

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLITICOS
CONVOCATORIA 2009-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTORADO EN CIENCIAS
SOCIALES CON ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**ACTORES DEL ABORTO: ESTADO, IGLESIA CATÓLICA Y MOVIMIENTO
FEMINISTA**

MARIA SOLEDAD VAREA VITERI

AGOSTO, 2015

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLITICOS

CONVOCATORIA 2009-2013

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTORADO EN CIENCIAS
SOCIALES CON ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**ACTORES DEL ABORTO: ESTADO, IGLESIA CATÓLICA Y MOVIMIENTO
FEMINISTA**

MARIA SOLEDAD VAREA VITERI

ASESOR DE TESIS: MERCEDES PRIETO

**LECTORES/AS: CARMEN MARTÍNEZ, AMY LIND, SUSANA RANCE Y
SUSANA WAPENSTEIN**

AGOSTO, 2015

DEDICATORIA

A la memoria de mi mami Chela.

Al Julián por la música y la sabiduría.

Al Caetano por la risa y la vida

A Lennyn Santacruz por el amor construido.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y su programa de Estudios Políticos, en especial a Mercedes Prieto por su amistad y conocimiento. A las lectoras de esta tesis: Carmen Martínez, Amy Lind, Susana Rance y sobre todo a Susana Wappenstein. A mis compañeras feministas: Sarahí Maldonado, Lisset Coba, Virginia Gomez, María Rosa Cevallos, Andrea Aguirre. Agradezco también al CEPAM Guayaquil, al CEMOPLAF y a OXFAN, pero en especial a María Arboleda pues me permitieron conocer las realidades del Guayas y Chimborazo. A Luis Alberto Tuaza por recorrer conmigo el cantón Guamote. A la Doctora Vanessa Bustamante por permitirme trabajar con ella y conocer la dura realidad de las mujeres que mueren. A Suleni Vega pues gracias a ella escribí esta tesis. A mis compañeras y amigas del Doctorado de Estudios Políticos 2009-2013: Patricia, Ginnet, Sofía, Jenny, Pilar, Margarita, Jose Luis, por las noches sin dormir y por compartir sueños, alegrías y tristezas. A los profesores del doctorado que más me inspiraron: Gioconda Herrera, Andrés Guerrero, José Antonio Figueroa. A los que siempre están, pero en especial a mi mami Mariana Viteri, a mis hermanos Isidro y Ana María. A mi amiga Sofía Mackliff. A mi papi Rodrigo. Agradezco a mi esposo Lennyn Santacruz, por la lucha cotidiana y compartida, esta tesis le pertenece. Al Dios que reencontré en estos años de trabajo. A Yachay por sus pájaros y montañas. Sobre todo a mi inspiración y razón de vivir: Julián y Caetano.

ÍNDICE

CONTENIDO	PAGINAS
GLOSARIO.....	8
RESUMEN.....	9
CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN.....	13
CAPITULO II: APUESTAS TEORICAS.....	22
Introducción.....	22
Estado, emociones y subjetividades	23
Feminismo y Estado	31
Feminismo, ciudadanía y emociones.....	34
Ensamblés territoriales	46
Actores.....	50
Conclusiones.....	51
CAPITULO III: APUESTAS METODOLOGICAS.....	53
Siguiendo objetos y personas	58
Rutas de muerte y prácticas médicas.....	61
Conclusiones.....	63
CAPITULO IV: DISCUSIONES TEORICAS Y DEBATES PUBLICOS SOBRE ABORTO.....	65
Introducción.....	65
Discusiones sobre aborto	66
Debates sobre vida, muerte y aborto	77
Debate entre la ciencia médica y la religión católica	77
Debates públicos alrededor del aborto en el Ecuador.....	80
Conclusiones.....	87
CAPITULO V: EFECTOS DE LAS DISCUSIONES PÚBLICAS SOBRE ABORTO.....	89
Introducción.....	89
El Estado.....	90
Rosa María: LMGAI y políticas relativas al aborto	91
Ricardo y Lucía y las Rutas de muerte	102

Janis y la apuesta feminista desde el Estado.....	117
Grupos conservadores.....	120
Más allá de la crisis de la secularización: Iglesia y espacios políticos diversos	123
Espacios públicos de Opus Dei y congregaciones católicas marianas	126
Valores del trabajo y el conocimiento como propuestas políticas.....	132
Espacios políticos conservadores	135
La emergencia de los grupos marianos en el Ecuador y sus espacios políticos	141
La ubicuidad y politización de las ideas y movimientos pro-vida	144
Feminismos.....	150
De la beneficencia a la militancia de izquierda en partidos políticos.....	152
El aborto: una nueva idea de vida.....	158
Mujeres indígenas, religiosidad y buen vivir.....	170
Conclusiones.....	175
CAPITULO VI: ENSAMBLES TERRITORIALES	177
Introducción.....	177
Chimborazo: delegaciones y disidencias	177
Los ecos del feminismo en la provincia de Chimborazo.....	181
ONGs, Iglesias y Feminismos	186
Tensiones entre prácticas modernas y tradicionales.....	200
Quito: Politización de las calles	202
Rosa Zorrilla, primera salida a las calles	210
Salud mujer: la puesta en escena del cuerpo.	212
Guayaquil: secuestro institucional y conservadurismo	217
Beneficencia y religión.....	226
Conclusiones.....	246
CAPITULO VII: CONCLUSIONES	248
Nuevos actores y sujetos	248
Estado, burocracias y emociones.....	250
Conservadurismo, relaciones de clase y emociones.....	252
Defensa del bienestar humano y la infancia: gestión de la vida.....	253
Ecofeminismo: La vida de los seres	255
Ensamblando los debates.....	256

