

Artículo de Investigación

La resignificación de la Llorona a través de las épocas: de mito a performance política

The re-signification of Llorona through the ages: from myth to political performance

Ilaria Sartini: Università Iuav di Venezia, Italia.
isartini@iuav.it

Fecha de Recepción: 13/07/2024

Fecha de Aceptación: 15/08/2024

Fecha de Publicación: 20/08/2024

Cómo citar el artículo

Sartini, I. (2025). La resignificación de la Llorona a través de las épocas: de mito a performance política [The re-signification of Llorona through the ages: from myth to political performance]. *European Public & Social Innovation Review*, 10, 1-15. <https://doi.org/10.31637/epsir-2025-832>

Resumen

Introducción: La Llorona es una figura legendaria de la cultura oral mexicana y latinoamericana, la madre condenada a vagar por la eternidad en busca de sus hijos. En el tiempo, por razones sociopolíticas, la Llorona ha pasado por diferentes resignificaciones. **Metodología:** Este texto, a través de un análisis bibliográfico cualitativo de fuentes primarias, secundarias y canciones quiere hacer una aproximación a la evolución simbólica de esta figura. Además, a través de un enfoque en la evolución del producto cultural actual, en relación con el contexto que lo ha generado, analizar quién es la Llorona de nuestro tiempo. **Resultados:** Desde la madre todopoderosa precolombina, hasta hoy en día a las madres de los y las desaparecidos de México, que llegan a identificarse y revindicar la Llorona, como hicieron los familiares de los estudiantes de Ayotzinapa. Hoy las madres de las víctimas se unen en movimientos sociopolíticos, buscando justicia. **Conclusiones:** Una figura tan remota como la Llorona, desvela su actualidad convirtiéndose en lente para analizar la realidad sociopolítica y cultural mexicana, gracias a un cruce interdisciplinario entre el análisis cultural y la política.

Palabras clave: capitalismo gore; desaparecidos; Llorona; madres; México; necropolítica; performance; resignificación cultural.

Abstract

Introduction: La Llorona is a legendary figure of Mexican and Latin American oral culture, the mother condemned to wander through eternity in search of her children. Over time, for socio-political reasons, La Llorona has undergone different re-significations. **Methodology:** This text, through a qualitative bibliographical analysis of primary and secondary sources and songs, aims to approach the symbolic evolution of this figure. Furthermore, through a focus on the evolution of the current cultural product, in relation to the context that has generated it, to analyse who is the Llorona of our time. **Results:** From the all-powerful pre-Columbian mother, to today's mothers of the disappeared in Mexico, who come to identify themselves and claim the Llorona, as did the relatives of the Ayotzinapa students. Today the mothers of the victims unite in socio-political movements, seeking justice. **Conclusions:** A figure as remote as the Llorona unveils its actuality by becoming a lens for analysing the Mexican socio-political and cultural reality, thanks to an interdisciplinary crossover between cultural analysis and politics.

Keywords: cultural resignification; desaparecidos; gore capitalism; Llorona; México; mothers; necropolitics; performance.

1. Introducción

La Llorona es una leyenda de la cultura oral mexicana, que representa una madre que, tras matar a sus hijos y luego arrepentirse, es condenada a vagar para la eternidad en búsqueda de ellos. En la historia, la representación de la “madre degenerada”, a los antípodas de la “buena madre”, a menudo ha sido representada a través de narraciones y mitologías. Justamente por este rasgo diacrónico, intrínseco en las narraciones sobre la madre, un producto cultural como la Llorona puede adquirir significados distintos, según la época, sin dejar de ser actual.

Es así como, la Llorona también, a lo largo de las épocas, por razones sociopolíticas, ha subido diferentes resignificaciones. Justamente para entender estas evoluciones, aquí se hace una aproximación de los contextos de las distintas épocas históricas donde se han dado cambios en este producto cultural. Entonces, ¿quién es la Llorona hoy en día?

En México, a causa de la necropolítica de Estado y de los carteles, del capitalismo *gore* y del machismo, el número de personas desaparecidas ha llegado a 99.729, hasta el 1 de abril 2024 (Comité Nacional de Búsqueda, 2024). Las madres de estas personas, jóvenes en la mayoría, buscan justicia y buscan hijos, o sus cuerpos. Como la Llorona de la leyenda, caminan en las calles, manifestando y protestando, en los desiertos y bosques buscando los cuerpos de sus queridos.

Según Taylor (2020) el trauma es intrínsecamente performático¹ y justamente desde esta perspectiva es posible ver una relación entre el duelo de las madres y la evolución del producto cultural relacionado con el mito de la Llorona. Efectivamente, la figura de la Llorona, en México, ha sido retomada y reformulada a través de las épocas, desde sus orígenes mexicas hasta hoy en día, dando espacio a diferentes grupos sociales de identificarse en ella.

¹ En cuanto “El trauma se expresa visceralmente, a través de síntomas corporales, recreaciones y repeticiones” (Taylor, 2020). Traducción propia del original en inglés: “Trauma expresses itself viscerally, through bodily symptoms, reenactments, and repeats”.

