

MEMORIA Y RESISTENCIA: LA “PROTESTA PESAROSA” EN MUJERES VÍCTIMAS DE POLÍTICAS EUGENÉSICAS EN PERÚ

Memory and Resistance: “Mournful Protest” in Women Victims of Eugenic Politics in Peru

FEDRA CUESTAS*, NICOLÁS PINOCHET-MENDOZA** & KARLA HENRÍQUEZ***

Fecha de recepción: 10 de junio de 2024 – Fecha de aprobación: 20 de octubre de 2024

Resumen:

Numerosas violaciones a los derechos humanos han sido infligidas contra mujeres en América Latina. La violencia estatal ha causado pérdidas y secuelas silenciadas, como la pérdida involuntaria de la capacidad reproductiva por esterilizaciones forzadas entre 1996 y 2001 en Perú. A través de testimonios de mujeres afectadas, analizaremos la violencia racial, aporofóbica y de género, así como las acciones de resistencia. Nos apoyaremos en el concepto de “protesta pesarosa” de Butler para abordar el trabajo de memoria impulsado por mujeres en duelo en su búsqueda por revalorizar sus vidas puestas en riesgo o dejadas morir. Esta noción se aparece como relevante para reflexionar sobre las pugnas entre anular o restituir una memoria colectiva, y su importancia en la preservación y la demanda de reconocimiento de violaciones a los derechos humanos sin justicia ni reparación.

Palabras clave: Protesta pesarosa; violencia de Estado; eugenesia; memoria; resistencia.

Abstract:

Numerous human rights violations have been inflicted against women in Latin America. State violence has caused losses and silenced sequels, such as the involuntary loss of reproductive capacity through forced sterilizations between 1996 and 2001 in Peru. Through testimonies of affected women, we will analyze racial, aporophobic and gender violence, as well as resistance actions. We will rely on Butler's concept of “mournful protest” to address the work of memory driven by women in mourning, seeking to revalue lives put at risk or left to die. This notion is relevant to reflect on the struggles between annulling or restoring a collective memory, and its importance in the preservation and demand for recognition of human rights violations without justice or reparation.

Keywords: mournful protest; State violence; eugenics; memory; resistance.

* Dra. en Filosofía. Académica, Universidad de Los Lagos, Departamento de Ciencias Sociales, Osorno-Chile. ORCID: 0000-0001-5058-6546. Correo-e: fedra.cuestas@ulagos.cl. Artículo enmarcado en el proyecto “Memoria y resistencia: Vidas llorables en mujeres víctimas de la violación de Derechos Humanos como actrices de la sociedad” (RI10).

** Dr. en Psicoanálisis. Académico, Universidad Paris VIII, Vincennes Saint-Denis, París, Francia. ORCID: 0000-0001-6979-1187. Correo-e: nicolas.pinochet-mendoza@etud.univ-paris8.fr

*** Dra. en Estudios Americanos. Investigadora, Universidad Católica de Lovaina, Ottignies-Louvain-la-Neuve-Bélgica. ORCID: 0000-0002-9379-596X. Correo-e: Karla.henriquez@uclouvain.be.

Introducción

Indagando en el pasado de América Latina es posible reconocer que numerosas repeticiones de violaciones a los derechos humanos han sido infligidas contra mujeres en diferentes espacios, contextos y tiempos. La violencia de Estado ha causado diversas pérdidas que han requerido de duelos para ser procesadas. Entre ellas podemos nombrar las pérdidas de vidas humanas sufridas por los familiares de desaparecidos y ejecutados políticos, pero también la pérdida de órganos o funciones vitales a causa de la tortura o la represión policial, militar o parapolicial, o la pérdida del hogar en los desplazamientos forzados o en el exilio, entre otras. Con frecuencia, las pérdidas sufridas han sido poco visibilizadas, más bien han sido silenciadas o cubiertas por un manto de olvido. Frente a ello, la resistencia de mujeres en duelo que manifiestan públicamente su pesar mediante lo que Butler denomina "protesta pesarosa intenta preservar la memoria.

Diferentes grupos de mujeres en duelo han enfrentado la violencia de Estado con la exigencia de verdad y memoria ante sus pérdidas no reconocidas. Las mujeres familiares de detenidos desaparecidos durante las últimas dictaduras civil-militares de Chile y Argentina son representantes paradigmáticas de ese duelo público que se transforma en acción política. Entre las protagonistas de las resistencias a las dictaduras latinoamericanas aparecieron en la escena pública mujeres como Rigoberta Menchú o Estela de Carlotto que legitimaron la necesidad de realizar trabajos de duelo colectivos, los cuales se constituyeron en resistencia al olvido de las violaciones a los derechos humanos. Pero este modelo no es

exclusivo de las dictaduras latinoamericanas, podemos encontrarlo también en otros continentes (viudas en Sudáfrica, Mujeres de Negro en Israel y Palestina, etc.), donde también logran invocar un trabajo de memoria colectiva.

La participación política de mujeres que exponen su pesar reclamando memoria y justicia ante pérdidas significativas mantiene una continuidad hasta el presente. Muchas veces ellas se autoconvocan conformando un colectivo (Le Blanc, 2024) que expresa su pesar de manera pública a partir de la exigencia del reconocimiento de su dolor. Para Le Blanc, todo llanto es una demanda de justicia dirigida a otro. Este autor distingue los llantos solitarios de los llantos solidarios pues estos últimos convocan el llanto por otro. Los llantos solitarios no pueden ser calmados, pero cuando son compartidos convocan y se vuelven en acción política. En ese sentido, el duelo público de mujeres que reclaman justicia es un acto político que convoca el llanto solidario del otro. Sus lamentos públicos develan una verdad no dicha oficialmente y permiten cuestionar los pactos denegativos (Kaës, 2006) resignificando el pasado y reconfigurando los lazos sociales.

En este trabajo nos enfocaremos en la pérdida involuntaria de la capacidad reproductiva provocada por esterilizaciones forzadas ocurridas entre 1996 y 2001 en Perú. Se trata de pérdidas que afectan directamente a las víctimas alterando sus cuerpos, contraviniendo sus deseos, desacreditando la valoración social que les adjudica su entorno, obstaculizando la posibilidad de transmitir su cultura e interviniendo sobre sus devenires en diversos ámbitos (familiar, integración social, laboral, económico, etc.). Nos interesa indagar la relación entre el

pesar derivado de estas pérdidas, su exposición pública como forma de resistencia y la memoria que se preserva sobre lo que las ocasionó.

A partir de una metodología cualitativa seleccionamos diversas fuentes de información que fueron analizadas de manera inductiva (Taylor & Bogdan, 1992). Agrupamos elementos comunes y los clasificamos en tres grandes ejes: a) definiciones y características de la protesta pesarosa, b) experiencias de violencia y c) políticas eugenésicas. Entre las fuentes seleccionadas para las definiciones de protesta pesarosa, nos basamos en los trabajos en que Butler explicita ese concepto recurriendo a marcos teóricos discutidos en la obra de la autora (por ej.: Foucault, Fanon) y a autores que dialogan con ella (por ej.: Le Blanc, Ogilvie, etc.). Además consideramos casos de políticas eugenésicas en distintos países, revisamos documentos oficiales de organismos internacionales y testimonios de víctimas de violencia eugenésica publicadas por el proyecto Quipu.

En un primer momento, a través de testimonios¹ de mujeres afectadas por las políticas eugenésicas que implementaron esterilizaciones forzadas, analizaremos las confluencias de las violencias racial, aporofóbica y de género. A continuación, entendiendo que entre recuerdo y olvido se juega el valor asignado a las vidas (Butler, 2005b, 2010) y la posibilidad de hacer memoria sobre ellas, indagaremos sobre cómo opera la resistencia de las mujeres ante el olvido. Concluimos que mediante la demostración pública del pesar de las víctimas se denuncia lo que lo causó, se exige justicia y reconocimiento, y se realiza, al mismo tiempo, un trabajo de memoria elaborativo.

Políticas eugenésicas en Perú

La historia de la eugenesia encuentra sus raíces en el pensamiento europeo de finales del siglo XIX en una búsqueda incesante de la perfección humana extraída de la antigüedad a partir de la convicción de la posibilidad de mejorar la condición humana, la cual conlleva la idea de la existencia de seres humanos superiores a otros. Esta noción está acompañada de un proceso de deshumanización mediante el cual se categoriza a ciertos individuos como menos humanos que otros. En Alemania, por ejemplo, Schallmayer formuló la *teoría de higiene hereditaria* [*Vererbungshygiene*], mientras que Ploetz introdujo el concepto de *higiene racial* [*Rassenhygiene*] y estableció, en 1904, la primera organización eugenésica del mundo en Berlín (Farías, 2024). En Inglaterra, Pearson fundó el Laboratorio Galton para la Eugenesia Nacional en 1907, donde promovió la aplicación de métodos estadísticos en la investigación eugenésica (Villela, 2017). Estas ideas encontraron un terreno fértil en las ansiedades sociales y raciales de la época y culminaron en la realización del Primer Congreso Internacional de Eugenesia en Londres en 1912.