BIBLIOGRAFÍA	259
DOCUMENTOS NO PUBLICADOS	273
ENTREVISTAS	274

GLOSARIO

AMPACH: Asociación de Mujeres Productoras, Procesadoras y comercializadoras de plantas medicinas y alimentos de Chimborazo.

CEMOPLAF: Centro Médico de Orientación y Planificación Familiar

CEPAM: Centro de Promoción de la Mujer

COIP: Código Orgánico Integral Penal

CONAMU: Consejo Nacional de las Mujeres

COMCIC: Corporación de Organizaciones de Mujeres Campesinas e indígenas de Colta

COMCIA: Corporación de Organizaciones de Mujeres Campesinas e Indígenas de Alausí.

CPJ: Coordinadora Política Juvenil

COMIG: Corporación de Organizaciones de Mujeres Indígenas y Campesinas de Guamote.

ENIPLA: Estrategia Nacional de Planificación Familiar

FEMICACF: Federación de Mujeres Indígenas y Campesinas de Chimborazo

FLACSO: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

ONG: Organización no Gubernamental

INNFA: Instituto Nacional del Niño y la Familia

INEC: Instituto Nacional de Estadística y Censos

LMGAI: Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia

ITS: Infecciones de Transmisión Sexual

ITT: Ishpingo, Tambococha, Tiputini

JBG: Junta de Beneficencia de Guayaquil

MSP: Ministerio de Salud Pública del Ecuador

PAE: Píldora Anticonceptiva de Emergencia

REDCH: Red Provincial de Mujeres Kicwas

VIH: Virus de Inmunodeficiencia

RESUMEN

Esta investigación aborda dos tipos de efectos de los debates contemporáneos alrededor del aborto en Ecuador. De un lado, sobre los sujetos y sus esferas públicas afectivas; y de otro, sobre los ensambles territoriales. Los debates capturados para este estudio son aquellos sostenidos entre el Estado ecuatoriano, la Iglesia Católica conservadora y el feminismo; los hitos de los debates son la discusión sobre el Código Integral de Salud en el año 2004, el debate constitucional del año 2007 y, finalmente, el que se generó alrededor del Código Penal Integral (COIP) desde el 2009 hasta el 2013.

En estas discusiones saltan a la vista posicionamientos del lado de la Iglesia Católica y grupos conservadores autodenominados pro-vida, conformados por élites empresariales, juventud universitaria, personas dedicadas a la beneficencia. Estos grupos construyen la idea de que hay una “ideología de género”, que estamos frente a “nuevuno holocausto” que hay un “sujeto feto”, ontológicamente humano. Asimismo abogan por la defensa de la familia nuclear heterosexual porque sostienen que aquella otorga derechos a las mujeres. El conjunto de recursos retóricos busca cuestionar la forma en que la modernidad justifica supuestos asesinatos masivos de fetos, con el argumento de la defensa de los derechos y el cuerpo de las mujeres.

Por su parte, el movimiento feminista, compuesto por clases medias intelectuales y mujeres jóvenes diversas ha debatido en el espacio público el derecho que tienen las mujeres a decidir cuándo y cuántos hijos tener. Ellas reclaman al Estado ecuatoriano por el gran número de personas que mueren a causa de abortos clandestinos. Argumentan a favor del placer de la maternidad, en oposición a su obligatoriedad y del derecho que tienen los niños a ser deseados el momento de la concepción. En este discurso el ser deseado garantiza una infancia feliz y un ambiente sano.

Se posicionan, entonces, como co-responsables del cuidado de la vida y de los recursos. Estos elementos les llevan a desarrollar el concepto de “gestión de la vida”, idea que difiera de la idea de sujeto-feto propuesto por la Iglesia Católica conservadora. Y que plantea un poder “antipatriarcal” que concibe la maternidad como una posibilidad que requiere ser decidida y gestionada a partir del deseo y el amor por la vida humana.

Pero además expongo -desde una serie de lugares y perspectivas- el punto de vista de las mujeres indígenas pertenecientes a movimientos sociales, ONGs, iglesias progresistas y comunidades, para quienes existen distintas concepciones de vida, una de las más relevantes es que la vida de las personas y de los seres probablemente es más importante que la del cigoto, por ello, el discurso de la Iglesia Católica más conservadora alrededor del aborto, es menos influyente que el de ONGs, movimientos feministas y las ideas andinas que se tejen en las comunidades sobre vida y feminidad.

