pánico moral* para referirse a «una condición, episodio, persona o grupo de personas que emergen para ser definidos como una amenaza» a lo establecido en cuanto a valores e intereses hegemónicos (Cohen, 1972: 1). El pánico moral es un fenómeno social que suele ser impulsado y difundido por figuras públicas validadas, como editores de prensa, autoridades eclesiales, políticos u otros personajes «acreditados en la materia». Estos actores —autoridades— exponen sus preocupaciones y proponen soluciones sobre el asunto en cuestión, al tiempo que promueven estereotipos o elementos simbólicos del deber para provocar una reacción exponencial a su favor (Cohen 1972: 1).

Según Cohen, bajo determinadas circunstancias, el pánico moral puede llegar a tener repercusiones de larga data en la producción de «cambios en la política jurídica y social», así como en la manera en que una colectividad se concibe a sí misma (Cohen, 1972: 1). Cabe señalar que, con base en la propuesta de Cohen, la antropóloga Carol Vance (1989) utilizó el concepto de *pánico sexual* para agrupar las controversias y reacciones vinculadas con expresiones y prácticas sexuales consideradas fuera de la norma.

En este apartado retomo el concepto de pánico sexual de Vance para analizar la ebullición social derivada del decreto de ampliación de excluyentes para el delito de aborto en Chiapas promulgado en octubre de 1990. Desde el análisis posestructural, mi objetivo es comprender cómo se configuraron y ejercieron las relaciones de poder de género que, en ese momento, contribuyeron a demonizar de manera pública el derecho a decidir. En tal sentido, describo la alianza entre la prensa local, la Iglesia católica y otros actores posicionados desde el conservadurismo, quienes difundieron ideas estigmatizantes. Esto hizo

más evidente la relación política antagónica entre Estado e Iglesia a nivel local, profundizó las diferencias entre las propias feministas y fortaleció el calado cultural de las subordinaciones de género vinculadas a las prácticas sexuales de las mujeres y a la maternidad.

Sin embargo, antes de abordar plenamente los aspectos descritos en los párrafos anteriores es necesario hacer un breve paréntesis para considerar las circunstancias de marginación estructural por las que atravesaba el estado de Chiapas en 1990.

INDICADORES SOCIODEMOGRÁFICOS Y ACCIONES BIOPOLÍTICAS

En 1990, Chiapas contaba con una población total de 3.2 millones de habitantes, de los cuales el 50 % eran mujeres. La tasa de fecundidad global era una de las más altas del país: en pueblos originarios alcanzaba 5.7 hijos nacidos vivos per cápita, con edades reproductivas de 12 años en adelante (INEGI, 1990).

En comparación con otros estados de la República mexicana, Chiapas presentaba, además, uno de los índices de rezago social más altos, especialmente en las poblaciones rurales, que enfrentaban limitaciones en el acceso a un ingreso corriente seguro, deficiencias en el ámbito educativo —37.5 % de la población femenina era analfabeta (INEGI, 1990)— y bajo acceso a servicios de salud primarios, a seguridad social, a viviendas con servicios básicos, así como a una nutrición y grados de cohesión social adecuados.

Estas variables dan cuenta de una situación de pobreza multidimensional con afectaciones directas en las regiones Selva y Altos. Al respecto, a partir de la década de 1940, organismos como el Instituto Nacional Indigenista (INI) habían puesto en marcha planes para el mejoramiento de las condiciones de vida en estas zonas, pero su alcance no logró cumplir con los objetivos planteados, entre otras razones por la falta de pertinencia cultural de las acciones implementadas.²⁷

²⁷ En las zonas Selva y Altos se concentra la mayor parte de población indígena del estado. Entiendo *pertenencia cultural* como un concepto que hace referencia tanto al reconocimiento de los derechos culturales como a la necesaria evaluación de las condiciones estructurales y relaciones

Informes localizados en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC), así como en el Archivo Histórico del Centro Coordinador de Pueblos Indígenas en San Cristóbal de Las Casas (AHCCPI) describen la situación que vivía la mayor parte de la población:

El estado no cuenta con comunicaciones adecuadas. En nuestra Diócesis es todavía enorme el porcentaje de analfabetas, de gente descalza, de tuberculosos sin atención médica, de hambrientos... es un estado eminentemente agrícola, la tierra fértil está acaparada por unos cuantos. Hay todavía señores que poseen latifundios de 300 hasta 500 has. (no debiendo sobrepasar las 200 según las leyes) mientras que al mismo tiempo hay muchas comunidades campesinas e indígenas, que tienen en sus manos el decreto de posesión de sus tierras, pero que después de años y años de reclamos no se los han hecho efectivo. A nuestra Diócesis le toca atender la parte empobrecida en donde se concentra lo menos desarrollado, y en donde están las razas indígenas.²⁸

La mala disposición del uso de los suelos provoca una agricultura de monocultivo obteniendo una producción deficitaria de autoconsumo. En consecuencia, las condiciones de vida son precarias. Del total de la población indígena, el 100 % no consume leche, el 90 % carne y el 75 % huevos, su alimentación se reduce a maíz y frijol, también consideramos que solo el 8 % tiene agua entubada, 80 % no cuenta con energía eléctrica, 95 % no cuenta con drenaje, las viviendas son construidas con materiales de la región, el 95 % es de un solo cuarto que es utilizado también como cocina, [...] estas condiciones de vida hacen que los índices de mortalidad y morbilidad sean altos predominantemente como resultado de enfermedades gastrointestinales, respiratorias e infecciosas.²⁹

de poder que afectan a los pueblos originarios en Chiapas, con el objetivo de generar dinámicas de mayor justicia y equidad.

²⁸ Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (en adelante AHDSC), Fondo Samuel Ruiz García (en adelante FSRG), carp. 987, exp. 4.

²⁹ Instituto Nacional Indigenista, *Informe*, 1987, Archivo Histórico del Centro Coordinador de Pueblos Indígenas de San Cristóbal de Las Casas (en adelante AHCCPI), 1987, sec. Dirección, sub. Informes.

Las circunstancias referidas en los informes de los archivos de la diócesis y del Centro Coordinador de Pueblos Indígenas cobran mayor relevancia al considerar que, en 1990, el censo de población registró 716 012 personas hablantes de lenguas indígenas, es decir, casi una tercera parte de la población total del estado — $3.2000000 / 3 = 1.06666667$ — (INEGI, 1990).

Ante la situación descrita, las respuestas gubernamentales en el ámbito de la biopolítica pueden seguirse a través del Plan Nacional de Desarrollo 1989-1994, cuyo objetivo número IV se centraba en el mejoramiento productivo de los niveles de vida de la población (Poder Ejecutivo Federal, 1989). En el subrubro «Atender las desigualdades sociales» de la planeación federal se priorizaron las zonas marginadas del país. Para ello, se propuso la extensión de servicios primarios de salud, así como una política integral con acciones visibles en materia de educación, vivienda, agua potable y saneamiento ambiental que permitiera incidir en la pobreza extrema de las y los habitantes (Poder Ejecutivo Federal, 1989: 43).

En el mismo Plan Nacional de Desarrollo, en la sección «Mejoramiento productivo de los niveles de vida de la población», subrubro «Población» se destacó la importancia de continuar con la promoción orientada al descenso de las tasas de fecundidad mediante acciones y educación en temas vinculados con la planificación familiar, además de reforzar la figura de «la familia» como principal agente de la sociedad (Poder Ejecutivo Federal, 1989: 46). Aunque en el documento no se exponen de manera clara ni detallada las estrategias a seguir en cada entidad, sí se da cuenta de un objetivo «modernizador» dirigido a poner orden en las finanzas del país, con medidas internas como aranceles y ordenamientos fiscales. Sumado a ello, se proponía la reorganización de la deuda externa y de los distintos financiamientos otorgados por el Fondo Monetario Internacional (FMI) a México desde mediados de la década de los setenta (Nemiña y Larralde, 2018).

Las acciones propuestas debían asumirse como un trabajo conjunto entre todos los estados de la República mexicana. De esa manera, en octubre de 1990, Patrocinio González Garrido, gobernador de Chiapas de 1988 a 1993, presentó algunas reformas legislativas. Entre las modificaciones propuestas, en septiembre de 1990 se aprobó la nueva Ley Estatal de Salud, en cuyos puntos se incluyó la extensión de servicios de atención primaria y de planificación familiar en el estado:

Artículo 56. La planificación familiar tiene carácter prioritario: los servicios que se presten en la materia constituyen un medio para el ejercicio del derecho de toda persona a decidir de manera libre, responsable e informada, sobre el número de hijos, con pleno respeto a su dignidad.

Artículo 57. Los servicios de planificación familiar comprenden:

La promoción del desarrollo de programas educativos de planificación familiar y educación sexual, con base en los contenidos y estrategias que establezca el Consejo Nacional de Población y el Consejo Estatal de Población.

La atención y vigilancia de los aceptantes y usuarios de servicios de planificación familiar.

La asesoría para la prestación de servicios de planificación familiar a cargo de los sectores público, social y privado y la supervisión y evaluación de su ejecución de acuerdo con las políticas establecidas por el Consejo Nacional de Población y el Consejo Estatal de Población.³⁰

En octubre del mismo año se modificó el Código Penal Estatal. Como parte de los cambios formulados, en los artículos 134 al 137 se ampliaron las causales de exclusión del delito para la despenalización del aborto durante los primeros 90 días de la gestación, en caso de ser solicitado por la pareja derivado de motivos de planificación familiar, o si lo pedía una mujer soltera.³¹ Además, se estableció una sanción nueva para los médicos en caso de que realizaran abortos punibles.

Artículo 136. No es punible el aborto cuando el embarazo sea consecuencia de violación, si éste se realiza dentro de los 90 días a partir de la concepción, cuando a causa del embarazo la madre corra peligro de muerte, o pueda determinarse

³⁰ «Ley Estatal de Salud. Reformada, Planificación Familiar», Archivo General del Estado. Biblioteca Chiapas: Leyes, Decretos. Instituciones, clave: 18.187.

³¹ Después de una modificación a nivel federal en 1931, en Chiapas, en 1938, también se determinaron las causales que lo permiten en caso de violación o peligro de muerte, con atenuantes para mujeres de escasos recursos, familias numerosas o para evitar la deshonra. En 1984 se decretó la no punibilidad dentro de los primeros 90 días de concepción cuando el producto sufriera alteraciones genéticas o congénitas graves (Lamas, 2015).

que el producto sufre alteraciones genéticas o congénitas que den por necesario el nacimiento de éste con trastornos físicos o mentales graves; cuando el aborto se efectúe por razones de planificación familiar en común acuerdo con la pareja; o en caso de madres solteras, siempre que tales decisiones se tomen dentro de los primeros 90 días de gestación y previo dictamen de otros médicos cuando sea posible y no sea peligrosa la demora; o cuando se apruebe que el aborto fue causado por la imprudencia de la embarazada [...].

Artículo 137. Si el aborto punible lo realizare un médico, sus auxiliares o quien practique las diciplinas médicas, además de las sanciones corporales correspondientes se le suspenderá de uno a tres años el ejercicio de su profesión.³²

Cabe señalar que la excluyente de delito por razones de índole económica fue aprobada en Yucatán, al menos en letra, desde 1938. Ese mismo año, en Chiapas se declararon atenuantes para mujeres de escasos recursos, familias numerosas o para evitar la deshonra. Sin embargo, en la coyuntura estudiada, las modificaciones realizadas cobraron una relevancia particular casi dos meses después de su publicación en el *Diario Oficial*. Esto probablemente se debió a que los integrantes de la prensa, de manera coincidente, vieron afectados sus intereses profesionales y su libertad de expresión a causa del nuevo Código Penal como resultado del antagonismo que la mayoría mantenía con González Garrido.

De acuerdo con un comunicado del Congreso del Estado dirigido a la opinión pública, el proyecto de modificación al Código Penal fue difundido un año antes de su publicación, y se produjo un «profundo debate [...] en relación con el planteamiento de un grupo de periodistas locales que [...] consideraron que se podía limitar el libre ejercicio de su profesión».³³ En cuanto al debate generado por la ampliación de las excluyentes de delito para el aborto, el comunicado

³² «Código Penal Estatal (CPR). Reformado», 1990. Archivo Histórico del Poder Legislativo Ángel Robles Ramírez, Acervos especiales b, Ley de Aborto 1990.

³³ Congreso del Estado, «A la opinión pública. Textos de artículos de códigos penales, relativos al aborto en la República mexicana», 1990, Archivo Histórico del Poder Legislativo Ángel Robles Ramírez, Acervos especiales b, Ley de Aborto 1990, p. 1.

destacaba que las inconformidades aumentaron de manera significativa a partir del 18 de diciembre de ese año, cuando «Sorpresivamente y al amparo de una nota manejada desde San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, se generó una campaña desde fuera y en los medios nacionales».³⁴

En las entrevistas realizadas sobre el tema a Julieta Hernández, Martha Figueroa, Guadalupe Zitle, Laura Miranda y Graciela Freyermuth, feministas, académicas y activistas, todas coinciden en que la noticia, difundida a fines de diciembre por medios estatales y nacionales, fue una sorpresa.

Cuando se da el decreto con la despenalización del aborto, en el 90, nadie se enteró. Y Juan Balboa en diciembre saca un artículo. Porque también ellos [la prensa local] estaban revisando las modificaciones del Código Penal que podían afectar la libertad de expresión en su ámbito laboral. Entonces él publica la cuestión de la despenalización y Patrocinio dice que es porque nosotros habíamos hecho la solicitud, que el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas había solicitado la despenalización. Pero en realidad no era así. Entonces se dieron dos posiciones en el grupo [Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas]. Una era que realmente no había sido una propuesta del grupo [...] porque había muchas mujeres de los comités eclesiales de base, entonces ahí había problemas en términos de compatibilidad de objetivos. Para ese entonces las integrantes del grupo del 8 de Marzo, que era un grupo que ya existía [el comité promotor], pero que fue parte del Grupo de Mujeres, era un grupo de feminismo lésbico en el que no necesariamente todas las integrantes eran lesbianas, pero tenían una propuesta política más autónoma. Ellas sí estaban a favor de la cuestión de la despenalización y de «subirnos al carro». Entonces ahí se dividieron dos grupos. En esta separación se forma la Comal Citlamina, que es interesante porque ellas sí se involucraron en el tema, que es donde estaba Yolanda Castro, Julieta Hernández, María de la Luz, Gina. Entonces hubo una participación de entrada fragmentada en ese momento (Graciela Freyermuth, comunicación personal, junio de 2022).

³⁴ Congreso del Estado, «A la opinión pública. Textos de artículos de códigos penales, relativos al aborto en la República mexicana», 1990, Archivo Histórico del Poder Legislativo Ángel Robles Ramírez, Acervos especiales b, Ley de Aborto 1990, p. 2.

A pesar de que los asesinatos a las personas de la diversidad sexual marcaron la gestión de Patrocinio, se le veía como alguien progresista y esto chocaba con la Iglesia católica. De manera concreta con el obispo Samuel Ruíz, que tenía una visión muy crítica a las políticas de Patrocinio. Así se va configurando un contexto de confrontación entre la Iglesia y el Estado, pero también entre ambos, una especie de enfrentamiento, y las mujeres en medio, las activistas y el proceso que se viene conformando en medio. De pronto sale la noticia de que se despenaliza el aborto en Chiapas. En la agenda de las mujeres no estaba previsto iniciar una lucha por la despenalización porque había una base social muy católica, además, veíamos las problemáticas imperantes de las mujeres indígenas, empobrecidas [...] Entonces, cuando supimos la noticia, algunas dijimos «bailamos o qué» (Julieta Hernández, comunicación personal, marzo de 2022).

Según Graciela Freyermuth y Julieta Hernández, el gobierno local declaró de manera ventajosa que había tomado la decisión de ampliar las excluyentes a partir de la solicitud de agrupaciones femeniles —el Grupo de Mujeres de San Cristóbal—, médicos, abogados y personas interesadas en el tema; dicha aseveración desató una ola de pánico sexual, promovida en primera instancia por la prensa y la Iglesia tradicional y progresista.

ALIANZAS POLÍTICAS Y SUBORDINACIONES DE GÉNERO

El ambiente de confusión que suscitó la ampliación de causales estuvo acompañado de información sesgada. A nivel estatal, periódicos como *Ecos del Valle* comenzaron a circular mensajes que, lejos de mostrar un análisis imparcial de la situación, promovieron el pánico sexual entre el público lector debido a los mandatos culturales de género sobre la maternidad:

Eco-grama

POR OSO:

Chiapas está en la mira,

Que hasta lo traen absorto

Por aprobar nueva ley

Que se trata del Aborto.
De acuerdo con la ley del Aborto
La mujer es la que determina
Si quiere que viva su hijo
O de una vez lo elimina (Eco-grama por Oso, 1990).

Al revisar la información publicada en *Ecos del Valle*, se observa una coincidencia de sesgos en los artículos relacionados con el aborto, el cual se presentó como una iniciativa del gobierno equivocada frente a la explosión demográfica. Desde una perspectiva moral, se argumentó que la problemática central no radicaba en «aniquilar a la población en sus seres más débiles e indefensos». En cambio, estas publicaciones señalaban que debía proponerse una mejor organización territorial e impulsarse el desarrollo tecnológico como vía para «solucionar cualquier problema de las sociedades modernas» (*Ecos del Valle*, 1990).

En la misma tesitura, periódicos como *El Cascabel* caracterizaron la interrupción del embarazo ante el público local como un negocio rentable, ilícito y poco ético «para quienes lo practicaban»; un «regreso a los tiempos de Herodes» avalado por el Estado y con consecuencias antinaturales para la humanidad, que tenía su origen en la manipulación orquestada por la propaganda oficial (*El Cascabel*, 1991). La prensa insistía en señalar que la despenalización obedecía a la petición de organismos financieros internacionales que instaban a México a reducir el número de habitantes a cambio de conceder préstamos al país.

Los discursos de este tipo se asocian directamente con lo que expresó en la prensa el Episcopado Mexicano en la década de los setenta (Calvo, 1975). En ese entonces, la Iglesia se opuso a las campañas de planificación familiar impulsadas por la administración de Luis Echeverría, a nivel federal, «Vámonos haciendo menos» y «La familia pequeña vive mejor», a las que hice alusión en el segundo capítulo de este libro. Al observar ambos momentos en conjunto, se puede hacer un seguimiento desde el análisis posestructural; se trata, precisamente, de otro episodio de antagonismo político entre la Iglesia y el Estado respecto al género y los derechos reproductivos.

Pasada una década y media de la política poblacional desplegada a nivel federal, los argumentos religiosos que se publicaron en la prensa local de Chiapas

cuestionaron la ampliación de las excluyentes para el delito de aborto con argumentos fundamentados en las leyes divinas, la familia, el deber ser de las mujeres, la sexualidad, la moral y la preservación de valores para el bien social. Al dar continuidad a la línea eclesial, los titulares de la prensa contribuyeron a estigmatizar el aborto y a reforzar la idea de esta práctica como un crimen.

En sus ediciones del mes de enero, *El Cascabel*, *Planeta de Chiapas* y *La Voz del Sureste* retomaron el posicionamiento de la Iglesia católica en sus páginas principales mediante la publicación del desplegado «Sabes que el aborto es un crimen ¡Evítalo!». Este documento contenía preguntas y respuestas sobre el tema; por ejemplo, en él se consideraba como válida la teoría de la hominización inmediata y se argüía que la vida humana «iniciaba en el momento en que el espermatozoides masculino se unía al óvulo», por lo que desde «ese momento cada niño poseía dignidad y todo lo que implica la palabra persona» («Sabes que el aborto es un crimen ¡Evítalo!», 1991).

En el mismo desplegado se definía el aborto como «la muerte de un ser humano en el vientre materno, inocente e indefenso en cualquier momento de la gestación» y, sumado a lo anterior, se afirmaba la ilegitimidad del acto y que «la madre no tenía derecho a decidir sobre la vida de un hijo». De manera conclusiva, se aseguraba en la publicación que el aborto provocaba daños físicos y psicológicos con traumas permanentes e irreparables, y que la ley de despenalización «daría margen a la proliferación mayúscula de la prostitución» y a la pérdida de valor para las mujeres («Sabes que el aborto es un crimen ¡Evítalo!», 1991).

En otras notas publicadas en el periódico *Novedades de Chiapas* se solicitaba explícitamente la participación de la Iglesia católica en el tema. En este caso, el argumento central sostenía que «la paz mundial era responsabilidad del Papa Juan Pablo II» (Arévalo, 1990) y, por ello, su intervención era incuestionable. En este mismo sentido, se destacaba la equivocación del Estado al no escuchar a la Iglesia debido a que «México [era] 95 % católico» (Arévalo, 1990).

Es posible identificar el antagonismo de lo político en los periódicos locales de noviembre de 1990 a enero de 1991 porque en dicho periodo destaca la participación directa de líderes de la institución católica, como Felipe Aguirre Franco, Felipe Arizmendi Esquivel y Samuel Ruiz García, obispos de las diócesis de Tuxtla Gutiérrez, Tapachula y San Cristóbal de Las Casas, respectivamente. A

pesar de las diferencias de posicionamiento en el interior de la Iglesia católica, que oscilaban entre el tradicionalismo y la propuesta progresista de la teología de la liberación, estos líderes establecieron una alianza entre sí y llamaron a la inmediata movilización de organizaciones civiles y religiosas en los niveles estatal, nacional e internacional con el propósito de llevar a cabo actos de protesta para evitar lo que, bajo su perspectiva, era un «pecado gravísimo». Estos obispos sostenían que sus actos respondían a un deber moral para defender la vida. En sus discursos juzgaron la ampliación de causales como un error de la institucionalidad laica que en ningún caso debía ser avalada (Gurguila, 1990).

Ahora bien, entre las figuras antes mencionadas, me interesa detenerme de manera particular en Samuel Ruiz García. Con una carrera eclesiástica marcada por la teología de la liberación,³⁵ Ruiz García recibió el nombramiento de obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en 1959, durante un periodo de restructuración en el interior de la Iglesia católica. Tras esta coyuntura, posteriormente se sumaron las modificaciones planteadas como resultado del Concilio Vaticano II (1962-1965), que, a través de su Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, adquirió un mayor compromiso para contribuir a «evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos» (Iglesia Católica. Concilio Vaticano II, 1964).³⁶

Los objetivos desarrollados en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, derivada del Concilio Vaticano II, se orientaron a realizar una obra «de redención en pobreza y persecución», y dejaron claro que la Iglesia debía seguir el mismo

³⁵ Con influencias del materialismo histórico, Gutiérrez (1975) plantea la teología de la liberación como un saber racional, una sabiduría de la fe que implica la praxis para transformar el mundo, bajos los valores de la ética cristiana.

³⁶ Al posicionarse contra la modernidad y sus «peligros», el Concilio Vaticano II propuso analizar la relación entre la Iglesia y el mundo para encabezar una renovación moral y transformar las actividades de la autoridad eclesial en servicio, con una actitud misionera para abordar los problemas vinculados a la familia, la cultura y la vida política de las sociedades. El propósito de esta reorientación consistía en inducir un modelo distinto de ciudadanía global. La renovación incluyó posturas innovadoras en relación con los medios de comunicación con la finalidad de propiciar una intervención más directa en prensa, radio y televisión para contribuir «a la justicia y la verdad», al reconocimiento a «todas las razas» y al trabajo de los fieles, así como a la cooperación religiosa con otros cultos cristianos.

camino que Cristo, guiada por la humildad y la abnegación. En resumen, se propuso «buscar y salvar lo que estaba perdido [...] y abrazar a todos los afligidos por la debilidad humana, con el servicio y el remedio a sus necesidades» (Iglesia Católica. Concilio Vaticano II, 1964).

Destaco los puntos mencionados porque tienen afinidad directa con el trabajo que llevó a cabo Samuel Ruíz García, quien, al referirse a la tarea de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, destacaba el potencial de los pueblos originarios para lograr una transformación social.

No pocos de los que tratamos con «indígenas» estamos convencidos de palpar con nuestras manos no solamente una compleja realidad; sino una especie de síntesis de toda la problemática que interesa al mundo y al Pastor de la iglesia. En más: creemos que de ahí se puede generar una fuerza transformadora que arroje luz en las soluciones del complejo problema del mundo y de la Iglesia hoy en América Latina.³⁷

Reconocido ampliamente por los pueblos originarios, el obispo, también llamado *JTatik* (padre), centró sus labores en la organización social colectiva para atender problemas de salud, educación, discriminación, racismo y otras violencias estructurales vinculadas a conflictos de tierras. De esa manera, se posicionó visiblemente en el ámbito del antagonismo político como un contrapeso al gobierno estatal.³⁸

Su compromiso con los pueblos originarios y con la renovación social transformadora de la Iglesia se hizo visible a partir de la celebración de misas en lenguas originarias, la traducción de la Biblia al tseltal y al tsotsil, la formación de diáconos indígenas y la fundación de organizaciones para la defensa de los derechos humanos, como el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, y Servicios y Asesoría para la Paz A.C.

³⁷ AHDSC, FSRG, carp. 54, exp. 3.

³⁸ Esta perspectiva de trabajo religioso contrasta con la historia de vicisitudes de la evangelización eclesial previa en Chiapas, que incluye distintos momentos y alcances de integración (Lisbona, 2008).

El legado social de Samuel Ruiz fue reconocido a nivel internacional, lo que se reflejó en que recibió varios reconocimientos, como el Premio Internacional Simón Bolívar de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y el Premio Núremberg en Derechos Humanos. Entre sus contribuciones también destaca la guía y la motivación que brindó a los agentes pastorales para recorrer la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, cuyo territorio ocupa casi la mitad del estado de Chiapas y, a partir de ese esfuerzo, llevar a cabo una organización geográfica que facilitara un trabajo de evangelización extenso.

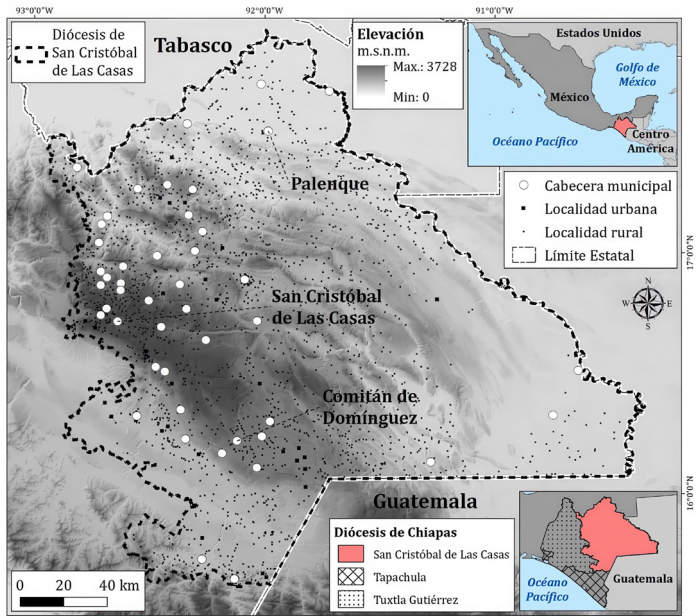
La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas tiene una extensión territorial de 36 525 km², lo cual cubre el 48.8 % de la superficie total del estado. Su territorio es probablemente el más montañoso y ciertamente el que tiene mayor incomunicación interna [...] El motor de la evolución organizativa diocesana ha sido el contacto con las comunidades, la contemplación de sus situaciones permanentemente conflictivas, y acontecimientos imprevistos que exigían un rápido discernimiento.³⁹

Fue en este contexto en el que, a partir de la década de 1970, monjas nacionales y extranjeras adscritas a la diócesis comenzaron a desempeñarse como agentes pastorales en las zonas Altos y Selva; trabajaban principalmente con mujeres, debido a que eran quienes acudían con mayor frecuencia a las iglesias. Estos grupos de mujeres comenzaron a reunirse en torno a la palabra de Dios, pero, al mismo tiempo, consideraron el análisis de las necesidades materiales más urgentes de su cotidianidad.