Sin embargo, es Galton quien acuñó el término “eugenesia” en 1883 para referirse a la ciencia que aspiraba a modificar los rasgos hereditarios de los seres humanos. Alejándose de un enfoque estrictamente darwiniano, Galton sostenía la hipótesis de que estos eran resistentes a las influencias del entorno por lo que generaban una tensión controvertida en la relación entre individuo y ambiente, es decir, en la dicotomía naturaleza *versus* crianza. Esta perspectiva permitía argumentar que solo los individuos considerados destacados debían reproducirse para conservar los rasgos “desea-

bles" (Galton, 1883), lo que se conoció como eugenesia positiva. Por otro lado, la eugenesia negativa buscaba evitar la procreación de aquellos considerados "débiles mentales" (Castro, 2014). Esta perspectiva destaca la asociación entre perfección humana y progreso social (Villela & Linares, 2011).

Gould (2017) sostiene que la eugenesia se fundamenta en un corpus pseudocientífico que promueve valores raciales, xenofóbicos y de género, anclados en un esencialismo biológico. Argumenta que los intentos de medir y clasificar la inteligencia y la capacidad humana únicamente en términos biológicos son reduccionistas y erróneos. Resalta también la desconexión que se establece entre los avances en genética y los temas que se presentan como de "trascendencia social", señalando que, cuando estos últimos prevalecen, el sustento científico pierde su relevancia, como se ha visto tanto en épocas de igualdad como en períodos de racismo extremo. En este contexto, Gould (2017) afirma que "el ocaso de la vieja eugenesia norteamericana se debió menos a los progresos del conocimiento genético que al uso particular que hizo Hitler de los argumentos con que entonces solían justificarse la esterilización y la purificación racial" (p. 44) que condujeron a la deshumanización de judíos y gitanos por el régimen nazi (Sofair & Kaldjian, 2000) y que incluían políticas de esterilización forzada como parte de la segregación y el exterminio de aquellos considerados "no aptos" (Casas, 2023).

Paralelamente, Lewontin et al. (1998) sostienen que ciertos enfoques de la antropología y la sociología cultural, a pesar de centrarse en componentes no genéticos, refuerzan ideologías eugenésicas fundamentadas en un reduc-

cionismo cultural que asocia la perpetuación de la pobreza y otros problemas sociales con características inherentes de las subculturas étnicas y de clase. Por ejemplo, la noción de "cultura de la pobreza", que vincula comportamientos como la gratificación inmediata y la falta de planificación a largo plazo, se presenta como una simplificación que omite los factores estructurales y socioeconómicos. Sin embargo, bajo esos argumentos, en el gobierno de Thatcher en Gran Bretaña esta concepción fue utilizada "para apoyar la recomendación política de facilitar a los pobres la disponibilidad de contraceptivos" (Lewontin et al., 1998, p.113).

En América Latina, a principios del siglo XX, la eugenesia se inserta dentro de un movimiento más amplio de modernización y "mejoramiento racial" que caracterizó a la región durante un período de intensos cambios sociales y económicos marcados por la industrialización y la consolidación de los Estados nacionales². A pesar de que los eugenistas internacionales veían a América Latina como un lugar "tropical", "atrasado" y racialmente "degenerado", considerado "no eugénico" (Stepan, 1991, p. 8), las élites intelectuales y políticas latinoamericanas adoptaron estas ideas como un instrumento para enfrentar los desafíos sociales y raciales que percibían en sus sociedades. Así, el desarrollo institucional de la eugenesia fue particularmente notable en Argentina, donde se estableció la Sociedad Eugénica Argentina en 1918 y se implementaron políticas de control migratorio con base en criterios raciales (Palma, 2002). En México, las políticas eugenésicas se entrelazaron con el proyecto revolucionario de construcción nacional, incluidas leyes que legitimaban la esterilización forzada con fines eugenésicos (Stepan, 1991).

Sin embargo, la aplicación de la eugenesia en la región no fue uniforme. Rodríguez (2009) destaca la existencia de una “eugenesia católica argentina” que promovía la mejora de la raza a través de medidas de índole moral y que atribuía la degeneración de la especie a condiciones sociales desfavorables. Por otra parte, algunos estudios han resaltado el carácter coercitivo y autoritario de las políticas eugenésicas evidenciando que su implementación buscaba también un control social. Este proceso puede dividirse en dos fases: una etapa de coerción explícita con la consolidación del paradigma eugénico a partir de 1930, y una etapa de coerción más sutil y encubierta desde 1945 (Ledesma, 2012). Las implicaciones de la eugenesia en América Latina fueron profundas, reforzaron las jerarquías raciales y sociales preexistentes, influyeron en políticas públicas de inmigración, salud y educación, y promovieron la estigmatización de ciertos grupos sociales y étnicos (Stepan, 1991).

En este contexto, los controles eugenésicos de la natalidad fueron parte de las políticas implementadas a lo largo del siglo XX en Perú. En este artículo nos centramos en el duelo causado por las políticas eugenésicas de la década de 1990 e inicios de la de 2000. Como antecedentes directos de dichas políticas, es necesario señalar que en 1989 las fuerzas armadas peruanas delinearon una operación militar con la intención de derrocar a Alan García y establecer un gobierno de tendencia neoliberal. En ese marco nace el Plan Verde, cuyo objetivo era el exterminio de la pobreza mediante la esterilización forzada de la población vulnerable. Este fue puesto en práctica durante el segundo gobierno de Fujimori.

Alejandra Ballón (2014) ubica el Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar (PNSRPF, 1996-2000), implementado en ese período, como un componente más de la política neoliberal llevada adelante en ese momento. Citando a Christina Ewig (2012) señala que:

[...] los objetivos de dichas políticas neomalthusianas de salud pública utilizaban los cuerpos de las mujeres indígenas como instrumentos de política económica. Una reducción de la población daría lugar a un incremento del Producto Bruto Interno (PBI) per cápita y así podrían alcanzar las metas de crecimiento económico anheladas tanto por el gobierno peruano como por los organismos humanitarios internacionales de desarrollo (p. 3).

Como menciona Lissell Quiroz (2020), el gobierno peruano de Fujimori llevó a cabo una política autoritaria y de acción eugenésica racista, clasista y misógina, que contó con la complicidad del personal sanitario, para “reproducir los mejores elementos de la sociedad y limitar la procreación de aquellos considerados como un obstáculo para el desarrollo y el progreso” (p. 80). En la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo que se llevó a cabo en El Cairo (1994) y luego en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing (1995), Fujimori presentó un proyecto de planificación familiar que logró engañar a feministas y gran parte de quienes defienden los derechos de las mujeres. Sin embargo, en oposición a los acuerdos ahí establecidos, esta política implicó serias violaciones a los derechos humanos.

El programa de anticoncepción quirúrgica voluntaria impuso al personal sanitario cumplir cuotas numéricas. Para lograr las metas exigidas, se llegó a constreñir o manipular a las/

os pacientes. Como resultado de ello, alrededor de 300.000 mujeres y 22.000 hombres fueron esterilizados en Perú. La mayor parte de las y los afectados provenían de zonas rurales de extrema pobreza y pertenecían a pueblos indígenas. Si bien algunas y algunos de ellas y ellos accedieron voluntariamente, en la mayor parte de los casos las intervenciones se realizaron sin consentimiento informado o bien obteniendo un consentimiento forzado mediante violencias físicas y psicológicas. Muchas/os pacientes no fueron avisadas/os con antelación al procedimiento que se les realizó o desconocían sus consecuencias. La negligencia médica y el descuido en las condiciones higiénicas necesarias para realizar las intervenciones produjeron muertes, infecciones y dolores crónicos. Las víctimas sufrieron consecuencias que atentan contra su salud física y mental, pero también contra su integración social. Muchas mujeres no pudieron mantener sus trabajos a causa de las secuelas producidas. También fueron discriminadas en un contexto familiar y cultural que valora la fertilidad.

El Plan Verde de 1989 “hablaba de seres ‘excedentes’, instaba el ‘uso’ generalizado de la esterilización para aquellos grupos culturalmente atrasados y económicamente empobrecidos [...] dada la ‘naturaleza’ incorregible y la falta de recursos que caracteriza a esos grupos. Finalmente, el plan hablaba de exterminio total” (Theidon, 2023, p. 58). Esto último muestra sus intenciones genocidas disfrazadas tras una supuesta política de control de la natalidad. Además, se observa que la intención de “exterminio” estaba claramente dirigida a grupos definidos como pobres y con una cultura desvalorizada por los promotores de esta política que, en los hechos ocurridos, corresponde a las culturas de los pueblos indígenas. Según el

artículo 2 de la Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio,

[...] se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo (ONU, 1948).

No solo las esterilizaciones forzadas son una medida para impedir los nacimientos, sino que también sus efectos iatrogénicos, por las condiciones en que estas se realizaron, hacen considerar los actos enumerados en los puntos b y c. Estos se comenten al interior de una política intencional y sistemática, dirigida a grupos delimitados como pobres, campesinos e indígenas. El Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM, 1999) y el informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú (2003) acusan al gobierno fujimorista de implementar una política estatal que, mediante la limitación de la natalidad, pretendía reducir los elevados niveles de pobreza en el país.

Testimonios de una política eugenésica

Durante las esterilizaciones forzadas, los integrantes de los equipos de salud expresaban que las mujeres indígenas *paren como conejas*³. La deshumanización del otro, expresada en esa frase, permite que técnicos y profesionales de la salud las expongan a riesgos y las dejen morir. En la investigación de Molina (2017) sobre los

discursos promovidos por el personal sanitario se observa una clara representación del público objetivo de esta política. Más allá de la ética individual de cada profesional de la salud, se evidencia una discriminación basada en diferencias educacionales, económicas y socio-culturales entre los profesionales y las personas que residen en zonas marginales, siendo estas últimas caracterizadas como “gente de campo”.