1.1. La leyenda prehispánica: la Llorona-Cihuacóatl

Según el filólogo germanista Jacob Grimm, el mayor de los hermanos Grimm, hay tres niveles que caracterizan el entorno donde una leyenda viene creada: la relación con las condiciones expresivas de su entorno cultural, la forma en que esta se conecta a los patrones locales y finalmente el arraigo con la trama de la historia (Spinoso, 2022). Desde esta perspectiva, es posible entender y analizar la leyenda como producto cultural formulado en un dado entorno y donde puede luego desarrollarse y evolucionar.

La leyenda de la Llorona habla de una mujer que viene seducida por un hombre del cual tiene dos hijos y que la abandona. Ella, para vengar su deshonra, ahoga sus hijos en un río, en cuanto prole del hombre que la abandonó. Tras matar a sus niños, arrepentida, los busca cerca de ríos, lagos y manantiales, volviéndose en un alma en pena. El espectro de la Llorona hace parte de la tradición oral en México y en otros países de Latinoamérica, un cuento que se suele contar a los niños el Día de muertos.

Interesante notar como mitos similares existen también en otras culturas, como en la griega, por ejemplo, donde Medea, seducida y luego abandonada por un hombre, se venga matando a sus hijos y luego se arrepiente. La diferencia más evidente entre las dos mujeres, Medea y Llorona, es que mientras la primera es una figura que solo últimamente ha sido retomada desde una perspectiva feminista (Gall, 2017) y que suele ser parte de la cultura popular solo en ciertos nichos culturales (como el teatro), la segunda sigue siendo un personaje muy conocido, de hecho, muchas son las producciones culturales que se han realizado sobre el mito de la Llorona, desde novelas a canciones y películas, volviéndola en un personaje aún más conocido también fuera de Latinoamérica.

Esto porque se le reconoce su carácter atemporal y originario: con el mito de la Llorona, lo que está en juego es la madre todopoderosa, arcaica, absoluta y mítica (Arechabala, 2016). Es la madre creadora y destructora a menudo asociada con la diosa Cihuacóatl, madre todopoderosa de la cultura mexicana (Godínez, 2017), la cual ella misma, según la leyenda, intentó avisar a sus hijos, los mexicas, de la llegada de los españoles:

Era una noche en calma, el cielo estaba estrellado y la luna se reflejaba en el lago de Texcoco. Los cuatro sacerdotes esperaban observando hacia el firmamento. De pronto se escuchó el lamento:

-¡Aaaay, mis hijos! ¿Dónde los llevaré para que escapen a tan horrible destino?

-¡Es Cihuacóatl!- aseguró uno de los sacerdotes.

-Nuestra diosa madre ha salido de las aguas para prevenirnos- agregó otro (AA.VV., 2011, pp. 1-2 como se citó en Godínez, 2017, p. 135).

1.2. Simbología sociocultural: de la Llorona hispánica a la independentista

En la cosmovisión mexicana prehispánica, los atributos que se otorgan a la muerte permiten que una diosa, como Cihuacóatl se creara o revitalizara al devorar a la otra, absorbiendo su poder sobrenatural en una especie de teofagia (Echeverría, 2013). Se introduce aquí esta noción porque es interesante para ver bajo otra luz las evoluciones a las que la Llorona ha sido sometida a lo largo de las épocas.

Efectivamente, con la llegada de los españoles con su propósito evangelizador, la Llorona-madre-todopoderosa-Cihuacóatl viene “sustituida” (o bien, devorada) por otra deidad católica, la Virgen de Guadalupe, como acto de resistencia sociocultural de los pueblos indígenas.

Los indígenas vistieron la madre Cihuacóatl y la disfrazaron de Guadalupe para poder sobrevivir a la violencia de la Inquisición española (Godínez, 2017). De hecho, el papel de la madre creadora fue asimilado por la Virgen de Guadalupe, por un lado, y, por el otro, el papel de la madre destructora fue asociado a la Malinche, la mujer de nombre Malintzin o Mallinalli (Glantz, 2001) traductora y concubina de Cortés. A ella se le culpó de la derrota de los pueblos originarios contra los españoles, fue reconocida como la traidora de su mismo pueblo, la “madre chingada” de Octavio Paz (1993) que condenó a sus hijos a un destino injusto.

De hecho, por algunos, en este periodo, hasta la leyenda de la Llorona venía leída desde esta perspectiva: la Malinche en el rol de la Llorona, los mexicanos como los hijos y el hombre que la toma y abandona como Hernán Cortés (Arechabala, 2016). Por otro lado, si bien la figura de La Malinche posee esta serie de connotaciones negativas mencionadas, también es cierto que sobre ella y su relación con Cortés se erige el mito del mestizaje y la mezcla fundacional sobre la cual se construye el imaginario de Nación mexicana que hasta ahora persiste.