La escasez de agua potable, la falta de labores productivas, la discriminación y el alcoholismo en las familias fueron algunos de los puntos que propusieron las participantes para discutirlos en comisiones y grupos en encuentros donde su voz hizo eco. Me refiero principalmente al Congreso Indígena, convocado por el propio Samuel Ruiz en 1974, y al Congreso de la Madre Tierra, realizado en 1985 en la zona de Benemérito de Las Américas (Promedios de Comunicación Comunitaria, 2016).

³⁹ AHDSC, FSRG, carp. 987, exp. 1.

Mapa 1. Localización de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en Chiapas



Fuente: elaborado por Nicolás Vargas-Ramírez a partir de Earth Resources Observation and Science Center (2018), INEGI (2022), Lerma Rodríguez (2019) y World Food Programme (2019).

Mil comunidades, que representaban 400 000 personas participaron durante un año en la preparación que arrojó completamente más de un millón-hora de trabajo [...] El Congreso realizado por decisión de ellos del 14 al 16 de octubre de 1974 en la ciudad de San Cristóbal [...] A lo largo de tres días fueron exponiendo paso a paso la postración en que viven, como ejemplificación concreta de lo que sufrían: abuso en el comercio, explotación de su trabajo, despojo de sus tierras, destrucción de su cultura, aplastamiento y asesinatos impunes [...] Nuestros planes pastorales contemplaban prioritariamente al más necesitado. Pero al ir descubriendo, en la convivencia con «los pobres de Yahvé» su gran sufrimiento, al vernos obligados por la circunstancia a denunciar los despojos [...] hubo que hacer, a la luz de una reflexión evangélica (llevada a cabo a nivel de Consejo Presbiterial, de equipos

de zona y de Asamblea Diocesana), una clara opción por el pobre. No se trató de ningún decreto, sino de una simple lectura de lo que eran ya nuestras intenciones y la tendencia de nuestra actividad pastoral.⁴⁰

Me interesa analizar las acciones de la pastoral en relación con el trabajo de las mujeres y la diócesis de San Cristóbal de Las Casas porque, en términos de organización colectiva, esas acciones guardan una relación directa con el seguimiento y el «compromiso» hacia la palabra de Dios, la construcción de derechos en equidad y la complementariedad hombre-mujer. En este sentido, implican la preservación cultural de ciertos mandatos de género, que incluyen el deber maternal y una moral particular sobre los derechos reproductivos. Considero que este eje de observación es relevante en la reflexión sobre la coyuntura de la despenalización de causales para el aborto durante la década de los noventa, como parte de una mirada posestructural del poder y las contradicciones implícitas en el antagonismo político Estado-Iglesia.

En el escenario hasta ahora descrito, sobresale la especial influencia de Samuel Ruiz García. El reconocimiento del obispo por su trabajo humanitario en la región, sumado al apoyo que dio a los grupos de mujeres constituidos de manera formal en 1992, como la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), tuvo un peso especial en la inclinación de la balanza durante la coyuntura de ampliación de causales para el aborto.

La respuesta de Samuel Ruiz García frente al decreto de despenalización en el estado de Chiapas fue directa y clara, con argumentos en los que consideró el aborto como «un asesinato, sea este abierto o clandestino» (Téllez, 1990). A ello se sumó la publicación del Documento Pastoral sobre el Aborto, en el que atribuyó las modificaciones legales a intereses económicos, carentes de valores éticos. Según su perspectiva, la reforma de los artículos 134 al 137 del Código Penal Estatal era una medida que proponía controlar los nacimientos con el respaldo de las industrias transnacionales de anticonceptivos y de políticas demográficas orquestadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI)

⁴⁰ AHDSC, FSRG, carp. 987, exp. 1.

(Ruiz García, 1994: 437).⁴¹ Por tanto, debía evitarse cualquier posibilidad de despenalización.

Al reconocer y contextualizar el aborto, Ruiz García definía esta práctica como una consecuencia social cuya lógica partía de una «concentración de poder económico y político que originaba la dominación de unos países sobre otros y la dominación interna de unos grupos sociales sobre otros» (Ruiz García, 1994: 440). Enmarcar las interrupciones voluntarias del embarazo en el campo de las inequidades producidas por un sistema económico y en la lucha entre clases burguesas y proletarias, sin reconocer la heterogeneidad de las relaciones de desigualdad en las prácticas culturales vinculadas a la sexualidad y al género, además de mostrar una postura contraria frente a la administración estatal, implicó respaldar el orden simbólico católico sobre la procreación y pasar por alto el derecho de las mujeres a decidir sobre sus propios procesos de vida. Se trata de una ética religiosa hegemónica que, al colocarse desde el antagonismo de lo político frente a las instituciones laicas, defiende como destino final de las mujeres la maternidad, y con ello invisibiliza diversas realidades de opresión.

Es importante indicar que, a lo largo de la historia de México, no todos los representantes de la teología de la liberación o comités eclesiales de base se han posicionado en contra del aborto, y que los cuestionamientos a la complementariedad de género que reproduce desigualdades en el campo de los derechos reproductivos son una realidad dentro de la Iglesia y en el ámbito espiritual (Espino, 2019). Sin embargo, para el caso referido, la postura de Samuel Ruiz y sus cuestionamientos a Patrocinio González Garrido reforzaron los argumentos respecto a la pérdida de valores como un resultado de las campañas de planificación familiar implementadas desde la década de los setenta en México. Según sus señalamientos, con tales actos se había contribuido a menoscabar la dignidad de la institución matrimonial, «convirtiéndose un acto de amor responsable en un desahogo pasional» (Ruiz García, 1994: 440).

El enfrentamiento con las instituciones laicas llevó a que Samuel Ruiz calificara de engañosas las acciones gubernamentales. En sus acusaciones insinuó

⁴¹ Llama la atención que, de acuerdo con Verónica Gago (2019), este señalamiento sigue vigente en los argumentos de personas detractoras de la llamada «ideología de género».

que resultaba sospechoso que la campaña de control demográfico en Chiapas se implementara en zonas indígenas y que organismos como el IMSS-COPLAMAR fueran partícipes de «casos de esterilización masiva en algunos municipios» (Ruiz García, 1994: 441).⁴² Estas denuncias de abusos, formuladas desde el orden religioso, se entretejieron con discursos sutiles que aludían a la liberación y el placer sexual de las mujeres como «una destrucción de la dignidad del hombre y del amor matrimonial».

En respuesta a dicha acusación, el Congreso del Estado indicó que ningún aspecto de la reforma al Código Penal del Estado hacía «mención de indígenas, marginados, pobres, o cualquier otra clasificación, de las que han insinuado algunos de los opositores [...] es una adición de carácter general, para todos aquellos que en conciencia quieran acogerse a ella».⁴³

En cuanto a la cúpula del clero católico, el mismo documento refiere que los obispos y los altos prelados solo dieron a conocer su postura a través de los medios de comunicación:

Por lo general su posición ha sido dogmática, con pretensiones de ser intimidatoria y amenazante hacia los miembros del Congreso. Se decidieron por la condena y la confrontación y negaron la aportación de elementos inteligentes y razonados que habrían sido de indiscutible utilidad y altamente ilustrativos. Se han quedado en la vida intrauterina durante la discusión, no hay respuesta, propuesta, o compromiso frente a la realidad, ante las mujeres lisiadas, infértiles o muertas por recurrir al aborto, ante los hijos no deseados, o menores abandonados o maltratados, o

⁴² La esterilización masiva o forzada a mujeres y hombres, bajo engaños o amenaza, ha sido una realidad en todos los países del mundo. Se trata de una medida de control poblacional que se ha llevado a cabo con fines eugenésicos. En el caso de México, en concreto de Chiapas, sugiero la revisión de trabajos como los de Bronfman y Castro (1989), Freyermuth (1998), Espinosa y Paz (2004) y Gaussens (2021).

⁴³ Congreso del Estado, «A la opinión pública. Textos de artículos de códigos penales, relativos al aborto en la República mexicana», 1990, Archivo Histórico del Poder Legislativo Ángel Robles Ramírez, Acervos especiales b, Ley de Aborto 1990, p. 4. De acuerdo con algunas colaboradoras, las reformas a la Ley Estatal de Salud se orientaban a concentrar esfuerzos de planificación en grupos marginados. Sin embargo, en las versiones de los documentos revisados no se encontraron alusiones específicas a este punto.

ante las familias numerosas en condiciones de pobreza, con ocho o quince hijos desnutridos, con limitaciones para su desarrollo cerebral.⁴⁴

Las acciones realizadas por Samuel Ruiz y otros obispos de Chiapas, en el contexto de disputa con el Estado mexicano, incluyeron el envío de 200 000 firmas a la Presidencia de la República, en un trabajo realizado junto con la Comisión Episcopal de la Pastoral Familiar Nacional.⁴⁵ Además de las firmas, se presentaron planteamientos de alcance estatal, nacional e internacional al Congreso del Estado, y se difundieron publicaciones en distintos niveles para ejercer presión. Destacan, por ejemplo, las declaraciones de Norberto Rivera, en su calidad de presidente de la Comisión Episcopal para la Familia del obispado de Tehuacán, Puebla, al periódico el *Observador de la Frontera Sur*. Rivera señaló que, al legalizar el aborto, no sería posible penalizar cualquier otro crimen (Rodríguez, 1990). También merecen especial mención las cartas del arzobispo de Hermosillo al obispo Felipe Aguirre Franco, en las que refiere la ampliación como «una grave ofensa a Dios».⁴⁶

Las medidas descritas fueron respaldadas con actos de protesta promovidos por la feligresía organizada. Un ejemplo fue la marcha silenciosa de fieles católicos acontecida el 28 de diciembre de 1990 en Tuxtla Gutiérrez para solicitar no solo la suspensión del decreto, sino la derogación absoluta del artículo 136 del Código Penal del Estado. También se realizaron movilizaciones en ciudades como San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez y Tapachula, donde además se hizo difusión del tema en cada parroquia a cargo de monjas, curas y fieles para recabar firmas en rechazo a la iniciativa y llevar a cabo campañas de oración.

⁴⁴ Congreso del Estado, «A la opinión pública. Textos de artículos de códigos penales, relativos al aborto en la República mexicana», 1990, Archivo Histórico del Poder Legislativo Ángel Robles Ramírez, Acervos especiales b, Ley de Aborto 1990, p. 7.

⁴⁵ A pesar de haber mantenido diversos enfrentamientos con la hegemonía eclesial mexicana, por las propuestas de la pastoral que encabezó en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas bajo los preceptos de la teología de la liberación, la postura de Samuel Ruiz frente al aborto le llevó a establecer alianzas con dicha curia.

⁴⁶ Quintero Arce, C. «*Cartas*», Archivo Histórico del Poder Legislativo Ángel Robles Ramírez, Acervos especiales b, Ley de Aborto 1990.

El trabajo conjunto pronto rindió frutos. En respuesta a las acciones de la Iglesia, el gobierno del estado de Chiapas declaró la suspensión del decreto de modificación a los artículos 134 al 137 del Código Penal del Estado y elevó a consulta las reformas para que fueran analizadas por el consejo consultivo de la recién creada Comisión Nacional de Derechos Humanos. A pesar de los debates que se llevaron a cabo en medios de comunicación, tanto a nivel estatal como nacional, la noticia fue desdibujándose poco a poco, de manera que, para finales del mes de enero de 1991, el probable fin de la guerra del Golfo Pérsico ocupó la mayoría de los titulares de la prensa.

En menor medida, las notas publicadas en la prensa local de noviembre de 1990 a enero de 1991 también dieron cuenta de una participación amplia de mujeres que expresaron sus opiniones a favor y en contra del tema. En algunas valoraciones, el Grupo de Mujeres de San Cristóbal y la agrupación Comal Citlamina defendieron abiertamente la ampliación de causales, al considerar que esta podía ser el inicio de un acto de coherencia a favor de los derechos de las mujeres:

La despenalización del aborto es una medida prematura, pero necesaria, aseveró la médica legista para delitos sexuales, Laura Miranda Arteaga [...] Es necesario que se tomen medidas educativas y sociales para que realmente se beneficie a la mujer (Martínez, 1990).

La Comal Citlamina era antisistémica. Había que cambiar muchas cosas, entonces nos desvinculamos del Grupo de Mujeres San Cristóbal de Las Casas. Se posicionó la idea de apoyo a la despenalización y las mujeres respondieron a nivel nacional. Nosotras decíamos hay que apoyar, posicionarnos y decir sí, que se instrumente lo necesario para que se ejerza ese derecho [...] Nosotras no promovíamos el aborto, nos interesaba resolver el conflicto que tiene la mujer que no puede abortar [...] otras estaban preocupadas por las implicaciones a las mujeres de la diócesis [...] Lo cierto es que algunas mujeres estaban de acuerdo en lo individual, incluso de la diócesis, pero en lo colectivo por la relación con el obispo no se atrevían a posicionarse, entonces fue muy difícil (Julieta Hernández, comunicación personal, marzo de 2022).

Como señala Julieta Hernández, otras personas «coincidieron» con las posturas expresadas por las diócesis. En mi opinión, este encuadre ideológico puede comprenderse si se considera que Samuel Ruiz representaba una autoridad legítima para denunciar las múltiples injusticias cometidas contra la población más vulnerable.

Si bien los movimientos de mujeres en Chiapas son de larga data y se han posicionado desde distintos campos de lo social, la influencia del trabajo de la pastoral es innegable. Incluso, en regiones como Los Altos y la Selva, este trabajo dio paso a la organización de las mujeres. Como ya mencioné, la orientación de estos grupos se centró en el tratamiento de temas vinculados con las necesidades señaladas como inmediatas: la violencia derivada del abuso de alcohol, el acceso a servicios básicos para la vida, el racismo, la explotación y los conflictos por la tierra. En tal sentido, desde el análisis posestructural es posible observar la manera en que la construcción subjetiva desarrollada por algunos de estos grupos se relaciona con la postura eclesial hegemónica de protección a los oprimidos, y también se observa una coincidencia respecto a la preservación cultural de ciertos mandatos de género que se refieren a la complementariedad entre hombres y mujeres para la procreación, así como a la necesaria función de estas últimas como dadoras de vida y guardianas de la comunidad y de la naturaleza.

De esta manera, se niegan la sexualidad y los derechos reproductivos como dimensiones fundamentales de todas las personas, que incluyen diversas experiencias, prácticas y decisiones, para en su lugar otorgarles una calificación moral. Una consecuencia de esto es que, para ciertos sectores de la población, los derechos reproductivos de las mujeres permanecen invisibilizados o son considerados como un problema identitario de luchas feministas blancas o de intereses extranjeros que, de acuerdo con la autoridad correspondiente, no forman parte de la precariedad ni de las realidades que experimentan las mujeres más vulnerables de Chiapas y, por tanto, de la resistencia reivindicativa.

Así pues, propongo considerar que el antagonismo político en cuanto a las relaciones entre Estado e Iglesia obliga a pensar que la segunda no solo ha jugado un rol de influencia secundaria en la ideología de las sociedades occidentales, sino que su raigambre forma parte del proceso mismo de gobernanza desde el antagonismo de lo político. Tanto la religiosidad como las instituciones

laicas se orientan a la defensa de fundamentos únicos de origen que, al validarse como universales, pretenden normar toda acción y acontecimiento sociocultural, incluido el género. En la coyuntura descrita a lo largo de este capítulo, se tratan los cuerpos de las mujeres, las subjetividades y la multiplicidad de prácticas alrededor de la sexualidad y la reproducción como un problema que debe encauzarse dentro de parámetros específicos.

Como explico en el siguiente capítulo, el trabajo de los feminismos por la exigencia de derechos reproductivos a nivel nacional, incluido el estado de Chiapas, ha transformado en décadas recientes el antagonismo suscitado entre el Estado y la Iglesia, para hacer visibles en su lugar las demandas de las mujeres.

Capítulo 4. Transformaciones del antagonismo político respecto al aborto (1990-2024)

El debate sobre la ampliación de excluyentes en cuanto al delito de aborto en Chiapas terminó por convertirse en un impulso para el feminismo en México, al visibilizar la defensa de los derechos reproductivos. En buena medida, fue a partir de la coyuntura de 1990 cuando comenzaron a generarse nuevas alternativas de organización a nivel nacional, con la finalidad de continuar el trabajo en favor las mujeres por distintas vías.

Las acciones de protesta ante la decisión del Congreso local se llevaron a cabo por iniciativa del Frente Chiapaneco por la Maternidad Voluntaria y la Despenalización del Aborto. Las feministas integrantes de dicho frente realizaron foros en los que participaron colectivas del centro del país, así como trabajos de difusión y reuniones para tratar el tema con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. El impacto de estos trabajos lo describieron así Julieta Hernández y Guadalupe Cárdenas:

Las mujeres respondieron a nivel nacional, hicimos el Frente por la Maternidad a nivel estatal y comenzamos a intentar avanzar, pero fue muy complicado. Pudimos hacer un foro por la maternidad libre y voluntaria, pero, curiosamente, en el foro al final se fueron posicionando las académicas, y las activistas nos quedamos relegadas. Hicimos lo que se pudo, fue un foro más nutrido por mujeres de otros estados que de Chiapas; solicitamos el Teatro de la Ciudad en Tuxtla, luego hicimos una marcha. Después, las que pensábamos que no se podía quedar ahí, promovimos un comunicado, pero empezó a causar mucha molestia con algunas integrantes

del Grupo de Mujeres de San Cristóbal e, incluso, se hizo un tipo de enjuiciamiento para quienes estábamos a favor de la despenalización porque sostenían que no había condiciones para ello. El argumento fue: «la ideología de las mujeres de base eclesial no lo permite» [...] También tuvimos un encuentro con el obispo Samuel porque había mujeres dentro del Grupo de Mujeres de San Cristóbal que sí se comunicaban con él, ellas sí hablaban con el obispo y se hizo el foro. Yo respeto a don Samuel, pero no dejaba de ser un obispo católico. Recuerdo que se hizo el encuentro; había mujeres de base, las monjas, estábamos las feministas y se dialogó. El obispo escuchó nuestra posición respecto al derecho a decidir y lo irreal que es hablar de asesinato o de que las mujeres se van al infierno si deciden interrumpir un embarazo, pero al final dijo: «No podemos aceptarlo» (Julieta Hernández, comunicación personal, julio de 2024).

Las mujeres del Grupo de San Cristóbal no nos opusimos al comunicado. De hecho, sí salió un comunicado, ¿tú crees que el Grupo de Mujeres iba a tener más poder que todas las colectivas de mujeres que vinieron en aquella ocasión de la Ciudad de México y de otros estados de la República? Salimos a marchar en Tuxtla Gutiérrez por la despenalización del aborto, ¿tú crees que porque el Grupo de Mujeres dijera no hay que sacar un comunicado no iba a salir? No teníamos ese poder para impedir que de un montón de organizaciones que vinieron esa vez a ese foro de maternidad libre y voluntaria, nosotras solitas lo impidiéramos. Salimos a marchar y se hizo la reunión con Samuel porque no era hacer solo una cosa, eran muchas acciones [...] Samuel nos escuchó, le explicamos lo que significa el aborto clandestino como un problema de salud pública y de injusticia social. Se le expusieron las razones de esterilidad, la muerte de mujeres, de cómo las pobres son las más vulneradas. Él nos oyó con mucho interés, nos dijo: «Yo entiendo, sé lo que me están diciendo, sé que es un problema, yo como obispo no puedo manifestarme a favor de su causa, no lo voy a hacer, pero me comprometo con ustedes a no hacer nada en contra». Samuel no hizo nada. Sacó su documento pastoral contra el aborto que tuvo una difusión x, y nada más, pero en ninguna iglesia de la diócesis de Samuel Ruíz hubo nunca afuera de la iglesia fotos de fetos destrozados como sí en otras diócesis (Guadalupe Cárdenas, comunicación personal, agosto de 2024).

A pesar de que Samuel Ruíz García se comprometió a no intervenir con ningún posicionamiento en contra de la ampliación de excluyentes de delito para el aborto, algunos documentos encontrados en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas dejan ver una participación activa del obispo durante ese proceso. Ejemplo de ello es una comunicación que dirigió al sacerdote Miguel Concha Malo, en la que se refería a la discusión en torno a «la defensa de la vida humana [y] [...] la agresión a la dignidad de la mujer, en el oleaje incontenible de atropello pansexualista, que repercute en el desplome de valores que significa atentar contra el proceso de hominización que se gesta en el seno materno».⁴⁷ Como resultado del intercambio con Samuel Ruíz, dicho sacerdote publicó una nota a propósito de la ampliación de excluyentes del delito de aborto en Chiapas en la que hacía una crítica severa a la propuesta, calificándola como «una medida de control natal [...] en donde lo único que hace falta para abortar es la voluntad, lo cual se presta a muchos abusos».⁴⁸

Otros ejemplos se observan en el documento *Comité Chiapaneco a Favor de la Vida*, en el que de forma directa se solicitaba la derogación del artículo 136 del Código Penal del Estado, relacionado con las excluyentes del delito de aborto, a partir de argumentos morales relacionados con la vida del no nacido. Este documento fue firmado, en primer lugar, por Samuel Ruíz como representante del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.⁴⁹ Asimismo, destaca la visible participación de los grupos diocesanos de trabajo pastoral pertenecientes a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, que también solicitaban la derogación total del artículo 136 del Código Penal del Estado y señalaban que la ampliación de excluyentes era fraudulenta.⁵⁰

En el ámbito nacional, Marta Lamas refiere que, tras la decisión del Congreso de Chiapas de suspender el decreto de ampliación, la Coordinadora Feminista del Distrito Federal convocó una reunión especial el 8 de enero de 1991 en la que «se congregaron 62 organizaciones sociales, sindicales, feministas, y de otra índole que decidieron fundar el Frente Nacional por la Maternidad Voluntaria y

⁴⁷ AHDSC, FSRG, carp. 999, exp. 5.

⁴⁸ AHDSC, FSRG, carp. 998, exp. 12.

⁴⁹ AHDSC, FSRG, carp. 996, exp. 3.

⁵⁰ AHDSC, FSRG, carp. 999, exp. 3.

Imagen 3. Comité Chiapaneco a Favor de la Vida. Solicitud de la derogación total del artículo 136 del Código Penal del Estado de Chiapas

nuestra solicitud, concediéndonos la DEROGACION DEL ARTICULO 136 DEL CODIGO PENAL PARA EL ESTADO DE CHIAPAS que entró en vigor el día 1o. de diciembre de 1990.

RESPECTUOSAMENTE PROTESTAMOS LO NECESARIO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, a 31 de enero de 1991.

COMITE CHIAPANECO EN FAVOR DE LA VIDA.

- CENTRO DE LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS.	SR. SAMUEL RUIZ.
- CURSILLOS DE CRISTIANDAD.	SR. CARLOS SERRANO F.
- ENCUENTRO MATRIMONIAL.	SRA. MARBELLA MORALES DE HDEZ
- GRUPOS DE DIOCESANOS DE PASTORAL FAMILIAR.	SR. FCO. JAVIER GUTIERREZ M.
- GRUPOS DE PASTORAL PARROQUIAL.	SR. RAYMENDO MARQUEZ Y SRA.
- LEGION DE MARIA.	SR. MOGUEL.
- MOVIMIENTOS JUVENILES DE LA DIOCESIS.	SR. MANUEL DE LA VICTORIA SANCHEZ.
- RETIROS DE MOTIVACION CRISTIANA.	SR. AUSENCIO ESCOBAR G. Y SRA.
- CONSEJO DIOCESANO DE PASTORAL SOCIAL.	SR. ENOCH ARAUJO SANCHEZ
- ESCUELAS DE LA CRUZ.	

HOJA 9

Fuente: AHDSC, FSRG, carp. 996, exp. 3.

Imagen 4. Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Solicitud de la derogación total del artículo 136 del Código Penal del Estado de Chiapas

DIÓCESIS
DE
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

II-2-1
DICIEMBRE 1990
SAN CRISTÓBAL

CONGRESO DEL ESTADO 999,3

RECIBIDO
SECRETARÍA DE JUSTICIA
Y FERIA

LOS GRUPOS DIOCESANOS DE TRABAJO PASTORAL ANTE LA CONSULTA
POPULAR SOBRE LA DESPENALIZACIÓN DEL ABORTO EN CHIAPAS,

R E C O N O C E M O S

-QUE los artículos 134, 135 y 137 del Código Penal para el Estado de Chiapas, son un aporte positivo para el impartimiento de la Justicia y un factor educativo para el aprecio de la dignidad de la persona humana; si bien señalamos la total incongruencia contenida en el artículo 136 cuando parte del falso supuesto de que la madre es dueña de la vida de su hijo y del proceso que da origen en su seno a un nuevo ser.

E X P O N E M O S :

-QUE el procedimiento para legalizar el aborto en Chiapas, se ha llevado a cabo de parte del Congreso, en forma ilegal, fraudulenta y antidemocrática; por la falta de participación del pueblo y a espaldas de la ciudadanía.

-QUE el pueblo de Chiapas se siente traicionado en sus más legítimas aspiraciones, de parte de sus representantes, al no defender ante las Cámaras, entre los derechos más sagrados de los chiapanecos, el Derecho a la Vida.

-QUE como chiapanecos en ejercicio de nuestros derechos y con fundamento en lo dispuesto en el artículo 8° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,

SOLICITAMOS:

-LA DEROGACION TOTAL DEL ARTICULO 136 del Código Penal para el Estado de Chiapas y QUE SE LEGISLE EN FAVOR DE LA VIDA, desde la concepción de un nuevo ser, hasta el último instante de su existencia humana.