Esta representación propició el no respeto de los derechos de una población empobrecida y analfabeta, lo que se manifestó en intervenciones masivas, hacinamiento e improvisación de quirófanos, así como en artimañas y sobornos mediante la entrega de alimentos o dinero con el objetivo de persuadir o convencer. Estas prácticas se impusieron en la implementación del programa de planificación familiar. La deshumanización llegó a un punto tal que se produjeron situaciones como la siguiente:

Junto con personal del Ministerio de Salud habían pasado dos días en quirófanos improvisados esterilizando a 147 mujeres. En algún momento, el equipo se dio cuenta de que no tenía una cantidad suficiente de anestesia y, colectivamente, decidieron continuar con las cirugías. Las mujeres empezaban a gritar de dolor y alarmaban a las otras que estaban apiñadas en la sala de espera. El personal del hospital selló las puertas con candados grandes, y no dejaban salir a las mujeres, mientras que el equipo médico continuaba realizando las esterilizaciones (Theidon, 2023, p. 57).

La política eugenésica implementada por el Plan Verde pudo llevarse a cabo deshumanizando a quienes eran concebidos como un otro diferente. Muchas mujeres que fueron víctimas de esterilización forzada sienten que las trataron como animales, lo cual devela el racismo y la desvalorización de que fueron objeto. Para ellas, la familia numerosa condenada por aumentar los índices de pobreza es

un aporte a la economía familiar. Tener muchos niños puede ser una manera de preservar la cultura y resistir frente a la normalización.

¿Qué relata el discurso silenciado de las mujeres afectadas? ¿Qué expresan sus voces olvidadas? ¿Qué nos dicen los llantos de mujeres en duelo por haber perdido la posibilidad de decidir sobre su cuerpo y su capacidad reproductiva?

A mí me llevaron. Fui a hacerme el control a la posta. Yo estaba embarazada en ese momento, entonces fui a hacerme controlar. Me dijeron “No estás embarazada entonces te vamos a ligar”. Me metieron a la ambulancia a la fuerza y me llevaron a la posta de Izcuchaca a la fuerza. Le dije al doctor “Estoy embarazada” y no me entendió. Así, embarazada me hizo la ligadura. [llorando] Por eso ahora me siento mal. [deja de llorar] No tengo nada de fuerza para hacer cualquier cosa. No sirvo para nada, me hicieron la ligadura a la fuerza. A los dos meses casi, aborté. Por eso perdí a mi bebé, perdí a mi bebé. (llorando) Hasta ahora me siento mal, no estoy sana. No me llevaron desde mi misma casa. No sabía, mi esposo tampoco. Por eso ahora mi esposo se molesta. Me dice: “¿Para qué te hiciste eso?” Hasta ahora me insulta. Por eso ahora queremos justicia. No dejaremos que esto pase así nomás (Proyecto Quipu, Testimonio N° 101/135, Desconocido, hace 8 años).

En los testimonios de las víctimas contenidos en el proyecto Quipu⁴ muchas hablan de un malestar que traspasa sus cuerpos. Describen dolores persistentes y secuelas que afectan funciones vitales hasta sentirse morir (Testimonio N° 1/135, Ucayali, hace 7 años). Esos cuerpos dañados por los profesionales de la salud dan cuenta de un dolor que no se puede curar, de un duelo que no deja de doler, de una vida que ha sido interrumpida y está siendo impedida de continuar. Las palabras de estas mujeres transmiten una agonía producida por una política de aniquilamiento.

Los relatos testimoniales hacen clara referencia a la división biopolítica que deja a las víctimas fuera del alcance de toda protección social: "No queremos ser excluidas" (Testimonio N° 31/135, Cusco, hace 8 años), "Muchas mujeres piden ayuda" (Testimonio N° 31/135, Cusco, hace 8 años) o "apoyo para poder mantenernos" (Testimonio N° 59/135, Piura, hace 8 años), hasta "un vaso de leche" (Testimonio N° 31/135, Cusco, hace 8 años) o alimentos o medicamentos (Testimonio N° 128/135, Piura, hace 10 años). Sus experiencias dejan a la vista la vulnerabilidad más extrema, que remite a la dependencia de la primera infancia cuando no es posible asegurar la propia subsistencia. Se pide ayuda para sobrevivir, lo cual da cuenta de la total desprotección y abandono por parte de las instituciones públicas, que las están dejando morir (Foucault, 1979).

La violencia genocida no solo es percibida en el daño que afecta a mujeres y hombres pobres, indígenas y campesinas/os intervenidas/os en contra de su voluntad o en la imposibilidad de gestar que esa intervención les produce. También es patente en las dificultades de sus víctimas para subsistir. Eso queda especificado cuando dicen: "No podemos mantener nuestros hijos" (Testimonio N° 6/135, Ucayali, hace 7 años) o "No puedo trabajar" (Testimonio N° 4/135, Ucayali, hace 7 años). El daño físico dejado incrementa la pobreza doblemente: por un lado, impidiéndoles permanecer integradas al mundo laboral; por el otro, las obliga a tener que solventar costos en el sistema privado de salud para tratar las consecuencias iatrogénicas de las esterilizaciones.

Pero las consecuencias no solo atacan la condición económica, también afectan la integración sociocultural. No realizar las

labores tradicionales implica no poder transmitir saberes a la generación siguiente. Los testimonios nos dicen que el traumatismo dejado por esta violencia genocida alcanza a las generaciones siguientes y daña la continuidad de la transmisión cultural. Además, muchas mujeres han sido maltratadas por sus parejas y comunidades a causa de la infertilidad que se les produjo. A la violencia racial y aporofóbica del Estado se suma la violencia de género de la propia comunidad. Casi siempre pesan prejuicios culturales que imponen una condena social sobre la mujer infértil, lo que perjudica su integración en la comunidad. Si bien hubo hombres y mujeres afectados, el número de mujeres es mucho mayor.

Las pérdidas sufridas por estas mujeres, entonces, son de distintos órdenes y tienen consecuencias sobre sus cuerpos, sus deseos, su situación económica, su integración social, su cultura. El llanto por esas pérdidas se ha ido convirtiendo en reclamo. Esos lamentos sostenidos por subjetividades resistentes exigen justicia, quieren hacer escuchar una verdad que intenta ser velada, buscan reconocimiento y reparación. ¿Es ese pesar una lucha por preservar la memoria que restituye el valor a las vidas que el Estado, bajo el imperativo biopolítico, segrega para dejar morir? (Foucault, 1979).

Muchas mujeres dan su testimonio pidiendo justicia y reparación, pero también mostrando que pueden organizarse y hacerse escuchar para exigir reconocimiento. Los testimonios de las mujeres que registraron su dolor en el documental interactivo del proyecto Quipú dan cuenta de una "protesta pesarosa" que exige justicia:

En el año 1999 nos vimos obligadas. Nos llamaron del Centro de Salud. Nos convocaron para ofrecernos protección. Nos llevaron a Colquepata con engaños. “Les vamos a hacer unos análisis”, así nos llevaron. Nos encerraron como a animales, nos amarraron. No nos querían soltar. Nos encerraron a todas y nos obligaron. Estábamos con nuestros bebés, lloraban. A muchas nos pusieron en una sola cama. [...] Estábamos amontonadas como animales, llorábamos. Una vez adentro, ya no recordamos nada. Casi a las 11 de la noche, reaccionamos en el mismo lugar. Así fue. “Recibirán apoyo por haberse esterilizado. Las atenderemos y curaremos gratuitamente, habrá medicinas para ustedes. Recibirán apoyo.” Hasta el día de hoy, no hemos recibido nada. No tenemos ni medicamentos. No quieren atendernos ni en las postas. No hay nada para nosotras. No tenemos apoyo, no somos parte del Programa Juntos, ni del Vaso de Leche, no hay nada. No tenemos apoyo de ninguna institución. Nos encontramos abandonadas desde ese año. Nuestros esposos murieron, somos viudas. Ahora nuestros hijos no tienen educación. No tenemos nada. No tenemos fuerza para caminar ni trabajar. No podemos proveer para nuestros hijos. Siempre pedimos justicia a todas las autoridades y al presidente Ollanta. Queremos que nos escuchen, que haya justicia para nosotras. Hace tiempo que estamos reclamando. Por eso ahora todas estamos unidas. Juntas todas, nos organizaremos. Nunca nos escuchan. Nos estamos poniendo de acuerdo para llegar al palacio y pedirle justicia a Ollanta (Testimonio N° 53/135, Cusco, hace 8 años).

Los relatos de mujeres víctimas de esterilizaciones forzadas, como se mencionó, muestran una deshumanización que es dirigida al otro distinto, que atenta contra las normas, para normalizar su condena a la extinción y el olvido. Se trata de una práctica sistemática de eliminación dirigida contra pobres e indígenas. La deshumanización, si bien es una manifestación de una estructura más profunda y compleja, se inscribe en lo que Foucault (1979) denominó *racismo de Estado*. Este concepto, al incorporar los aspectos coloniales de una jerarquía que valora diferencialmente las vidas humanas, se articula con lo que Quijano (2014 [2000])

describe sobre la *colonialidad del poder*⁵ como “la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza” (p. 777).