Efectivamente, según Spinoso (2022), la identidad del nuevo México post-independentista, intentando englobar tanto su raíz indígena como la hispánica, une la figura de Malinche con la de Medea, originando así la Llorona literaria. Esta Llorona que “se escapó de la penumbra barroca con sus amaneramientos torturados y culpables” (Spinoso, 2022, p. 67) es parte de la nueva ideología en el marco de una apropiación literaria del mito con función social de control (Canuto, 2023). Por ejemplo, el control parece girar, por un lado, sobre la embriaguez, ya que la leyenda empieza a narrar que la Llorona se aparece a los borrachos y, por el otro, a no salir en ciertas horas (de la noche) en ciertos sitios (ríos, manantiales) porque se puede cruzar con ella (ibídem).

Entonces, la representación iconográfica de la Malinche en esta época se adscribe al tema del “mestizaje romántico-nacionalista” (Spinoso, 2022, p. 66) sobre los orígenes del pueblo mexicano. Tanto la primera como la segunda generación de muralistas trabajaron el tema de la maternidad de la Malinche (Mandel, 2007). Un ejemplo es el mural “Cortés y la Malinche” pintado por José Clemente Orozco en el Colegio de San Ildefonso en la Ciudad de México. Aquí se observa a Cortés que mantiene prisionera a la Malinche, imposibilitada de ejercer acción voluntaria alguna, mientras su hijo yace a sus pies moribundo.

Figura 1.

Particular del Mural “Cortés y la Malinche” de José Clemente Orozco



Fuente: Colegio de San Ildefonso con edición propia (2024).
<https://sanildefonso.org.mx/espiritudel22/orozco.html>

Entonces, desde la conquista española hasta la revolución, se adscriben a la Llorona dos figuras de mujeres, en el marco de la maternidad dialéctica: la creadora como la Virgen de Guadalupe y la destructora/madre traidora como la Malinche.

1.3. Simbología sociopolítica: la Llorona indigenista

En el marco de la nueva identidad mexicana y la voluntad de involucrar también a la raíz indígena del país en esta nueva narración, se elaboraron nuevas iconografías sobre personajes femeninos, Llorona incluida, en clave indigenista. El indigenismo plantea la especificidad de los indígenas y el derecho a la integración como compensación de los siglos de violencia y discriminación.

Ello se basa en la asimilación de los indígenas a la cultura dominante, la blanca y occidental, a través de políticas públicas, instituciones y departamentos dedicados al tema indígena. El eje indigenista mexicano se fundaba en la educación como herramienta para alcanzar, “modernizar y civilizar” a los indígenas que hasta aquel momento habían sido excluidos o marginados (Bello, 2004), con una perspectiva paternalista y asistencialista. Efectivamente, con la finalidad de proporcionar al pueblo una educación moral ciudadana, la leyenda de la Llorona fue sujeta a una apropiación literaria que la transformó en objeto de canciones y poemas (Spinoso, 2022).

Fue así como durante la época de la revolución mexicana a principios del siglo XX, en acuerdo con las teorías indigenistas, la Llorona viene interpretada por otro sujeto: la “India Bonita”, simbolizada por Bibiana Uribe, ganadora de un concurso de belleza “india” en 1921². De hecho, la mujer indígena

se convirtió en el símbolo necesario de la patria en la medida en que era arrojada al margen, sosteniendo la idea de que las mestizas eran capaces de aprender español, ser profesionistas y trabajar en las ciudades para participar en la modernización económica y urbana del país, pero no podían romper con la cultura indígena vinculada a la tierra, la maternidad, la fertilidad, la servidumbre y el duelo. Cuerpos diluyéndose tras la función materna. (Godínez, 2017, p. 142).

² La India Bonita era un concurso, entre otros como “La Obrero más simpática”, la “Cenicienta Mexicana” y “La Canción Huasteca”, organizado por la gerencia del periódico indigenista *El Universal* para impulsar un concepto de humanismo como sinónimo de apoyo social a grupos en condiciones desfavorables según el sistema capitalista. Esto, para fomentar la nueva narración nacionalista oficial de México (Albarrán, 2018).

Figura 2.

Bibiana Uribe como la "India Bonita" en la portada de la revista "El Universal Ilustrado", 1921



Fuente: El Universal (2016). <https://bit.ly/3zpwfmA>

En este marco se coloca la Llorona durante el siglo XX: es la mujer “india” que, como la India Bonita es melancólica, conoce el duelo y es indígena. Poco a poco se convierte en la enamorada de los revolucionarios, hermosa, pasiva y triste. De hecho, es en este periodo que se empezaron a escribir y cantar canciones sobre la Llorona, vista como una mujer hermosa, indígena y triste, desde la perspectiva de su enamorado y solo raramente, como tal vez solo en la estrofa final de una de las interpretaciones de Chavela Vargas, son los hijos los que hablan a la Llorona. La comparación a la hermosura de la Virgen de Guadalupe y la vestimenta que evidencia su identidad zapoteca (el *huipil* es parte del vestido típico) se encuentran en la siguiente estrofa:

Salías del templo un día, Llorona,
cuando al pasar yo te vi;
Hermoso huipil llevabas, Llorona,
que la Virgen te creí

Mientras que en la canción interpretada por Chavela Vargas y arreglada por Luis “Sabu” Martínez, parece que, a parte el dolor profundo que se advierte por toda la canción, la estrofa final entona el destino de muerte al que los hijos de la Llorona están condenados, la muerte en el río:

Ay de mi Llorona, Llorona, llévame al río;
Tápame con tu rebozo, Llorona,
porque me muero de frío.