CONSEJO DIOCESANO DE PASTORAL: Sancti Spiritus

AREAS DIOCESANAS:
CATEQUESIS Vincentina de la Cruz

8 DE FEBRERO Y 20 DE NOVIEMBRE 2020 SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS - MEXICO.

Fuente: AHDSC, FSRG, carp. 999, exp. 3.

la Despenalización del Aborto» (Lamas, 2015: 62). Sin embargo, los resultados fueron insuficientes. Más allá de las estrategias promovidas por los Frentes de Lucha por la Maternidad Voluntaria, algunas feministas comenzaron a perfilar con mayor fuerza objetivos de incidencia institucional dirigidos a las personas tomadoras de decisiones en el ámbito público y en relación con el tema del aborto:

Éramos muchísimas organizaciones y nos era muy difícil aterrizar los acuerdos. Aunque había un movimiento vivo que estaba debatiendo y proponiendo, algunas feministas decidimos crear una organización pequeña [GIRE], con la que pudiéramos hacer intervenciones políticas más puntuales dirigidas a tomadores de decisiones: funcionarios, parlamentarios, médicos, abogados, periodistas.

[...]

Una de las primeras cosas que hicimos en el tema del aborto fue «educar» [...] con una perspectiva de derechos. Hicimos un folleto sobre cuál era la situación real del aborto en México para los diputados y las diputadas. Era un folleto con buen diseño y con argumentos políticos. Tuvo tanto éxito que María de los Ángeles Moreno, que era del PRI, nos pidió permiso para reproducirlo y repartirlo no solo en la Cámara de Diputados sino en todos los congresos del país (GIRE, 2022a: 13).

Al trabajo llevado a cabo por el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) se sumaron las acciones de Católicas por el Derecho a Decidir, junto con las aportaciones posteriores de organizaciones como Ipas México, la Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos en México (Ddser), el Fondo María, Las Libres de Guanajuato y Abortistas MX, entre muchas otras. Estas entidades, de manera paulatina pero persistente, desde diferentes espacios y posiciones han conseguido generar cambios importantes en las últimas décadas respecto a la interrupción del embarazo como parte fundamental de los derechos de las mujeres.

Después de 2007, y tras más de tres décadas y un largo recorrido de acciones de inconstitucionalidad dirigidas a lograr cambios jurídicos —como la acción de inconstitucionalidad 10/2000 sobre la «Ley Robles», la acción de inconstitucionalidad 146/2007 y su acumulada 147/2007 sobre «La despenalización en el Distrito Federal», la acción de inconstitucionalidad 148/2017 «Delito

de aborto en Coahuila» y la acción de inconstitucionalidad 54/2018 «Objeción de Conciencia» (GIRE, 2022b)—, en septiembre de 2023 el aborto fue despenalizado a nivel federal por vía judicial en la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN).⁵¹ Al ser considerado un asunto de salud y de justicia, se determinó la validez del procedimiento de manera libre e informada en instituciones sanitarias federales.

El marco legal vigente, junto con los cambios realizados a las normas y leyes de salud, permiten la prestación del servicio de aborto seguro (SAS) en todo el territorio mexicano, conforme a la Ley General de Víctimas, el reglamento de la Ley General de Salud en Materia de Prestación de Servicios de Atención Médica y la Norma Oficial Mexicana NOM-046-SSA-2005 Violencia Familiar, Sexual y contra las Mujeres. Por otro lado, es necesario considerar que la despenalización absoluta del aborto en los códigos locales y los plazos en los que se puede llevar a cabo se definen en cada entidad federativa. Hasta el momento, se ha aprobado la interrupción voluntaria en 25 estados de la República mexicana y se han determinado los plazos, en general durante el primer trimestre del embarazo.⁵²

Las modificaciones en el campo jurídico se suman a las aportaciones biomédicas que han llevado a cabo mujeres científicas en las últimas décadas en torno al uso de la mifepristona y el misoprostol, cuya efectividad ofrece la posibilidad de realizar abortos medicados de manera segura, así como la gestión autónoma de una interrupción medicada a través del acompañamiento (Sánchez y Veldhuis, 2021). A vuelo de pájaro, estos avances parecen halagüeños, y en buena medida lo son, sin embargo, su cumplimiento y operatividad efectiva deben analizarse con mayor detalle a partir de los contextos locales

⁵¹ Las acciones de inconstitucionalidad son juicios promovidos por medio de una institución pública o de alguna autoridad que considera una ley, nueva o modificada, como contraria a los derechos humanos de las personas (GIRE, 2022a: 22).

⁵² Los 25 estados de la república mexicana donde el aborto ha sido despenalizado hasta el momento [2024] son: Ciudad de México, Estado de México, Oaxaca, Veracruz, Hidalgo, Puebla, Baja California, Campeche, Colima, Coahuila, Chihuahua, Guerrero, Baja California Sur, Quintana Roo, Aguascalientes, Sinaloa, Jalisco, Puebla, Nayarit, Zacatecas, Michoacán, San Luis Potosí, Yucatán, Tabasco y Chiapas.

del país y de las circunstancias de vida que afectan a cada mujer o persona con capacidad de gestar.

A lo largo de este capítulo, en el que me centro en el panorama actual de Chiapas respecto a la interrupción voluntaria del embarazo, utilizo el análisis posestructural desde una mirada interseccional con la finalidad de comprender la multiplicidad de experiencias que atraviesan las mujeres como resultado de la interacción entre determinantes sociales que reproducen posiciones de desigualdad (Anzaldúa, 1988; Crenshaw, 1989; Hill Collins, 2015). En un estado como Chiapas, la diversidad cultural, el idioma, el lugar de residencia, la edad, el nivel socioeconómico, la escolaridad, la participación laboral, la religión y el acceso a la información, entre otras variables, inciden de manera profunda en la toma de decisiones de vida vinculadas al ámbito de los derechos reproductivos.

Los marcadores sociales persisten en todo el territorio del estado.⁵³ Por ejemplo, al conversar con Guadalupe Cárdenas sobre las diferencias observadas entre el espacio rural y el urbano en relación con el género y los derechos reproductivos —a lo largo de sus más de 30 años de trabajo, desde la experiencia de la sociedad civil en la Colectiva Feminista Mercedes Olivera (COFEMO)—, la activista destaca en su postura la importancia de considerar los recursos materiales y simbólicos que limitan a las mujeres en la toma de decisiones.

Están totalmente en estado de indefensión [en cuanto a derechos reproductivos] por ejemplo, la idea del amor romántico no existía antes en comunidades, era un orden de género super rígido. Cuando yo llegué a trabajar [a Chiapas], en el 87, no existían las relaciones de noviazgo. Pon tú, había casos de jóvenes que se querían casar, pero no como ahora. Pero, cuando empieza a haber estas relaciones de noviazgo, empiezan medidas de sanción muy fuertes; si encontraban a una parejita

⁵³ El territorio de Chiapas se encuentra dividido en 124 municipios, integrados a su vez en 15 regiones socioeconómicas, con características poblacionales, culturales, climáticas y productivas particulares: Metropolitana, Valles Zoque, Mezcalapa, De los Llanos, Altos Tsotsil-Tseltal, Frailesca, De los Bosques, Norte, Istmo-Costa, Soconusco, Sierra Mariscal, Selva Lacandona, Maya, Tulijá Tseltal Chol, Meseta Comiteca y Tojolabal. Estas regiones se distribuyen fisiográficamente en siete zonas: Llanura Costera del Pacífico, Sierra Madre de Chiapas, Depresión Central, Bloque, Macizo o Altiplano Central, Montañas del Norte, Sierra Madre Occidental y Montañas de Oriente.

platicando los casaban. No está permitida una relación ni de amistad entre hombre y mujer, y las sanciones son mucho más graves para las mujeres.

Las sanciones relacionadas a la sexualidad tienen formas de expresión brutales hacia las mujeres. Yo sé de un caso muy tremendo donde un señor se emborracha y mata a otro, en la borrachera, él huye... se va de la comunidad, pero entonces en una asamblea los hombres acuerdan violar a todas las mujeres de su familia como castigo. Esto sucedió hace muchos años, pero son historias de terror que se repiten en muchas formas [...] volviendo a las jóvenes con las que trabajamos, yo las siento en completo estado de indefensión [...].

En 1990 llegué a trabajar a las comunidades de Motozintla. En la dinámica de presentación les preguntamos a las mujeres su edad, su nombre y cuántos hijos tenían, y nos respondían once, ocho, catorce... la que menos tenía, tenía cinco. De repente le toca el turno a una señora, dice su edad y empieza a llorar y nos dice: «Es que ya no pude tener más hijos porque mi matriz ya no aguantó». Lloró porque ya no pudo ser madre, ahora imagina tú el cansancio en el cuerpo de esa mujer. Esa idea de la maternidad es terrible, así como está construida la maternidad y el rol de madre (Guadalupe Cárdenas, comunicación personal, febrero de 2024).

La situación narrada por Guadalupe Cárdenas coincide con la percepción de Julieta Hernández, quien, también desde la experiencia de varias décadas de trabajo en organizaciones de la sociedad civil, describió las circunstancias por las que atravesaban muchas mujeres en comunidades de la región selva.

Es un infierno en el que no son vistas ni escuchadas o tomadas en cuenta en sus necesidades específicas, y menos tienen posibilidad alguna de tomar decisiones de vida vinculadas a los derechos reproductivos de manera libre e informada [...] los hombres se cobran agravios tomando a las mujeres como trofeos o como objetos intercambiables, se trata de acuerdos y reglas no escritas que se constituyen en prácticas culturales. Las mujeres no denuncian las violaciones porque pueden ser ellas las castigadas [al denunciar], primero por la familia, luego por las autoridades tradicionales, llegando al caso en que pueden ser encarceladas por coquetas o provocadoras. Muchas veces se les obliga a casarse o juntarse con su agresor para reparar la honra, sobre todo del padre. El destino de muchas mujeres pareciera ser la violación desde niñas y ser embarazadas en la adolescencia, muchas sin tener

conocimiento de sus cuerpos o de cómo se da un embarazo, sin tener consciencia de lo que significa maternar y si es algo que desean. La mayoría, sobre todo en las comunidades tradicionales, continúa siendo madre por lo menos de 10 hijos e hijas antes de los 40 años (Julieta Hernández, comunicación personal, julio de 2024).

Problemáticas de esta naturaleza, señaladas por integrantes de organizaciones de la sociedad civil, se identifican también en las escuelas de algunas zonas de Los Altos, de acuerdo con lo indicado por una maestra de nivel básico.

Hay mucha vulnerabilidad de las niñas y no se habla de temas de sexualidad y derechos reproductivos porque las comunidades se oponen. Específicamente en el sector II de Chanal, cuando yo quise tocar los temas, lo más simple, explicar diferencias biológicas del cuerpo, los mismos niños decían no. Ellos piensan que hablar de una vulva o una vagina es malo porque es hablar ya de una relación sexual. Luego vino una enfermera y también quería tratar el tema, habló de revisiones y papanicolaou, pero, además, quería vacunar a las niñas contra el virus del papiloma. El programa iba dirigido a niñas de sexto grado, porque el número de incestos, de violaciones, que hemos detectado es muy alto, de parte de papás, abuelos, primos y hermanos. Las familias, por las mismas condiciones de pobreza, muchas veces están hacinadas y a eso hay que sumar que predomina el alcoholismo y la drogadicción. La enfermera por eso, me imagino, quería vacunar, pero la comunidad le prohibió hablar del tema e incluso la amenazaron con la cárcel y hasta quemarla. También en ocasiones multaron a compañeros por querer tocar el tema, multas de hasta 30 000 pesos (Virginia, comunicación personal, agosto de 2024).

La gravedad de las circunstancias incluso la reconocieron las hermanas religiosas de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor, pertenecientes a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, quienes trabajan con 12 comunidades del municipio de Chalchihuitán, en la región de Los Altos:

Las niñas salen de primaria y las casan, antes de los 30 años están llenas de hijos, a veces los esposos las dejan con los hijos y se van con otra, y ellas se quedan solas. Aquí hay mucha desnutrición de niñas y niños. Nosotras no logramos abarcar a todas las comunidades. Cuando llegamos aquí comían una vez al día [niñas y

niños]. Entonces, ante la situación de pobreza, las niñas se casan y los niños se van a trabajar al campo o migran; últimamente son captados por el crimen organizado. De manera personal, pienso que no deberían de tener tantos hijos porque la situación no es la mejor; sin embargo, nosotros solo damos acompañamiento en temas de fortalecimiento al corazón, pero no de derechos reproductivos porque son temas muy difíciles de tratar con la comunidad (madre Zenaida, comunicación personal, agosto de 2024).

De la misma manera que la madre Zenaida, Javier, habitante de la zona de Chalchihuitán y defensor de derechos humanos, describió las circunstancias a las que se enfrentan las niñas:

Las mujeres no conocen sus derechos, las niñas no salen a estudiar, la mayoría solo la primaria y se casan o las casan, los papás las venden porque necesitan dinero, a veces con señores mayores. Otras veces las casan solo por hablar con un hombre, sea su novio o un amigo. Las obligan a juntarse con el pretexto de que ya han tenido relaciones sexuales. Entonces, de acuerdo a los usos y costumbres, ya no valen nada porque ya no las pueden vender con el mismo precio que cuando son vírgenes. A veces los padres no están de acuerdo y el juez de paz procede a casarlas por dinero. A veces el papá está de acuerdo y la mamá no, pero las mamás no tienen peso en lo que opinan. Es triste, porque todo esto se ampara en la idea de los usos y costumbres [...] Necesitamos, pienso yo, una ley que proteja a las mujeres, a las niñas, que les dé más oportunidad que solo casarse y tener hijos. Yo soy de aquí, pero migré de niño fuera del estado, a Tijuana. Ahora estoy acá por asuntos familiares y trato de ayudar a mi comunidad, pero es muy distinto en otro lado (Javier, comunicación personal, agosto de 2024).

La diferencia que señaló Javier entre su comunidad de origen y las ciudades del norte del país puede observarse en el interior del estado de Chiapas, donde los centros urbanos cuentan con más infraestructura y servicios de salud en comparación con los espacios rurales. No obstante, cualquier distinción debe hacerse cuidadosamente pues, en determinadas circunstancias —debido a las barreras del lenguaje, la discriminación, o bien a la vergüenza introyectada y a los tabús vigentes para tratar temas asociados a la sexualidad—, las mujeres

mestizas o pertenecientes a pueblos originarios pasan por situaciones de vulnerabilidad incluso en zonas urbanas. Ese fue el caso de Francisca y Jessica, la primera migrante local de 16 años, la segunda oriunda de San Cristóbal de Las Casas:

Soy de Cancun, pero cuando vine a trabajar aquí [San Cristóbal de Las Casas] no sabía [que estaba embarazada], tenía 14 años. Ya cuando lo supe no sabía a dónde ir al doctor, ni partera conocía, no pregunté porque no hablaba bien, solo tseltal. Mi bebé murió antes de nacer [...] yo no sabía que había que tomar algo para que no hubiera bebé [anticonceptivos] [...] cuando se murió me dio mucha calentura y dolor. Una señora que conozco [...] me llevó a un doctor, yo pensé que me iba a morir. En mi casa no lo saben, lo que pasó (Francisca, comunicación personal, septiembre de 2023).

Pues me embaracé muy joven porque no era que no supiera, sino que por lo mismo que es mal visto por la familia que tengas novio y relaciones [sexuales] sin casarte, no pregunté, porque es malo, me daba pena y ya cuando vine a ver pues estaba embarazada... dejé la secundaria. El que era mi novio no quiso hacerse responsable y me corrieron de mi casa, fui a vivir a la casa de mi abuelita, pero me trataba mal, siempre me decía que yo era una cualquiera. Ya luego conocí al que es ahorita mi esposo, es el papá de esta bebé y de otro niño que tengo (Jessica, comunicación personal, marzo de 2024).

En las vivencias de Francisca y Jessica es posible identificar algunas diferencias que también se muestran en la experiencia de muchas otras jóvenes, la mayoría mestizas, estudiantes de bachillerato, o bien universitarias que, por lo menos desde el año 2000, han encontrado en ciudades como San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez, Comitán, Tapachula, Palenque, Tonalá y Villaflores redes locales de información para trabajar de manera autogestiva en favor de sus derechos reproductivos, incluido el derecho a decidir la interrupción de un embarazo. De acuerdo con lo señalado por Karla Escobar, activista feminista, las ONG fueron responsables de esta formación y conformaron las primeras redes de acompañamiento.

[...] para el año 2000, en Chiapas hicieron presencia organizaciones no gubernamentales grandes, como la Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos en México (Ddeser) y la Alianza Nacional por el Derecho a Decidir (Andar). Estas organizaciones iniciaron un proceso formativo dirigido a jóvenes, promotoras del derecho a decidir sobre los derechos sexuales y reproductivos, así como jóvenes acompañantes de mujeres en procesos de aborto. [...] En la actualidad, las redes de acompañamiento han crecido enormemente porque, a pesar de que los recursos de aquellas grandes organizaciones se perdieron o dejaron de llegar, las compañeras que fuimos formadas dimos seguimiento a la capacitación de nuevas generaciones de acompañantes [...]. El objetivo es crear redes para responder ante las instituciones de salud pública [...] porque cuando hablamos de aborto no solamente hablamos del procedimiento del aborto, hablamos de muchas otras cosas, como la falta de educación sexual integral, la falta de la cobertura anticonceptiva y la violencia, que puede ser ejercida hacia las mujeres [...].

Casos de ese tipo los hemos visto muchas veces en los acompañamientos. Escuchamos expresiones como: «Estoy embarazada porque mi pareja no me deja usar métodos anticonceptivos» o «Estoy embarazada porque mi pareja no quiere ponerse un condón, porque luego desconfía de mí». En este marco, es fundamental considerar el contexto de Chiapas y reconocer su diversidad y multiculturalidad, porque hay una gran variedad de mujeres con diferentes singularidades. A mí siempre me gusta situarme y decir que soy una mujer tuxtleca con acceso a educación y con ciertos privilegios; sin embargo, al reflexionar sobre las interseccionalidades que me atraviesan, veo que en realidad ser mujer implica enfrentar múltiples desventajas y violencias de género, desafíos que tenemos que superar una y otra y otra vez. (Escobar, 2025: 87-89).

Para comprender a fondo las divergencias actuales señaladas, es necesario reflexionar sobre los contextos locales a partir de las variables interseccionales ya descritas, junto al sistema sexo-género. Este último es un concepto teórico acuñado por la antropóloga Gayle Rubin (2018) en la década de los setenta para aproximarse al estudio de «la naturaleza, el génesis y la subordinación de las mujeres». De acuerdo con lo indicado por esta autora en su famoso texto «El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo» (Rubin, 2018),

«las determinantes de la desigualdad y las relaciones de poder» vinculadas con el género deben pensarse en términos culturales.

A pesar de la influencia marxista que caracteriza parte del trabajo de esa época de Rubin, su interés por profundizar en «el sistema de relaciones a través del cual las mujeres ocupan un papel subordinado» la llevó a reconocer el fracaso del propio marxismo aplicado a la indagación de las opresiones de género y a formular la necesidad de una modificación de paradigmas, con un guiño al análisis posestructural:

El marxismo como teoría de la vida social, prácticamente no está interesado en el sexo. En el mapa del mundo social de Marx, los seres humanos son trabajadores, campesinos o capitalistas; el hecho de que también sean hombres o mujeres no es visto como muy significativo (Rubin, 2018: 56).

Para Gayle Rubin, la clave de una observación más amplia del poder radica en comprender que la génesis de la subordinación de las mujeres es previa al capitalismo y, por tanto, debe significarse como un elemento «histórico moral». Su configuración específica bajo este modo de producción puede calificarse de manera más adecuada bajo la figura de una «herencia cultural de formas de masculinidad y femineidad» particulares, con lógicas que es necesario contemplar más allá de lo económico (Rubin, 2018: 60). A ello se debe añadir la comprensión de cómo se introyectan las normas de sexo y género.

El sistema sexo-género que planteó Rubin se distingue de las teorías que, dentro de los feminismos, tienen como eje principal el patriarcado, pues la autora hace hincapié en la relevancia de un análisis particular de los medios de «sexualidad, reproducción y socialización». Es decir, este enfoque trata de identificar el contenido del sistema sexo-género de forma contextual, a partir de significaciones e interacciones histórico-culturales. Como señala Rubin, el objetivo es «explicar la opresión de las mujeres en su infinita variedad y monótona similitud» (Rubin, 2018: 56). Esto significa que, como producto de la actividad humana histórica, los contenidos simbólicos del sistema sexo-género «varían correlativamente, igual que el tipo específico de presión aplicado a las mujeres» (Rubin, 2018: 100).

Desde una perspectiva posestructural, la aplicación del concepto propuesto por Rubin es útil para esbozar un esquema que, combinado con un enfoque interseccional, permite comprender la multiplicidad de circunstancias a las que se enfrentan las mujeres en el campo de los derechos reproductivos y las circunstancias de acceso a estos. Ello se debe, precisamente, a la posibilidad de pensar entramados y relaciones de poder que comparten espacio en la monótona similitud de subordinación de las mujeres, pero, al mismo tiempo, se diferencian entre sí a partir de la configuración de estructuras internas.

Dicho de otro modo, a las cuestiones interseccionales ya identificadas deben añadirse las dinámicas de heterogeneidad y poder inherentes al sistema sexo-género, con contenidos simbólicos específicos que interactúan entre sí a partir de un determinado marco contextual. Estas particularidades afectan de manera diferenciada el ejercicio de los derechos reproductivos. Por ejemplo, vivir un noviazgo, informarse sobre métodos anticonceptivos, tener relaciones sexuales en términos consensuados y placenteros, decidir maternar o interrumpir el embarazo, son circunstancias de vida vinculadas a la desigualdad debido a los elementos culturales insertos en cada sistema sexo-género. En este sentido, es necesario considerar el tipo de dinámicas conjuntas por las que tales elementos culturales reproducen circunstancias de desventaja para todas las mujeres.

Como he señalado en capítulos anteriores, una muestra de estas aristas en el caso de Chiapas puede entenderse a partir de la organización político-religiosa; por ello, a continuación, abordo algunos elementos actuales en dicho ámbito, así como la actuación de las instituciones laicas respecto al aborto.

EL REFORZAMIENTO DEL ORDEN DE GÉNERO A TRAVÉS DE LA RELIGIÓN

Pensar en las relaciones entre el Estado, la Iglesia y los feminismos en el ámbito de los derechos reproductivos durante la coyuntura de 1990 en Chiapas permite identificar una disputa ideológica de fondo que puede relacionarse con la instrumentalización del cuerpo de las mujeres.

Parte de este antagonismo, de carácter político, comenzó a observarse en la década de los setenta en el marco de la racionalidad estatal con la introduc-

ción de anticonceptivos para el conjunto de la población femenina del país. Posteriormente, el decreto de ampliación para excluyentes del delito de aborto en Chiapas también respondió a una lógica de organización práctica situada entre la economía y la estadística. Como garante y proveedora de servicios a la ciudadanía, la normatividad estatal incluye necesariamente la frialdad del cálculo sobre la población. En contraste, se encuentra la narrativa de la matriz judeocristiana, con su discurso de un Dios bondadoso que provee justicia para los pobres o les asegura la gloria tras una vida de precariedad y miseria. En este punto, la debida abnegación maternal es una característica fundamental del catolicismo que se vincula con el sufrimiento y el deber ser de las «buenas mujeres». En ambos casos, la balanza de la lógica masculina se inclinó hacia los extremos. Algunas consecuencias de esto fueron el desdibujamiento de las protagonistas del tema en el escenario público y el afianzamiento de sistemas sexo-género con elementos simbólicos más restrictivos a nivel local.

Tras la política poblacional de la década de 1970, el control de la natalidad estaba próximo a convertirse en una realidad en gran parte del territorio nacional, a excepción de estados como Chiapas. Por tanto, en 1990, la urgencia de incidir en las prácticas reproductivas de los habitantes se convirtió en prioridad para las instituciones gubernamentales competentes. Sin embargo, en el contexto de olvido y marginalidad que ha caracterizado al sur del país, la normatividad desplegada fue el caldo de cultivo para que el dispositivo religioso intensificara el antagonismo político y acrecentara la disputa, las acusaciones morales sobre una supuesta maldad genocida contra los pobres y, por supuesto, el daño intrínseco de la modernidad.

En este *quid pro quo*, desde el ámbito religioso, la conveniencia de preservar la tradición y la cultura contuvo argumentos que, al ponderar la liberación de los oprimidos y la justicia social, aseguraron subordinaciones de género en el ámbito reproductivo. Bajo esta lógica, toda persona a favor de la ampliación de excluyentes para el delito de aborto fue considerada como una amenaza para la sociedad, parte de la sombra colonial exterminadora, con intereses blancos transnacionales o burgueses. Esto incluía a las feministas, tanto locales como foráneas, que se posicionaron a favor de las modificaciones al Código Penal Estatal.

Desde entonces, la postura de la Iglesia católica sobre los derechos sexuales y reproductivos ha cambiado muy poco. A pesar de los avances jurídicos alcanzados, los integrantes de la Arquidiócesis Primada de México insisten en rechazar la interrupción voluntaria o legal del embarazo a nivel federal. Con argumentos que perpetúan el control simbólico de la conducta y la moralidad de las mujeres, acusan a las instancias gubernamentales de tomar un rumbo equivocado respecto a la defensa de los derechos humanos en las políticas públicas. Además, destacan la importancia de replantear la sexualidad como un atributo divino vinculado con el sacramento del matrimonio, como se puede observar en una nota publicada en el periódico *La Jornada*:

El egoísmo se alimenta con políticas públicas del descarte, que es deshacerse de un ser humano [...] deshacerse de ese ser humano [...] genera bienestar social, evita problemas para terceros [...] el resultado como sociedad lo estamos viendo, cuando la vida humana puede ser desechada por su condición de deseada o no, [...] también puede ser desechada en el pensamiento colectivo [...] como sociedad debemos apostar a la prevención promoviendo una verdadera formación y valoración correcta del amor y del don de la sexualidad para la plenitud de la persona; además de ello, es necesario crear estructuras y mecanismos de protección a favor de las mujeres y su dignidad (*La Jornada*, 2024).

Cabe señalar que la postura paternalista de la curia católica respecto a «las mujeres y su dignidad» invisibiliza la heterogeneidad del género y de las personas con capacidad de gestar, quienes, como ya se ha argumentado, se enfrentan a circunstancias desiguales en el campo de los derechos reproductivos desde el momento en el que son calificadas como inmorales. En la misma línea, el catolicismo resta importancia a estos temas al compararlos con otros aspectos sociales que, a su juicio, deberían guiar la agenda política para el bienestar colectivo: «hay temas más urgentes que atender, como la inseguridad, la violencia, la salud, la educación y la promoción de la cultura» (*La Jornada*, 2024). Al adoptar esta postura, además de su antagonismo político, la Iglesia ha reforzado elementos simbólicos de las relaciones de poder que restringen la toma de decisiones en libertad para las mujeres.

Por otro lado, además de la influencia del catolicismo, es necesario considerar la actuación paralela en el ámbito político-espiritual de otras religiones que también han tenido gran capacidad de incidencia, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo xx. En el caso de Chiapas, existe una gran diversidad religiosa y se observa un índice de conversión a religiones no católicas mayor que en el resto del país, principalmente en comunidades de pueblos originarios (Rivera et al., 2005). Esto, sin duda, tiene consecuencias en distintas dinámicas socioculturales.