De este modo, se configura un entramado que organiza las relaciones sociales, políticas y económicas en el mundo contemporáneo. Esta estructura cultural integra diversas formas de control del trabajo en torno al capital, basándose en la clasificación racial, la organización capitalista del trabajo, el control del conocimiento, la expropiación cultural y un dualismo radical (Quijano, 2014 [2000]). No obstante, el eje de nuestro análisis, centrado en el duelo como protesta, subraya el sentido de pérdida inherente a dicho acto. En este contexto, la deshumanización, entendida como la negación de la dignidad de ciertas vidas para ser lloradas, adquiere una dimensión esclarecedora en su impacto político y cultural. Frente a ello, tal como veremos más adelante, las víctimas precarizadas, unidas en el dolor del duelo, sacan fuerzas de este para hacer revalorizar sus vidas desacreditadas por la violencia genocida y exigir reparación.

¿Qué vidas fueron dejadas morir?

Desde el punto de vista biológico, la descripción de que el racismo impidió la gestación de un número de ejemplares de la especie humana no considera lo que hace humanos a los afectados: sus deseos, sus afectos, su cultura. Tampoco da cuenta de que ese impedimento se dirigió contra un grupo específico: pobres, campesinas/os, indígenas. Considerar que las esterilizaciones se realizaron en un segmento de la población clasificado en categorías desvalorizadas, que se busca hacer desaparecer, da cuenta de una política eugenésica.

Desde el punto de vista jurídico es posible discutir si ese hecho constituye un crimen de lesa humanidad o un genocidio. Desde el punto de vista psicológico, se contravino el proyecto y el deseo de más de 300.000 parejas mediante una violencia política intencional, con consecuencias traumáticas transgeneracionales. Desde el punto de vista social, se incrementó la precarización de los más vulnerables. Pero, fundamentalmente, se buscó aniquilar por la fuerza valores culturales otros (correspondientes a las culturas de los pueblos originarios), divergentes de los que son juzgados positivamente por las normas de la nación.

Algunos estudios (Chirif, 2021) e informes (CLADEM, 1999) observan que, en su intento por reducir la pobreza, la violencia de Estado fue dirigida principalmente contra los más vulnerables: mujeres, pobres, analfabetas, campesinas, indígenas. Sin embargo, es importante observar que esta violencia atacó sobre todo a mujeres no partícipes de los discursos ni de la lengua dominante, aquellas que están dentro-fuera de la nación (Le Blanc, 2021) y son marginalizadas por conservar su identidad. Se trata de vidas no valoradas por un Estado que durante el período en estudio implementó una política genocida ante la cual aún no se ha logrado hacer justicia. Estas vidas fueron gestionadas como recursos, cuya no producción (o no reproducción) debía favorecer la economía nacional. Vidas que la biopolítica trata como amenaza a la parte de la población que el Estado elige hacer vivir (Foucault, 1979).

Ya en 1929 Mariátegui (2010) hacía notar de qué manera la lucha de clases en América Latina se superpone con la problemática de la dominación racista colonial. Esta determinó y creó los márgenes que han definido todas

las formas de exclusión y permitido diferentes figuras de violencia racista. Las clasificaciones raciales se convirtieron en formas descalificatorias deshumanizantes. Las normas de la nación se constituyeron desde los valores de la clase dominante, que se representa como blanca renegando su propio mestizaje. El otro es todo aquello que no se adapta a las normas imperantes, pero no siempre es atacado de manera directa, sino que es descuidado constantemente, puesto en riesgo, impedido de reproducirse, dejado morir por la biopolítica (Foucault, 1979). El gobierno de Fujimori consideraba que podía contribuir a reducir la pobreza disminuyendo el índice de natalidad en los estratos más vulnerables. La tarea para acometer era desechar cuerpos reproductivos deshumanizados. La población menos valorada por el Estado fue administrada como si se tratara de números abstractos. La lógica subyacente consiste en economizar descontando la "población excedente" (Arendt, 2006).

Ogilvie (2012) denomina como "hombre desechable" un fenómeno generalizado producto de la modernidad, que no solo afecta a un sector social específico. Este autor considera que la lógica contemporánea de mercado es una lógica de exterminación indirecta y delegada. La lucha contra la pobreza se desarrolla en un "abandono" de aquello que es considerado como población excedente. El abandono del cual esta población es objeto produce el "hombre desechable". Ese concepto se refiere a hombres y mujeres que pueden ser exterminados de manera masiva, como repetidas veces ha ocurrido en la historia reciente. La producción del "hombre desechable" se inserta en un contexto de violencia destructiva que borra la articulación del sujeto a la comunidad.

Ogilvie (2012) demuestra que la violencia de las sociedades modernas posee un carácter distinto de la que ha existido en otros períodos históricos y por lo mismo produce efectos diferentes. En las sociedades industriales un desinvestimiento simbólico permite tratar a los humanos como cosas, como recursos que son gestionados, como elementos que conforman una red y a partir de los cuales se hace posible capturar la violencia en su totalidad. Su característica específica en las sociedades modernas es la de tratarse de una “violencia sin dirección”, sin enemigo, sin objetivo, sin tiempos de guerras tradicionales. La población “excedente” puede estar integrada de diferentes maneras: homosexuales, drogadictos, habitantes de países pobres, etc. Nombres como “población chatarra” o “población callampa” dan cuenta de la consideración y el trato reservado a quienes componen esta población. El hombre desechable forma parte de una humanidad tratada como basura, como des-hecho.

Según Ogilvie (2012), la autodestrucción humana se origina en la frontera que el hombre estableció entre los derechos que se asigna a sí mismo y a las demás especies vivientes. Esa frontera es la base que sirve de modelo para distinguir categorías humanas. De esta manera algunas son reconocidas como verdaderamente humanas y otras son catalogadas como no humanas. En Perú, las vidas del otro fueron desvalorizadas hasta la deshumanización para permitir que fueran olvidadas y dejadas morir. Esa desvalorización buscaba exponerlas como no dignas de duelo. Sin embargo, frente a esta violencia se opone una resistencia que, llorando por ellas, busca reconocimiento y reparación.

La resistencia que enfrenta al olvido

Para Foucault (2001), el poder está en todas partes, pero también donde hay poder hay resistencias. Poder y resistencia deben ser comprendidos en términos de técnica y estrategias. Ambos adquieren las mismas características: son móviles, inventivos, productivos, se organizan, se coagulan, se distribuyen estratégicamente. La resistencia es una práctica de libertad que no se deja someter a los efectos del poder, como la represión o la normalización, y que produce nuevas subjetividades.

A fin de explicar la resistencia de las mujeres que testimonian sobre las múltiples pérdidas que les ocasionaron las esterilizaciones forzadas, nos apoyaremos en el concepto de “protesta pesarosa” acuñado por Butler (2020). Se trata de una noción que es especialmente aplicable en el marco de las relaciones de poder que se juegan en torno a violencias, cuyo objetivo es borrar la huella dejada por los grupos humanos que no aceptan someterse a ese poder. Para su total comprensión es necesario insertar este concepto en desarrollos anteriores de la autora en torno al duelo. Butler (2002) reflexiona acerca de la dimensión política relativa al duelo a partir de la revalorización de las metáforas sociales que encuentra en el texto de Freud (1992) *Duelo y melancolía*. La filósofa explica que el dolor del duelo desborda el ámbito privado y manifiesta la fuerza del sujetamiento al Otro y a los otros. Sitúa así el trabajo de duelo como constitutivo de la comunidad política y considera que la posibilidad de sufrir pérdidas significativas deja en evidencia la vulnerabilidad frente a la dependencia a vínculos afectivos y sociales.

Para esta autora, toda vida debería ser igualmente llorable, sin embargo, no toda pérdida es objeto de duelo. Butler (2010) distingue vidas cuya pérdida es temida (por su potencial de causar dolor) de pérdidas que, luego de ocurridas, parecen no ser lamentadas (puesto que lo perdido no había sido valorado). Estas últimas, por no ser potencialmente llorables, no son cuidadas y quedan sometidas a una vulnerabilidad social que incrementa la vulnerabilidad existencial que afecta a toda vida. La segregación biopolítica (Foucault, 1979), que distingue vidas merecedoras de vivir y consideradas defendibles de vidas que se dejan morir y que por ello son descuidadas, lleva a Butler (2020) a reflexionar sobre la desigualdad que justifica la violencia. Las vidas están sometidas a grados de valoración que, a su vez, implican grados de duelidad y permiten grados relativos de violencia. Mientras que las vidas valoradas de manera positiva son consideradas duelables y, por ello, son protegidas de toda violencia que pudiera afectarlas para hacerlas vivir, las vidas desvalorizadas son tratadas como no duelables y, por lo tanto, quedan desprotegidas y son dejadas morir. Para Butler (2020), la distribución desigual de la duelidad cuestiona el valor asignado a cada vida y las maneras en que se hace posible ser objeto de violencias y descalificaciones que deshumanizan (Butler, 2005a) o derivan en muerte social (Butler, 2003) y permiten ser dejado morir (Foucault, 1979).