Estas han sido las evoluciones de la figura de la Llorona: de la diosa Cihuacóatl todopoderosa, a la dicotomía Virgen de Guadalupe-Malinche hasta la India Bonita de la revolución. ¿Y ahora? ¿Quién es la Llorona hoy en día? ¿Por qué aún hace sentido hablar de esta figura leyendaria y por qué sigue siendo tan actual? En las siguientes páginas se intentará dar una respuesta a estas preguntas, pero para hacer esto, es preciso hacer una aproximación de la Llorona en el momento socio histórico actual.

2. Metodología

Para alcanzar los objetivos de este estudio, se ha aplicado una revisión bibliográfica cualitativa. Esta investigación se ha desarrollado a partir de las ideas de Taylor (2020) sobre performance y trauma, así como de Godínez (2017) sobre la Llorona del necrobarroco. El estudio de Spinoso (2022) también es de suma importancia para analizar y entender las evoluciones de la Llorona entendida a la vez como producto cultural y figura diacrónica. En este estudio se han utilizado fuente primarias y secundarias, así como herramientas audiovisuales (videos y canciones).

3. Resultados

3.1. *El contexto mexicano contemporáneo*

Partiendo de la idea que el producto cultural, como puede ser el personaje de una leyenda, evoluciona a través del tiempo, tomando nuevos significados sea como consecuencias de los tiempos sea por necesidad de las personas que interactúan con el producto cultural mismo, es preciso enmarcar la situación sociopolítica y cultural que causa dicha evolución.

Aquí se analiza la evolución de la Llorona en relación con la forma del producto cultural actual: la performance política de las madres y parientes de las y los desaparecidos en consecuencia a la violencia. Por esto, se introduce en el análisis el concepto de necropolítica, enmarcando así el incremento de violencia en el país. De hecho, desde 2006, año en que el entonces presidente Felipe Calderón declaró guerra al narcotráfico, hasta el 1 de abril de 2024, se han registrado, según los datos oficiales del gobierno en el informe del Centro Nacional de Búsqueda (2024), 99.729 personas desaparecidas; antes de 2006 se tenía cuenta de 1.523 personas sin localizar.

El gobierno ha actualizado el mapa de las fosas clandestinas encontradas en el mismo arco de tiempo 2006-2019, localizando 3.631 fosas, 874 solo en 2019. En estas 874, se hallaron 1.124 cuerpos, solo 395 de ellos fueron identificados y 243 devueltos a las familias. La mayoría de las víctimas entre los hombres tiene entre los 15 y 39 años y entre las mujeres, entre 10 y 25 años (Comité Nacional de Derechos Humanos [CNDH], 2019).

Lo que llama la atención es que la mayoría de las víctimas de la violencia en México son hijos e hijas de madres y padres que a menudo se encuentran a no poder procesar la desaparición o el luto de sus queridos por la falta material del cuerpo o de la justicia que pueda devolver un poco de dignidad a las víctimas y sus familiares, como se analizará en las secciones sucesivas.

3.2. *Necropolítica y capitalismo gore*

Desandando un poco en la historia reciente, se pueden identificar algunas de las causas que han llevado a una violencia tan ostensible y feroz hoy en día, que afecta a algunas partes de México más que otras, como los feminicidios en Ciudad Juárez y la guerra de los carteles en Sinaloa.

El rostro neoliberalista de capitalismo tardío, de la mano con un sistema patriarcal extremadamente presente que sigue reproduciéndose en la división sexual del trabajo y de los espacios, son ambos factores que inciden en esta ola de violencia, lo que Walter Benjamin llamaría “violencia divina” o sea la “violencia sangrienta sobre toda la vida en nombre del viviente” (2007, p. 250, como se citó en Žižek, 2008, p. 234), signo de la injusticia del mundo, pero que en realidad es una violencia ínsita en el sistema.

Žižek utiliza el concepto de violencia sistémica como “las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político” (Žižek, 2008, p. 10), como pueden ser la pobreza o la filantropía, y este tipo de violencia es un concepto importante en el análisis social de la producción y reproducción de la violencia explícita estructural en México.

Mbembe además, retomando el concepto fauoultiano de biopoder, o sea el conjunto de estrategias para dirigir las relaciones de poder de una forma en que las vidas de las personas sean más fácilmente administrables, elabora la idea de necropolítica: la política como forma de guerra donde se reconoce el soberano como entidad que elige quien muere y quien vive (Mbembe, 2003). Valencia a su vez incorpora este concepto al contexto mexicano para analizar la violencia en el marco del capitalismo *gore* mexicano:

[C]on dicho término nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado, al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con la precarización económica, el crimen organizado, la construcción binaria del género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de “necroempoderamiento”. (Valencia, 2012, p. 84).

En particular, con la creciente paraestatalidad y con lo que Segato (2018) define como una guerra extendida, por la cantidad de armas, muertes y complejidad de las dinámicas de poder, el concepto de Valencia (2012) es fundamental para entender dichas dinámicas y el periodo histórico actual.