Finalmente el Estado ecuatoriano y específicamente la burocracia que trabaja en instituciones públicas de salud, la misma que resulta un vínculo entre el Estado y la ciudadanía-usuaria, despliega una retórica ambigua que se desliza entre varias ideas que se observan en la cotidianidad, rutinas y objetos. A veces pareciera que considera, al igual que la Iglesia Católica conservadora, que el feto tiene derechos y por eso penaliza el aborto. Pero, a veces, otorga a las mujeres la posibilidad de acceder al aborto seguro. Ello es consistente con el hecho de que hay tanto mujeres feministas como activistas pro-vida trabajando en instituciones del Estado con la clara intencionalidad de lograr incidencia política, con ideales y sentidos.

Por lo tanto en estas discusiones están en juego cuatro ideas de vida y muerte: El sujeto - feto es una expansión de la idea de vida, pero también de la idea de persona; de hecho; para la Iglesia Católica, el cigoto es

ontológicamente una persona. Frente a dicha propuesta las mujeres feministas hablan de una calidad de vida humana de las mujeres y de la infancia que es necesario proteger ante los casos de muerte por aborto.

Asimismo propongo que los debates tienen efectos fundamentales sobre los actores. El más importante es el vínculo entre emociones y política; es decir, la construcción de una esfera pública de los afectos.

Por último, los territorios en los cuales observo el despliegue de los debates son Guayaquil y Quito así como Colta y Guamote en Chimborazo. En ellos pude observar un ensamble de debates.

En Chimborazo se ensamblan los feminismos que provienen de ONGs, y aquellos que son construidos por los movimientos de mujeres indígenas e Iglesias progresistas. Aquellos constituyen un eco que llega a las mujeres que acceden a métodos anticonceptivos modernos y su identidad ha sido influenciada por la propuesta feminista de que las mujeres deciden sobre su propio cuerpo. No obstante esta idea entra en tensión con la propuesta intercultural que proviene del Estado y de las prácticas comunitarias. Se construye así una propuesta propia de cuerpo, aborto y feminismo.

En Quito el debate oficial que apoya la despenalización del aborto y propone una nueva idea de vida, está sostenido por el movimiento feminista pro decisión, pero en el territorio, se observa que este discurso es producto del ensamble entre ideas de mujeres ecofeministas que luchan por los derechos de la naturaleza, ONG internacionales y empresas farmacéuticas que comercializan anticoncepción y defienden la vida humana; y feministas que trabajan dentro instituciones públicas y cuestionan la muerte materna por aborto. Allí, si bien ha entrado con relativa fuerza la juventud conservadora no ha logrado incidir en la protesta callejera. En Guayaquil, en cambio, el debate oficial sobre el cuidado de la vida desde la concepción es transmitido por la Iglesia Católica conservadora, pero en el territorio podemos observar un ensamble

entre las ideas de élites oligárquicas; de las universidades; las clases medias y populares conservadoras y las personas dedicadas a la caridad y la beneficencia, existiendo así un feminismo más bien débil concentrado en ONGs que se esfuerzan por incidir en las instituciones públicas de salud y educación con el tema de la salud sexual y reproductiva.

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

El día 18 de diciembre del año 2014, se emitió un decreto presidencial que ordenaba el traslado de la Estrategia Nacional de Planificación Familiar (ENIPLA) a la presidencia de la República y al mando de una profesional perteneciente a uno de los movimientos marianos pro-vida más importante del país. El decreto, afirmaba que era necesario profundizar la estrategia a través del fortalecimiento de los valores más que del abordaje de la sexualidad. Desde el año 2010 la ENIPLA había cooptado talentos profesionales de feministas que entraron al Estado con el firme propósito de disminuir las tasas de embarazo adolescente pero también de prevenir abortos clandestinos. Estaba a cargo de tres Ministerios: Salud, Inclusión Económica y Social y Educación, era una estrategia en la cual colaboraban varias feministas que desde el año 2004 venían trabajando el tema de la despenalización del aborto.

Por ello el decreto presidencial provocó una serie de manifestaciones por parte del movimiento feminista nacional, pues dicha agrupación consideró que la estrategia mencionada no debería estar a cargo de individuos o colectivos que profesaran alguna religión, en este caso el catolicismo, pues defendían la tesis del Estado laico plasmada en la Constitución del 2008, así como temían que la nueva gerente de la estrategia implemente políticas de salud sexual y reproductiva relacionadas con la abstinencia sexual.

Se dio así un debate público, cuyos actores fueron, tal como en el 2004 cuando se discutió la Ley Orgánica de Salud, durante el año 2007, en las discusiones pre - constitucionales y 2013 en el debate sobre el Código Penal Integral: el movimiento feminista, los grupos conservadores de la Iglesia Católica y el Estado. Ahora bien ¿por qué comenzar este

trabajo de investigación con aquel hecho? ¿Por qué mencionar a estos actores?