De acuerdo con lo señalado por Robledo (2004) y Bastian (2012), en la década de los setenta el porcentaje de población católica comenzó a declinar, mientras que el de población protestante aumentó hasta alcanzar el 21.88 % en el año 2000 (Robledo, 2004; Bastian, 2012). Los mismos autores coinciden en señalar que, en dicha época, había una mayor presencia de fieles protestantes en las regiones «Selva, Altos y Norte, y aquellas otras que colindan con Guatemala: Sierra, Fronteriza y Soconusco» (Robledo, 2004: 275), localidades habitadas en su mayoría por población perteneciente a pueblos originarios. En la publicación del INEGI *Panorama de las religiones en México 2020*, en ese año el instituto reportó 1 795 861 personas cristiano-evangélicas en Chiapas, lo que equivale al 32.39 % de la población total del estado —5 543 828— (INEGI, 2023b).

En este drástico cambio hacia la conversión a religiones evangélicas, el género, como categoría relacional de identidades, juega un papel fundamental porque, aunque el cristianismo no estructura la pauta de comportamientos de las religiones protestantes (Scott, 2018), algunos de los valores que promueve sí comparten una perspectiva estructurada a partir de ideas de dependencia y complementariedad mujer/hombre, lo cual tiene una marcada influencia en el ámbito de los derechos reproductivos y también contribuye al mantenimiento de elementos culturales restrictivos desde el género.

Algunos meses antes de escribir este capítulo tuve la oportunidad de visitar un centro de adoración cristiano-evangélico en una población ubicada en las afueras de San Cristóbal de Las Casas. A este lugar no solo asisten personas de la comunidad donde está ubicado el templo, sino también de municipios aledaños como San Juan Chamula y Zinacantán. Realicé este recorrido junto a ocho estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM

que viajaron a Chiapas con el objeto de hacer prácticas escolares vinculadas a recorridos de campo.

Ante el cuestionamiento de una de las estudiantes sobre la razón por la que las mujeres de la comunidad religiosa portaban un velo en la cabeza durante la prédica, nuestra anfitriona tsotsil, que participaba en el centro de adoración, nos explicó que las integrantes de su congregación utilizaban velo «porque es un símbolo de que aceptamos con gusto la sujeción de nuestros esposos, como ellos a su vez aceptan la sujeción de Dios». Retomo esta frase porque me parece que expresa de una forma muy concreta cómo, desde el ámbito político, las religiones favorecen la continuidad y transmisión de elementos culturales que tienden a reproducir o reforzar posiciones de subordinación que limitan el acceso a los derechos reproductivos.

Desde la perspectiva de la congregación, la sujeción a los hombres y esposos no era un acto de victimización, sino todo lo contrario. Lo que bajo los términos teóricos de las ciencias sociales podríamos considerar como una demostración palpable de violencia simbólica en los entramados del sistema sexo-género (Bourdieu, 2000), era significado por las mujeres de esa Iglesia como un acto de reafirmación del deber ser femenino en el ámbito familiar y social, así como de benevolencia divina. Asimismo, bajo esta óptica, la maestra y las alumnas visitantes fueron recibidas con un gesto compasivo de amor al prójimo «por no tener a Dios en su corazón».

Esta construcción subjetiva es clave para entender las interacciones entre mujeres y hombres a partir de elementos culturales específicos que fortalecen valores como la virginidad, el matrimonio, la maternidad y la crianza de las hijas e hijos. Me refiero, por ejemplo, a los valores producidos en sus comunidades de origen, bajo la estructura de la organización política de los usos y costumbres, pero también a los valores estructurados en el interior de las religiones de las que forman parte. En concordancia con la época en que vivimos, la mayoría de las integrantes del centro de adoración mencionado son conscientes de «las capacidades de ser mujeres» y defienden sus derechos, pero, «como mujeres de Dios», lo hacen a través de reuniones organizadas y aprobadas por «sus apóstoles», en las que participan de manera activa como músicas, cantantes, bailarinas y pastoras. Esto es considerado por ellas como

un «empoderamiento femenino» que contribuye a su comunidad, así como al desarrollo de las mujeres en el ámbito público.

Entre los encuentros de este tipo, difundidos también a través de redes sociales y con títulos como «Preparando a la novia», destacan discursos y danzas musicalizadas que se centran en la unión de las mujeres para «alabar al señor» por ser el proveedor de una vida digna «llena de bendiciones». A cambio de ello, es responsabilidad de las mujeres presentarse dichosas «con vestido de lino fino sin manchas ni arrugas frente a su amado para la danza de los enamorados» (Iglesia Centro de Adoración, 2023). Frases como «novia ven y regocíjate que el señor pronto vendrá», «hay gozo en los cielos, su novia ya está lista» y «dónde están las novias valientes, las guerreras», se transmiten por medio de canciones y se refuerzan con la palabra de las pastoras, que aleccionan a las niñas y a las jóvenes sobre la manera en que deben conducirse en su noviazgo, en la relación con sus esposos y, en general, con los familiares hombres.

Cristo quiere una novia que se deja purificar por la palabra de Dios [...] Dios quiere una novia santa, una novia perfecta [...] Satanás acecha todos los días, quiere contaminarte, ensuciar tu corazón, tu alma, por eso las mujeres debemos lavarnos y purificarnos todos los días, si no lo hacemos, iremos acumulando manchas, pecados que cometemos y consentimos [...] una mujer que no está purificada no será parte de la novia de Cristo [...] el pecado se nota, se refleja [...] La mujer es muy dada a dañarse, no perdona las ofensas de su marido o de su padre, esas son arrugas en el alma que no permiten a las mujeres estar fuertes y libres [...] nadie se va al cielo con odio o rencor [...] Satanás quiere envenenar y dañar tu corazón (Iglesia Centro de Adoración, 2023).

Otro elemento importante en las prédicas del centro está vinculado con la preparación para el matrimonio y con la actitud que las mujeres deben mostrar en esa etapa de su vida.

Cristo viene por una novia preparada [...] tenga cuidado, mujer de Dios, debe prepararse para el encuentro con el amado [...] Debe reconocer con humildad que es necesario someterse a Dios, rendirse a Cristo, el enemigo está feliz si usted es soberbia, usted y yo debemos aceptar someternos delante del señor con humildad,

sin orgullo, altivez ni soberbia [...] Definir a quien se sirve como siervas de Dios (Iglesia Centro de Adoración, 2023).

Asimismo, la obediencia se presenta como un paso necesario para que la mujer alcance la plenitud ante Dios y su pareja:

Si tú no aceptas purificarte, en la gran tribulación te van a purificar, pero no serás parte de la novia de Cristo, probablemente llegarás al cielo, pero solo como invitada, no como la novia, que es quien tiene un lugar especial. Entonces tenemos que santificarnos. Marcar la diferencia, que se note tu entrega a Cristo. Cristo no quiere una mujer rebelde, debes ser hermosa por dentro, porque de lo contrario serás sustituida, por eso debes agradar a los ojos del rey, de esta manera pondrás la corona real en tu cabeza. Una novia desobediente es una novia imperfecta, por eso no dejes que el enemigo te robe la palabra. Aquella mujer que ama la venida del señor se rinde [...] Mujeres serviciales, obedientes, humildes, son las cualidades que debemos desarrollar (Iglesia Centro de Adoración, 2023).

La dignidad de las mujeres se concibe como ligada al servicio para alcanzar la gracia de Dios y de la pareja hombre: «la iglesia es la novia de Cristo, nosotros somos esa iglesia, la que el amado espera sin mancha». Entre las cualidades asignadas a las mujeres, la valentía se presenta como fundamental para defender los valores en pro de la familia: «lo especial es que de tu simiente nació el señor el Cristo, el mesías» (Iglesia Centro de Adoración, 2023).

El entramado de significación sobre el deber ser de las mujeres, formado a partir de elementos culturales de origen y religiosos, es un ejemplo de la invisibilización de los derechos reproductivos. Esto, por supuesto, sitúa al aborto fuera de la posibilidad de una decisión autónoma al considerarlo como un acto proscrito.

Además de lo hasta aquí referido, en las últimas décadas el paisaje local de Chiapas se ha ampliado con manifestaciones públicas promovidas por las Iglesias protestantes en defensa de la familia biparental y heterosexual —padre/madre, hombre /mujer— «como una idea de Dios». En estas manifestaciones también han mostrado una postura clara contra el aborto. Desde su punto de vista, llevan a cabo estas acciones como demostraciones de fe y amor en favor

de la humanidad; «nos manifestamos para mostrar que Jesús ama a los niños y te ama a ti», me comentó una participante de una de estas marchas.

LA ECONOMÍA DE LA FE Y LA LLAMADA DEFENSA DE LA VIDA

A diferencia de la mayoría de los creyentes no católicos, algunos líderes de las Iglesias protestantes otorgan otro sentido al trabajo de visibilización en el espacio público donde se debate «la defensa de la vida», tema en el que «la Iglesia ha jugado siempre un papel político con presencia social, ese es el trasfondo» (Esdras Alonso González, comunicación personal, mayo de 2024). Para Esdras Alonso, pastor general del Movimiento Evangélico Alas de Águila y miembro del Consejo Interreligioso de Chiapas, la participación de las Iglesias protestantes debe considerarse, más allá del fanatismo religioso, como un elemento de peso político en las decisiones que afectan a la población.

La religión ocupa un papel en el escenario político. En la década de los noventa se publica la Ley sobre Asociaciones Religiosas, con base en la reforma del artículo 130. En ese marco se considera una apertura hacia el nuevo pensamiento religioso. Antes de 1992, se trataba de la Iglesia católica y los concordatos que tenía Roma con México [razón por la que las Iglesias protestantes tuvieron una escasa participación en la coyuntura de ampliación de causales de aborto hacia 1990]. Por eso, desde nuestra visión, Carlos Salinas no es un pillo, es un hombre visionario que logró llevar a cabo una reforma abandonada desde el juarismo. Pero desde antes ya hay un proceso. El protestantismo en esta región [Chiapas] es el resultado de un diálogo que forma parte de los acuerdos de Pátzcuaro; hay documentos del gobierno cardenista donde se impulsa en las regiones étnicas, bajo un pacto con embajadas. Acá se creó el famoso Instituto Lingüístico de Verano, y ahí iniciaron proyectos con la traducción de la Biblia a las lenguas de los pueblos originarios.

[...]

Ese trabajo fue previo al hecho por la diócesis y se llevó a cabo con equipos ingleses, norteamericanos y hablantes de la lengua, es decir, hay una parte académica, pero también una parte política. Después de los noventa, Salinas de Gortari equilibra fuerzas porque lo que la Iglesia católica tenía era un monopolio, solo ellos

hacían y deshacían en un claro enfrentamiento con las instituciones laicas [...]. Las estadísticas marcaban ya un cambio desde los setenta, pero en los noventa hay un *boom* y en los 2000 aproximadamente hay un 36 % de población protestante en el estado, gran parte indígena [...]. En ese sentido ese despegue es una oposición al catolicismo. En 1989 surge el Consejo Interreligioso, se formaliza hasta el 92. El Consejo Interreligioso es también un intento por disminuir la figura de don Samuel Ruiz, por eso don Samuel no entró en el consejo, únicamente lo hicieron Felipe Aguirre y Felipe Arizmendi, obispos de Tuxtla y de Tapachula; fueron ellos, Gobernación y las Iglesias históricas adventistas.

[...]

Se trataba de frenar a don Samuel porque, por ejemplo, en la comandancia del EZ[LN] había muchos presbiterianos, ministros protestantes, participando en el movimiento. Don Samuel mantenía un diálogo con ellos, estaba creciendo mucho con sus diálogos ecuménicos. Los movimientos protestantes de aquí, las organizaciones sociales, los bautistas por la paz, que eran grupos sociales de Estados Unidos, luteranos, ellos traían su dinero a la diócesis para apoyar los proyectos de don Samuel [...]. El Estado comienza a darse cuenta que no se trataba solo de la corriente de la teología de la liberación, sino que ahora se estaba gestando un movimiento social protestante antagonista que mantenía un diálogo cercano con Samuel Ruiz, que pudo fusionar los movimientos no católicos en el marco de las luchas sociales. Sin embargo, años más tarde se da un rompimiento con la CONAI [Comisión Nacional de Intermediación], porque don Samuel logró que participaran movimientos no católicos, pero la Iglesia tradicional se opuso y eso ocasionó problemas; después hay otro rompimiento fuerte en el caso de Acteal⁵⁴ (Esdras Alonso González, comunicación personal, mayo de 2024).

⁵⁴ El paramilitarismo en Chiapas es una estrategia contrainsurgente implementada a partir de 1994, presuntamente avalada por instituciones de gobierno, que aprovecha divisiones internas de las comunidades respecto a la tierra, la religión o la pertenencia a grupos políticos para obtener o recuperar control de un contexto determinado. En el caso de Acteal, como consecuencia del paramilitarismo fueron asesinadas 45 personas y cuatro no nacidas, masacradas mientras llevaban a cabo una jornada de ayuno y oración por la paz.

A pesar de que, durante la coyuntura de 1990, las Iglesias protestantes emitieron un comunicado en contra de la Iglesia católica en el que la acusaban de obstaculizar las acciones del gobierno con el objeto de mantener su «protagonismo político», de acuerdo con el pastor Esdras Alonso González la participación de las Iglesias protestantes en el espacio público es un aspecto que el gobierno de Chiapas debe valorar en el momento de formular políticas vinculadas a la sexualidad o la despenalización del aborto en el Código Penal Estatal.

Es muy inoportuno cuando se presenta un proyecto de carácter legislativo y no se consulta con las bases, con los pueblos, porque terminas chocando. El Estado tiene que valorar y analizar, escucharnos a todos [...]. Te voy a contar, en Chiapas hay tres fuerzas religiosas en bloque. Uno es el Consejo Interreligioso, que abarca a las tres diócesis y un sector de protestantes empresarios. Luego viene otro bloque religioso vinculado al Partido Acción Nacional; son católicos, diputados, protestantes, empresarios. Ellos forman un movimiento independiente de las Iglesias históricas, tienen vinculaciones con estas Iglesias de Miami y una clara oposición al obradorismo. En el tercer bloque están las Iglesias históricas, en su mayoría protestantes.

Estos bloques son irreconciliables entre sí, pero mantienen una posición homogénea respecto a la despenalización del aborto (Esdras Alonso González, comunicación personal, mayo de 2024).

Al preguntarle directamente sobre los derechos reproductivos y las consecuencias de su negación sobre la salud de las niñas, los niños, las y los jóvenes, el pastor Esdras afirmó que ese no es un argumento sólido que justifique «atentar contra la vida». Sin embargo, reconoció factores como: la necesidad de modificar las circunstancias de violencia a las que se enfrentan las mujeres, el trabajo de las feministas, el aborto en casos necesarios —cuando sea aprobado por especialistas—, así como la necesidad de dialogar para lograr consensos.

Los embarazos adolescentes, la morbilidad materna, el derecho a decidir, no son argumentos sólidos para nosotros. Reconocemos que se necesita un estricto cumplimiento de la ley a favor de las mujeres, por ejemplo, en el caso de violación hay que perseguir al violador, hacer reparaciones del daño con sanciones ejemplares,

pero el empoderamiento de la mujer no es permitir un aborto. La mujer debe protegerse con alertas de género, darle garantías, debe haber un apoyo decidido a las mujeres, pero no con ese tipo de derechos. Nosotros somos respetuosos respecto a las causales legales; digamos, un profesional, un médico, podrían justificar si hay necesidad de abortar, eso sería sensato. Sin embargo, hay elementos de desigualdad que se deben trabajar antes para evitar llegar a un aborto. Reconocemos la necesidad de hablar de sexualidad, pero no de hacer chocar dos trenes de frente con posiciones que son irreconciliables.

Yo veo a las feministas hacer sus marchas, legalmente ellas tienen derecho de protestar, lo que no se tiene derecho es dañar a terceros, pero ellas se han ganado un lugar, no les han regalado nada, como a todos los movimientos sociales. La Iglesia tiene que ser consciente de eso, más social, más de legalidad. Una cosa es el derecho natural y otra el fanatismo; el fanatismo destruye y nosotros no le apostamos a eso, pero sí a la legalidad, a la dignidad y a la inclusión de todos. Puede haber un marco jurídico para reconocer los derechos de todos, hasta ahí no entramos en conflicto, porque existen muchas minorías que no han sido escuchadas, que son reprimidas, tienen derecho, deben ser escuchadas, hasta ahí vamos bien. Lo que no tiene derecho la minoría es a imponernos principios a la mayoría, ahí es donde la Iglesia pone límites; es decir, podemos caminar bien, pero es un hilo delgado (Esdras Alonso González, comunicación personal, mayo de 2024).

Al igual que la Iglesia católica, el pastor Esdras Alonso adopta una posición según la cual las mujeres deben ser protegidas y orientadas, pero no autorizadas para tomar decisiones sobre la reproducción, como, por ejemplo, la interrupción de un embarazo. Aunado a lo anterior, el pastor Esdras no identifica una interacción directa entre la normatividad simbólica de las Iglesias protestantes y los usos y costumbres prevalecientes en las comunidades de origen, rurales o urbanas, de la población no católica, que deriva en una mayor subordinación de género. Lo que sí reconoce es una correspondencia en cuanto a la organización social.

La Iglesia protestante es muy respetuosa de la identidad de género de la mujer. Aquí, antes del protestantismo las mujeres vivían una discriminación tremenda:

por ser étnicas, por ser mujeres, por el mismo sistema patriarcal que hay en los pueblos. Las Iglesias protestantes tienen pastoras reconocidas, tal vez en otros países del mundo algunas Iglesias no reconocen el papel de la mujer. En Chiapas, las mujeres tienen participación y liderazgo, deciden, opinan, tienen un espacio en las estructuras religiosas protestantes, cosa que sigue todavía cerrada a las mujeres religiosas católicas, hay una violación de derechos ahí. En todas las Iglesias católicas o protestantes las que militan son mayoría mujeres, entonces se les cede autoridad, se reconocen sus derechos, es un asunto superado por lo menos en la Iglesia protestante. Pero hay otro elemento más, los pueblos originarios tienen usos y costumbres y al final de cuentas aterrizan en una mentalidad que guarda raíces más allá del discurso político. Las políticas públicas son unilaterales y no consensan la visión de los pueblos. En cambio, hay una mayor correspondencia entre los planteamientos de la Iglesia y las tradiciones de los pueblos originarios (Esdras Alonso González, comunicación personal, mayo de 2024).

En la opinión del pastor Esdras Alonso, temas como la discriminación y, en general, la falta de derechos a la que se enfrentan las infancias, las juventudes y las mujeres deben abordarse con la participación plural de distintos actores. Respecto a la despenalización del aborto en Chiapas, mostró una postura clara que había sido dialogada con instancias gubernamentales.

Por la cultura, los usos y costumbres, hay otra forma de pensar, y ahí también se deben trabajar los derechos a favor de las mujeres, las juventudes y los niños, ese es todo un trabajo y aquí es donde la sensatez debe reinar porque las Iglesias debemos tener consciencia social. Para atender problemas de raíz pueden funcionar proyectos como el de Formadores de Paz; yo participé ahí, donde también intervino la Conapred [Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación].⁵⁵ Ese proyecto fue piloto en Chiapas por la importancia de la diversidad religiosa. Nosotros estamos a favor de dialogar con apertura y erradicar la discriminación de todos los sectores, en un marco plural que incluye la sexualidad, la drogadicción, es una buena ruta con

⁵⁵ El pastor se refiere a las acciones implementadas por la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación de México, junto con Otros Cruces, a través del programa «Formación de personas formadoras para el fomento a la tolerancia religiosa» (Basaldúa et al., 2023).

una participación de empresarios, religiones, sociedad civil. Sin embargo, la vida y la familia son columnas fundamentales de la sociedad para todas las religiones (Esdras Alonso González, comunicación personal, mayo de 2024).

En la misma línea que el pastor Esdras Alonso, la abogada Andrea Hernández Molina, activista provida independiente vinculada a las acciones del Consejo Interreligioso de Chiapas, destacó que la despenalización del aborto era innecesaria a nivel local, pues legitima el genocidio y el infanticidio:

En mi trabajo brindo atención a 28 asociaciones en el estado de Chiapas que tratan temas de asuntos religiosos, el rescate de las lenguas indígenas, apoyo de mujeres, niñas, niños y adolescentes, con una postura provida [...] Hace 15 años yo comienzo a ver en YouTube a Agustín Laje, que es un referente provida, profamilia. Él hacía diversos cuestionamientos en los que tú dices: «Ok, si no tiene toda la razón, en algunos puntos la tiene» [...]. Cuando conozco a Agustín Laje empiezo a investigar en México y en Chiapas sobre el tema del feminismo de género, porque era un avasallamiento ideológico tan fuerte, y es donde veo que solo se trataba de una ideología y no de una acción real en beneficio de las mujeres. [...] A ello se suma que mi familia es una familia tradicional con valores, somos creyentes católicos. Entonces, hace 11 años elijo agarrar la agenda provida porque tuve dos pérdidas de embarazo. Yo no concebía cómo... a mí, que me dolía tanto la pérdida de un bebé, para mí es un bebé, es un hijo, aunque no tuviera rostro, decía yo: «Cómo es posible que alguien quiera gritar a los cuatro vientos que quiere deshacerse de su hijo porque quiere y porque puede». Esa fue una parte esencial que empezó a retumbar en mí como mujer. Me hizo adentrarme en el tema. En ese sentido, es bastante chistosa esta campaña de desinformación para lograr un objetivo de una agenda política: la despenalización. El artículo 181 no criminalizaba a la mujer, criminaliza a quienes ayudan a practicar un aborto, exime del delito, en caso de violación, si eres menor de edad, si hay malformaciones genéticas. Esto derriba el discurso feminista en Chiapas de que a las mujeres las están criminalizando (Andrea Hernández, comunicación personal, abril de 2024).

Desde el punto de vista de Andrea Hernández, tipificar el aborto como delito, en realidad, tiene como propósito proteger a las mujeres, y los argumentos

feministas tienden a deshumanizar la interrupción del embarazo. En tal tenor, define el derecho a decidir como un sentimentalismo:

Tú sabes que los proxenetes obligan a las mujeres a abortar, que hay hombres que violentan a las mujeres. Entonces, el delito es para los médicos que ponen en riesgo la vida de las mujeres abortando al quinto, sexto, séptimo mes, pues obviamente es penalizado [...]. El aborto no era un delito oficioso, yo he pedido la estadística del 2021 de cuántas mujeres están presas por el delito de aborto y no había una sola en el estado, y había 151 hombres; entonces, si te das cuenta están presos por coadyuvar.

[...]

Respecto a los argumentos feministas, hay una deshumanización del ser que se está gestando, lo han minimizado a tal grado que le han quitado hasta ser humano, con el argumento absurdo de que es una célula, cuando sabemos que el resultado de un hombre con una mujer es un ser humano que se está gestando y que todos pasamos por esa etapa. Si vamos a ver todo a través de sentimentalismos y de si te sientes capaz o no de hacer, entonces vamos a desvivir todas las problemáticas sociales, porque hay mujeres abandonadas, con adicciones, enfermedades terminales, y no por eso promovemos una ley para matar a las personas. Eso de: «No estoy preparada para ser madre», a ver, estamos en el 2024, si has trabajado en comunidades sabes que puede faltar todo, a los niños los puedes ver descalzos, desnudos, pero no los puedes ver sin un celular, esa es la realidad.

[...]

Tenemos apertura de información, con toda esta explotación y la hipersexualización, entonces, todos sabemos que uno de los riesgos de tener relaciones sexuales es embarazarse, te estoy diciendo que te cuides. Hay un doble discurso: «Solo porque emocionalmente no estoy preparada para ser mamá me deshago del bebé», ¿dónde entran la dignidad y el derecho? Yo preferiría que me digas de manera cínica «es mi hijo y lo aborto porque quiero y porque puedo», pero no toda la maquinaria de argumentos sin sentido.

[...]

¿Y por qué a los hombres sí se les obliga a ser padres y a las mujeres no? ¿Por qué las mujeres quieren más beneficios que el resto de la población? Te vuelvo a repetir, son discursos que hablan de una deuda histórica, ok, pero a ti no te tienen

porque pagar nada porque tú no lo sufriste; y desde hace muchísimo tiempo esa deuda histórica está saldada, a las mujeres nos deben solo la real impartición de justicia. Nuestra exigencia es la aplicación de leyes, no el tema ideológico (Andrea Hernández, comunicación personal, abril de 2024).

Como parte de su postura provida, Andrea Hernández participa en distintas acciones de difusión e incidencia junto con grupos religiosos.

Lo que realmente nos falta es hacer algo por las personas, crear políticas públicas, protocolos de atención, para qué vas y les llenas a las chamaquitas de Tuxtla Gutiérrez de condones afuera de una escuela, cuando esas chamaquitas tienen toda la libertad de ir a una farmacia y comprarlos [...] la única persona que pierde aquí es la que se está gestando, ella queda libre y ya, la persona con la que lo hizo también. Vuelvo a lo mismo, para qué le das condones a unas niñas que están en la raya del libertinaje.

[...]

Nosotros no queremos que las niñas agarren su Biblia y su rosario, pero hablamos desde el ámbito de dignificar a la mujer porque el feminismo está contra la cosificación de la mujer, pero las mujeres están más cosificadas que antes, desde el momento en que no hay problema que te hagas dueña de tu cuerpo. A eso suma que abortar no es como comer caramelos, es un procedimiento difícil. Las feministas hacen creer a las chavas que matar a tu hijo es un recuerdo, ahorita que estás investigando puedes verlo en TikTok [...]. Te doy tu misoprostol y no vuelves a saber de mí cuando hay complicaciones, me hacen entender que las mujeres no les interesan [...] Yo soy activista, tengo mucho contacto con el Consejo Interreligioso de Chiapas, nuestro activismo es por dignificar a las personas antes o después de nacer. Con el tema del aborto hay un área que se llama Dimensión Vida en la Iglesia católica, ella tiene un área para humanizar de nuevo a los jóvenes, enseñarles el proceso embrionario y el desarrollo de un bebé. También se dedican al tema de ayudar a mujeres embarazadas que están indecisas en el tema de no abortar o sí abortar y se les brinda el apoyo, por ejemplo, a las revisiones médicas, de alimentación, de emprendimiento, o sea, no solo somos proparto [...]. Hay una falta de información y un dolo desmedido respecto a la despenalización del aborto. Hay personas que lucran con el dolor de las personas, parece que lo que

les interesa es vender *kits*, algunas chavitas me dicen: «A mí no me ha llegado mi pago», pues sí, porque tú eres de las de abajo.

[...]