3.3. Las décadas de los '80 y '90

Fue entre las décadas de los '80 y '90 que el capitalismo mexicano se volvió *gore* y entre otras causas y consecuencias de esto, la línea entre Estado y narcotráfico se hizo siempre más borrosa. De hecho, en ese periodo, a nivel económico y político se destacaron eventos importantes. La década de los años ochenta, o “década perdida” en América latina, enmarcada por una crisis profunda, llevó a una desregulación de los mercados, liberalización de los precios y precarización laboral con consecuencias catastróficas para las zonas rurales donde el acceso a los servicios básicos no ha sido garantizado, así como el respeto de los derechos humanos vieron una falta en su cumplimiento por parte del Estado, lo cual se volvió siempre más neoliberal y asistencialista, afianzando la unión entre narcos y política y expandiendo el rayo de acción de los carteles (Valencia, 2012).

Esto comportó “la popularización de la economía criminal y el uso de la violencia como herramienta mercantil” (Valencia, 2012, p. 95). Los años noventa empiezan con dos hitos en la historia mexicana contemporánea: el Tratado de Libre Comercio (TLC) entre México, E.E.U.U y Canadá, y la revolución zapatista en Chiapas, proclamada el mismo día de la firma del acuerdo, y que reflejaba la situación de precariedad y descontento de las zonas rurales del sur (Valladares, 2004, p. 131).

Con el TLC los precios de los productos básicos alimentarios y de vivienda se liberalizaron, llevándolos a una subida que afectó gran parte de la población, especialmente de bajos recursos (Valencia, 2012). La precariedad generada fue acentuada por las violencias de los carteles y luego por la guerra contra los mismos, que generaron muchos muertos entre los civiles inocentes también.

3.4. *Feminicidios en México*

En este contexto se enmarca la violencia de género, dado en este sentido Segato (2018) subraya la importancia de incluir la violencia de género como fenómeno estructural, parte de las violencias sistémicas, y no como algo desconectado de éstas. Los crímenes contra las mujeres a menudo quedan impunes en México, como en otras partes del mundo. Según Segato (2018) esto pasa porque “la corporación mafiosa replica la estructura de la corporación masculina” (p. 50), entendiendo con corporación masculina el mandato de la masculinidad patriarcal que comporta una continua comprobación de su estatus masculino³ y que se rige en los pilares de fidelidad a la corporación y a sus miembros y la estructura jerárquica del poder dentro del grupo.

A esta violencia se suma la violencia machista contra las mujeres y que deja impune a la mayoría de los perpetradores. El Observatorio Ciudadano Nacional de Feminicidios (OCNF), en 2024 ha publicado su último reportaje donde estima que cada día en México 7-8 mujeres (niñas incluidas) son asesinadas y que el porcentaje de impunidad, en promedio entre todos los estados de la República, es de 60%, llegando a más de 88% en los estados de Chihuahua y Oaxaca; también hay que tomar en cuenta que, mediamente, el 27% de los asesinados de mujeres son investigados como feminicidios (OCNF, 2018). Los datos relativos hasta el 31 diciembre 2023 estiman que en este año han muerto entre 9 y 10 mujeres cada día en el país con un total de 3.439 asesinatos, mediamente el 25% de estos son investigados como feminicidios (ONU Mujer, 2024).

En los años Noventa México fue testigo de que muchas mujeres estaban siendo violadas, matadas y luego enterradas en diferentes áreas de Ciudad Juárez, en Chihuahua, aunque el Estado, construyó y defendió una narración oficial de los hechos, atribuyendo la violencia a los narcos y victimizando a las mujeres mismas, cuestionando los motivos por los cuales se encontraban en ciertas áreas de la ciudad, alegando que hacían una doble vida y se trataba de prostitutas o de drogadictas (Wright, 2011).

A lo largo del tiempo se han elaborado varias respuestas para explicar estos acontecimientos en Ciudad Juárez. Entre ellas, destaca la teoría de Segato (2008) por su cuño político y lectura abarcadora de varios actores y dinámicas adscritos en este lugar de frontera, un territorio fronterizo entre dos mundos muy distintos: América Latina y Estados Unidos. Efectivamente, la autora enlaza los feminicidios a las condiciones resultadas por el TLC. Las trabajadoras de las maquiladoras al confín con Estados Unidos, encontradas muertas y mutiladas, serían la respuesta a una vuelta al feudalismo en “una conjunción regresiva entre posmodernidad y feudalismo, donde el cuerpo femenino vuelve a ser anexado al dominio territorial” (Segato, 2008, p. 94). Las víctimas se convierten en mensajes contra la invasión neoliberal de Estados Unidos:

Entiendo que ese tipo de ataques al cuerpo de las mujeres, sistemáticos y frecuentes, con deshechos de los cadáveres en baldíos, es una exhibición de arbitrio, en espectáculo de impunidad ante toda la sociedad, de soberanía jurisdiccional, de *dueñidad* sobre un territorio y del cuerpo de sus mujeres como parte y emblema de este territorio. [...]

³ A diferencia de la femineidad, la masculinidad es un estatus que se debe renovar y comprobar su vigencia como tal (Segato, 2018).