Para responder a esta pregunta haré un recorrido por el desarrollo de la tesis. Cuando comencé mi investigación me pregunté por qué las mujeres conservadoras de élite tenían poder sobre las políticas públicas estatales, pues a pesar del trabajo político que el movimiento feminista había realizado desde el año 2004, las leyes alrededor del aborto estaban estancadas; solo se lo permite en caso de violación de una mujer demente o idiota o cuando esté en peligro la vida de la madre. Ello según mi perspectiva se debía a las acciones políticas que las mujeres conservadoras venían realizando mucho antes del año 2004. En este sentido, quería indagar sobre sus estrategias para influir en el Estado. Fue así que comencé por revisar la prensa del año 2007, cuando estaba construyéndose la actual Constitución de la República, pude revisar entrevistas y discursos de las mujeres conservadoras autodenominadas pro-vida en las discusiones públicas. Propuse así que es la profesionalización de las agrupaciones católicas femeninas les permite acceder a puestos de poder en un contexto en el cuál la meritocracia cobra valor. No obstante en medio de esta indagación me pregunté sobre la religiosidad, tanto de las élites cómo de los funcionarios públicos, busqué la importancia de sus creencias en documentos de prensa y discursos políticos.

Fue entonces cuando busqué a fieles de la Iglesia Católica de élite e hice entrevistas a mujeres que habían pertenecido al Opus Dei. La primera fue Cristina, con ella elaboré un recorrido por las casas del Opus Dei en Quito, llamadas “Casas de la Obra”, ella fue miembro de dicha congregación religiosa durante su juventud, salió de allí justamente por el control que los numerarios ejercían sobre su cuerpo y sobre su sexualidad. La segunda persona entrevistada también era un ex miembro de esta congregación que había escrito una novela. Efectivamente muchos de ellos

cuando salen escriben libros sobre su experiencia positiva o negativa en la llamada “Obra de Dios”. Ahora bien, en la ciudad de Quito no lograba entrevistar a miembros activos del Opus Dei. Ello constituía un limitante para mi investigación, pues a los ex practicantes no les interesaba entrar al Estado con el propósito de influir en las políticas de salud sexual y reproductiva. Por otra parte el objetivo de las mujeres que asistían a las casas de la Obra era muchas veces, tomar cursos de cocina, de oración, de lectura, rezar, cuidar a sus hijos, pero no tanto indagar en el espacio público.

Entonces me pregunté ¿si las mujeres del Opus Dei no eran la voz pública y política de la Iglesia Católica, quiénes eran las personas que salían a las calles vestidas de blanco para defender la vida desde la concepción? O mejor aún ¿quiénes eran las mujeres que emitían su discurso desde los púlpitos de la Asamblea Constituyente; quienes eran las funcionarias públicas con poder?

De hecho no eran las mujeres que visitaban las Casas de la Obra cotidianamente. Mientras seguía a mi objeto de investigación, una mañana, en un paseo familiar, dos parientes iniciaron una discusión: el uno defendía el uso y acceso a métodos anticonceptivos por parte de los y las jóvenes, mientras que la otra atacaba este derecho y no solo eso, además estaba escandalizada porque la Ministra de Salud había institucionalizado el acceso a la píldora anticonceptiva de emergencia que en adelante llamaré PAE, en los servicios públicos de salud. Además mencionó que sus amigos y amigas estaban formulando una campaña para que los jóvenes no utilicen métodos anticonceptivos; es decir estaban tramando una estrategia de abstinencia. En este momento me llamó mucho la atención el discurso del último miembro de mi familia, pues nunca antes se había manifestado en favor de los argumentos emitidos por la Iglesia Católica. Fue entonces cuando decidí entrevistarle. Le pedí una cita, le conté que estoy haciendo una tesis sobre la religión católica lo cual le pareció interesante y

oportuno, porque en ese momento se consideraba a sí misma como una católica practicante. El lunes siguiente le hice la entrevista, que a diferencia de las que hice antes a los miembros del Opus Dei, fue cercana y empática. Entre otras cosas, me contó que se convirtió de católica a católica radical. La diferencia entre la primera y la segunda del diálogo referido era la práctica cotidiana que se daba al interior de las congregaciones marianas en donde ella había encontrado la posibilidad de ser una católica practicante. Fue así como le pedí acompañar a sus reuniones y actividades que realizaba diariamente. Le dije que me interesaba saber cuáles serían las próximas estrategias para evitar que se repartieran métodos anticonceptivos en los colegios. Fue así como a través de ella conocí a los movimientos marianos pro-vida que salían a las calles a defender la vida desde la concepción, el matrimonio entre personas de distintos sexos, y los derechos de las mujeres al interior del matrimonio. Hice varias entrevistas, fui a los grupos de oración, a sus prácticas de caridad y reuniones políticas. A la mayoría de personas les dije que efectivamente estaba haciendo una tesis sobre religión católica y todos aceptaron mi entrevista.

En efecto en ese momento mi investigación se concentraba en la religión católica, en los sentimientos de las élites y en la forma cómo ellas ingresan en la vida política. Sin embargo mi trabajo cambió de rumbo. ¿Cómo y por qué se transformó mi objeto de investigación? ¿Por qué entraron nuevos actores en la escena?