Ahora, desde el tema religioso, nosotros trabajamos más a favor de la mujer y de la vida. Si bien es cierto que el Estado es laico, la libertad religiosa es un derecho humano, nosotros somos ciudadanos, trabajamos, pagamos impuestos y vamos a mostrar que somos mayoría. Nosotros alzamos la voz muy fuerte y claro en ese tema [...] los políticos se hacen los cristianos para ganar votos. El Estado es laico en lo administrativo, pero nunca debe olvidarse que somos un pilar importante. Nosotros lo único que queremos es esa congruencia, que haya un apoyo integral a la mujer, que tengan la información completa, me embaracé, aquí está Dimensión Vida, acá está Marie Stopes, tú decides si te vas a un viaje al cielo o al infierno (Andrea Hernández, comunicación personal, abril de 2024).⁵⁶

A pesar de su preocupación por el bienestar de las mujeres, situada desde el ámbito moral del deber y la maternidad, la abogada Andrea Hernández no logra dimensionar en su totalidad la multiplicidad de dinámicas socioculturales que, desde el género, producen desigualdad en el campo de los derechos reproductivos. Para ella, el aborto se aleja del espectro de la justicia social y, en su lugar, se significa como el capricho de mujeres irresponsables, interesadas en destruir su propia dignidad y la de sus congéneres.

A diferencia de lo ocurrido en 1990, el panorama descrito por la activista provida define una mayor colaboración entre las Iglesias y el Estado, así como una disminución del ya descrito antagonismo político de años previos. Ello ha dado lugar a diálogos y al ejercicio abierto de fuerzas políticas religiosas dentro de los espacios institucionales. Este es el caso de algunas exintegrantes de la Secretaría de Igualdad de Género de Chiapas, quienes, a partir de preceptos religiosos, se declaran abiertamente en contra de las poblaciones LGBTQI+ y del pueblo de Palestina. También está el caso de la recién electa alcaldesa en San Cristóbal de Las Casas, Fabiola Ricci Diestel, militante de Morena que, en

⁵⁶ La fundación Marie Stopes, hoy MSI, es una organización no gubernamental con presencia en Chiapas desde 1995. Su labor está orientada a brindar información y acceso a la salud sexual y reproductiva. Entre sus servicios ofrecen la interrupción del embarazo.

años anteriores, como diputada local, fue premiada con el galardón Al Voto por la Vida, otorgado por Dimensión Vida de la Iglesia católica, junto con otras diputadas, por defender la dignidad humana. Ella se ha posicionado públicamente en una alianza provida con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, por «el respeto a la vida desde la concepción», omitiendo el carácter laico del Estado y promoviendo la criminalización pública de las mujeres que deciden interrumpir un embarazo.

En este contexto, como veremos a continuación, los grupos feministas de mujeres organizadas también muestran una postura política clara respecto a los derechos vinculados a la libertad reproductiva y la despenalización del aborto.

Capítulo 5. Derechos reproductivos, una disputa vigente en Chiapas

En un informe sombra para el Comité sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), redactado en 2018 por organizaciones no gubernamentales, se visibilizaron las circunstancias de vulnerabilidad por las que atraviesan las mujeres en Chiapas. De acuerdo con estas ONG, el contexto de «alta marginación y pobreza histórica» sitúa especialmente «a las mujeres indígenas y mestizas pobres, en una situación extrema» (Agua y Vida *et al.*, 2018).

Respecto al acceso a los servicios de salud pública, en el año en que fue redactado, 2018, el informe registró que el 85 % de la población se encontraba afiliada a alguna institución. Sin embargo, las instancias correspondientes no cubrían este derecho debido a «la falta de infraestructura, de recursos, la lejanía de algunas comunidades, la falta de médicos, instrumentos e insumos de curación, así como al desabasto de medicamentos» (Agua y Vida *et al.*, 2018). La situación descrita afectaba sobre todo a las mujeres.

En los municipios donde la población indígena supera el 70 %, la presencia médica es de 1 médico por cada 25 000 habitantes. Además, en un gran porcentaje de los hogares de población indígena no se cumplen las condiciones mínimas de salubridad. Las mujeres y niñas recorren largas distancias para el acarreo de agua y leña para toda la familia, lo que implica un gran desgaste físico y enfrentar acosos o violencia sexual en el trayecto (Agua y Vida *et al.*, 2018: 4).

Asimismo, en el informe se identificó que Chiapas era la entidad con mayor mortalidad materna, derivada de un alto número de hemorragias obstétricas asociadas a la falta de infraestructura médica, la baja calidad de los servicios, la deficiencia alimentaria de las madres y los embarazos prematuros, así como a los embarazos no deseados y los abortos mal practicados (Agua y Vida *et al.*, 2018).⁵⁷

En ese mismo año, Chiapas ocupó el cuarto lugar nacional en embarazos adolescentes, con «63 madres por cada mil mujeres adolescentes de 15 a 17 años y 3.3 en niñas de 10 a 14 años» (Agua y Vida *et al.*, 2018: 5). En municipios indígenas con menor índice de desarrollo humano, la tasa de maternidad entre niñas de 10 a 14 años era cuatro veces mayor a la media nacional (Agua y Vida. Mujeres, Derecho y Ambiente *et al.*, 2018).

Del total de niñas mayores de 12 años que fueron madres el 95 % dejó la escuela y su pronta maternidad está referida a la edad en que son forzadas a contraer matrimonio, de ahí que el 23 % de las adolescentes de 12-18 años de edad, ya se encuentren unidas. Además, casi la mitad de la población adolescente (43.75), vive en zonas rurales, donde poco o nada se conoce acerca del uso de métodos anticonceptivos (Agua y Vida *et al.*, 2018: 5).

Cabe señalar que, de 2018 a la fecha [2024] las cosas han cambiado, Chiapas fue reportado en 2022 como el estado con el mayor número de embarazos adolescentes en madres que tenían entre 10 y 17 años al momento del nacimiento (INEGI, 2023a). Según la información publicada en el sitio web de la Red por los Derechos de las Infancias y Adolescencias en Chiapas (REDIAS):

los embarazos de niñas casi siempre están asociados a eventos de violencia sexual, por eso se habla del embarazo infantil como fecundidad forzada [...] Las niñas en situación de pobreza tienen 5.1 veces más probabilidades de tener un embarazo y en niñas indígenas en esta misma situación, la proporción es de 7 (REDIAS, 2024).

⁵⁷ Según el informe, «para atender una emergencia obstétrica (hemorragia)», en Chiapas una mujer recorre entre 1.5 y 88.5 kilómetros para llegar a un hospital de segundo nivel (Agua y Vida *et al.*, 2018).

Frente al panorama descrito, es evidente que, a pesar de los intentos por cumplir con objetivos institucionales de información sobre métodos anticonceptivos y de que el servicio de aborto seguro en Chiapas esté operativo, las instituciones gubernamentales no logran satisfacer las necesidades de salud reproductiva de las mujeres debido a la falta de cobertura médica que afecta a la población.⁵⁸ Parte de este vacío es cubierto por ONG que, desde la década de los años noventa, ofrecen información y servicios en espacios rurales y urbanos. Además de las ONG, como mencioné previamente, el uso del misoprostol y la mifepristona dio paso a una etapa de interrupciones más autogestiva y segura. En esta nueva etapa, generaciones de mujeres, activistas y académicas, sobre todo jóvenes, han organizado redes de acompañamiento de aborto con medicamentos. A partir de la experiencia de Alejandra Muñoz y Bárbara Y. Pérez Roldán, activistas, feministas, defensoras de los derechos de las niñas y mujeres e integrantes de la Red Aborta Libre Chiapas, en las siguientes páginas destaco la importancia de lograr una atención oportuna no solo para interrumpir un embarazo, sino para contar con información adecuada en el ámbito de los derechos reproductivos.

Chiapas es un estado bastante complejo por la diversidad de culturas que convergen en un espacio que también es geopolíticamente complejo al ser la frontera con Guatemala y al ser, históricamente, un espacio de colonización, despojo y migración. Es necesario saber que cuando hablamos de aborto, de manera previa han pasado una serie de situaciones en donde los derechos de las mujeres fueron vulnerados porque no se tuvo información, o no hubo un consentimiento en las prácticas sexuales, o acceso. Es cuestionar qué tipo de información tenemos para considerar métodos anticonceptivos, antes o después, como la pastilla Postday que, en comunidades cerradas, aún no pertenecientes a pueblos originarios, no existe porque muchas veces hay una sola farmacia, un solo laboratorio clínico en donde acudir por información. No es sencillo para las mujeres, entre otras cosas por el estigma que conlleva la sexualidad.

⁵⁸ Cabe señalar que el Consejo Nacional de la Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) señala que el 66.1 % de la población del estado de Chiapas, en 2024 permanece sin acceso a servicios de salud (Becerra, 2024).

[...]

En el caso del aborto, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ya lo determinó, llegó a la conclusión de que el aborto es un derecho constitucional porque analizó que el aborto está relacionado con otros derechos vigentes en la propia Constitución. Más allá de la práctica, se trata de la decisión de una mujer de continuar o no un embarazo; las mujeres atraviesan distintas situaciones, son vulneradas en sus derechos de salud, de acceso a la información, al no saber cómo funciona su cuerpo y estar rodeadas de estigmas. No conforme con eso, incluso ante la posibilidad de decidir interrumpir un embarazo, las mujeres no cuentan con información y piensan que se quedarán estériles, que no podrán maternar, eso me parece muy grave.

[...]

En la red tenemos como demanda principal el conocimiento de los procesos que operan en nuestro cuerpo, eso aplica para una relación sexual, pero también para una enfermedad de transmisión sexual y un aborto. Conocer la forma del útero, dónde ocurre el embarazo, cómo se da su interrupción, es un tema de educación y salud. ¿Cuántas mujeres tienen realmente acceso a un seguro médico en Chiapas? En donde muchas comunidades rurales se encuentran alejadas, en donde hay un médico para toda la población y una enorme carga de estigmas frente a una elección sexual. Hay muchas mujeres que no tienen la posibilidad de dedicarse tiempo a ellas mismas, incluso durante una interrupción de embarazo. Hay una violación constante de derechos humanos bajo el argumento de dobles o triples jornadas de trabajo (Alejandra Muñoz, comunicación personal, agosto de 2024).

En el mismo sentido que Alejandra Muñoz, Bárbara Y. Pérez Roldán destacó la relevancia de considerar el acceso a la información como parte del cumplimiento de los derechos reproductivos para todas las personas.

Es importante enmarcar los derechos reproductivos como parte de los derechos humanos. En Chiapas, de manera específica, es necesario socializar esta información con un lenguaje claro y sencillo que a las personas les haga sentido. Es necesario contextualizar con ejemplos cotidianos que nos hagan pensar en su trascendencia. Las mujeres, los hombres, los niños deben tener acceso a esta información; primero pensaría en la lengua materna, con una visión de los pueblos originarios.

Y la organización de compartir sin imponer. En esta socialización de la información, es importante considerar el momento que vivimos, toda la violencia que está generándose en el estado, que si bien se había dado en otros momentos ahora está agudizada. ¿Cómo llegar a estos espacios? Pero, también, ¿cómo garantizar el cumplimiento de estos derechos en espacios donde están siendo coartados por la misma violencia? En el estado, donde todavía hay mucho tabú alrededor de la sexualidad humana, las religiones juegan un papel importante en términos ideológicos, en cualquier lugar que recorras, sea sierra, costa, centro, a donde vayas. Entre Motozintla y Tapachula yo he contado mínimo seis tipos diferentes de religión. Eso hace que la sexualidad se vea inmersa en más tabús y que no sea un ejercicio de disfrute y de placer, sino más bien que se vea desde el ámbito del pecado y la restricción.

[...]

La omisión de no difundir esta información impacta no solo el campo del placer. En Chiapas hay un alto índice de violencia sexual dentro de los hogares. Hemos encontrado niñas de nueve años con virus de papiloma humano [2024], y te estoy hablando de cualquier parte de Chiapas. Dentro de las familias encontramos también agresores sexuales y esto puede evitarse con educación sexual. Las niñas y los niños deben saberlo. Hay embarazos dentro de la familia que se siguen permitiendo o que se «arreglan» dentro de las comunidades, lo arreglan con boda. Las mujeres también sufren de violencia sexual en los caminos. Entonces, hasta por un tema de prevención es necesario hablar de los derechos sexuales y reproductivos como un ejercicio de todas las personas (Bárbara Y. Pérez Roldán, comunicación personal, junio de 2024).

De acuerdo con Bárbara, el respeto a la cosmovisión de los pueblos originarios no implica que las mujeres tengan que ser excluidas del acceso a la información o que se pretenda que ellas queden inmersas en un proceso de aculturación forzada.

Lo que nosotras hemos podido observar cuando compartimos información es un interés genuino; a las mujeres en todo México no se nos enseña de autoconocimiento. Si partimos de que conocemos nuestras manos, nuestros ojos, nuestros pies, ¿pero podemos reconocer nuestra vulva? Aun viviendo en ámbitos urbanos

nos han educado con estigma: «Es sucio, no lo veas, no te toques», por miedo a que podamos sentir placer. Cuando en contextos comunitarios preguntamos si conocen su vulva, ellas también se sorprenden. Entonces, es una represión que nos atraviesa a todas las personas. Las mujeres buscan siempre espacios de confidencialidad para informarse. Si partimos de un ejercicio de derecho a la salud es lo mismo. Cuando te caes y te raspas la rodilla, te la revisas; ¿cómo vas a saber lo que es normal o lo que no es normal en tus genitales si no los conoces? Las mujeres de contextos comunitarios se muestran interesadas en saber y es un derecho. Está también la parte de saber para prevenir enfermedades de transmisión sexual. La prevención de un cáncer cervicouterino. Chiapas es uno de los lugares donde hay un índice alto de cáncer cervicouterino. Partimos de un ejercicio de autonomía sobre la decisión de nuestros cuerpos. Una mujer nos decía: «Es que, cuando yo empecé a menstruar, me dijo mi mamá que no volteara a ver a los hombres porque me iba a embarazar». La información es poder (Bárbara Y. Pérez Roldán, comunicación personal, junio de 2024).

En el marco de los derechos reproductivos y las desigualdades de género, más allá de la despenalización del aborto, Bárbara señaló que el acceso a la información es una clave fundamental para lograr avances en salud pública, pues un acceso pleno implica reconocer la ciudadanía de las mujeres en materia sexual, así como la posibilidad de incidir en circunstancias que les afectan directamente.

El aborto es un proceso que podemos vivir las mujeres y las personas con capacidad de gestar en cualquier momento de nuestra edad reproductiva; podemos tener abortos sin darnos cuenta, espontáneos o por elección. Ahora, como servicio de salud pública que las instituciones deben de brindar a todas las personas, el aborto es un derecho, así como es un derecho parir. En ambos casos hablamos de un derecho y esto debe suceder en las mejores condiciones. Sin embargo, a lo largo de la historia el significado del aborto ha pasado por diferentes premisas, según el tiempo, y a veces este tipo de significados culturales desdibujan su importancia como un derecho a la salud, que está en la Constitución política mexicana y que tiene que ver con toda la gama de derechos y convenios firmados por México: la Conferencia del Cairo en 1994, Beijing en 1995.

[...]

Por otro lado, si bien es cierto que a nivel federal hay una despenalización y se prohibió criminalizar a las mujeres, todavía hace falta mucho trabajo. En el caso de Chiapas, hay hospitales que brindan el servicio; sin embargo, no hay un trabajo de información, no está llegando la información a las mujeres. ¿Cuáles son las mujeres que tenemos esa información y ese acceso? Son mujeres que viven en contextos urbanos, en su mayoría mujeres con acceso a un teléfono celular, a internet y, todavía, como siempre ocurre, quedan relegadas las mujeres y personas de las comunidades, que no hablan español, que habitan espacios donde el acceso de este servicio o a esta información todavía no llega. Hay otra constante: cuando no hay una Iglesia de por medio, las mujeres no lo ven como algo malo, inclusive no le llaman aborto. En muchos espacios de zona Altos y zona Centro, si las mujeres necesitan abortar, buscan quien puede apoyarlas para que baje su luna. Las mujeres saben lo que quieren; en ocasiones, no saben que se llama aborto, no saben que si el Código estatal, lo que les interesa es no estar embarazadas. Por ello deben estar informadas de la gama de opciones que tienen. ¿Por qué no deberían tener esta información? ¿Por qué tendríamos que hacer una diferencia? Su derecho a la información estaría coartado (Bárbara Y. Pérez Roldán, comunicación personal, junio de 2024).

De acuerdo con Bárbara, la información debe proporcionarse con una base laica, científica, sin prejuicios ni estigmas de género, desde una perspectiva situada lejos del posicionamiento religioso tradicional respecto al deber ser de la reproducción.

En Chiapas, hasta hace algunos años las mujeres se suicidaban porque no deseaban estar embarazadas. Ahora no lo he escuchado, pero la falta de información aún lleva a la muerte a muchas mujeres. Esto incluye a los medios de comunicación, no hay una campaña contra el estigma o para que se pueda tener acceso al servicio como un derecho. En las escuelas debería de existir esta información. Incluso si lo ves desde el ámbito religioso, Dios o en lo que creas se preocupa por el bienestar de las personas, en el centro está que puedan gozar de autonomía, tener una vida digna, por eso todos debemos encaminar esfuerzos para que las personas sean las que decidan. Desde este amor que se promulga en las religiones, y con nosotras

mismas, lo que toca es dar información en términos claros, sin prejuicios (Bárbara Y. Pérez Roldán, comunicación personal, junio de 2024).

Bárbara Pérez y Alejandra Muñoz también mencionaron la importancia de la despenalización del aborto a nivel estatal y se posicionaron a favor de los derechos de todas las mujeres y personas con capacidad de gestar:

Es hipócrita [por parte de las personas provida] decir que no criminalizan a las mujeres y defender que el aborto se mantenga dentro del Código, porque sí las criminaliza, incluso acusándoles de otros delitos como el de homicidio en razón de parentesco. Hace poco se difundió el caso de Lizeht, una mujer criminalizada por tener un óbito fetal, acusada por la Fiscalía de homicidio en grado de parentesco y feminicidio, cuando fue una mujer que nunca recibió atención médica durante el embarazo y que se encuentra atravesada por una violencia estructural terrible. Entonces, con este caso vemos cómo los derechos sexuales y reproductivos se despliegan en acceso a la salud, en información y autonomía. Es decir, hay todo un dispositivo social, vigilante, de subordinaciones, que afecta a las mujeres. En el caso de Lizeht que fue acusada, pero también en otras circunstancias, eso incluye al aborto. Pienso en las mujeres que viven en situación de precariedad, con una discriminación racial avalada desde el Estado, al no ver quiénes son las más afectadas por este tipo de leyes (Alejandra Muñoz, comunicación personal, agosto de 2024).

Como parte de los avances en la difusión de información sobre el aborto a nivel estatal en años recientes, además de los esfuerzos de las ONG, Bárbara destacó el trabajo de las instituciones públicas, entre las que se encuentra el Centro Nacional de Equidad de Género, Salud Sexual y Reproductiva. Estos avances han permitido visibilizar la heterogeneidad de situaciones en las que las mujeres deciden interrumpir un embarazo.

En zona Altos hay avances. Todavía falta trabajar mucho, pero las mujeres asisten a solicitar la interrupción. En muchas ocasiones van acompañadas de la pareja y todos los hijos y te cuentan qué es lo que les está pasando, por qué, cómo. En ocasiones, las mujeres llegan con la suegra. Hay parejas que están planificando y

ya tienen dos o tres hijos y ya no quieren. En la zona Altos. En la zona Centro las mujeres llegan solas, a veces, [en términos culturales] el primero que aborta es el hombre, abandonan a las mujeres cuando se enteran de un embarazo, esto sucede mucho en las ciudades. Están también las mujeres en procesos de movilidad. En esta diversidad puede observarse que el acceso a la información ha sido clave (Bárbara Y. Pérez Roldán, comunicación personal, junio de 2024).

Por su parte, Alejandra Muñoz señala un momento relevante en términos de organización y de discurso en relación con la argumentación sobre el aborto y el uso de recursos legales.

Hay avances en términos de organización, cada vez hay más mujeres que están organizadas en células o en colectivas. A veces solo son grupos de amigas que se pasan la información, que conocen sus derechos en el proceso de abortar o que conocen a una acompañante. Entonces hablamos de una organización que va más allá de la demanda de las marchas o la enunciación, lo cual es muy importante porque atrás de la manifestación hay una organización que funciona de distintas formas, más o menos elaborada, pero son acciones que nutren a lo público. Otro avance se da en el discurso y la argumentación. Hace muchos años quienes nos formábamos como acompañantes lo hacíamos con cierta serie de prejuicios y miedo sobre cómo compartir esta información, por miedo a que nuestra propia seguridad fuera vulnerada, entonces nos pasábamos la información hasta con palabras clave. Procurábamos no decir el nombre de los medicamentos, mifepristona y misoprostol, que ahora gritamos por todas partes; no pronunciábamos la palabra *aborto* para no ser señaladas. Actualmente, esas precauciones no son necesarias por los avances en el campo jurídico, pero también por los avances en el campo del activismo. Nosotras mismas hemos estudiado nuestros derechos y hemos llegado a la conclusión de que la información es importante para desestigmatizar. Además, hay avances en el uso de recursos legales para que en Chiapas podamos acceder a este derecho. Desde que realizamos la campaña por el derecho al aborto en Chiapas, hasta la presentación de una acción de inconstitucionalidad que demandó al Congreso del Estado por mantener una criminalización hacia las mujeres (Alejandra Muñoz, comunicación personal, agosto de 2024).

Los avances descritos por Alejandra y Bárbara son el resultado de más de tres décadas de organización feminista en defensa de los derechos reproductivos en Chiapas, con un posicionamiento que se distingue de los antagonismos políticos entre la Iglesia y Estado revisados en capítulos anteriores. De acuerdo con la activista Michelle Domínguez, integrante de Línea de Aborto Chiapas, con estas acciones se ha logrado incidir sobre los espacios institucionales para reconocer la importancia del tema desde una perspectiva más cercana a los intereses de las mujeres.

El trabajo [...] se ha hecho desde afuera para que en Chiapas existan espacios de aborto seguro en la Secretaría de Salud, los cuales también derivan de los programas federales que se lograron en 2019 (Secretaría de Igualdad de Género, 2023).

La publicación en el Diario Oficial del estado del Programa de Interrupción Voluntaria del Embarazo para Sobrevivientes de Violación Sexual, que aborda el tema del aborto y establece que las clínicas deben contar con espacios de aborto seguro, es un avance significativo. Sin embargo, este logro también es resultado del esfuerzo y la insistencia de las compañeras que trabajan desde afuera, presionando a quienes deben realizar este trabajo desde adentro [...].

En un tema como este, es importante fortalecer las vinculaciones que existen desde distintos espacios con las acompañantes, que al fin y al cabo somos quienes estamos cara a cara con las mujeres, o en esta telemedicina que ha estado muy presente. Hemos sido las que, durante más de 10 años, hemos acompañado a otras en el aborto, ya sea mediante mensajes de texto, porque ni siquiera había WhatsApp, o haciendo una llamada telefónica. Lo que quiero destacar aquí es que este ejercicio lo hemos llevado a cabo las mujeres; somos las que hemos encontrado soluciones a esta situación (Domínguez, 2025: 110-111).

A la par del reconocimiento de la organización de las mujeres, y como parte del antagonismo de lo político que se aparta de la normatividad de género promovida por Estado e Iglesia, es importante considerar la carga social, emocional y económica, además del estigma que afecta a las integrantes de estas colectivas. De una manera similar a la década de los setenta, cuando las mujeres comenzaron a trabajar por la defensa de los derechos reproductivos en otras latitudes, en la sociedad chiapaneca, profundamente religiosa y res-

trictiva, ser activista aún tiene un costo alto, sobre todo en contextos reducidos, «ya que todavía persisten la criminalización y la discriminación comunitaria. Dado que los contextos comunitarios de la Costa son pequeños, la población suele conocer quién es la acompañante; por ejemplo, saben que es hija de doña Fulana y que procede de tal familia» (Navarro, 2025).

Con base en su experiencia, las integrantes de las colectivas feministas reconocen la dificultad de asumir la responsabilidad de proveer servicios de salud y dar difusión a derechos reproductivos, actividades que, en realidad, le corresponden al Estado. A este reto se suman otros factores, como el acceso limitado a la información, las complejidades derivadas de la multiculturalidad y los elevados costos de algunos servicios privados para la interrupción del embarazo, así como los prejuicios socioculturales sobre el aborto.

Las colectivas y las mujeres autónomas que acompañan a otras mujeres en procesos de aborto están haciendo un trabajo de forma voluntaria que no les corresponde. Están llenando un vacío que le corresponde al Estado. De frente a la criminalización, la práctica de acompañamiento se inserta en los trabajos de cuidado, las mujeres lo hemos hecho milenariamente. Sin embargo, la autonomía de las mujeres no solo está limitada por el lado punitivo en términos jurídicos [...] las acusaciones o limitaciones de las mujeres se ven reflejadas en la falta de acceso a información, a servicios de salud y, por tanto, a una autonomía. En estos contextos los entornos cercanos ejercen señalamientos y estigmas. Una de las dificultades que se suma a no tener la información es que en ocasiones las mujeres no interrumpen porque piensan que es un servicio muy costoso.

[...]

Insistimos en que el aborto se saque como delito del Código Penal, porque a pesar de los resultados en la Suprema Corte de Justicia de la Nación, mientras no se saque de la Constitución, siempre existe el riesgo de que en una población haya una autoridad que sí levante una carpeta de investigación. Cuando se turne a otras instancias el proceso seguramente será desechado, pero ya la mujer habrá sido estigmatizada. Por otra parte, está el acceso a servicios de salud. En Chiapas las mujeres abortamos, pero, ¿quiénes tienen acceso a estas redes de acompañamiento y redes de apoyo? Las mujeres que se enteran en redes sociales, pero no todas las mujeres están en contacto con redes feministas o tienen una sola amiga que

las pueda apoyar en alguna forma. Lo que pasa es que estas mujeres no pueden ejercer su derecho a decidir y tienen que continuar con un embarazo no deseado. Esto incluye a los abortos derivados de una violación [...]. Entonces, incluso hay mujeres que son víctimas de violación que no tomaron la decisión de si querían continuar o no con ese embarazo. En caso de que ejerzan su derecho lo harán con total miedo, eso afecta su salud emocional y su salud en general. Es decir, no hay una política pública de acceso a la información que comunique a las mujeres sus derechos, sin estigma, y permita un mejor acceso a la salud. Por otro lado, está la mala información en los servicios de médicos privados. Cuando las mujeres van a un servicio de atención privado, en ocasiones los médicos, a partir de sus propios prejuicios, o desinforman a las mujeres y les generan miedos o se aprovechan y les cobran este procedimiento de una forma abusiva, entre 2 000 y 3 000 pesos o más (Alejandra Muñoz, comunicación personal, agosto de 2024).