Posteriormente, Butler (2020) se pregunta por la justificación de la violencia derivada de valoraciones desiguales adjudicadas a las vidas. Para pensar sobre este problema, retoma el concepto desarrollado por ella de "duelidad" (*grievability*) (Butler, 2010), pero en esta ocasión, más que centrarse en la descalificación de las que son objeto las vidas no llorables, muestra que un

contrapoder puede revalorizarlas. Explica que se puede hacer frente al trato asignado a las vidas que son consideradas como no llorables o como si no merecieran que se sienta pesar por ellas afirmando su importancia (por ej.: Black Lives Matter). Luego explica que la protesta pesarosa (*mournful protest*) hace ver el valor de la vida perdida desde el reclamo de por qué no se la trató como duelable desde antes de que se perdiera. Destaca que la posibilidad de duelo reposa en la existencia de condiciones de reconocimiento en un campo cultural e intersubjetivo para la pérdida sufrida.

El valor de una vida no está determinado de manera unívoca, las perspectivas históricas, los marcos al interior de los cuales cada vida es medida, condicionan distintas formas de construir escalas de valoración implícitas. En una misma sociedad pueden coexistir distintas escalas de valoración que permiten que un poder ejerza violencia contra vidas empujadas al olvido, pero, al mismo tiempo y sin embargo, esas pérdidas son lamentadas por otros. Considera que cuando hay fuerzas culturales que se oponen a reconocer la pérdida, surge del pesar del duelo una protesta necesaria para contrarrestar una norma impuesta y una melancólica de negación. En esos casos, se observa un duelo que puede llegar a ser protesta, denominado por Butler (2020) como "protesta pesarosa". Esta forma de duelo colectivo exige un lamento público por las pérdidas sufridas y una revalorización de las vidas que deberían haber sido protegidas. Especifica que esta protesta activa las dimensiones performativas del duelo público y establece nuevos términos de reconocimiento y resistencia. Califica esta forma de llevar el duelo como una forma militante que irrumpe en la esfera pública.

Desde una comprensión que ubica la violencia de Estado en relación con la discriminación definida por la normalización y la biopolítica, Butler (2010) especifica que la consideración de la duelidad concierne tanto a quienes han muerto como a quienes están vivos. Para estos últimos, la duelidad da lugar a que una vida sea cuidada, tratada con justicia y provista de condiciones para desarrollarse (Butler, 2020). Cuando una vida se acaba, el valor de esta se demuestra mediante el recuerdo que suscita en el entorno social que la perdió. Lo mismo ocurre con cualquier pérdida que afecte a una vida (por ej., pérdida de la patria: exilio, pérdida del trabajo: exoneración, pérdida de la libertad: prisión política, pérdida de un órgano o una función del cuerpo: trauma ocular, pérdida de la capacidad reproductiva, etc.) el valor de lo perdido y el valor atribuido a quien sufre la pérdida son manifestados en el recordatorio de lo que se perdió. Hacer memoria es, entonces, devolver el reconocimiento a lo que fue perdido porque no era valorado.

A través de las diferentes valoraciones que pueden ser asignadas a una vida y a las pérdidas que la afectan, entran en juego relaciones de poder (Foucault, 2001) entre quienes intentan imponer el olvido o simplemente no recuerdan una pérdida que no les es significativa, y quienes buscan establecer una memoria reivindicando el valor de las vidas que fueron descuidadas. En los movimientos que se conjugan en estas relaciones de poder que disputan la valoración asignada a determinadas vidas, la protesta pesarosa se alza como una forma de resistencia no violenta y de sentido colectivo que establece el espacio y el tiempo para que quienes están al margen se hagan presentes. Esa protesta se erige como resistencia ante el olvido a través de un trabajo de

duelo público que, a su vez, exige y convoca a un duelo colectivo que haga un trabajo de memoria. De ese modo, esta protesta construye memoria apelando a una memoria colectiva que, mediante un llanto solidario, resignifique un pasado velado.

La resistencia de las mujeres

Elizabeth Jelin (2021) muestra que la represión de las dictaduras del cono sur tuvo especificidades de género. Para esta autora, la socialización induce variaciones en las prácticas del recuerdo y en sus expresiones. Las mujeres expresan su pesar en función de ello. Esto permite hacer escuchar otras voces, otras formas de expresión, otras experiencias que transforman el sentido del pasado, enriqueciendo y desafiando el marco desde el cual se construye el recuerdo. Para Jelin (2002, p. 99), el contraste de género en estas imágenes es claro y se repite permanentemente en una diversidad de contextos. Los símbolos del dolor y el sufrimiento personalizados tienden a corporizarse en mujeres, mientras que los mecanismos institucionales parecen pertenecer a los hombres. Las mujeres relatan su pasado con otras palabras, construyen memoria desde un discurso alternativo al dominante.

Tal como en muchos otros casos en que la violencia de Estado en América Latina se amparó en el fomento del olvido para mantener la impunidad, quienes se oponen a ello, sosteniendo la memoria y las demandas de justicia por las esterilizaciones forzadas en Perú, son mujeres que muestran públicamente su pesar. Su llanto, que denuncia la vulnerabilidad incrementada por la violencia de Estado, no es muestra de debilidad. La unión de mujeres

en duelo se constituye más bien en fuerza que interpela a quienes consienten un olvido aparente y encubridor.

Características de la protesta pesarosa en las esterilizaciones forzadas

En el caso de las esterilizaciones forzadas en Perú, diferentes colectivos de mujeres se han convocado para exigir justicia⁶. Muchas veces su accionar se realiza mediante actos performativos que buscan evidenciar la violencia que las afectó ante quienes la desconocen o reniegan. Tal como se relata en los testimonios citados anteriormente, sus demandas son variadas y van desde compensaciones económicas hasta justicia y reparación, pero todas ellas buscan resaltar el valor de lo perdido haciendo valer su pesar en una protesta.

Uno de los factores reveladores que caracterizan la transformación del duelo en una forma de protesta implica el desplazamiento del duelo desde el ámbito privado hacia el espacio público (Butler, 2005b, 2020). Esto marca una diferencia significativa con otros tipos de protestas, donde el objeto de la queja se plantea inicialmente en el dominio público. Este proceso implica la exposición de la pérdida íntima en una articulación de manifestaciones en el dominio público para transformar el pesar en resistencia. Estas manifestaciones son entendidas como performativas. Las acciones descritas se expresan con una fuerza expositiva que, mediante la representación, enfatiza la escena de la pérdida y el daño causado. Este acto adquiere carácter político al desafiar la postura negativa del Estado y resaltar las amenazas de olvido.

El carácter expositivo de la protesta pesarosa, además del vuelco del duelo del ámbito privado al público, tiene otro aspecto fundamental que radica en los lugares desde donde se enuncian las voces en protesta. En efecto, hablar de los lugares inscritos en el fenómeno de la protesta pesarosa nos lleva a considerar una doble definición del concepto de lugar. Por un lado, encontramos la alusión de Butler (2020) a las vidas que no son consideradas dignas de duelo desde la mención de "la zona del no ser" descrita por Fanon (1952). Estas zonas representan un método clasificatorio racial que contrasta los lugares asociados al hombre blanco (zona del ser) con aquellos asociados al hombre negro (zona del no ser), lo cual radicaliza la experiencia colonial en términos de zonas de humanos y zonas de menos que humanos, y que sitúa al hombre negro en este segundo ámbito caracterizado por la espectralidad de lo humano.

Por otra parte está la conceptualización de los "no-lugares" de Augé (2000), según la cual:

El lugar se cumple por la palabra, el intercambio alusivo de algunas palabras de pasada, en la convivencia y la intimidad cómplice de los hablantes. [...]. Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar (p. 83).

Esta definición resalta los tres aspectos fundamentales de la diferencia entre lugar y espacio, derivados de las reflexiones de Merleau-Ponty y De Certeau. Primeramente, se distingue entre el espacio geométrico, como un lugar donde ocurren las situaciones, y el espacio antropológico, relativo al plano existencial donde la experiencia radica en el ser y su relación particular con un medio. Segundo, estos espacios

geométrico y antropológico repiten la distinción entre “la palabra” (en relación con el primero) y el “acto de locución” (en relación con el segundo), que nos remite al tercer un momento del “relato” como elaboración que transforma el espacio en lugar y el lugar en espacio, puesto que la palabra, como geometría, es hablada, y como antropología establece la relación con el mundo. Por tanto, a nuestros ojos, la referencia a los lugares desde donde se enuncia la protesta pesarosa remite a esta doble concepción, la denuncia sobre ser tratado como menos que humano, denuncia que es portada por la palabra en el acto de locución en cuanto testimonio de una particular relación con el mundo de aquellos considerados menos que humanos. Es por esto que resulta crucial para la investigación sobre este fenómeno la descripción del lugar desde donde se enuncia la palabra.

Esta, inserta en las complejas relaciones de poder, revela una forma de denuncia al ser proclamada por aquellos que se encuentran al margen de su ejercicio. Como analizaremos a continuación en el contexto de las esterilizaciones forzadas en Perú, esta dinámica es ilustrativa de las intersecciones entre etnia, clase y género. En el caso de la protesta pesarosa, quienes hablan, en quechua, en aimara o en castellano, mujeres indígenas, identificadas con estas culturas, no solo están clamando por la memoria y el “nunca más”, sino que expresan también los aspectos más particulares de la segregación, la exclusión y el racismo, destacando con ello los lugares del indígena, el pobre, la mujer, entre otros.