Las violaciones multitudinarias, crueles, la tortura hasta la muerte de las mujeres por medios sexuales, el mensaje de estos cuerpos que son encontrados en el desierto, en los baldíos, constituyen, por encima de cualquier otra cosa, un lenguaje con el que el poder habla y dice 'acá estoy'⁴. (Segato, 2018, p. 71).

Franco (2013) retoma esta argumentación alegando que la hombría se concibe como poder absoluto sobre la mujer y que la violencia cruel como la tortura sexualizada y el desmembramiento de las mujeres es algo inculcado con un proceso sistémico por los grupos militares y guerrilleros, también gracias a las condiciones de estas mujeres: bajos recursos y privas de derechos, dado que las que trabajan en las maquilas suelen ser de origen indígena, y por un racismo estructural en las instituciones mexicanas, los perpetradores saben que van a quedar impunes.

3.5. Las madres en búsqueda de justicias: las lloronas del nuevo milenio

Esta violencia tan explícita y todopoderosa ha dejado y deja una gran cantidad de víctimas, que no incluyen solo las y los muertos y desaparecidos, sino también sus familiares, amigos, parejas y, sobre todo, sus madres. Es en respuesta a la pérdida de sus hijos y a la criminalización que el Estado hace de ellos que las madres, en México como en el resto de América latina, se movilizan para buscar a sus hijas e hijos desaparecidos, y se unen en comités de ciudadanos para la justicia.

Estas organizaciones de la sociedad civil se han creado por la búsqueda incansable de las madres y por su sed de justicia frente a un estado que no llega a resultados tangibles para encontrar sus hijas y que, al revés, crea una narración paralela para criminalizar a las víctimas y sus familias (Iliná, 2020). Las organizaciones de madres no solo protestan contra la falta de acción del Estado para encontrar a sus hijas e hijos, sino también se organizan para hacer ellas el trabajo: gracias a expertos y voluntarios intentan triangular información y van a buscar fosas o restos humanos, como las madres de las mujeres desaparecidas en Tijuana y Ciudad Juárez que escavan con sus manos en el desierto para encontrar los cuerpos de sus hijas (Wright, 2011).

Ellas exigen verdad y justicia a través de sus acciones. Las marchas y manifestaciones a las que toman parte llevan a las madres a espacios públicos, apropiándose de ellos con sus discursos y prácticas, recordando sus hijos para no dejarlos en el olvido. Como la Llorona, las madres de los jóvenes que murieron van en búsqueda de sus hijos y con ella se identifican. Explícita la referencia a esta mujer mitológica durante una manifestación del comité de las madres de los 43 estudiantes muertos y desaparecidos a los que disparó el ejército en 2013 en Ayotzinapa, Guerrero, cuando ellas mismas se vistieron de Lloronas.

⁴ Cursiva en el texto original.

Figura 3.

Madres y familiares protestando por la desaparición y muerte de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en 2017



Fuente: Milenio (2020). <https://bit.ly/3zv4gLL>

4. Discusión

En 2019 el colectivo feminista neerlandés⁵ *Snowapple* ha reinterpretado la canción de la Llorona, cambiando las letras y dedicándola a todas las mujeres que perdieron la vida a causa de la violencia y a todas las madres supervivientes que luchan por ellas. Esta canción pronto se ha vuelto en un himno feminista y de resistencia para todas las mujeres desaparecidas o asesinadas y para todas las personas que quieren recordarlas.

La reinterpretación de la canción popular es parte integrante de la performance de activismo político. Si anteriormente la representación de la llorona en la canción era la India Bonita, la amada lejana, ahora con esta canción hay una ambivalencia sobre quién es la Llorona. Efectivamente, a la vez quien canta es la Llorona misma (la madre, hermana, amiga de una persona muerta o desaparecida) y a la vez Llorona es el objeto de la canción, manteniendo las raíces de la canción de la tradición popular:

Ay de mi Llorona, Llorona;
mi niñita mexiquense;
te fuiste para la escuela, Llorona;
te encontré en el forense.

La autorepresentación de cada madre superviviente con la Llorona, colectiviza su situación que, desde la esfera privada, subjetiva, pasa a la esfera pública, a una experiencia compartida por miles de familiares. La colectivización del duelo es fundamental no solamente para su elaboración, sino también para poner de manifiesto que las y los desaparecidos, muertos y muertas son víctimas de una necropolítica de estado, consecuencias de dinámicas estructurales. Taylor define este tipo de performance como “performance motivada por el trauma”⁶ (2020, p. 1674), refiriéndose por ejemplo a las madres de Plaza de Mayo que, desde 1977, se reúnen pidiendo justicia para sus desaparecidos.

⁵ Debido a las olas migratorias entre los años sesenta y ochenta desde Latinoamérica a Países Bajos, existe una larga tradición neerlandesa tanto de estudios académicos, como de movimientos culturales y políticos latinoamericanos que enriquecen el tejido sociocultural del país (Baud, 2018; Krujit, 1988).

⁶ Traducción propia del original en inglés: “Trauma-driven performance” (Taylor, 2020, p. 1674).