A lo señalado por Alejandra Muñoz se suman factores como la precariedad de las mujeres en el estado, las denuncias hacia las acompañantes y la falta de empatía para comprender las circunstancias de violencia sexual que enfrentan niñas y jóvenes.

¿qué representan esos \$600 pesos para muchas mujeres?, ¿qué tiene que dejar de lado una mujer para contar con esa cantidad y poder gestionar su propio aborto?, ¿cuántos días de salario mínimo necesita? Además, el hecho de hacer un ahorro para obtener ese medicamento significa que no podrá ocuparse de otras necesidades suyas o de su familia [...].

Lo mejor que ha sucedido en Chiapas es la despenalización del aborto porque, aunque contamos con la sentencia de la Suprema Corte, muchas de nosotras seguimos recibiendo alertas en expresiones como: «parece que el novio la quiere denunciar», «parece que la suegra quería a la criaturita porque era la primera, el primer nieto, pero la mujer abortó y la suegra quiere denunciar», «que la comunidad ya la vio con la pancita de embarazo y ahora la vieron sin panza, así que también la quieren denunciar».

[...] debemos generar posibilidades para que las mujeres puedan decidir y no seguir negando una realidad mediante tecnicismos institucionales. Cuando se habla de embarazo infantil, no estamos hablando de una elección; no podemos

seguir afirmando que una niña de 10 años se embaraza por voluntad propia. Es un acto violento, terrible, que puede experimentar una niña, una adolescente o una mujer, pero afecta sobre todo a las niñas. Y esto sucede en Chiapas (Domínguez, 2025).

En años recientes, uno de los esfuerzos más visibles a favor de los derechos reproductivos de las mujeres y personas con capacidad de gestar en Chiapas ha sido la Campaña Estatal por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, que posteriormente se convirtió en la Red por la Justicia Reproductiva. Como señala Alejandra Muñoz (en prensa), las colectivas feministas agrupadas bajo esta denominación han generado un trabajo de incidencia en las calles, así como un insistente cabildeo político.

Además de organizar foros, jornadas, conversatorios, campañas de difusión en redes sociales, pega de carteles y marchas —algunas en el marco de campañas internacionales—, las integrantes de la Red por la Justicia Reproductiva buscaron influir y orientar en la toma de decisión de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Las estrategias que impulsaron en esta dimensión rindieron sus primeros frutos cuando lograron afianzar relaciones entre la sociedad civil y las diputadas locales interesadas en proponer iniciativas de reforma a los artículos 178, 179, 180, 181, 182 y 183 del Código Penal del Estado en dos legislaturas (Muñoz, en prensa). Desafortunadamente, además de los obstáculos inherentes al cabildeo político, las colectivas que participaban en la red se enfrentaron nuevamente a las agrupaciones que integraban el Consejo Interreligioso de Chiapas, el cual, en abierta oposición a la despenalización del aborto, con su influencia política había logrado obstaculizar el envío de tales iniciativas a las comisiones correspondientes para su discusión y eventual votación.

Sin embargo, a diferencia de 1990, la coyuntura que inició a partir de la aprobación de la Acción de Inconstitucionalidad relativa al aborto —discutida por la SCJN en 2021—, así como la posterior despenalización a nivel federal decretada por este máximo tribunal en 2023, constituyeron el marco jurídico a través del cual la Red por la Justicia Reproductiva, junto con Abortistas MX, dio cauce a una demanda de acción de inconstitucionalidad promovida por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) en contra del Congreso estatal en 2024.

En respuesta a dicha acción, el 7 de noviembre de 2024, la SCJN determinó la invalidación del artículo 181 del Código Penal de Chiapas e impuso al Congreso local la obligación de legislar en materia de aborto legal, en un periodo no mayor a seis meses, con la finalidad de asegurar garantías y el derecho de las mujeres a decidir sobre la interrupción de un embarazo. Algunas discusiones en torno a la sentencia dictada por la SCJN se centraron en la reforma del párrafo cuarto del artículo 4 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas, el cual señala el reconocimiento, la protección y la tutela del derecho a la vida que todo ser humano tiene desde el momento de la concepción. A ello se suman las modificaciones legislativas correspondientes a los artículos 70, 164, 178, 179, 180 y 183 del Código Penal Estatal.

Frente a las determinaciones impuestas al Congreso local por la SCJN, los grupos religiosos de la Iglesia católica y de diversas ramas del protestantismo expusieron sus contraargumentos en dos líneas. La primera fue encabezada por el Frente Nacional por la Familia, cuyo presidente, Rodrigo Iván Cortés, argumentó que «la sangre inocente de bebés masacrados» se sumaría a las circunstancias de violencia que enfrenta el estado por el crimen organizado, «en donde se asesina incluso sacerdotes». También mencionó la idea de «sicarios legales para eliminar chiapanecos en el vientre de su madre» e hizo referencia a los desplazamientos forzados del territorio y a los altos índices de pobreza (Frente Nacional por la Familia, 2024).⁵⁹ Desde un posicionamiento de antagonismo político, este grupo entregó 20 000 firmas y solicitó a los poderes ejecutivo y legislativo que se ocuparan de asuntos importantes en beneficio de la ciudadanía. Como se ha documentado a lo largo de este libro, la intención de esta arcaica narrativa es restar importancia, estigmatizar e invalidar la despenalización del aborto.

Por otro lado, a través de la asociación Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia, diversos grupos religiosos presentaron a las y los diputados del Congreso local un documento en el que advertían sobre la incongruencia de atentar contra el derecho a la vida. Según esta asociación, «el enfoque de

⁵⁹ La referencia a asesinar sacerdotes tuvo la intención de causar indignación por el homicidio del padre Marcelo Pérez, párroco tsotsil, defensor de los derechos humanos, asesinado a balazos en octubre de 2024 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

considerar al aborto como un derecho a la vida privada, el libre desarrollo de la personalidad, o parte de los derechos reproductivos y sexuales de la mujer, es erróneo y a todas luces contrario al derecho, pues la esencia misma del derecho es la moral» (Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia, 2024). En esta declaración se omitió reconocer que el derecho positivo es un conjunto de normas que emanan del Estado a través del consenso social y que dichas normas son modificables a lo largo del tiempo. Actualmente, estas normas incluyen una perspectiva plural y democrática en la cual se toman en cuenta el contexto y la vida de las mujeres y las personas con capacidad de gestar. Se busca, asimismo, garantizarles una educación sexual integral y atención a la salud, lo cual incluye la posibilidad de decidir sobre su proyecto de vida ante un embarazo no deseado.

A pesar de la oposición de los grupos religiosos, el Congreso de Chiapas aprobó por mayoría una iniciativa de decreto para reformar el párrafo cuarto del artículo 4 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas, en materia de derechos de las mujeres y personas gestantes, lo que aseguró la despenalización del aborto a nivel estatal. No obstante, debido a la presión ejercida por el Consejo Interreligioso, se estableció un límite de 12 semanas para la interrupción voluntaria del embarazo. Desde el análisis posestructural, este forcejeo da cuenta de una disputa aún vigente entre proyectos políticos antagónicos y de sus consecuencias en el ámbito de la reproducción de relaciones de poder desde el género. Por otro lado, cabe destacar que la limitante temporal se traduce en un problema de acceso, dada la falta de infraestructura que caracteriza al estado. A ello se suma, algunas veces, la postura del personal de servicios de salud para cumplir con su labor.

A pesar de las limitaciones, las modificaciones al Código Penal del Estado (véase el anexo) reafirman un hecho relevante: los derechos reproductivos de todas las personas están protegidos no solo por la Constitución mexicana, sino también por tratados internacionales. Sin embargo, más allá de la despenalización legal, me interesa recalcar la importancia de poner en marcha políticas públicas adecuadas dirigidas a facilitar su difusión y operatividad a futuro a través de un cambio cultural hacia la desestigmatización, que implica una modificación de mandatos de género. En el caso específico de Chiapas, las políticas deben favorecer una transformación en la vida de las niñas, las

jóvenes, las mujeres y las personas gestantes al abrir una puerta que les permita comenzar a transitar por caminos distintos hacia la esperanza, la reivindicación y la autonomía, frente a la historia de violencia estructural que les afecta.

Reflexiones finales

Además de analizar la despenalización y el estigma social hacia el aborto en Chiapas, este libro representó una oportunidad para reflexionar sobre los derechos reproductivos y el antagonismo político entre el Estado, la Iglesia y los feminismos. Desde una perspectiva posestructuralista, situada en el campo de la antropología de género, a partir del cruce entre los elementos señalados, mi intención es ofrecer a quienes lean este libro una interpretación amplia para pensar sobre algunos entramados de la organización cultural.

Bajo las coordenadas descritas, el género y los mandatos culturales que de este derivan tienen un papel fundamental en el tema abordado, pues a través de sus redes se entretejen diversas relaciones de subordinación que afectan a las mujeres y personas con capacidad de gestar en lo relativo a su bienestar y la posibilidad de decidir libremente sobre la interrupción de un embarazo. Como se ha podido observar a lo largo de los capítulos presentados, la exigencia del reconocimiento del aborto como un derecho reproductivo ha logrado importantes avances jurídicos en la legislación mexicana durante las últimas décadas. En el caso de Chiapas, la invalidación del artículo 181 del Código Penal del Estado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación —el cual sancionaba las interrupciones voluntarias del embarazo— constituyó el marco en el que el Congreso local se vio obligado a garantizar el acceso a este procedimiento. No obstante, para los años venideros siguen pendientes de resolver los alcances en la operatividad de este derecho y su significación cultural; en ambos rubros queda mucho por hacer.

Debido al estigma social y al consenso que idealiza el papel fundamental de las mujeres como madres, parte de la población considera el aborto como un

crimen. En este sentido se respalda su prohibición jurídica, sin tomar en cuenta la violencia que conlleva para quienes no desean cumplir con dicho mandato cultural. De acuerdo con Rita Segato (2019), esta prohibición es equivalente a una violación consensuada por la sociedad. En la subordinación referida, es trascendental pensar sobre el género, ya que este produce efectos a partir de intersecciones políticas y culturales. Sin embargo, la invisibilización del problema puede comprenderse, en parte, debido a clasificaciones que limitan su análisis.

Para la mayoría de las personas resulta sencillo identificar el ejercicio del poder y la expresión de la violencia de género hacia las mujeres en actos físicos como un golpe, un acto de abuso sexual o en las terribles acciones y consecuencias del feminicidio. Sin embargo, no ocurre lo mismo con las sutilezas implícitas en las interacciones de la violencia simbólica, que son las que posibilitan que tales actos tengan lugar. Al hablar del aborto desde una dimensión de justicia social sucede lo mismo, se olvida que todos los seres humanos deben tener la posibilidad de tomar decisiones informadas sobre sí mismos de manera autónoma, sin influencias externas. Este principio conforma la base esencial de la dignidad humana.

La falta de información sobre el tema y el pánico sexual resultado de la estigmatización del aborto en términos culturales han hecho que, desde una perspectiva privilegiada, la interrupción voluntaria del embarazo se perciba como un procedimiento llevado a cabo «por mujeres que abren las piernas y no se hacen responsables de lo que hicieron». Desde esta posición se les califica como «faltas de moral y escrúpulos» y se olvida que existen diferentes circunstancias y experiencias de vida, que muchas mujeres y personas con capacidad de gestar siguen siendo coaccionadas para tener relaciones sexuales, que otras no cuentan con información adecuada sobre planificación familiar o los procesos biológicos por los que atraviesa su cuerpo, que algunas de ellas se encuentran en situación de movilidad —lejos de sus hogares—, que se les prohíbe utilizar métodos anticonceptivos o que no cuentan con redes de apoyo ni recursos para ejercer el trabajo de cuidados que implica la maternidad, o, simplemente, que no desean maternar.

Mientras escribo las conclusiones de este libro, los reportes de la prensa me sobresaltan. La cifra de feminicidios ocurridos durante 2024 en Chiapas se ha

elevado a 40. Uno de los casos más recientes, según informa el periódico, es el hallazgo del cuerpo de una mujer cuyas características corresponden a una joven embarazada de 23 años, reportada como desaparecida días antes.

Los principales sospechosos del feminicidio son el exnovio de la víctima y la pareja actual de este. Según las indagaciones, el hombre no quería responsabilizarse del embarazo ni asumir la paternidad, por lo que recurrió al asesinato. La prensa describe a la joven asesinada como una persona de bajos recursos, sin redes familiares, mientras que el presunto culpable proviene de una familia con influencias políticas y sociales. Desde el análisis posestructural, estos elementos revelan una situación de violencia previa vinculada a la normalización de las relaciones de poder entre géneros, una realidad que, a menudo, pasa desapercibida.

La normalización cultural no solo posibilitó el feminicidio referido en Chiapas, sino también otro acontecido algunos días después en Colima, donde un hombre decidió matar a su segunda pareja y a la hija de ambos para ocultar la infidelidad cometida a su esposa. Las historias relatadas guardan correspondencia con hechos ocurridos en diferentes épocas y lugares: embarazos no planeados que terminan en feminicidios, por los que nadie se desgarran las vestiduras, pero que sí levantan suspicacias relacionadas con las conductas de las mujeres asesinadas, quienes «seguramente tuvieron algo de culpa».

Lo que suele permanecer oculto en estos terribles sucesos es el entramado cultural que los posibilita. La restricción del ejercicio sexual informado para las jóvenes, el ideal del amor romántico, las creencias religiosas o morales que norman la conducta y la falta de reconocimiento del bienestar físico y emocional de las afectadas conforman parte de una violencia simbólica que termina por validar la instrumentalización del cuerpo de las mujeres. Como he mostrado a lo largo de este trabajo, en la dinámica mencionada también participan el Estado y las Iglesias. Alcanzado este punto, resulta fundamental recordar que, de acuerdo con las propuestas posestructurales, el sometimiento no surte efecto mediante una camisa de fuerza, sino a través del consenso.

El consenso generalizado insiste en que el aborto es un pecado o una cuestión de descuido, lo cual favorece su estigmatización, sin considerar la diversidad de circunstancias que pueden estar relacionadas con una interrupción del embarazo. Al mismo tiempo, los atisbos que restringen las decisiones

de las mujeres y su sexualidad se encuentran menos en un discurso abiertamente provida que en la última película de DreamWorks, *The Wild Robot*, cuyo director ha dejado de lado a Blanca Nieves con los siete enanos de Disney —basado en un cuento de los hermanos Grimm— para mostrar, de acuerdo con nuestra época y el desarrollo tecnológico, que hasta los robots poseen género y deben maternar (Sanders, 2024). Esto demuestra la manera en que la asignación otorgada a las mujeres para cuidar a los otros, en detrimento de su propio bienestar, se sigue dando por hecho y se normaliza en diversas dimensiones de la interacción sociocultural. Todo con el fin de perpetuar una pedagogía de género.

Más allá de la pantalla, en el caso específico de Chiapas la orientación predominante camina en una direccionalidad y un sentido que evitan la discusión sobre el aborto como un acto de «cuidado básico» para calificarlo como «un crimen en contra de bebés o de angelitos, llevado a cabo por mujeres malvadas». Estos posicionamientos perpetúan relaciones de poder que, más allá de pugnar por la protección o el derecho a la vida, refuerzan en términos simbólicos la subordinación de género, la violencia y el control hacia las mujeres y sus cuerpos; además, son promovidos en distintos grados y ámbitos, con narrativas diversas.

Investigar sobre el aborto me permitió destejer esa omisión y señalar que la contingencia del enjuiciamiento puede estar presente incluso bajo las mejores intenciones. Al identificar la multiplicidad de manifestaciones del poder y su ejercicio, me interesa reflexionar sobre la lógica de su reproducción para abrir la posibilidad de una transformación que nos comprometa a todas las personas. Esto exige, más que acusaciones, un ejercicio de autoobservación como herramienta para pensar alternativas y mejores formas de organización en relación con la performatividad del género, su desplazamiento, la interacción social y la transformación de mandatos culturales.

Habrá que aceptar, además, que las relaciones de poder situadas en el género no explican la tragedia completa, porque a ellas se suman otros factores cruciales, como la pertenencia étnica, la edad, la orientación sexual, la religión, el estatus económico, el grado de educación y la situación migratoria, entre otros. Al interactuar con el sistema sexo-género de manera contextual, cada uno de los aspectos referidos da cabida a otras vulnerabilidades que colocan

a las mujeres y personas con capacidad de gestar en situaciones límite. Como parte integral de los derechos reproductivos, el aborto libre, seguro y gratuito contribuye a disminuir la desigualdad social al brindar la posibilidad de que las personas afectadas continúen con un proyecto de vida autónomo y digno.

Después de muchas décadas de trabajo de feministas, activistas y académicas en distintas geografías y espacios para impulsar transformaciones, la despenalización del aborto se ha convertido en una realidad. Sin embargo, lo que continúa en el terreno de la ficción es el fin del estigma y la criminalización social, el acceso democrático al procedimiento y la implementación de prácticas institucionales que posibiliten condiciones dignas de atención. En Chiapas, a pesar de las valiosas estrategias del acompañamiento y la difusión de protocolos para abortar organizadas por colectivas feministas, la violencia estructural que atraviesa a gran parte de la población —incluidas las personas en situación de movilidad dentro del territorio— continúa pasando factura.

Esta violencia se refleja en la precarización de la vida. Las mujeres más pobres, mestizas o pertenecientes a pueblos originarios suelen ser las que tienen menores posibilidades de acceso a servicios de salud y las más criminalizadas si deciden abortar. También son las que recurren a procedimientos más inseguros, a menudo con consecuencias trágicas. Por estas razones, es fundamental garantizar la información, el acceso y la atención a su salud reproductiva de manera institucional.

En este sentido, considero fundamental llevar a cabo un trabajo conjunto para promover políticas públicas que garanticen el derecho a la información, la privacidad y la autodeterminación, así como una mayor inversión en educación sexual que considere la modificación cultural alrededor de los derechos reproductivos. A esto deben sumarse análisis contextuales para poner en marcha estrategias que permitan ampliar la comprensión del tema, mediante diálogos abiertos para alcanzar consenso social. Este objetivo puede alcanzarse a través de la difusión de experiencias de mujeres y personas con capacidad de gestar que se han enfrentado a embarazos no deseados y sus consecuencias. Asimismo, es imprescindible insistir en la reproducción como un derecho. Finalmente, pensar que las mujeres debemos tener relaciones sexuales solo para ser madres es también parte del problema. La autonomía corporal de las mujeres debe considerar la reapropiación del goce y la soberanía sexual, por-

que ambos elementos forman parte de la reivindicación política que combate las narrativas de victimización y dependencia, y desobedece la subordinación que históricamente nos ha sido impuesta.

Referencias

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Secretaría de Gobernación, caja 1974, exp. 3.
Archivo General del Estado, Biblioteca Chiapas. Leyes, Decretos. Instituciones.
Archivo Histórico del Centro Coordinador de Pueblos Indígenas de San Cristóbal de Las Casas (AHCCPI), año 1987, sección Dirección, subserie Informes, caja 1. exp. 12.
Archivo Histórico del Poder Legislativo Ángel Robles Ramírez, Acervos especiales b, Ley de Aborto 1990.
Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC), Fondo Samuel Ruíz García, carp. 54, exp. 3; carp. 987, exp. 1, 4.
Centro de Documentación Antonio Carrillo Flores, Comisión Nacional de Población (CONAPO).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ACEVEDO, MARTA
2023 *A cien años del 10 de mayo*, México, UNAM.

AGUA Y VIDA. MUJERES, DERECHO Y AMBIENTE, CASA DE LA MUJER DE PALENQUE IXIM ANTZETIK, CENTRO DE DERECHOS HUMANOS DIGNA OCHOA, CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, CENTRO DE DERECHOS DE LA MUJER DE CHIAPAS, COLECTIVA CEREZA, FORMACIÓN Y CAPACITACIÓN, MELEL XOJOBAL Y SEMILLA DEL SUR
2018 *Informe sombra para el Comité de CEDAW México. La situación de las mujeres en Chiapas en el marco de la Declaratoria de Alerta de Violencia de Género*, México,

Catedra Unesco de Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de México.
https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/papiit/cedaw/Informe_chiapas.pdf

ALBA, FRANCISCO Y JOSEPH POTTER

1986 «Población y desarrollo en México: una síntesis de la experiencia reciente», en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 1, núm. 1, pp. 7-37. DOI: <https://doi.org/10.24201/edu.v1i1.568>

ALVARADO, MARCO

2024 «Cáncer Cervicouterino, de gran prevalencia en Chiapas», en *Diario de Chiapas*, 20 de octubre. <https://diariodechiapas.com/portada/cancer-cervicouterino-de-gran-prevalencia-en-chiapas/>

AMNISTÍA INTERNACIONAL

2023 *Datos clave sobre el aborto*. <https://www.amnesty.org/es/what-we-do/sexual-and-reproductive-rights/abortion-facts/>

ANDRADE, A.

1975 «Escritoras mexicanas contra la trivialidad», *Excélsior*, 24 de junio, p. 14.

ÁNGELES G., M. E.

1977 «Franco repudio a los legisladores que intentan una campaña en pro del aborto», *El Heraldo de México*.

ANZALDÚA, GLORIA

1988 «Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas», en Cherrie Moranga y Ana Castillo (eds.), *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press.

ARÉVALO, A.

1990 «Nada justifica la despenalización del aborto», *Novedades de Chiapas*, 23 de diciembre, pp. 1, 5.

ÁVILA, FELIPE ARTURO

2013 «Estudio introductorio. Porfirio Díaz y el porfiriato en el centenario de la Revolución», en James Creelman, *Díaz, jerarca de México*. México, UNAM-IIIH.

ÁVILA, MARIA BETANIA Y TACIANA GOUVEIA

1996 «Notas sobre direitos reprodutivos e direitos sexuais», en Richard G. Parker y Regina M. Barbosa (orgs.), *Sexualidades brasileiras* (pp. 160-170), Río de Janeiro, Relume Dumará.

BARTRA, ELI

1999 «El movimiento feminista en México y su vínculo con la academia», en *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, vol. 1, núm. 10, pp. 214-233. DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v1i10.435>

2002 «Tres décadas de neofeminismo en México», en Eli Bartra, Anna Fernández Poncela y Ana Lau, *Feminismo en México, ayer y hoy*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

BASALDÚA SILVA, JORGE, J. ESQUIVEL LEÁUTAUD, V. MACÍAS ANDERE, R. MACKINNEY BAUTISTA, L. MASSICOT, M. MOLINA, E. ORREGO, N. PANOTTO Y A. VAN ANDEL

2023 *Promoviendo tolerancia y paz desde la diversidad religiosa: la experiencia en Chiapas*, México, Dirección General de Asuntos Religiosos-Secretaría de Gobernación de México / Otros Cruces. <https://otrosruces.org/portfolio/promoviendo-tolerancia-y-paz-desde-la-diversidad-religiosa-la-experiencia-en-chiapas/c>

BASTIAN, JEAN-PIERRE

2012 «El protestantismo en Chiapas», en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Chiapas*, México. Programa Universitario México Nación Multicultural-UNAM / Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas del Gobierno del Estado de Chiapas. https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespich/images/diagnostico_y_perspectivas/Diversidad_cultural_y_linguistica/Cosmovisiones_e_identidades/recuadros/1_el_protestantismo.pdf

BECERRA, JESSIKA

2024 «Sin acceso a servicios de salud, más de la mitad de la población en 5 estados», *La Jornada*, 11 de octubre. [https://www.jornada.com.mx/2024/10/11/economia/015n3eco#:~:text=La%20Jornada%3A%20Sin%20acceso%20a,la%20poblaci%C3%B3n%20en%205%20estados&text=En%20cinco%20estados%20del%20pa%C3%ADs,de%20Desarrollo%20Social%20\(Coneval\)](https://www.jornada.com.mx/2024/10/11/economia/015n3eco#:~:text=La%20Jornada%3A%20Sin%20acceso%20a,la%20poblaci%C3%B3n%20en%205%20estados&text=En%20cinco%20estados%20del%20pa%C3%ADs,de%20Desarrollo%20Social%20(Coneval))

BERGALLO, PAOLA

2018 *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

BLANCARTE, ROBERTO (COORD.)

2008 *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, COLMEX.

BOLTANSKI, LUC

2016 *La condición fetal. Una sociología del engendramiento y del aborto*, Madrid, Akal.

BONNEWITZ, PATRICE

2003 *Primeras lecciones sobre la sociología de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Nueva Visión.

BOURDIEU, PIERRE

1971 «Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber», en *Archives Européennes de Sociologie*, t. XII, núm. I, pp. 1-21.

2000 *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

BRACHET-MÁRQUEZ, VIVIANE

1984 «El proceso social en la formación de políticas: el caso de la planificación familiar en México», en *Estudios Sociológicos*, vol. 2, núm. 5, pp. 309-333. DOI: <https://doi.org/10.24201/es.1984v2n5.1342>

BRAVO AHÚJA, VÍCTOR

1974 *II-B. Intervención. Segunda sesión de actividades del conapo*, tomo I, Centro de Documentación Antonio Carrillo Flores-CONAPO.

1976 *VI-C. Informe. Sexta sesión de actividades del conapo*, tomo IV, Centro de Documentación Antonio Carrillo Flores-CONAPO.

BRONFMAN, MARIO Y ROBERTO CASTRO

1989 «Discurso y práctica de la planificación familiar», *Saúde em Debate*, núm. 25, pp. 61-68.

BROWN, WENDY

2005 «Vinculaciones injuriadas», en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, núm. 14, pp. 59-85. <https://institucional.us.es/revistas/Araucaria/A%20C3%B1o%207%20%20N%C2%BA%2014%20%202005/WendyBrown.pdf>

2019 *Los Estados del agravio. Poder y Libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de Trapo.

BUTLER, JUDITH

1999 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.

CALVO, S.

1975 «Habla el Episcopado: países dominantes en el control natal», *La Prensa*, 13 de septiembre, pp. 7, 56.

CAMPS, VICTORIA

2013 *Breve historia de la ética*, Barcelona, RBA Libros.

CANAL CINETECA NACIONAL

2020 *Compilación de spots de la campaña «Vámonos haciendo menos»* [video], YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=tEI8Ji4Dix0>

CANO, GABRIELA

- 1990 «Una perspectiva del aborto en los años treinta: la propuesta marxista», en *Debate Feminista*, núm. 2, pp. 362-372. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/4140876>
- 1996 «Más de un siglo de feminismo en México», en *Debate Feminista*, núm. 14. DOI: <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1996.14.353>

CANTÓN, M.

- 1975 «Paternidad responsable y no aborto: la Iglesia», en *La Prensa*, 26 de junio, pp. 3, 44.

CASTELLANOS, J.

- 1977 «Franco repudio a los legisladores que intentan una campaña en pro del aborto», en *El Heraldo de México*, s/p.

CASTRO, INÉS Y YOLANDA CASTRO

- 2018 «El derecho a decidir sobre el propio cuerpo. Autonomía, feminismos y aborto en Chiapas (1989-1992)», en Alain Basail, Inés Castro, M. Luisa de la Garza, Teresa Ramos y Mario Valdez (coords.), *Raíces comunes e historias compartidas. México, Centroamérica y el Caribe*, México, CESMECA-UNICACH.