Cuando comencé a entrevistar a las mujeres católicas interesadas en la política pude observar que en sus relatos estaba presente el feminismo, aquello que ellas llamaban la “ideología de género”, pero también se referían al Estado y sus políticas de anticoncepción a través de la Estrategia Nacional de Planificación Familiar ENIPLA. Por ello consideré importante entrevistar también a mujeres feministas que han dedicado su militancia a la despenalización del aborto dentro y fuera del

Estado. Efectivamente yo era una de esas mujeres. Había trabajado al interior de las instituciones públicas con el objetivo de despenalizar el aborto, pero también salía a las calles para protestar en contra de la penalización del aborto. Adicionalmente, mientras yo escribí esta tesis, otras compañeras feministas lo estaban haciendo en un momento en el cuál la Ministra de Salud provenía de la alianza del movimiento feminista y LGBTTTT¹. Las entrevistas realizadas a las mujeres feministas que habían luchado por la despenalización del aborto desde hace muchos años, se caracterizaron por la subjetividad en varios sentidos. Primeramente, sus relatos siempre estaban plasmados de afectos y pasiones y además en mis sentimientos hacia ellas, con quienes yo había compartido muchos momentos de mi vida.

Fue así como mi objeto de investigación ya no eran solamente las mujeres conservadoras que incidían en el Estado sino el aborto como punto de discusión entre tres actores: feministas, conservadoras y una naciente burocracia preocupada por asuntos de género, proveniente del movimiento feminista, que tenía el propósito de transformar las políticas públicas de salud sexual y reproductiva.

Finalmente, para mi sorpresa en un documental elaborado por el canal de televisión Ecuavisa, pasaron un reportaje en el cuál entrevistaban a médicos pro – vida a propósito de un proyecto de anticoncepción que se llevaba a cabo en la provincia de Chimborazo por parte de una ONG que había sido criticada varias veces por las mujeres conservadoras: el CEMOPLAF².

¹ Durante los años 2006 y 2007, habíamos generado una alianza lésbico-feminista, en donde realizamos varias acciones callejeras junto con la actual Ministra de Salud, elaboramos por ejemplo un documental en contra de las clínicas para “curar” la homosexualidad.

² Esta ONG fue denunciada varias veces por proporcionar métodos anticonceptivos a jóvenes y adolescentes por parte de activistas pro-vida.

Durante el documental, el relato de los médicos pro -vida, giraba alrededor del peligro de la anticoncepción en comunidades indígenas. En este caso en Colta, un cantón de la provincia de Chimborazo. Fue entonces cuando decidí visitar esta localidad y entrevistar a mujeres indígenas usuarias del programa elaborado por la ONG. Allí hice un recorrido con una enfermera que había trabajado varios años para la mencionada institución. Hicimos una visita comunitaria en la cual entrevistamos a las usuarias del programa que se había criticado en Ecuavisa.

Todas las mujeres indígenas a las que pudimos entrevistar estaban de acuerdo con el uso y acceso a métodos anticonceptivos. Pude observar así que el discurso pro – vida no había calado la cotidianidad en las comunidades visitadas. Por otra parte, existía el temor de que la iglesia católica más conservadora ingrese a la provincia de Chimborazo, pues aparentemente la Arquidiócesis estaba – al igual que en otras provincias- al mando del Opus Dei. Este temor me llevó a entrevistar al sacerdote que visitaba las parroquias en donde hice las entrevistas. No obstante él se identificaba como apegado a la Teología de la Liberación, su objetivo no era frenar el uso y acceso a métodos anticonceptivos, tampoco hablar en la misa sobre el aborto o la abstinencia, situación que sí ocurría en Quito y Guayaquil. De hecho su objetivo al igual que el de pastores protestantes y anglicanos era luchar contra la pobreza.

En este marco ¿qué significado tendría para las mujeres indígenas el aborto? La respuesta era diversa, por ejemplo, para las mujeres usuarias de servicios de salud de CEMOPLAF, la vida comenzaba en el tercer mes de embarazo, razón por la cual antes de este tiempo el aborto no significaba una muerte; no obstante después del tercer mes sí. Para otras mujeres indígenas, las que participaron en la discusión pre constitucional, el aborto era una situación cotidiana y era una forma de anticoncepción y sobre todo una situación por la cual habían atravesado la mayoría de mujeres. Mi pregunta entonces era; por qué si la presencia de distintas

iglesias era fuerte en Chimborazo, al igual que en Guayaquil, el significado del aborto era distinto.

Fue así cómo mi investigación se territorializó, pues en la misma época visité la ciudad de Guayaquil. Llegué hasta allá a través de las organizaciones marianas de Quito. A Chimborazo, arribé siguiendo el reportaje del programa de Ecuavisa y partí mi investigación desde Quito.

Este recorrido, efectivamente, transformó mi pregunta de investigación, pues mi objeto también se había transformado, ahora me preguntaba ¿qué efectos tienen las discusiones públicas alrededor del aborto sobre los actores y territorios?.

Mi argumento actual es que las emociones guían las acciones políticas cuando están en juego los sentidos de vida y muerte. Abordo esta tesis desde el enfoque de la fenomenología y del feminismo explico así las emociones en el Estado; los conservadurismos; los movimientos feministas e indígenas. También sostengo que los debates públicos aterrizan en forma de ensambles en los territorios.

Los debates capturados para este estudio son la discusión sobre el Código Integral de Salud en el año 2004, el debate constitucional del año 2007 y, finalmente, el que se generó alrededor del Código Penal Integral (COIP) desde el 2009 hasta el 2013.