Francke (1990), dentro del marco del feminismo y la teoría decolonial, destaca la importancia de una relación triádica interseccional que se establece entre las subor-

dinaciones basadas en *la etnia, la clase y el género*. En esta perspectiva, la autora identifica una intersección donde el género tiende a confundirse o entrelazarse con las dos subordinaciones anteriores. Francke denomina a esta relación triádica como la “triple espiral de la dominación”:

Etnia, clase y género son formas de dominación vinculadas, pero no idénticas, y sin embargo, en conjunto, integran una sola y única estructura que vertebra todas las relaciones sociales, institucionales y personales, públicas y privadas, de producción y de reproducción, en el devenir cotidiano de la vida y en el devenir histórico de los pueblos latinoamericanos (p. 85).

Sobre la condición de etnia. Como mencionan Lovón y Quispe (2020), “la argumentación racista se basa en la ‘diferencia’ [...]. Los grupos minorizados son considerados portadores de ‘deficiencias’. Esas diferencias, en el plano social y lingüístico, responden a espacios diglósicos, generados principalmente por los grupos dominantes frente a los grupos dominados” (p. 747). Una de las formas de dominación de una cultura sobre otra pasa por el plano del uso de una lengua. Una lengua puede ser reprimida o descalificada buscando que caiga en desuso y que se pierda poco a poco.

El lugar de la etnia también supone el lugar de una lengua otra, excluida del discurso jurídico oficial. Esta discriminación lingüística en el Perú refleja el racismo arraigado en él. El Estado no muestra interés en abordar este problema ni en integrar a las comunidades que conservan su lengua materna. Ello incrementa la discriminación y la inequidad, lo que se ve especialmente en el acceso a la justicia (Marquina & Román, 2022). Este hecho tiene implicaciones significativas en el contexto de las esterilizaciones forzadas. Por ejemplo, en 2021 se registró que

el Poder Judicial suspendió una audiencia para presentar cargos contra el expresidente Fujimori debido a la ausencia de traductores de lengua quechua, idioma compartido por varias de las afectadas (Marquina & Román, 2022). Tal situación ilustra tanto la violencia que subyace en la invisibilización de las víctimas como la naturaleza de la protesta que intentamos analizar. Así lo señala Inés Condori Anaya (2023), una mujer del Cusco que representa a las víctimas de esterilizaciones forzadas y cuyo discurso fue enunciado en quechua, un fragmento del cual compartimos aquí en español:

Les contaré sobre esta gran pena de las mujeres de todo el Perú, sobre su llanto, su dolor y heridas. Desde hace 25 años caminamos en esto. [...] Sin embargo, seguimos caminando. Nosotros protestamos ante la Fiscalía, también en frente a Palacio, en las puertas del gobierno y sin embargo no somos atendidas. Nuestro clamor no es escuchado, no encontramos un camino. [...] Esa es nuestra lucha. Podría comentar sobre la operación que nos han hecho para que no tengamos hijos en los tiempos de Fujimori. Algunos pensábamos: "¿no somos todos? ¿cómo es esto que se está haciendo?" Pero no era así. Era un acto de discriminación a las comunidades campesinas, de la selva, a los que hablaban aimara, a todos ellos. En esos lugares más se habían hecho estas ligaduras (esterilizaciones). Aquí en Chumbivilcas conocen a esta situación como "ligadura" no le dicen esterilización, le dicen "ligadura". Para nosotros eso ha sido un acto de discriminación grave. Los que fueron "ligados" no sabían hablar castellano, sólo sabían quechua (p. 13).

Estas mujeres se expresan en un idioma que si bien su uso no es penado por el derecho, está situado al margen de este exigiendo su reconocimiento. Según Marquina y Román (2022), si bien el análisis de discurso sobre la discriminación lingüística logra demostrar hechos de exclusión de esta índole también da cuenta de propuestas de soluciones a partir de la inclusión intercultural en el aspecto jurídico. Esto

supone un reconocimiento sobre la exposición de la condición étnica frente a un sistema que tolera el racismo en su operar. Es decir, cuando estas mujeres víctimas, que hablan quechua y no castellano, intervienen en las audiencias lo hacen desde un discurso propio del derecho que las mantiene excluidas: "A nosotros nos discriminaron, no han respetado nuestra dignidad, nuestros valores ni la interculturalidad. No se respetó nuestra dignidad como indígenas en cuanto a nuestras costumbres de cómo damos a luz o como hacemos para ello, nada de eso ha sido respetado" (Condori Anaya, 2023, p. 16).

De esta manera, las características performativas de la protesta de las mujeres indígenas víctimas de esterilizaciones forzadas hacen que esta sea, al mismo tiempo, una denuncia de las violaciones a los derechos humanos sufridas y una forma de resistencia. Mediante el contenido del discurso de esta denuncia recuerdan lo perdido exigiendo reconocimiento, revalorización y reparación. Pero, al mismo tiempo, al utilizar las lenguas de los pueblos indígenas, esgrimen su valor, sin aceptar someterse a la lengua dominante y sin permitir que las políticas eugenésicas de las que fueron víctimas extingan las lenguas condenadas por el racismo.

Sobre la condición de clase. En relación a la aporofobia, como testimonio Inés Condori Anaya (2023) relata:

Así es el gobierno, nos ha visto estar en la pobreza, mirándonos con indiferencia, nos han discriminado aquí dentro de las comunidades. [...] Fujimori nos trajo aún más discriminación con la "ligadura". Decía que "en los pueblos del Perú había muchos hijos. Hasta siete hijos. Están pariendo como cuyes. Van a pagar impuesto si no te haces operar, van a pagar impuestos. De ahora en adelante, sólo dos o tres hijos deben tener. Así mejorará su vida, habrá desarrollo mientras tengan menos hijos". Nosotros, hasta ahora, no tenemos una

buena vida, al contrario, nos hemos encontrado enfermos en este año que ha pasado, en estos 25 años que han pasado. Por eso es que gritamos, gritamos (p. 15).

Este argumento sostiene el enlace entre la reproducción y la transmisión de la pobreza que decanta en un principio eugenésico que estigmatiza a las personas por su pertenencia a una clase social con escaso acceso a bienes materiales. Como menciona Theidon (2023), “tanto la guerra contra la pobreza como el discurso del desarrollo devinieron en una contrainsurgencia quirúrgica dirigida a las mujeres indígenas y de bajos ingresos. Fue una guerra reproductiva” (p. 58).

Sin embargo, el impacto de la discriminación aporofóbica no se limita al período de las esterilizaciones, sino que, tal como el testimonio anterior lo muestra, viene de antes y persiste hasta la actualidad. Esa discriminación se combina con una condena en que subyace la no valoración de la vida del pobre como una vida vivible. De ese modo se considera justificado que el pobre no tenga derecho a nacer y, si ha nacido, que no tenga derecho a recibir los cuidados necesarios para conservar la vida. Pero si a pesar de todo se arroga esos derechos, entonces es condenado con amenazas de impuestos o esterilizaciones forzadas. Ante ello se alza la protesta que “grita” haciendo visible el genocidio sufrido.

La falta de justicia perpetúa una herida en el tejido social que requiere ser sanada. Es por esta razón que la protesta pesarosa se articula no solo en busca de justicia para las víctimas, sino también con el objetivo de prevenir la repetición de estos eventos en el futuro. No obstante, también se observan ecos de esta repetición en el resurgimiento del fujimorismo

durante las elecciones presidenciales de 2011, 2016 y 2021. En respuesta a ello, las voces de las víctimas protestan y dicen:

Estamos protestando “estamos esterilizadas, estamos mal”. [...] Eso es lo que pedimos a gritos, pedimos justicia ahora, que realmente hagamos democracia sin discriminar. Diciendo que “en el campo no saben escribir, no saben hablar bien” es que nos han operado. Ahora nos dicen “la gente del campo no vota bien, esas mujeres, esas que no saben leer, no saben, otro va a marcar o firmar seguramente”. Así seguro pensaron en aquellos años. Ahora recién nos estamos dándonos cuenta, recién estamos abriendo los ojos. En aquellos años seguramente han hecho lo que querían con las esterilizaciones. Seguro que algunos ni siquiera han firmado el consentimiento. Nosotras gritamos por todas las mujeres que han sido esterilizadas a nivel nacional. Ayacucho, Huancavelica, Amazonas, Puno, Arequipa, Cusco, todas ellas (Condori Anaya, 2023, p. 16).

La clase pobre campesina se opone a la desvalorización de la que históricamente fueron y siguen siendo objeto haciendo ver el sufrimiento causado por tal discriminación. Gritar por todas las mujeres que han sido esterilizadas es hacer visible el duelo causado por un Estado genocida que deja y hace morir a mujeres campesinas pobres. Ese duelo no solo llora la pérdida de la capacidad reproductiva, de manera conjunta clama por justicia exigiendo el fin de las discriminaciones sufridas. La protesta surgida de ese duelo hace memoria de las descalificaciones asociadas a la pobreza con que el Estado ha catalogado a las mujeres indígenas. Los gritos visibilizan la persistencia, la perpetuación y el incremento de la pobreza, pero los pobres no consienten en dejarse morir, aunque vivan condenados en los márgenes de la sociedad.