La relación entre el discurso y el sujeto cultural trae consigo un mundo en el que la insoportabilidad de la nueva vida revelada por la muerte o desaparición de un ser querido, puede volverse en un mundo, a pesar de su inhabitabilidad, donde se pueda vivir de nuevo (Venna, 2009 como se citó en Gutiérrez, 2019). Aquí el trauma moviliza actos colectivos de condena contra la falta de justicia, creando una protesta-performance (Taylor, 2020)

4.1. Caracterización de las Lloronas modernas: maternidad y activismo político

Es cierto que las “nuevas” Lloronas demuestran similitudes con la Llorona del mito, pero también diferencias. En efecto, al colectivizar el dolor y el procesamiento de este, juntándose en asociaciones y comités de justicia, las madres se empoderan y se vuelven sujetos políticos activos. Además, desafían el *statu quo* social y político a la vez porque si bien que tradicionalmente el espacio de la maternidad ha sido siempre la esfera privada, la familia, la casa, ellas salen a la calle, recorren kilómetros y kilómetros de una parte a otra del país, en búsqueda de respuestas, de verdad y de justicia.

Se exponen públicamente para tener vivo el recuerdo de sus hijas e hijos, ejerciendo la que Gutiérrez llama “justicia anamnética” (2019, p. 22), o sea un ejercicio de memorialización de las y los muertos como primer paso hacia la reparación y así a la justicia. La politización de su maternidad y dolor se traduce en activismo, lo cual contribuye a la consolidación de formas alternativas de participación política de las mujeres en México, así como en el resto de América latina (Iliná, 2020).

La colectivización de los sentimientos es fundamental en la búsqueda de las hijas e hijos y en el apoyo a las madres frente al proceso de justicia. Asimismo, colectivizar el dolor significa mirar el dolor de las madres a partir de la compasión que trae la desaparición de un ser querido y ubicar la orientación ética que tenemos frente a la tragedia ajena (Gutiérrez, 2019).

Tomando un paso más allá, aquí colectivizar significa también politizar un sentimiento, en el sentido griego más filológico del término “política” entendida como “polis” (πολις), comunidad, y “tuje” (τυχη) suerte en *vox media*, el destino de la comunidad, porque las madres-lloronas están resignificando la figura de la Llorona, exigiendo que se haga justicia. Esta redefinición de la maternidad en contraposición con los estándares marianos, es también una forma de respuesta al trauma, y pone de manifiesto, una vez más, que lo político es personal y lo personal es político (Millet, 1977), tomando un lugar esencial en la historia contemporánea y posicionándose en un nuevo discurso de la maternidad.

5. Conclusiones

La colectivización del duelo fortalece las madres supervivientes y fortalece también la empatía hacia el otro que permite la ayuda recíproca del buscar soluciones conjuntamente, en neta contraposición con el *do ut des* capitalista en una sociedad enmarcada en el capitalismo *gore*. Capitalismo *gore* y necropolítica son dos conceptos fundamentales para entender las dinámicas de poder político, económico y social en nuestros tiempos, en particular en contextos poscoloniales como América Latina, porque alumbran con una nueva luz fenómenos como la desubjetivización de las víctimas sacrificatorias del necropoder.

La actualidad de la leyenda de la Llorona, la madre condenada a la perenne búsqueda de sus hijos hace reflexionar sobre el presente, sobre aquellas madres que salen a la calle para intentar proteger la memoria de sus hijos, esta vez pidiendo que se haga justicia.

Desandando la historia, desde épocas prehispánicas hasta el presente, este ensayo quiso analizar las evoluciones de la figura de la Llorona a través de la historia, tomando en cuenta los contextos en los cuales se origina la nueva Llorona de nuestros días: la madre activista que al contrario de la pasividad de la India Bonita revolucionaria o de la privacidad de la Virgen de Guadalupe, retoma al menos parte del poderío de la diosa mexica Cihuacóatl, a través de nuevas formas de lucha (Wright, 2011) y de performance del trauma (Taylor, 2020).

Además, “los actos -desde el *acting out* incontrolable hasta el *acting through* terapéutico, pasando por el *acting up* político- señalan tanto el síntoma como la cura” (Taylor, 2020, p. 1665). Efectivamente, Taylor (2020) plantea que entender la relación entre estas tres síntomas-performance otorga la posibilidad de crear estrategias que mitiguen tanto los efectos individuales como colectivos del duelo y del trauma. Este estudio es una aproximación al tema de la evolución de la Llorona en varias épocas y de los productos culturales a ella relacionados.

Poner en relación estas dinámicas quiere, por un lado, visibilizar dichas evoluciones y, por el otro, utilizar una figura tan diacrónica como lente para un análisis sociocultural. Asimismo, para investigaciones futuras, se propone matizar singularmente cada evolución de la figura de Llorona en un dado momento histórico y cada tipo de producción cultural (canción, poema, película, performance...).