Los actores elegidos en este trabajo de investigación son: La Iglesia Católica y los grupos conservadores autodenominados pro-vida, conformados por élites empresariales, juventud universitaria y personas dedicadas a la beneficencia.

Por otra parte, se eligió al movimiento feminista compuesto por clases medias intelectuales, sectores populares, y estudiantes. Además investigo la dinámica de las mujeres indígenas desde varias perspectivas: las ONGs de salud, el movimiento social, las comunidades y las usuarias del Estado.

Finalmente indago las prácticas de funcionarios públicos del Estado, es decir la burocracia, que se debate entre ideas feministas y conservadoras, pero que además resulta el puente entre el Estado y la ciudadanía.

En el segundo capítulo presento las discusiones teóricas sobre el Estado real; los sentidos y emociones que se producen en la relación entre burocracias y ciudadanía especialmente entre funcionarios y mujeres; los estudios feministas que han investigado las profundas desigualdades de género, raza y sexualidad en los Estados de bienestar masculinos. Respecto a la ciudadanía propongo que existe una esfera pública de los sentimientos que tiene su origen en los debates que provienen de la fenomenología y el feminismo. Finalmente presento las discusiones teóricas sobre ensambles territoriales, para explicar la forma cómo los debates aterrizan en Quito, Guayaquil y Colta y Guamote.

En el tercer capítulo analizo este trabajo a nivel metodológico. En la primera parte explico los procesos de consentimiento informado; luego analizo la etnografía parcialmente encubierta. En la segunda parte me refiero a la forma cómo investigué a las mujeres feministas y el contraste con la manera cómo me acerqué a los grupos conservadores. Finalmente me refiero a las antibiografías, realizadas a través de rutas de muerte de mujeres que mueren en abortos a causa de la moralidad plasmada en las instituciones del Estado. Es así como discuto dichas metodologías con reflexiones teóricas de Nader, en el caso de las élites, Scheper-Huges en el caso de las antibiografías y una serie de metodologías que se han propuestos desde los estudios feministas.

En el cuarto capítulo describo los debates del aborto: a nivel general, en los ámbitos internacionales y regionales; el aborto en el marco de los sentidos de la vida y la muerte y las discusiones públicas que tuvieron lugar en los años 2004 cuando se debatió el Código Orgánico de Salud; en el año 2007 en el marco de las discusiones pre constitucionales y entre los años 2009 – 2013 mientras se discutía el COIP.

En el quinto capítulo describo los efectos de los debates públicos en tres actores distintos: 1) las burocracias 2) los conservadurismos y 3) los feminismos.

En el sexto capítulo describo mis hallazgos teóricos respecto a los territorios, primero me concentro en Chimborazo, la instalación de las organizaciones feministas y los proyectos de género de ONG que finalmente tuvieron eco en las prácticas cotidianas y los deseos de las mujeres indígenas y también en las prácticas religiosas de ciertas Iglesias Protestantes. En segundo lugar expongo el caso de Quito y el ensamble entre farmacéuticas, personal médico y movimientos de mujeres que da como resultado acciones políticas que han mermado la presencia del conservadurismo. Finalmente relato el caso de Guayaquil y el secuestro institucional por parte de las organizaciones pro vida en la vida cotidiana de las mujeres. En el séptimo capítulo expongo las conclusiones de mi trabajo.

CAPITULO II

APUESTAS TEORICAS

Introducción

En este capítulo expongo tres discusiones teóricas, la primera sobre el Estado, emociones y sentimientos, la segunda sobre el Estado patriarcal y subjetividad y finalmente la esfera pública de las emociones.

También describo a los actores estudiados en esta tesis: 1) mujeres conservadoras que han creado un sujeto feto a partir de sus afectos, sus explicaciones de vida y las nuevas pasiones políticas; 2) mujeres feministas que a partir de su cuestionamiento al sistema capitalista y sus binarismos patriarcales, han creado una nueva idea de vida a partir del afecto, la sostenibilidad de la vida, la apuesta por una infancia feliz y por el cuidado del cuerpo y el medio ambiente de las mujeres. 3) las mujeres indígenas, sobre cuyo cuerpo y cotidianidad no ha calado el discurso pro vida proveniente de la Iglesia Católica más conservadora y que construyen su propia idea de feminidad 4) y finalmente una burocracia esperanzada en erradicar la muerte materna por causa de aborto.

Finalmente observo teóricamente a los territorios, a partir del concepto de ensambles y Estado descentrado, que ha sido propuesto en principio por Deleuze y Guattari y más adelante retomado por Sassen y Ong y Collier, para explicar por qué se dan ensambles en territorios, épocas históricas o en el cuerpo, esta categoría se utiliza para dar cuenta de fenómenos que no son uniformes ni homogéneos y sobre todo que están atravesados por varias circunstancias, en el caso de esta tesis se trata de discusiones públicas alrededor del aborto que aterrizan en el territorio en forma de ensambles.