Sobre la condición de género. Durante la década de las esterilizaciones forzadas en Perú,

tres son los hitos fundamentales que permiten pensar la violencia de género: 1) la aprobación de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU, 1992), que instó a los Estados parte a tomar medidas adecuadas, incluidas las legislativas, para garantizar la igualdad de derechos humanos y libertades fundamentales entre hombres y mujeres, y que caracterizó la violencia de género como una manifestación de violencia masculina hacia las mujeres debido a su condición de género; 2) la aprobación de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (Convención de Belém do Pará) (OEA, 1994), que en su artículo primero define la violencia contra la mujer como toda acción pública o privada que cause muerte o sufrimiento físico, sexual o psicológico, y que esté basada en su género, y 3) el establecimiento del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (ONU, 1998), que califica la violencia de género y sexual como crímenes de lesa humanidad.

Estos hitos adquieren relevancia considerando que la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú destaca la violencia de género experimentada por las mujeres campesinas durante el conflicto armado dentro del contexto de las numerosas violaciones sexuales que tuvieron lugar durante ese período. Además, el Committee on the Elimination of Discrimination Against Women (CEDAW) refiere que esta no es la única forma de violencia contra la mujer que debe ser reparada puesto que también ha de tomarse en cuenta el "Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional y la normativa *ius cogens* que considera a las esterilizaciones forzadas como graves violaciones

a los derechos humanos, y crímenes de lesa humanidad" (Cedano, 2023, p. 24). Ello implicaría situar como responsable al Estado, ya que las esterilizaciones constituyen una cosificación sexual y reproductiva de las mujeres pobres, lo cual queda patente en los objetivos planteados en el Plan Verde (Boesten, 2018). Si bien también hubo hombres afectados por esta política eugenésica, en el caso de las mujeres la violencia se multiplicó ya que, a diferencia de estos, como consecuencia de las esterilizaciones forzadas ellas fueron culpadas y castigadas por sus propias familias y comunidades (quienes las abandonaron, maltrataron y humillaron).

En esta consideración y en el marco del giro expositivo que da la protesta pesarosa es que, con el resurgimiento del fujimorismo durante las elecciones presidenciales de 2011, el colectivo No sin mi Permiso organizó una marcha masiva. Durante esta protesta, seis mujeres llevaron a cabo una acción simbólica pronunciando consignas en quechua y castellano, como "No sin mi permiso" y "Mi cuerpo no es tu campo de batalla" y luciendo vestimentas tradicionales femeninas de la cultura andina, con representaciones de sangre entre las piernas. Al levantar las faldas, revelaban pantis con la imagen de un útero esterilizado. Cada trompa de Falopio en esta representación visual simbolizaba un método quirúrgico diferente, como ligaduras o mutilaciones (Ballón, 2017). El útero de estas mujeres desangrándose es la viva imagen del genocidio ejecutado en el cuerpo de las mujeres pobres, campesinas e indígenas. Su develamiento, al mostrar lo que queda oculto tras las vestimentas propias de un género, una cultura y una clase social, hace evidente la pérdida sufrida por ellas y el alcance de esa pérdida que traspasa a las víctimas directas, ya que atenta contra una parte importante de la sociedad. Las consignas

esgrimidas revalorizan el lugar de la mujer que había sido deshumanizada.

De similar manera se expresa la Asociación de Víctimas de Esterilizaciones Forzadas de Lima Callao y la Asociación de Mujeres Peruanas Afectadas por Esterilizaciones Forzadas, las cuales, en búsqueda de una toma de conciencia sobre los crímenes que sufrieron, marchan y hacen plantones frente a instituciones públicas⁷ (Dannemann, 2021). En estas manifestaciones van vestidas con faldas rojas y pañuelos en los cuales adhieren una figura que grafica el útero y las trompas de Falopio ligadas, sobre la cual escriben, por ejemplo: soy 13.589, o el número de víctima con el cual se cuentan para hacer ver que sus vidas cuentan. Estas mujeres, reivindicando el valor de sus vidas, visibilizando la pérdida que se les ocasionó, muestran su dolor y hacen notar el necesario llanto público por ellas. Su protesta pesarosa llora y rememora las violaciones a los derechos humanos perpetradas contra ellas y exige justicia y reparación. De ese modo resisten frente al imperativo del olvido que el poder genocida siempre busca instaurar.

Protesta pesarosa y preservación de la memoria

Durante un duelo se piensa, cuestiona, valora, añora, llora y recuerda el objeto perdido. Freud (1992) entiende el duelo como un trabajo elaborativo de recuerdo, consecuencia de una pérdida significativa. En el duelo, un recuerdo minucioso, que examina cada detalle del vínculo con el objeto perdido, permite, con el paso del tiempo, llegar a elaborar el dolor producido por la ausencia. El duelo consiste entonces en un trabajo de memoria, acompañado de pesar, que puede darse tanto a nivel individual como colectivo.

Las vidas valoradas como llorables son objeto de duelo y, por ello mismo, de recuerdo. Pero las vidas que no son consideradas objeto de duelo, por no ser valoradas, motivo por el cual no son resguardadas, con frecuencia son susceptibles de caer en el olvido. Si una vida fue considerada no llorable, y no es objeto de duelo, las pérdidas que le conciernan no pueden ser recordadas, ni hacer parte de la memoria colectiva. De ese modo, la memoria y el olvido están directamente relacionados con la asignación de duelo. Hay olvidos que responden a un mandato social de lo considerado como no merecedor de ser recordado, o lo que no debe recordarse. Dichos mandatos operan de forma silenciosa, al tiempo que encubren lo que no quiere escucharse. El duelo pesaroso resiste a someterse a tal mandato al enfrentar el poder que impone el olvido.

Todo duelo requiere de rituales y prácticas comunitarias que otorguen el reconocimiento de una comunidad a la pérdida sufrida (Métraux, 2004; Braun & Pelento, 2006) y es justamente en ese reconocimiento (Ricœur, 2000), en la decisión de recordar un objeto perdido, que se inicia la memoria cultural (Assmann, 2008). El duelo pesaroso practica los rituales de duelo que les fueron negados a las víctimas por ser considerados como no llorables. De ahí que las mujeres en duelo pesaroso muestren, lloren y griten públicamente sus pérdidas para hacer visible el dolor que estas les causan y cuestionar la desvalorización adjudicada a lo perdido. Al recordar ese objeto perdido revalorizado, liberan la memoria negada o reprimida. En Perú, las mujeres en duelo pesaroso por las esterilizaciones forzadas hacen un trabajo de memoria elaborativo. Al mismo tiempo que exigen una justicia y una reparación que no llega vuelven más necesario ese trabajo de memoria.

Las mujeres víctimas no lloran solas su duelo inconsolable. Ellas se reúnen y conforman un colectivo que grita su pesar. Del pesar del duelo extraen fuerzas para rehumanizar sus vidas deshumanizadas. Mediante la demostración pública de un duelo que no puede sanar mientras la pérdida no sea reconocida por el Estado que la causó exigen el reconocimiento no otorgado. Para ello hacen ver una verdad que intenta ser

ocultada: la violencia de Estado dirigida contra las mujeres pobres, indígenas y campesinas que causó múltiples pérdidas. Recordando esas pérdidas, la protesta pesarosa de las víctimas de esterilizaciones forzadas denuncia las consecuencias de la política eugenésica y convoca una memoria colectiva que se opone al olvido. Su llanto público convoca el llanto de otros para construir una memoria de todos.

Notas

¹ Principalmente tomados de Court & Lerner (s.f.) y otros textos citados en la bibliografía.

² Stepan (1991) demuestra que la región participó activamente en la adopción, la adaptación y la difusión de ideas eugenésicas. Este autor destaca la importancia de los contextos históricos, políticos y culturales locales en la creación de un panorama eugenésico distinto al europeo y norteamericano. Su enfoque deconstruye la noción de una eugenesia homogénea y desafía la dicotomía "centro-periferia" al mostrar que América Latina no solo asimiló, sino que también innovó y matizó las teorías eugenésicas.

³ Dentro de los numerosos testimonios recogidos por el proyecto interactivo Quipu, destaca la repetida utilización de expresiones que sugieren una comparación deshumanizante entre las mujeres afectadas y los animales.

⁴ Quipu es un proyecto interactivo virtual que documenta y comparte testimonios de la campaña de esterilización forzada en Perú. Las víctimas pueden dejar testimonios para contribuir a la búsqueda de justicia. La metodología de citación de la temporalidad registra el tiempo transcurrido en años desde la inclusión del testimonio en la plataforma hasta el momento de la consulta en la web del proyecto Quipu.

⁵ La colonialidad del poder, propuesta por Quijano (2014), describe un patrón de dominación que trasciende el colonialismo formal y se fundamenta en la clasificación racial que legitima la explotación y la

subordinación de los pueblos no europeos. Este sistema despoja a estos grupos de su identidad y dignidad, posicionándolos en roles subalternos dentro del capitalismo global, mientras controla el conocimiento al imponer una visión eurocéntrica y desvalorizar sus saberes. Además, refuerza estereotipos a través de la expropiación cultural y la deshumanización, con implicaciones profundas en las estructuras sociales y políticas de las sociedades latinoamericanas y del mundo.

⁶ Entre ellas podemos nombrar a la Asociación de Mujeres Afectadas por Esterilizaciones Forzadas (AMPAEF), Somos 2074 y Muchas Más, Colectiva Collera, el Grupo de Seguimiento a las Reparaciones por Esterilizaciones Forzadas (GREF) y Demus.