CHACKIEL, JUAN

- 2004 *La dinámica demográfica en América Latina*, Santiago de Chile, CEPAL (Serie Población y Desarrollo, 52). <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/d278e330-6244-4fcb-9c19-e483614743e5/content>

COHEN, STANLEY

- 1972 *Folk devils and moral panics*, Londres y Nueva York, Routledge. https://infodocks.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/01/stanley_cohen_folk_devils_and_moral_panics.pdf

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL)

- 2024 *Población, desarrollo y derechos en América Latina y el Caribe. Propuesta de segundo informe regional sobre la implementación del Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo*, Santiago de Chile, CEPAL. <https://hdl.handle.net/11362/68684>

CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO)

- 1974 *Difusión de la política demográfica de México (Boletín informativo). Campaña «Para vivir mejor todos, vámonos haciendo menos»*, México, Centro de Documentación Antonio Carrillo Flores-CONAPO.

COOK, REBECCA

- 2016 «Significados estigmatizados del derecho penal sobre el aborto», en Rebecca Cook, Joanna N. Erdman y Bernard M. Dickens (eds.), *El aborto en el derecho transnacional: casos y controversias*, México, FCE / CIDE.

COOPER, MELINDA

- 2020 *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo*, Madrid, Traficantes de Sueños.

CRENSHAW, KIMBERLE

- 1989 «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, núm. 1, pp. 139-167. <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>

CRUZ MARTÍNEZ, ÁNGELES

- 2011 «La Iglesia, siempre en busca de frenar la planificación», en *La Jornada*, 12 de octubre. <https://www.jornada.com.mx/2011/10/12/politica/002n1pol>

CUEVAS, R.

- 1975 «La iglesia nunca aceptará los medios anticonceptivos, afirmó el delegado de la Santa Sede a la Reunión de mujeres», en *Ovaciones*, 26 de junio, pp. 1, 12.

DE BARBIERI, TERESITA

- 1986 *Movimientos feministas*, México, UNAM (Colección Grandes Tendencias Políticas Contemporáneas).

DELGADO, J.

- 1975 «Habla Paulo VI. Aborto y control natal», en *El Heraldo de México*, 25 de junio, p. 7.

DOMÍNGUEZ GORDILLO, MICHELLE

- 2025 «El trabajo de las mujeres organizadas en Chiapas», en Irazú Gómez (coord.), *El derecho a decidir ¿Una justicia inalcanzable?*, México, CIMSUR-UNAM. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9786075874579p.2025>

EARTH RESOURCES OBSERVATION AND SCIENCE CENTER

- 2018 *USGS EROS Archive - Digital Elevation - Global Multi-resolution Terrain Elevation Data 2010 (GMTED2010)*. DOI: <https://doi.org/10.5066/F7J38R2N>

ECHEVERRÍA ÁLVAREZ, LUIS

- 1974 *I-A Intervención del C. Presidente de la República y de los C.C. Secretarios que integraron el Consejo Nacional de Población*, tomo I, México, Centro de Documentación Antonio Carrillo Flores-CONAPO.

ECO-GRAMA POR OSO

- 1990 *Ecós del valle*, 25 de noviembre, p. 1.

ECOS DEL VALLE

- 1990 «Editorial», 1 de diciembre, pp. 2, 4.

EL CASCABEL

- 1991 «La vida el don más maravilloso del ser humano», 7 de enero, pp. 1, 4.

EL UNIVERSAL

- 1973 «La opinión pública debe saber que en México cada año se registran 400 000 abortos», 16 de julio, p. 6.

EPISCOPADO MEXICANO

- 1972 «Mensaje del episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable», en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 7, núm. 1, pp. 124-134. <https://doi.org/10.24201/edu.v7i01.241>

ESCOBAR, KARLA

- 2025 «Un recorrido por la despenalización del aborto en Chiapas», en Irazú Gómez (coord.), *El derecho a decidir ¿Una justicia inalcanzable?*, México, CIMSUR-UNAM. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9786075874579p.2025>

ESPINO ARMENDÁRIZ, SAÚL

- 2019 *Feminismo católico en México: la historia del cidhal y sus redes transnacionales (c. 1960-1980)*, tesis de doctorado, COLMEX, México.

ESPINOSA, GISELA

- 2009 *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, México, UAM-Xochimilco (Colección Teoría y Praxis).

ESPINOSA, GISELA Y LORENA PAZ

- 2000 «Salud reproductiva en México. Los programas, los procesos, los recursos financieros», en Gisela Espinosa (coord.), *Compromisos y realidades de la salud reproductiva en México. Una mirada a la situación nacional y a cuatro estados* (pp. 25-171), México, UAM.

FOUCAULT, MICHEL

- 1999 *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós.

- 2006 *SEGURIDAD, TERRITORIO Y POBLACIÓN*, BUENOS AIRES, FCE.
- FRENTE NACIONAL POR LA FAMILIA ALERTA
- 2024 *Alerta* [video]. Facebook, 14 de noviembre. <https://www.facebook.com/FrenteNacionalPorLaFamiliaOficial/videos/991793216091596/>
- FREYERMUTH, GRACIELA
- 1998 «Antecedentes de Acteal: muerte materna y control natal, ¿genocidio silencioso?», en Aída Hernández (coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal* (pp. 63-83), México, CIESAS / COLEM / CIAM.
- FUENTES, PAMELA
- 2014 «Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. México, 1975», en *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 89, pp. 163-192. DOI: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i89.1230>
- GAGO, VERÓNICA
- 2019 «Cartografiar la contraofensiva. El espectro del feminismo», *Nueva Sociedad*, núm. 282, pp. 15-28. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/TG_Gago_282.pdf
- GARCÍA PASCUAL, CRISTINA
- 2007 «Cuestiones de vida y muerte. Los dilemas éticos del aborto», *Revista Derechos y Libertades*, núm. 16, época II. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r23430.pdf>
- GAUSSENS, PIERRE
- 2020 «Esterilización forzada de hombres indígenas: una faceta inexplorada», *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, vol. 6, e639. DOI: <https://doi.org/10.24201/reg.v6i1.639>
- GAVEY, NICOLA
- 1989 «Feminist Poststructuralism and Discourse Analysis: Contributions to Feminist Psychology», en *Psychology of Women Quarterly*, vol. 13, núm. 4, pp. 459-475. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.1471-6402.1989.tb01014.x>
- GEERTZ, CLIFFORD
- 2003 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GIBSON-GRAHAM, J. K
- 2002 «Intervenciones posestructurales», en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 38, pp. 261-286. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1264>

GÓMEZ, ALEJANDRO

- 2023 «Advierten que cifras oficiales no reflejan la magnitud del VIH/SIDA en Chiapas», en *Diario del Sur*, 3 de diciembre. <https://www.diariodelsur.com.mx/local/cifras-oficiales-no-reflejan-la-magnitud-del-vihsida-en-chiapas-11091188.html>

GÓMEZ DE LEÓN, JOSÉ Y CECILIA RABELL (COORDS.)

- 2001 *La población de México. Tendencias y perspectivas sociodemográficas hacia el siglo XXI*, México, CONAPO / FCE.

GONZÁLEZ, CRISTINA

- 2001 *Autonomía y alianzas. El movimiento feminista en la ciudad de México, 1976-1986*. México: Coordinación de Humanidades, UNAM (Colección Libros del PUEG).

GRUPO DE INFORMACIÓN EN REPRODUCCIÓN ELEGIDA (GIRE)

- 2018 *Informe: maternidad o castigo. Hacia la despenalización del aborto en México*, México, GIRE. <https://criminalizacionporaborto.gire.org.mx>

2022A *GIRE 30 AÑOS*, MÉXICO, GIRE.

2022b *Paso a paso: las sentencias de la Corte sobre el aborto*, México, GIRE.

GURGUILA, F.

- 1990 «A la nueva ley del aborto se opone la iglesia», *Cuarto Poder*, 25 de diciembre.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO

- 1975 *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

GUZZINI, STEFANO

- 2015 «El poder en Max Weber», en *Relaciones Internacionales*, núm. 30, pp. 97-115. DOI: <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2015.30.005>

HELLER, HERMANN

- 1971 *Teoría del Estado*, México, FCE.

HERNÁNDEZ VICENCIO, TANIA

- 2017 «El Colegio de Abogados Católicos como parte del activismo de la nueva derecha católica en México», en *Leviathan. Cuadernos de Investigación Política*, núm. 14, Dossier Direitas latino-americanas no século XXI. Parte II. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2237-4485.lev.2017.147189>

HILL COLLINS, PATRICIA

- 2015 «Intersectionality's Definitional Dilemmas», *Annual Reviews of Sociology*, vol. 41, pp. 1-20. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142>

IGLESIA CATÓLICA. CONCILIO VATICANO II

- 1964 *Constitución Dogmática sobre la Iglesia. Lumen Gentium*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

HUMAN RIGHTS WATCH

- 2006 *Víctimas por partida doble. Obstrucciones al aborto legal por violación en México*, Nueva York, Human Rights Watch.

IGLESIA CENTRO DE ADORACIÓN

- 2023 *Bienvenidos a nuestro Congreso de Mujeres* [video], Facebook, 6 de octubre. <https://www.facebook.com/share/v/Aa2JUyczzAS75Mki/?mibextid=KsPBc6>

INICIATIVA CIUDADANA POR LA VIDA Y LA FAMILIA

- 2024 *Opinión del Gabinete Jurídico. Iniciativa de Decreto por el que se reforma el párrafo cuarto del artículo 4; de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas, en materia de Derechos de las Mujeres y Personas Gestantes*, México, Gabinete Jurídico de Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

- 1990 *Chiapas hablantes de lengua indígena. Perfil sociodemográfico. IX censo general de población y vivienda*, México, INEGI. <https://www.inegi.org.mx/app/buscador/default.html?q=1990+chiapas>
- 2022 *Marco geoestadístico, diciembre 2022*, México, INEGI. <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=889463770541>
- 2023a *Estadística de Nacimientos Registrados (enr) 2022* (comunicado de prensa núm. 553/23), México, INEGI. <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2023/NR/NR2022.pdf>
- 2023b *Panorama de las religiones en México 2020*, México, INEGI. https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/889463910404.pdf

ISIN, ENGIN

- 2009 «Citizenship in flux: The figure of the activist citizen», en *Subjectivity*, vol. 29, pp. 367-388. DOI: <https://doi.org/10.1057/sub.2009.25>

JIMÉNEZ CANTÚ, JORGE

- 1974 *Síntesis del Programa Nacional de Atención Médica Materno Infantil Integral y Planificación Familiar*, tomo II-C, México, Centro de Documentación Antonio Carrillo Flores-CONAPO.

LA REDACCIÓN

- 2024 «Iglesia se expresa contra políticas públicas a favor del aborto y la eutanasia», *La Jornada*, 14 de julio. <https://www.jornada.com.mx/noticia/2024/07/14/sociedad/iglesia-se-expressa-contra-politicas-publicas-a-favor-del-aborto-y-eutanasia-9981>

LAMAS, MARTA

- 1992 «El feminismo mexicano y la lucha por legalizar el aborto», en *Política y Cultura*, núm. 1, pp. 9-22. <https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/3>
- 2015 *El largo camino hacia la ile. Mi versión de los hechos*, México, PUEG-UNAM.

LAMAS, MARTA Y ANA SOFÍA RODRÍGUEZ EVERAERT

- 2023 *Lo personal es político. Textos del feminismo de los setenta*, México, Lumen / CIEG-UNAM.

LAMAS, MARTA, ALICIA MARTÍNEZ, MARÍA LUISA TARRÉS Y ESPERANZA TUÑÓN

- 1994 *Encuentros y desencuentros: el movimiento amplio de mujeres en México (1970-1993)*, México, Fundación Ford, Oficina para México y Centroamérica.

LAU JAIVEN, ANA

- 1987 *La nueva ola del feminismo en México*, México, Planeta.
- 2011 «El neofeminismo mexicano (1968-2010)», en *Labrys. Estudios feministas*, enero-junio. https://www.labrys.net.br/labrys19/mexique/ana%20lau.htm#_ftn31

LEAL MARTÍNEZ, ALEJANDRA M.

- 2016 Neoliberalismo, Estado y ciudadanía. La crisis del «pacto revolucionario» en torno al sismo de 1985», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 37, núm. 147, pp. 51-84. DOI: <https://doi.org/10.24901/rehs.v37i147.175>

LEAL, LUISA MARÍA

- 1974 *IV-A Informe de actividades del Consejo Nacional de Población. Cuarta sesión*, tomo II, Centro de Documentación Antonio Carrillo Flores-CONAPO.

LEÓN, J.

- 1975 «Se preparan para trabajar, pero no para casarse y educar hijos», en *El Universal*, 28 de noviembre, pp. 1, 10.

LERMA RODRÍGUEZ, ENRIQUETA

- 2019 *Los otros creyentes: territorio y teopraxis de la Iglesia Liberadora en la Región Fronteriza de Chiapas*, México, CIMSUR-UNAM. DOI: <https://doi.org/10.22201/cim-sur.9786073015271p.2019>

LEWIS, JOHN

- 1969 *Antropología simplificada*, México, CIA General de Ediciones.

LEY GENERAL DE POBLACIÓN

1974 *Diario Oficial de la Federación*, 7 de enero, México. <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Publicaciones/Compilacion/1102.pdf>

LISBONA, MIGUEL

2008 *Persecución religiosa en Chiapas (1910-1940)*, México, PROIMSSE-IIA-UNAM. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9786072000544p.2008>

LISBONA, MIGUEL Y PATRICIA DE LOS SANTOS CHANDOMÍ

2017 *Clamar en el verde desierto. Mujeres en la historia contemporánea del sureste de México*, México, CIMSUR-UNAM. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9786070299681p.2017>

LOAEZA, SOLEDAD

1984 «La Iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario», en *Foro Internacional*, vol. 25, núm. 2(98), pp. 138-165. <http://www.jstor.org/stable/27753779>

MARCHART, OLIVER

2009 *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, FCE.

MÁRQUEZ ESCAMILLA, H. BETZABÉ Y EMANUEL RODRÍGUEZ DOMÍNGUEZ

2021 «Etnografía multiescalar de la política educativa en contextos interculturales», *runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 42, núm. 1, pp. 283-300.

MARTÍNEZ SIERRA, L.

1990 «La libertad para el aborto prematura; pero necesaria: Grupo de Mujeres», *El Tiempo*, 22 de enero, p. 1.

MASFERRER, ANICETO

2019 *El derecho al aborto en la jurisprudencia mexicana. Contribución al estado de la influencia norteamericana en la constitución mexicana*, México, IIA-UNAM.

MASSOLO, ALEJANDRA

1994 *Mujeres y ciudades: participación social, vivienda y vida cotidiana*, México, COLMEX. <https://repositorio.colmex.mx/concern/books/f1881m57g?locale=es>

MERQUIOR, JOSÉ GUILHERME

1989 *De Praga a París: crítica del pensamiento estructuralista y post-estructuralista*, México, FCE.

MILLET, KATE

1995 *Política sexual*, Madrid, Cátedra.

MONSIVÁIS, CARLOS

1984 *Días de guardar*, México, Era.

- 1991 «De como un día amaneció Provida con la novedad de vivir en una sociedad laica», en *Debate Feminista*, núm. 3. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1991.3.1498>
- MONTERROSA, GERARDO
- 2024 *La historia de las mujeres de Chiapas, México. Comunidades discursivas y rutas de investigación* (en prensa).
- MORENO, HORTENSIA Y CÉSAR TORRES CRUZ
- 2018 «Performatividad», en Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género*, vol. 2, pp. 233-250, México, CIEG-UNAM.
- MOUFFE, CHANTAL
- 1993 «Feminismo, ciudadanía y política democrática radical», en *Debate Feminista*, núm. 7.
- 2007 *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE.
- MUÑOZ LEDO, PORFIRIO
- 1974 *I. Acta de Sesión Solemne de Instalación del Consejo Nacional de Población*, tomo I, México, Centro de Documentación Antonio Carrillo Flores-CONAPO.
- MUÑOZ ORTIZ, M. ALEJANDRA
- En prensa *Decir y hacer autonomía: la Campaña Estatal por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito en Chiapas y la Red por la Justicia Reproductiva (2018-2023)*, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH.
- NAVARRO ACEITUNO, TANIA
- 2025 «Acompañamiento en la Costa de Chiapas», en Irazú Gómez (coord.), *El derecho a decidir ¿Una justicia inalcanzable?*, México, CIMSUR-UNAM. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9786075874579p.2025>
- NEMIÑA, PABLO Y JUAN LARRALDE
- 2018 «Etapas históricas de la relación entre el Fondo Monetario Internacional y América Latina (1944-2015)», en *América Latina en la Historia Económica*, vol. 25, núm. 1, pp. 275-313. DOI: <http://dx.doi.org/10.18232/alhe.858>
- NIETO, JUAN
- 1974 «Apoyo de diputados a la idea de píldora nacional», en *La Prensa*, 29 de marzo, pp. 2, 27.
- OBSERVATORIO DE MORTALIDAD MATERNA EN MÉXICO
- 2024 *Muertes maternas semana epidemiológica 31*. <https://omm.org.mx/boletines/muertes-maternas-semana-epidemiologica-31-2/>

ORDORICA-MELLADO, MANUEL

2014 «1974: momento crucial de la política de población», en *Papeles de Población*, vol. 20, núm. 81, pp. 9-23. <https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/8345>

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LAS NACIONES UNIDAS Y COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (ONU-CEPAL)

1974 *Informe de la Conferencia Mundial de Población. Bucarest, 19 al 30 de agosto de 1974*, Bucarest, ONU-CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/1ba3970f-4c7a-4b04-afee-831a30b74cb9/content>

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD

2018 *La salud sexual y su relación con la salud reproductiva. Un enfoque operativo*. Ginebra, OMS. <https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/274656/9789243512884-spa.pdf>

ONU MUJERES

1995 *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. Declaración política y documentos resultados de Beijing + 5*, Nueva York, ONU-Mujeres. https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/CSW/BPA_S_Final_WEB.pdf

ORREGO, CRISTÓBAL Y JAVIER SALDAÑA

2001 «Iglesia y Estado. Notas sobre su diferenciación», en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, vol. xxxiv, núm. 102, pp. 857-881. DOI: <https://doi.org/10.22201/ijj.24484873e.2001.102.3695>

ORTIZ ÁLVAREZ, M. INÉS, M. ELENA CEA HERRERA Y JORGE GONZÁLEZ SÁNCHEZ

2003 «Escenarios demográficos en América Latina y el Caribe», en *Investigaciones Geográficas*, núm. 51, pp. 107-124. DOI: <https://doi.org/10.14350/rig.30417>

ORTIZ MILLÁN, GUSTAVO

2009 *La moralidad del aborto*, México, Siglo XXI Editores.

OSTEN, SARAH

2007 «Las implicaciones y legados del decreto de sufragio femenino de 1925», en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 2, núm. 3, pp. 1-35. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.3.236>

PABLO VI

1968 *Carta Encíclica Humanae Vitae*, Roma, La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

PALMA CABRERA, YOLANDA

2009 «Políticas de población y planificación familiar», en *DemoS*, núm. 1, pp. 24-25. <https://revistas.unam.mx/index.php/dms/article/view/6798/6318>

- PÉREZ, R.
1975 «Luchará la SSA contra el auge demográfico», en *La Prensa*, 28 de agosto, pp. 2, 45.
- PISANTY, EMILIO
2018 *Mujer que quiere abortar (querreque)* [video], YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=B78VNjtDYvA>
- PODER EJECUTIVO FEDERAL
1989 «Plan Nacional de Desarrollo de 1989-1994», en *Diario Oficial*, 31 de mayo, pp. 8-33. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/compila/pnd/PND_1989-1994_31may89.pdf
- PONIATOWSKA, ELENA
1975 «La tribuna, la primera gran experiencia de las mujeres», en *Novedades*, 29 de junio, p.12.
- PREBISCH, RAUL
1991[1970] «Conferencia Regional Latinoamericana de Población. Intervención del Dr. Raúl Prebisch», en *Notas de Población*, núm. 8, pp. 83-97. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/5d19cef3-6f02-4e60-a4c4-e945fbd922ac/content>
- PROMEDIOS DE COMUNICACIÓN COMUNITARIA
2016 *Historia del Área de Mujeres de la Coordinadora Diocesana de Mujeres* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=lu7V656gBhI>
- QUILODRÁN SALGADO, JULIETA Y VIRIDIANA SOSA MÁRQUEZ
2004 «El tipo de unión y el aborto: una comparación generacional para México», en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 19, núm. 2, pp. 377-412. DOI: <https://doi.org/10.24201/edu.v19i2.1190>
- RADI, BLAS
2015 «Economía del privilegio», en *Página 12*, 25 de septiembre. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/subnotas/10062-951-2015-09-25.html>
- RAMÓN, AGUSTINA Y MERCEDES CAVALLO
2018 «El principio de legalidad y las regulaciones del aborto basadas en los médicos», en Paola Bergallo, Isabel Cristina Jaramillo y Juan Marco Vaggione (coords.), *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE)

2024 «Encíclica», en *Diccionario de la Lengua Española*. <https://dle.rae.es/enc%C3%ADclica#:~:text=1.,y%20fieles%20del%20orbe%20cat%C3%B3lico>

RED POR LOS DERECHOS DE LAS INFANCIAS Y ADOLESCENCIAS EN CHIAPAS (REDIAS)

2024 *Contexto Chiapas. Violencias. Niñas no madres*. <https://redias.org/violencias>

RIVERA FARFÁN, CAROLINA, MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR, MIGUEL LISBONA GUILLÉN, IRENE SÁNCHEZ FRANCO Y SALVADOR MEZA DÍAZ

2005 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, IIF-UNAM / CIESAS / Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas-Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas / Secretaría de Gobernación.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, GABRIELA PATRICIA

2004 «Religión y migración, ámbitos de recomposición de la etnicidad entre los pueblos indígenas de Chiapas», en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, México, CONACULTA / INAH.

RODRÍGUEZ, C.

1990 «El Obispado de Puebla. Lamento que se legisle contra la vida humana: Rivera», *El Observador de la Frontera Sur*, 22 de diciembre, p. 1.

RODRÍGUEZ, J. M.

1973 «Urge una política de población», *El Día*, 17 de julio, p. 2.

ROMO, VIOLETA

2020 «Señora: usted decide si se embaraza». *Mujeres capitalinas y planificación familiar en los años setenta*, tesis de maestría, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

RUBIN, GAYLE

2018 «El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo”», en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, CIEG-UNAM / Bonilla Artigas Editores.

RUIZ GARCÍA, SAMUEL

1994 «Documento pastoral sobre el aborto», *Debate Feminista*, núm. 9, pp. 435-453. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1994.9.1780>

RUIZ TREJO, MARISA G.

2020 «Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas y Centroamérica», en Marisa G. Ruiz Trejo (coord.), *Descolonizar y despa-*

triarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe, México, UNACH.

«SABES QUE EL ABORTO ES UN CRIMEN ¡EVÍTALO!»

1991 *El Cascabel*, 7 de enero, p. 1.

SALTO, MARÍA DE LOS ÁNGELES Y OLGA TATIANA JIMÉNEZ

2020 *Las mujeres chiapanecas: una historia por narrar. Mujeres tuxtlecas: toma de conciencia y ejercicio de derechos femeninos entre 1930 y 1935*, México, Entretejas.

SÁNCHEZ RAMÍREZ, GEORGINA Y SUZANNE VELDHUIS (COORDS.)

2021 *Realidades y retos del aborto con medicamentos en México*, San Cristóbal de Las Casas, ECOSUR.

SANDERS, CHRIS

2024 *El robot salvaje* [película]. Estados Unidos: Dream Works Animation.

SCOTT, JOAN W.

2018 «El género: Una categoría útil para el análisis histórico», en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Bonilla Artigas Editores / CIEG-UNAM.

SCOTT, JOAN W. Y MARTA LAMAS

1992 «Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista», en *Debate Feminista*, núm. 5. DOI: <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1992.5.1556>

SEGATO, RITA

2019 *#AbortoLegal. La antropóloga Rita Segato habla sobre el aborto clandestino como un terrorismo de Estado* [video]. Fondo Semillas, Facebook, 16 de enero. <https://www.facebook.com/watch/?v=1173912316142916>

SEPÚLVEDA DEL RÍO, IGNACIO

2018 «Secularismo, religión y pluralismo. ¿Un nuevo tiempo?», en *Razón y Fe*, vol. 274, núm. 1416, pp. 243-257. <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/9449>

SERRET, ESTELA

2000 «El feminismo mexicano de cara al siglo XXI», en *El Cotidiano*, vol. 16, núm. 100, marzo-abril, pp. 42-51.

SUÁREZ, HUGO JOSÉ

1999 *Religión y política en Bolivia. Análisis de la experiencia de Néstor Paz Zamora a partir de tres sociólogos contemporáneos*, La Paz, Plural Editores / Universidad de la Cordillera.

SUÁREZ, KIKI

2025 *El viaje a San Cristóbal. Un viaje del cual nunca he regresado*, s/l, Laia Editora.

TÉLLEZ, C.

1990 «El derecho canónico excomulga a quienes cometen aborto», *La Voz del Sureste*, 28 de diciembre, p. 8.

TONKONOFF, SERGIO

2021 «Teoría más allá de la teoría. El movimiento posestructuralista», en *Enfoques, Libertador San Martín*, vol. 33, núm. 2, pp. 33-58. DOI: <https://doi.org/10.56487/enfoques.v33i2.1013>

TRIBE, LAURENCE HENRY

2013 *El aborto: guerra de absolutos*, México, FCE.

VANCE, CAROL

1989 «El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad», en Carol Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución.

VEGETTI-FINZI, SILVIA Y MARTHA ROSENBERG

1991 «El aborto, una derrota del pensamiento», en *Debate Feminista*, núm. 3. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1991.3.1496>

WEBER, MAX

1987 *Ensayos sobre sociología de la Religión I*, Madrid, Taurus.

WELTI-CHANCES, CARLOS

2011 «La demografía en México, las etapas iniciales de su evolución y sus aportaciones al desarrollo nacional», en *Papeles de Población*, vol. 17, núm. 69, pp. 9-47. <https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/8459>

2014 «El Consejo Nacional de Población a 40 años de la institucionalización de una política explícita de población en México», en *Papeles de Población*, vol. 20, núm. 81, pp. 25-58. <https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/8346>

WORLD FOOD PROGRAMME

2019 *World Administrative Boundaries. Countries and Territories*. OpenDataSoft. <https://public.opendatasoft.com/explore/dataset/world-administrative-boundaries/information/>

XILONEN. *EL PERIÓDICO DE LA TRIBUNA DEL AÑO INTERNACIONAL DE LA MUJER*

1975 «I've heard It', Says Ojeda». 24 de junio, pp. 1-2. <https://historiageneromexico.colmex.mx/items/show/35080>

ZAVALA DE COSÍO, M. EUGENIA

1995 «Dos modelos de transición demográfica en América Latina», en *Perfiles Latinoamericanos*, vol. 4, núm. 6, pp. 29-47. <https://perfilesla.flacso.edu.mx/index.php/perfilesla/article/view/442>

Entrevistas

Adela Bonilla y Julieta Hernández, febrero de 2024.