Estado, emociones y subjetividades

Los estudios sobre Estado, están marcados por una clara división. Hay autores como Weber que analizan el Estado como una institución moderna, burguesa, masculina, compuesta por varios elementos entre ellos el aparato burocrático. Aquella visión ha sido cuestionada por los autores que abordaré en esta tesis y que plantean que el Estado, es real, palpable y que es necesario mirar a través de su máscara. Abrams (1988), analiza cómo los clásicos estudios sobre estado lo han tomado como algo dado. Este autor, plantea que el Estado ha sido analizado desde la sociología política y la teoría marxista, la primera afirma que aquel tiene una agencia política concreta, distinta a otras estructuras sociales, es actuante sobre otras agencias y a la vez influido por ellas. Por su parte el marxismo realiza un análisis sobre la relación entre el Estado y la sociedad civil, específicamente con las clases sociales, además plantea el debate sobre la relativa autonomía de lo político y económico dentro del modo de producción capitalista y la dominación de clase, así para la tradición marxista el Estado es una entidad separada de la sociedad. Entonces Abrams plantea que existe un sentido común que mira al Estado como si este fuera una realidad oculta, en este sentido cuando se investiga al Estado, se presupone que aquel oculta su información y que existen secretos oficiales. Es decir que aparentemente hay una realidad oculta de la política, detrás del escenario del poder y de las agencias de gobierno. Por ello el autor invita a desenmascarar al Estado y justamente por esta vía va mi investigación. De hecho el autor rechaza el relato legitimante que se ha construido sobre lo oculto y en general sobre la idea misma de Estado, su argumento entonces es que se debería tomar seriamente la afirmación de Engels quién dice que el Estado se presenta a nosotros como el primer poder ideológico de los hombres. El autor también cuestiona los métodos a través de los cuáles se estudia al Estado, lo cual es pertinente con mi tema de estudio.

en la práctica la sociología política se centró en temas: la extensión de la ciudadanía a clases bajas, la incorporación de la clase trabajadora, las condiciones para una democracia estable, en casi todo este trabajo el estado o algún nexo equivalentemente real fue tomado como un dato ya dado. Consecuentemente, el estado no era tratado como parte del problema a ser investigado. En tales estudios descubren al estado solo en un aspecto especial, lo que es percibido es un poderoso agente de legitimación... esos sociólogos concluirán que el progreso real se hace en la investigación sobre la socialización política, ven al estado como una agencia de control fuerte, encontrarán tal conclusión como blanda e inadecuada (Abrams, 1988: 61).

En términos generales Abrams, propone que el Estado no se queda solamente en la problemática de sujeción y dominación. El autor afirma que se debe estudiar al Estado partiendo de la “condición de ignorancia”, según su punto de vista existe un Estado proyectado y transmitido en diferentes tiempos, y sociedades, y sus modos y variables son susceptibles de investigación, de esta manera proponen historizar al Estado.

A partir de las preguntas planteadas por Abrams surgen una serie de investigaciones que miran al Estado tras su máscara, allí también tiene su origen la propuesta del Estado real envuelto de emociones que se tejen entre aquel y la ciudadanía.

Así por ejemplo, ciertos autores han discutido sobre el Estado patriarcal, mirándolo tras su máscara a través de la etnografía. En términos generales, para Corrigan y Sayer (2007), las instituciones de gobierno son perfectamente reales. Pero “el” Estado es en buena parte una construcción ideológica, una ficción, entonces el Estado, es en sí mismo un mensaje de dominación, un artefacto ideológico que atribuye unidad, estructura e independencia a las operaciones dispersas, desestructuradas y dependientes de la práctica del gobierno (Corrigan y Sayer, 2007: 220).

Es decir que en definitiva el Estado representa a las sociedades capitalistas. Según los autores este es un ejercicio de legitimación. Es decir

una apuesta para lograr apoyo y tolerancia de lo inaceptable, como por ejemplo la evasión de la mortalidad materna, legitimando lo ilegítimo.

Por otra parte el Estado representa la división entre racionalidad e irracionalidad, masculino y femenino, blancos e indios, espacio público y privado. De hecho encarna la masculinidad moderna, simboliza la exclusión de las mujeres del espacio político, por ello es preciso comprender el concepto de capitalismo en donde tiene el origen el estado patriarcal.

Según Corrigan y Sayer (2007), la formación del Estado requiere varios tipos de disciplina tanto la autodisciplina de la burguesía, como la disciplina del trabajo impuesta a la clase obrera o la disciplina social más amplia (y fundamental, puesto que le da forma a la sociedad que provee el contexto y las condiciones generales para la disciplina central, la de la producción), la cual convierte en rutina el significado de ciertos órdenes y ciertas actividades sociales particulares, del tipo del que se encierra en la noción de orden público o en la noción típica del siglo XIX de “hombres respetables”.

Los autores proponen que el papel del Estado en términos concretos es el de regulador moral, de la civilización burguesa, de la modernidad aplastante el sometimiento de capacidades humanas, a restricciones dolorosas y dañinas. De esta manera en esta línea de estudios del Estado se ha cuestionado el punto de vista general de Weber, así todo el análisis que el autor hace sobre las burocracias como cuadros especializados, jerárquicos y fieles a un aparato, se desmonta con aquellas descripciones de la vida cotidiana de los burócratas, sus sentimientos y su relación con la ciudadanía.