⁷ La Asociación de Mujeres Peruanas Afectadas por las Esterilizaciones Forzadas (AMPAEF) ha estado activamente involucrada en diversas acciones y protestas para visibilizar su causa y exigir justicia. Entre estas acciones se incluyen reuniones y plantones frente al Congreso de la República del Perú y a las oficinas de la Fiscalía en diferentes ciudades del país, así como marchas y movilizaciones en Lima y otras ciudades importantes del país. Véase http://www.ampaefperu.org/?fbclid=IwAR15kI3oVGFVpZmQm2wAb_uHvfv1tzFe5Nooc8NVnVNFeilUldaVXuhtaR8_aem_AZqgYL4Ud-3VyL1BWYhvt1C0AZSb7YjKxgsK1HGP0MO-g2MZGvjaAcCRjPGrq2xkyJ3B1puvKsRogbNp4HuHBRQW

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Assmann, J. (2008). *Religión y memoria cultural: Diez estudios*. Lillmod.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares: Espacios del anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa
- Ballón, A. (2014). El caso peruano de esterilización forzada:

- Notas para una cartografía de la resistencia. *Aletheia*, 5(9). http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6418/pr.6418.pdf
- _____ (2017). El caso peruano de esterilización forzada y el arte de género: Notas para una etnografía crítica. En G. Borea (Ed.), *Arte y antropología: Estudios, encuentros y nuevos horizontes* (pp. 195-207). Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Boesten, J.** (2018). Políticas poblacionales, pobreza y cuerpos de las mujeres. En J. Boesten, *Desigualdades interseccionales: Mujeres y política social en el Perú, 1990-2000* (pp. 123-168). Instituto de Estudios Peruanos.
- Braun, J. & Pelento, M.** (2006). Las vicisitudes de la pulsión de saber en ciertos duelos especiales. En J. Puget & R. Kaës (Eds.), *Violencia de Estado y psicoanálisis* (pp. 91-106). Lumen.
- Butler, J.** (2002). *La vie psychique du pouvoir*. Léo Scheer.
- _____ (2003) *Antigone : La parenté entre vie et mort*. EPEL.
- _____ (2005a). *Humain, inhumain: Le travail critique des normes: Entretiens*. Éditions Amsterdam.
- _____ (2005b). *Vie précaire: Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*. Éditions Amsterdam.
- _____ (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós.
- _____ (2020). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Casas, L.** (2023). Esterilización forzada: Una imposición de los Estados sobre los cuerpos de las mujeres: Una violación a los Derechos Humanos de las mujeres. En L. Santos (Ed.), *Justicia y reparación: Las esterilizaciones forzadas 25 años después (Perú)* (pp. 33-40). Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Derecho, CICAJ.
- Castro, J.** (2014). Eugenesia, genética y bioética: Conexiones históricas y vínculos actuales. *Revista de Bioética y Derecho*, 30, 66-76. <https://dx.doi.org/10.4321/S1886-58872014000100005>
- Cedano, M.** (2023). Esterilizaciones forzadas: Verdad, justicia y reparaciones integrales ¡ya!. En L. Santos (Ed.), *Justicia y reparación: Las esterilizaciones forzadas 25 años después (Perú)* (pp. 23-30). Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Derecho, CICAJ.
- Chirif, A.** (2021). *Perú: Las esterilizaciones forzadas, en la década del terror: Acompañando la batalla de las mujeres por la verdad, la justicia y las reparaciones*. Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA), Demus.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú** (2003). Informe final. <https://www.cverdad.org.pe/ffinal/>
- CLADEM** (1999). Nada personal: Reporte de Derechos Humanos sobre la aplicación de la anticoncepción quirúrgica en Perú 1996-1998. Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer.
- Condori Anaya, I.** (2023). "Democracia, democracia nispa rimaranku, pero manan noqaykuqa democraciataqa ricurayquchu": Memorias de una víctima de esterilizaciones forzadas. En L. Santos (Ed.), *Justicia y reparación: Las esterilizaciones forzadas 25 años después (Perú)* (pp. 15-20). Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Derecho, CICAJ.
- Court, M. I. & Lerner, R.** (s.f.). Proyecto Quipu. Chaka Studio. <https://interactive.quipu-project.com/#/en/quipu/intro>.
- Dannemann, V.** (2021). Esterilizaciones forzadas: Víctimas de "violencia masiva". *Deutsche Welle*, 19 febrero. <https://www.dw.com/es/esterilizaciones-forzadas-en-per%C3%BA-fuimos-v%C3%ADctimas-de-violencia-masiva-en-condiciones-brutales/a-56632266>
- Ewig, C.** (2012). *Neoliberalismo de la segunda ola: Género, raza y reforma del sector salud en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Fanon, F.** (1952). *Peaux noires, masques blancs*. Editions du Seuil.
- Fariás, I.** (2024). Eugenesia: Origen de la teoría, expansión y principales prácticas, siglos XIX y XX. *Historia*, 31, 1-29. <https://doi.org/10.29393/RH31-18EOMF10018>
- Foucault, M.** (1979). *Il faut défendre la société: Cours au collège de France 1976*. Gallimard.
- _____ (2001). Le sujet et le pouvoir. En M. Foucault, *Dits et écrits I et II*. Gallimard.
- Francke, M.** (1990). Género, clase y etnia: La trenza de la dominación. En A. Sánchez León (Ed.), *Tiempos de ira y amor: Nuevos actores para viejos problemas* (pp. 77-106). Lima: DESCO.
- Freud, S.** (1992). Duelo y melancolía. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. XIV) (pp. 235-256). Amorrortu.
- Galton, F.** (1883). *Inquiries into human faculty and its development*. J. M. Dent and Son.
- Gould, S.** (2017). *La falsa medida del hombre*. Planeta.
- Jelin, E.** (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- _____ (2021). *Las tramas del tiempo: Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales*. CLACSO.
- Kaës, R.** (2006). Rupturas catastróficas y trabajo de la memoria: Notas para una investigación. En J. Puget & R. Kaës (Eds.), *Violencia de Estado y psicoanálisis* (pp. 159-188). Lumen.
- Le Blanc, G.** (2021). *Dentro, fuera: La condición de extranjero*. Universidad de Los Lagos.
- _____ (2024). *Oser pleurer*. Albin Michel.
- Lewontin, R., Rose, S. & Kamin, L.** (1998). *No está en los genes: Racismo, genética e ideología*. CONACULTA, Crítica.
- Ledesma, N.** (2012). La eugenesia bajo la lupa de las investigaciones sociales. *Intersticios, Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 6(2), 153-170.
- Lovón, M. & Quispe, A.** (2020). ¿Quién tiene derecho a opinar sobre política lingüística en Perú?: Un análisis crítico del discurso. *Íkala*, 25(3), 733-751. doi: 10.17533/udea.ikala.v25n03a12
- Mariátegui, J.** (2010). *La tarea americana*. CLACSO.
- Marquina, J. & Román, R.** (2022). Discriminación lingüística hacia las víctimas de esterilizaciones forzadas en el acceso a la justicia desde la lingüística migratoria. *Lengua y Sociedad*, 21(2), 357-372. doi: 10.15381/lengsoc.v21i2.22464
- Métraux, J.** (2004). *Deuils collectifs et création sociale*. La Dispute.
- Molina, A.** (2017). Esterilizaciones (forzadas) en Perú: Poder y configuraciones narrativas. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(1), 31-52. doi: 10.11156/aibr.120103
- OEA** (1994). Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer: "Convención de Belém do Para". 9 junio. <https://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html>
- ONU** (1992). Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. CEDAW General Recommendation No. 19: Violence against women. <https://www.refworld.org/docid/52d920c54.html>
- _____ (1998). Rome Statute of the International Criminal Court. 17 julio. <https://www.icc-cpi.int/sites/default/files/RS-Eng.pdf>

Ogilvie, B. (2012). *L'homme jetable : Essaye sur l'extrémisme et la violence extrême*. Éditions Amsterdam.

Palma, H. (2002). "Gobernar es seleccionar": Apuntes sobre la eugenesia. Baudino.

Quijano, A. (2014 [2000]). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.

Quiroz, L. (2020). La maternité au croisement des oppressions: Les stérilisations forcées au Pérou (1996-2000). *20 & 21, Revue d'Histoire*, 146, 69-80. file:///Users/imac/Downloads/la-maternite-au-croisement-des-oppressions%20(1).pdf

Ricœur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, A.M. (2009). Por una raza sana y vigorosa obtenida por los medios morales. La eugenesia católica argentina en los años treinta. *Estudios*, 22.

Sofair, A. & Kaldjian, L. (2000). Eugenic sterilization and a qualified nazi analogy: The United States and Germany, 1930-1945. *Annals of Internal Medicine*, 132(4), 312-319. DOI : 10.7326/0003-4819-132-4-200002150-00010

Stepan, N. (1991). *The hour of eugenics: Race, gender and nation in Latin America*. Cornell University Press.

Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.

Theidon, K. (2023). Guerra reproductiva: Esterilizaciones forzadas en Perú. En L. Santos (Ed.), *Justicia y reparación: Las esterilizaciones forzadas 25 años después (Perú)* (pp. 57-62). Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Derecho, CICAJ.

Villela, F. (2017). Eugenesia y determinismo genético: Una solución simple a un problema complejo. *Acta Bioethica*, 23(2), 279-288.

Villela, F. & Linares, J. (2011). Eugenesia: Un análisis histórico y una posible propuesta. *Acta Bioethica*, 17(2), 189-197. doi: 10.4067/S1726-569X2011000200005