6. Referencias

- Albarrán Samaniego, A. (2018). 1921, el año de la India Bonita. La apertura del discurso indigenista en El Universal. *Artelogie*, 12, 1-19. <https://journals.openedition.org/artelogie/2729>
- Arechabala, M. V. (2016). La huella de la Diosa en lo popular: “La Llorona” mexicana. *Trama y fondo: revista de cultura*, 41, 59-68. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6095849>
- Baud, M. (2018). Between Academia and Civil Society. The Origins of Latin American Studies in the Netherland. *Latin American Perspectives*, 45(4), 98-114.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. CEPAL y Sociedad Alemana de Cooperación Técnica. <https://bit.ly/45QmqdI>
- Canuto Castillo, F. (2023). La bruja y la Llorona en relatos de tradición oral: versiones sobre un tema. *Contribuciones desde Coatepec*, 39, 71-91.
- Comité Nacional de Búsqueda (2024). *Consulta pública de registro de personas desaparecidas y no localizadas*. <https://consultapublicarnpdno.segob.gob.mx/Home/Index>
- Comité Nacional de Derechos Humanos (2019). *Informe personas desaparecidas y no localizadas*. <http://informe.cndh.org.mx/menu.aspx?id=40062>
- Echeverría, B. (2013). El guadalupanismo y el ethos barroco en América. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 23, 101-110. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2011.23.376>
- El Universal (2016). *Cuando El Universal buscó a la India Bonita*. <https://bit.ly/3zpwfmA>
- Franco, J. (2013). *Cruel modernity*. Duke University Press.

- Gall, N. (2017). Medea como una figuración feminista. La reinención de la mujer en la tragedia de Séneca, *Badebec*, 6(12), 278-305. <https://badebec.unr.edu.ar/index.php/badebec/article/view/192/176>
- Glantz, M. (2001). *La Malinche, sus padres y sus hijos*. Taurus.
- Godínez, G. L. (2017). Lloronas, madres y fantasmas: necrobarroco en México. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, 5, 129-163. <https://doi.org/10.24201/eg.v3i5.120>
- Gutiérrez Vargas, J. R. (2019). Ensamblajes entre cuerpo y lenguaje: la potencia política de las lamentaciones públicas de las madres de víctimas de feminicidio en México. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, 5, 1-28. <https://doi.org/10.24201/reg.v5i0.370>
- Ibarra, M. (2007). Hernán Cortés y la Malinche: unidos por una herida: Aproximaciones al análisis del discurso histórico e ideológico acerca de la identidad cultural mexicana en la década de 1950. *Cuadernos del Sur. Letras*, 37, 87-118. <https://bit.ly/3LdfCNC>
- Iliná, N. (2020). "¡Tu madre está en la lucha!" La dimensión de género en la búsqueda de desaparecidos en Nuevo León, México. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 67, 119-136. <https://doi.org/10.17141/iconos.67.2020.4172>
- Kruijt, D. (1988). Latin American studies in the Netherlands: economy and sociology. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 44, 39-46. <https://www.jstor.org/stable/25675373>
- Mandel, C. (2007). Muralismo mexicano: arte público/identidad/memoria colectiva *ESCENA. Revista de las artes*, 61(2), 37-54. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=561158764005>
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15, 11-40. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Milenio (2020). 'La Llorona', de canción popular a himno de miles de madres de desaparecidos. <https://bit.ly/3zv4gLL>
- Millett, K. (1977). *Sexual politics*. Virago.
- Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio (2018). *Informe implementación del tipo penal de feminicidio en México: Desafíos para acreditar las razones de género 2014-2017*. <https://www.observatoriofemicidiomexico.org/publicaciones>.
- ONU Mujeres (2024). *Las huellas de los feminicidios en CDMX*. <https://acortar.link/XoO7jh>
- Paz, O. (1993). *El laberinto de la soledad*. Cátedra.
- Segato, R. (2008). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado. *Debate feminista*, 37, 78-102. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2008.37.1354>
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

- Spinoso Arcocha, R. M. (2022). *La Llorona y la Malinche: mujeres y mitos femeninos en México*. Editorial de la Universidad de Guadalajara.
- Taylor, D. (2006). Trauma and performance: lessons from Latin America. *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America*, 121(5), 1674-1677. <https://bit.ly/3RYHn09>
- Valencia Triana, S. (2012). Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo. *Relaciones Internacionales*, 19, 83-102. <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5115>
- Valladares de la Cruz, L. R. (2004). Mujeres ejemplares: indígenas en los espacios públicos. *Alteridades*, 28, 127-147. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/305/304>
- Wright, M. W. (2011). Necropolitics, narcopolitics, and femicide: Gendered violence on the Mexico-US border. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 36, 707-731. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/657496>
- Žižek, S. (2008). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.

AUTOR/ES:

Ilaria Sartini

Università Iuav di Venezia, Italia.

Doctora en ciencias sociales por la Universidad de Huelva con formación en estudios latinoamericanos por la Universidad de Leiden donde también ha sido investigadora invitada. Los temas de investigación principales se centran en violencia sistémica, desigualdades sociales y mercado laboral desde una perspectiva de género e interseccional.

isartini@iuav.it

Índice H: 2

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9313-773X>

Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=Duw0JnoAAAAJ&hl=es&oi=ao>

ResearchGate: <https://www.researchgate.net/profile/Ilaria-Sartini>

Academia.edu: <https://uhu.academia.edu/IlariaSartini>