Esperanza, junio de 2016.

Marta Lamas, agosto de 2024.

Julieta Hernández, marzo de 2022.

Martha Figueroa Mier, enero de 2024.

Guadalupe Cárdenas Zitle, febrero de 2024.

Graciela Freyermuth, junio de 2022.

Julieta Hernández, julio de 2024.

Guadalupe Cárdenas Zitle, agosto de 2024.

Virginia, agosto de 2024.

Madre Zenaida, agosto de 2024.

Javier, agosto de 2024.

Francisca, septiembre de 2024.

Jessica, marzo de 2024.

Esdras Alonso González, mayo de 2024.

Andrea Hernández, abril de 2024.

Alejandra Muñoz, agosto de 2024.

Bárbara Y. Pérez Roldán, junio de 2024.

Anexo.

**Iniciativa de decreto por el que se reforman
y derogan diversas disposiciones del Código Penal
para el Estado de Chiapas, emitida por la diputada y
los diputados integrantes de la Junta de Coordinación
Política, de esta Sexagésima Novena Legislatura
(Congreso de Chiapas 2024)**

[https://www.congresochiapas.gob.mx/new/Info-Parlamentaria
/iniciativas/INI_0926.pdf?v=Mg==](https://www.congresochiapas.gob.mx/new/Info-Parlamentaria/iniciativas/INI_0926.pdf?v=Mg==)



ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS
H. CONGRESO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas;
Noviembre 26 de 2024.

CC. Diputados y Diputadas Integrantes de la
Sexagésima Novena Legislatura del
Honorable Congreso del Estado
Libre y Soberano de Chiapas
P r e s e n t e s.

Por este medio y con fundamento en lo establecido en los artículos 48 fracción II de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas y 172 y 174 de la Ley del Congreso del Estado; nos permitimos presentar a la consideración de esta Soberanía Popular la **Iniciativa de Decreto por el que se reforman y derogan diversas disposiciones del Código Penal para el Estado de Chiapas.**

Sin otro particular, le reiteramos nuestras distinguidas consideraciones.

A t e n t a m e n t e.

Por la Diputada y Diputados Integrantes de la
Junta de Coordinación Política
del Honorable Congreso del Estado de Chiapas

Dip. Mario Francisco Guillén Guillén
Presidente

Dip. Jorge Luis Llavén Abarca

Dip. Abundio Peregrino García

Dip. Flor de María Guirao Aguilar

Dip. Rubén Antonio Zuarth
Esquina

La presente foja de firmas corresponde al oficio de presentación relativo a la Iniciativa de Decreto por el que se reforman y derogan diversas disposiciones del Código Penal para el Estado de Chiapas, emitida por la Diputada y los Diputados integrantes de la Junta de Coordinación Política, de esta Sexagésima Novena Legislatura.



ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS
H. CONGRESO

**Ciudadanos Diputados y Diputadas
Integrantes de la Sexagésima Novena
Legislatura del Honorable Congreso del Estado
P r e s e n t e s**

Las suscrita Diputada **Flor de María Guirao Aguilar** y los suscritos **Diputados Mario Francisco Guillén Guillén, Jorge Luis Llaven Abarca, Abundio Peregrino García y Rubén Zuarth Esquinca**, Integrantes de la Junta de Coordinación Política de esta Sexagésima Novena Legislatura del Honorable Congreso del Estado de Chiapas, en uso de las facultades que nos confieren los artículos 48 fracción II de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas; y 172 y 174 de la Ley del Congreso del Estado; presentamos a la consideración de esta Soberanía Popular la **Iniciativa de Decreto por el que se reforman y derogan diversas disposiciones del Código Penal para el Estado de Chiapas**, en atención a la siguiente:

Exposición de motivos

El artículo 45, fracción I de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas, faculta al Honorable Congreso del Estado a legislar en las materias que no están reservadas al Congreso de la Unión, así como en aquellas en que existan facultades concurrentes de acuerdo al pacto federal.

Que de conformidad a lo dispuesto por el artículo 48, fracción II, de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas, las Diputadas y los Diputados integrantes de esta Sexagésima Novena Legislatura, tenemos dentro de las facultades, de iniciar Leyes o decretos.

El derecho al aborto nunca ha sido un asunto fácil, debido a que implica aspectos de la más diversa índole, desde filosóficos y religiosos hasta científicos y jurídicos.

En tal circunstancia, en casi todos los países su discusión divide a la sociedad, y más que argumentos, suelen esgrimirse, en muchas ocasiones, creencias, emociones, sentimientos y concepciones morales.

No obstante, el mundo ha progresado al respecto, en virtud de que a partir de la segunda posguerra mundial la causa de los derechos humanos —incluidos los de la mujer— y los avances científicos han ganado terreno, principalmente en los países desarrollados, con democracia y con niveles altos de igualdad jurídica y educación de sus habitantes.



ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS
H. CONGRESO

Para la mujer y personas gestantes, decidir un aborto es complicado en virtud de que la confronta con factores sociales, culturales, religiosos; de salud y de responsabilidad, así como con un proyecto de existencia individual y familiar. La mujer toma generalmente la decisión después de una amplia reflexión, tanto racional como afectiva.

No es una decisión a la ligera; reconoce que están involucrados diversos valores que debe ponderar. En esta forma, dicha determinación involucra su intimidad como ser humano y a diversos derechos fundamentales como son la dignidad, la libertad de decisión, la igualdad de género, el derecho a no ser discriminada y la protección a la salud, tanto física como síquica.

La mujer o persona gestante que aborta en la clandestinidad es porque el aborto en algunos Estados es todavía ilegal, con este acto exponiendo su vida, su salud, su libertad y, con frecuencia, sufre alteraciones o trastornos psicológicos más fuertes que cuando lo realiza bajo la protección de la ley, ya que sabe que cuenta con servicios médicos y sanitarios adecuados. Es decir, cuando está protegida por un aborto seguro.

El acceso a la interrupción legal del embarazo es parte esencial de los servicios de salud reproductiva a los que tienen derecho las mujeres y personas gestantes, que se fundamenta en los derechos a la vida; la salud, incluida la salud reproductiva; la integridad física; la vida privada; la no discriminación y la autonomía reproductiva de las mujeres; derechos que se encuentran reconocidos tanto en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos como en los tratados internacionales en materia de derechos humanos.

A nivel internacional, los estudios especializados más recientes evidencian que el aborto es un problema de salud pública, que genera casi 47,000 muertes al año alrededor del mundo, aportando 13% de todas las causas de muerte materna; y casi cinco millones de complicaciones, algunas de ellas permanentes; es decir, el aborto realizado en condiciones inseguras y marcos legales restringidos se relaciona con una elevada morbilidad y mortalidad materna.

Los mecanismos internacionales y regionales en materia de derechos humanos han expresado reiteradamente su preocupación por las consecuencias que tienen los abortos ilegales, o realizados en condiciones de riesgo, en el ejercicio de los derechos humanos de las mujeres y han recomendado a los Estados liberalizar las regulaciones de la interrupción legal del embarazo, así como garantizar el acceso a éste derecho.



ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS
H. CONGRESO

Es importante mencionar que la reforma de junio de 2011, a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de derechos humanos, estableció que los derechos contenidos en los tratados internacionales ratificados por el Estado Mexicano, son parte integral de la Constitución y todas las autoridades tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad, tomando en consideración las resoluciones emitidas por los órganos de vigilancia de los tratados internacionales.

Cuando los servicios de interrupción legal del embarazo son inaccesibles para las mujeres que los necesitan o cuando las leyes respectivas son restrictivas, los Estados son responsables a nivel constitucional e internacional por las violaciones a los derechos humanos de las mujeres; destacando que la falta de acceso al aborto legal y seguro, es una violación a los derechos reproductivos de las mujeres y personas gestantes y tiene un impacto negativo en el ejercicio de sus derechos humanos, sus oportunidades de vida y su futuro.

El derecho a decidir abortar otorga dignidad a las mujeres y personas gestantes, base de los derechos humanos, por lo tanto, el Estado debe garantizar sus derechos sexuales y reproductivos, tales como el derecho a la educación sexual; el acceso al aborto electivo, realizado por profesionales y en el marco legal, a la anticoncepción; a los tratamientos de fertilidad, y la protección legal contra abortos forzados.

Destaca que en México la interrupción del embarazo es un delito aún en diversas entidades, que se regula a nivel local con exclusiones de responsabilidad, estas exclusiones varían dependiendo de la entidad federativa; Chiapas hasta hace unos días estaba dentro de la lista de Estados que aún no habían establecido este derecho dentro de su marco normativo.

En razón a ello, el pasado 21 de noviembre del año en curso, el Pleno de esta Sexagésima Novena Legislatura, aprobó el decreto número 018, por el que se reformó el párrafo cuarto del artículo 4; de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas, en materia de Derechos de las Mujeres y Personas Gestantes; dicha reforma trae consigo la eliminación de la porción normativa "desde el momento de la concepción, entra bajo la protección de la Ley y se le reputa como nacido para todos los efectos legales correspondientes, hasta su muerte natural"; toda vez que es violatorio a la supremacía constitucional, pues al proteger la vida desde el momento de la concepción, por lo que las Legislaturas Estatales actúan fuera del ámbito de su competencia, pues modifica el contenido esencial del derecho a la vida sin ser competente para ello, ya que solamente en la norma fundamental se encuentran delimitados los alcances, límites y restricciones de los derechos humanos, por lo que su regulación corresponde únicamente al poder reformador de la Constitución Federal y no a las Legislaturas de las entidades federativas.



ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS
H. CONGRESO

Con esta reforma constitucional local, se ha dado un avance historio para la progresividad de los derechos humanos de las mujeres y personas gestantes, en particular sus derechos reproductivos, a decidir y a la igualdad sustantiva. Además, se sentó el precedente para quienes a partir de esta fecha no podrán criminalizar a las mujeres que interrumpen el embarazo, y la obligación de adoptar medidas para que las mujeres gestantes tengan acceso a la interrupción del embarazo en condiciones dignas, adecuadas e igualitarias.

En este hecho están implicados principios democráticos fundamentales, como la libertad de conciencia y el derecho a la no intervención del Estado en cuestiones de la intimidad y privacidad.

Por otra parte, es importante mencionar que el pasado 07 de noviembre del año en curso, el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, resolvió la Acción de Inconstitucionalidad 125/2003, promovida por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, cuyos resolutivos fueron notificados al Congreso del Estado, el día 13 del mismo mes y año, los cuales, en lo de interés determinaron:

SEGUNDO. *Se declara la invalidez del artículo 181 del Código Penal para el Estado de Chiapas, reformado mediante el decreto No. 184, publicado en el Periódico Oficial de dicha entidad federativa el tres de mayo del dos mil veintitrés, la cual surtirá sus efectos retroactivos al cuatro de mayo del dos mil veintitrés a partir de la notificación de estos puntos resolutivos al Congreso de dicho Estado.*

TERCERO. *Se vincula al Congreso del Estado de Chiapas, para que a mas tardar en el próximo período ordinario de sesiones, posterior a la notificación de esta sentencia, subsane los vicios de inconstitucionalidad advertidos, conforme a los parámetros establecidos en este fallo.*

CUARTO. *Publíquese esta resolución en el diario oficial de la federación en el Periódico Oficial del Estado de Chiapas, así como el semanario judicial de la Federación y su Gaceta.*

Cabe mencionar, que el Tribunal Pleno al considerar la Inconstitucionalidad del artículo 181 del Código Penal del Estado, tomó en consideración lo decidido por ese Pleno en la acción de inconstitucionalidad 148/2017, en el que determinó (entre otros aspectos) que el acceso a condiciones que aseguren una existencia digna, incluyendo el cuidado de la salud, es fundamental, puesto que el derecho a la salud y las libertades asociadas a él son condiciones indispensables para el derecho a elegir el curso de la vida reproductiva, de ahí que la relación entre salud, bienestar e interrupción del embarazo reconoce la posibilidad de acceder a una interrupción de embarazo segura no solo en



ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS

H. CONGRESO

casos de riesgo físico, sino también cuando la continuación del embarazo es incompatible con el proyecto de vida de la mujer. Este enfoque considera que el embarazo puede afectar la salud y el bienestar de las mujeres o personas con capacidad de gestar, en el entendido de que la relación entre salud y derechos reproductivos es esencial para el bienestar de las mujeres y personas con capacidad de gestar.

Así, es como la Suprema Corte de Justicia de la Nación, relacionó diversas conclusiones, que extrajo del precedente en mención y que fueron tomadas como premisa para que pudieran estar en condiciones para poder resolver el asunto en cuestión, y que eran relacionadas con la constitucionalidad del derecho a decidir, la educación sexual y reconocimiento de la mujer, acceso a información y asesoría en planificación familiar, acompañamiento informado y protección del derecho a decidir, acceso a la interrupción del embarazo en instituciones de salud pública, así como el derecho de la mujer o persona gestante a decidir.

Que la Suprema Corte de Justicia de la Nación, realizó el estudio de la constitucionalidad del artículo 181 del Código Penal para el Estado de Chiapas. Atendiendo al parámetro previamente precisado, y como reviso la manera en que la disposición impugnada incide o afecta el contenido del derecho de las mujeres y personas con capacidad de gestar a decidir, es decir, si la medida legislativa impugnada efectivamente limita ese derecho fundamental y de qué manera.

Para tal efecto, la Suprema Corte de Justicia de la Nación, tomo en consideración que en el numeral impugnado se prevén los supuestos ante los cuales no es punible el aborto y se atiende a que dicho precepto forma parte de un sistema normativo configurado junto con los diversos artículos 178 y 183 del Código Penal del Estado de Chiapas, junto con el impugnado que es el 181, por lo que, conforme a esta narrativa y advirtiéndole que su contenido solo se refiere a las eximentes del delito, sin que en este numeral se establezca la definición del núcleo de la conducta típica, se afirma que esa disposición analizada, en forma autónoma, no podría tener punto de contacto directo con el derecho de las mujeres y personas con capacidad de gestar a decidir, sino que depende y forma parte del sistema que prevé el delito de aborto y su punibilidad, por lo que la constitucionalidad del precepto cuestionado no puede analizarse a través de un acercamiento aislado, sino como parte integrante del sistema al que pertenece.

En esa línea de apreciación, la Suprema Corte de Justicia de la Nación, destaco que el artículo 178 del mismo Código Penal consiste, entonces, dentro de la técnica legislativa empleada, una norma de carácter penal que por cuestión de orden y organización fue dispuesta al inicio del capítulo, ya que su impacto es transversal en todo el apartado respectivo del código penal local, el cual guarda una intrínseca relación con el que fue motivo de reforma mediante el decreto impugnado, pues mientras el artículo 178 refiere en qué consiste el delito, el artículo 181 complementa el primero, al establecer los



ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS
H. CONGRESO

supuestos en que dicha conducta no es punible. Por su parte, el diverso artículo 183 establece las sanciones respectivas.

De esta manera, la Suprema Corte de Justicia de la Nación, destaca que los preceptos referidos, incluyendo el 181, conforman el sistema que integra el capítulo VI del Código Penal para el Estado de Chiapas, relativo a la tipificación del aborto, lo que es indicativo de que este último artículo, reformado mediante el decreto impugnado, no puede ser analizado en forma aislada o autónoma, sino como parte integrante del sistema que regula el delito del aborto en el ordenamiento punitivo en cuestión. Partiendo de lo que dispone el precepto impugnado, lo relacionaron con el carácter de elemento objetivo del delito y las eximentes de este.

En este sentido, la vía punitiva del Código en comento, aun teniendo origen a una finalidad legítima, no concilia el derecho de la mujer y de las personas con capacidad de gestar a decidir con la finalidad constitucional sino que lo anula de manera total a través de un mecanismo (el más agresivo disponible) que no logra los fines pretendidos, o sea, inhibir la práctica de aborto y correlativamente produce efectos nocivos, como son: la puesta en riesgo de la vida y la integridad de la mujer y personas con capacidad de gestar, la criminalización de la pobreza y descarta otras opciones de tutela de carácter menos lesivo, que parten del trabajo conjunto con la mujer embarazada y que reconocen en el ámbito privado en que se desenvuelve el vínculo único que existe entre ella y el producto de la concepción.

En esa lógica, el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, declaró fundado el concepto de invalidez planteado por la accionante al señalar que la norma impugnada como elemento integrante del sistema jurídico, es lesiva de los derechos reproductivos de las mujeres y personas con capacidad de gestar, por no incluir una formulación que permita interrumpir el embarazo en la primera etapa de la gestación, en esa decisión, se basaron en que la problemática concreta de la norma reformada mediante el decreto impugnado, radica en que dicho precepto al prever las eximentes de responsabilidad en relación con el aborto, lo hace acotando dichas eximentes a supuestos muy específicos que son: consecuencia de violación, cuando la persona embarazada corra peligro de muerte, cuando el producto sufra alteraciones genéticas o congénitas; sin que dentro de esta relación limitativa de hipótesis de excepción se prevea la concierne a la interrupción voluntaria del embarazo durante el periodo cercano al inicio del proceso de gestación, esto es, previo a las doce semanas de gestación, aspecto que ha sido convalidado en precedentes por ese Tribunal Pleno, como una manera efectiva de garantizar el derecho de las mujeres y de las personas con capacidad de gestar a decidir respecto de su vida reproductiva.

En otras palabras, la invalidez de la norma impugnada radica en que forma parte de un sistema jurídico que no incluye en su formulación abstracta todos los supuestos temporales en que puede acontecer la interrupción del embarazo, con origen en una



ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS

H. CONGRESO

decisión voluntaria de la mujer o persona gestante, lo anterior, comprendiendo con tal regulación tanto la interrupción temprana como aquella que podría acontecer en cualquier otro momento del proceso de gestación.

Así, se plantea la construcción normativa que destruye el equilibrio constitucional que deben guardar proporcionalmente, el derecho a elegir y el bien que constituye el producto de la concepción, toda vez que la punición total del acto voluntario de interrumpir el embarazo y el hecho de no encontrarse contemplada la no punibilidad dentro de la referida temporalidad, corrompe el delicado balance que supone la coexistencia de los elementos referidos al inhibir en su totalidad el derecho a elegir.

Por lo que el parámetro de constitucionalidad, que determina que todas las mujeres y personas con capacidades de gestar, tienen el derecho constitucional y convencional de interrumpir el embarazo. Ello es indispensable para garantizar sus derechos a decidir libremente, a su dignidad, a perseguir un plan y proyecto de vida, a la autodeterminación, a la autonomía corporal, así como la salud tanto física, como mental.

Por estas razones, la Suprema Corte de Justicia de la Nación, consideró que una norma que tenga por objeto, criminalizar la conducta del aborto consentido, es una limitación innecesaria y desproporcionada a dichos derechos, y contrario al ordenamiento constitucional.

Por todo lo anteriormente expuesto y respetuosos de lo ordenado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la Diputada y Diputados que integramos la Junta de Coordinación Política, de este Poder Legislativo, proponemos la presente reforma y adiciones al Código Penal del Estado, estableciendo que la mujer o persona gestante que se provoque o consienta que se le practique un aborto, una vez transcurridas las primeras doce semanas de gestación, se le impondrá de un mes a tres meses de tratamiento en libertad consistente en atención integral con perspectiva de género. Para lo cual, la autoridad deberá canalizar a la mujer o persona gestante a las instituciones que para tal efecto señale la Ley de Desarrollo Constitucional para la Igualdad de Género y Acceso a una Vida Libre de Violencia para las Mujeres. Así mismo, se dispone de manera mas clara las excepciones o la no punibilidad del delito de aborto.

Esta propuesta tiene carácter ponderado que atiende al principio de razonabilidad, dado que la vida en gestación sigue recibiendo la protección de la ley penal, al tiempo que se garantiza el ejercicio de los derechos fundamentales de la mujer y de las personas gestantes, ya que parte del principio de que el Estado no puede imponer de manera indiscriminada una penalización por la Interrupción del embarazo.



ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS
H. CONGRESO

De esta manera, este Poder Legislativo da cumplimiento a su obligación de proteger los derechos y bienes constitucionalmente tutelados que pueden entrar en colisión tratándose de la regulación legal de la interrupción del embarazo después la decimo segunda semana.

Con base en los anteriores fundamentos y consideraciones presento a esta Honorable Asamblea la siguiente iniciativa de:

Decreto por el que se reforman y derogan diversas disposiciones del Código Penal para el Estado de Chiapas

Artículo Único.- Se reforman el párrafo quinto del artículo 70, los artículos 178, 179, 180, 181 y 183; Se derogan los párrafos tercero y cuarto del artículo 70; todos del Código Penal para el Estado de Chiapas; para quedar redactados de la manera siguiente:

Artículo 70.- Cuando ...

Igualmente, ...

Se deroga el párrafo...

Se deroga el párrafo...

Los tratamientos señalados en el presente artículo, no podrán exceder en su duración del término de la pena impuesta por el delito cometido, y si la pena impuesta no resultó en privación o restricción de la libertad, el tratamiento no excederá de dos años.

Artículo 178.- Aborto es la interrupción del embarazo después de la décima segunda semana de gestación.

Artículo 179.- A la mujer o persona gestante que se provoque o consienta que se le practique un aborto, una vez transcurridas las primeras doce semanas de gestación, se le impondrá de un mes a tres meses de tratamiento en libertad consistente en atención integral con perspectiva de género. Para lo cual, la autoridad deberá canalizar a la mujer o persona gestante a las instituciones que para tal efecto señale la Ley de Desarrollo Constitucional para la Igualdad de Género y Acceso a una Vida Libre de Violencia para las Mujeres.

En este caso, el delito únicamente se sancionará cuando se haya consumado.



ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS

H. CONGRESO

Artículo 180.- En los procedimientos de atención integral, queda prohibida la ejecución de actos de discriminación o la incorporación de estereotipos de género, o cualquier acto que vulnere la dignidad humana de las mujeres.

En los casos de aborto, los encargados de la atención integral, deberán fundamentar el plazo del tratamiento correspondiente.

Artículo 181.- A los médicos cirujanos, comadronas o parteras, enfermeras y demás personas que intervengan en la práctica del aborto, sin consentimiento de la mujer o persona gestante, la sanción será de 3 a 6 años y si mediare violencia física o moral, de 6 a 8 años de prisión, con suspensión de la profesión, cargo u oficio, por el término de la duración de la pena.

Artículo 183.- No es punible el delito de aborto:

- I. Cuando sea resultado de una conducta culposa de la mujer o persona gestante;
- II. Cuando el embarazo sea el resultado de una violación o de una inseminación artificial no consentida;
- III. Cuando de no provocarse el aborto, la mujer o persona gestante corra peligro de muerte, a juicio del médico que la asiste, oyendo éste el dictamen de otro médico, siempre que esto fuere posible y no sea peligrosa la demora; y
- IV. Cuando a juicio de un médico especialista exista razón suficiente para diagnosticar que el producto presenta alteraciones genéticas o congénitas que puedan dar como resultado daños físicos o mentales en el mismo, siempre que se determine mediante dictamen médico y se tenga el consentimiento de la mujer o persona gestante.

Transitorios

Artículo Primero.- El presente Decreto entrará en vigor al día siguiente de su publicación en el Periódico Oficial.

Artículo Segundo.- Se derogan todas las disposiciones de igual o menor jerarquía que se opongan a lo dispuesto en el presente Decreto.

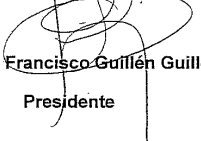
El Ejecutivo del Estado dispondrá se publique, circule y se le dé debido cumplimiento.

Dado en el Honorable Congreso del Estado, Residencia Oficial del Poder Legislativo del Estado de Chiapas, en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; a los 26 días del mes de Noviembre del año dos mil veinticuatro.

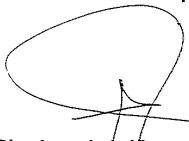


ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS
H. CONGRESO

A t e n t a m e n t e.
Por la Diputada y Diputados Integrantes de la
Junta de Coordinación Política
del Honorable Congreso del Estado de Chiapas


Dip. Mario Francisco Guillén Guillén

Presidente


Dip. Jorge Luis Laven Abarca


Dip. Abundio Peregrino García


Dip. Flor de María Guirao Aguilar


Dip. Rubén Antonio Zuarth
Esquina

La presente foja de firmas corresponde a la Iniciativa de Decreto por el que se reforman y derogan diversas disposiciones del Código Penal para el Estado de Chiapas, emitida por la Diputada y los Diputados integrantes de la Junta de Coordinación Política, de esta Sexagésima Novena Legislatura.

*Luchas contemporáneas por la despenalización
del aborto en Chiapas (1990-2024)*, de Irazú Gómez García
estuvo bajo el cuidado de María Isabel Rodríguez Ramos
con la colaboración de la autora.
Diseño de portada y diagramación de interiores: Sofía Carballo.

La obra terminó de imprimirse en junio de 2026
en los talleres de Gráfica Premier, S.A de C.V., ubicados en
5 de febrero 2039, col. San Jerónimo Chicahualco, C. P. 52170,
Metepec, Estado de México. Los interiores se tiraron sobre papel
Snow Cream de 60 g y los forros sobre cartulina sulfatada de 14 pts.
En la composición tipográfica se utilizaron las familias ITC Usherwood y Optima.
El tiraje fue de 250 ejemplares.

Desde la antropología de género, el análisis sobre el tema del aborto permite observar que su regulación forma parte de un entramado de discursos y relaciones de poder en el que se negocian continuamente los significados y los mandatos culturales alrededor de la maternidad, la moral sexual y la autonomía corporal, así como las formas concretas en que se ejerce o se limita la ciudadanía reproductiva de las mujeres y las personas con posibilidad de gestar.

En Chiapas, la iniciativa presentada por el gobierno estatal hacia 1990 para ampliar las causales legales del aborto evidenció estas tensiones. Dicha propuesta puso en escena la confrontación entre diversos actores —movimientos feministas, jerarquías eclesiásticas, organizaciones civiles y agentes del aparato estatal—, cuyos posicionamientos reflejan proyectos políticos antagónicos. A partir de entonces, el debate en torno a la interrupción voluntaria del embarazo en México, y particularmente en el contexto chiapaneco, ha estado atravesado por disputas que no solo se expresan en el plano legislativo, sino también en el terreno de los significados y las prácticas socioculturales. A pesar de que en 2024 se reconoció legalmente en el estado la interrupción voluntaria hasta las 12 semanas de gestación, su implementación, y con ello el acceso efectivo a los derechos reproductivos, se despliega en contextos heterogéneos marcados por profundas desigualdades.