En esta línea Christopher Krupa (2010) y Nugent y Krupa (2015) han reflexionado sobre el Estado cómo un lugar tangible, así por ejemplo el primer autor se refiere a los “para – estatales” en aquellos espacios a

donde no llega el poder y se refiere al papel de las emociones que producen relaciones entre la ciudadanía y el Estado.

Esta posición nos permite analizar cómo y por qué tanto las mujeres feministas como las conservadoras pro – vida se apegan al Estado y lo consideran una vía de transformación social. Me sirve la propuesta de estos autores referente al Estado como un “modelo dirigido tanto a la consciencia como a la experiencia” y como una forma fenomenológica y no abstracta, de la cual depende la sujeción política contemporánea.

Krupa (2010) por ejemplo se refiere a un Estado por delegación en Cayambe, en donde no existe un poder político centralizado. El autor observa así el funcionamiento de la hacienda, en donde se han dado prácticas privatizadas que han colaborado en la difusión de las agendas gubernamentales.

En general el término delegación a pesar de que el Estado ecuatoriano ha cobrado fuerza aún tiene sentido porque se ha observado cómo a pesar de políticas estatales y leyes, en los territorios cada actor de la burocracia tiene su propia interpretación de aquella³.

Krupa (2010) desenmaraña su argumento haciendo un recuento de la historia del Ecuador y las haciendas. Cuestiona así a los trabajos teóricos que sostienen la absoluta y exclusiva autoridad del Estado en los territorios nacionales, pero también aquellas investigaciones que proponen la existencia de muchos actores que compiten para llevar a cabo las responsabilidades estatales, produciendo los mismos efectos de poder, se trata de una soberanía fraccionada, otorgada por la dispersión de las funciones oficiales del estado entre los diversos actores no estatales.

³ Por otra parte también me interesa la perspectiva de Das y Pole (2007) porque las autoras argumentan que la antropología focaliza en los quehaceres diarios, en lugar de privilegiar las formas de razonamiento metafísico cuando explican la soberanía. Es en estos procesos de la vida diaria donde podemos ver cómo el estado es reconfigurado en los márgenes.

Para Krupa (2010) la cuasi formación estatal en las sociedades post coloniales, ha estado presente en las áreas rurales del Ecuador, en las cuales grupos privados son a menudo contratados por el Estado central para llevar a cabo alguno de sus funciones, actuando independientemente en nombre del mismo. A momentos también se copia o se imita su base administrativa. El autor nos habla de ambigüedades y en este sentido este trabajo de investigación se apegaría a lo que él propone, pues se refiere a los encuentros gubernamentales vividos, la presencia del estado en cotidianidad de las relaciones sociales. Propone una fenomenología del Estado Ecuatoriano que en distintas épocas históricas ha delegado el poder a los hacendados y a los empresarios, sin embargo, la presencia misma del Estado central no ha desaparecido.

Pero además me interesa retomar su propuesta de Estado descentrado, pues en ella pone en duda la noción misma de uniformidad y la promulgación internamente homogénea del poder del Estado. Y en lugar de ello, aborda la multiplicidad de conflictos y demandas del derecho a gobernar dentro y fuera del gobierno.

Es así como el autor se pregunta ¿Qué tipos de actores han tratado de llevar a cabo proyectos políticos bajo el paraguas de "Estado"? ¿Qué actores han seguido los proyectos políticos no estatales? ¿Cuáles son los procesos que tienen diferentes habilitado o deshabilitado los esfuerzos de estos actores para coordinar (o al menos conciliar) sus intereses y preocupaciones? ¿Cómo son estos intentos legítimos (en su caso), y cuáles son los desafíos o las formas de la competencia se derivan de ellos? También trata de llamar la atención sobre los procesos que generan diferentes tipos de sujetos políticos, y diferentes tipos de subyugación política.

Krupa y Nugent (2014) también desarrollan la línea fenomenológica del Estado en la región andina con preguntas que apuntan a la cultura y la política del gobierno. Así por ejemplo dirigen sus

cuestionamientos a la ciudadanía, y en especial a los significados que genera el Estado entre quienes lo invocan. Los autores explican cómo se produce una inversión afectiva y las expectativas que deposita la gente en la organización estatal, pese a que frecuentemente no responde positivamente a sus aspiraciones. De hecho aquello también sucede en el caso de mi estudio, pues muchas feministas han optado por la burocracia a pesar de que se les ha silenciado alrededor del tema del aborto.

Entonces, los actores mencionados dirigen sus inquietudes hacia la recepción que hacen del Estado los ciudadanos. Se interesan en comprender las manifestaciones más privatizadas, localizadas e interiorizadas de la gobernanza, vista como algo más que un simple complemento de la política real.

Los autores, en la misma línea teórica que Abrams, analizan el papel de lo ilusorio, lo cotidiano, lo no oficial y sobre todo de las demandas conflictivas a la dominación legítima presente en las actividades rutinarias del Estado.

En el caso de la recepción de la ciudadanía, en este trabajo me interesa analizar cómo los sentimientos tienen efecto en las prácticas cotidianas del Estado. Es decir que la racionalidad del mismo es rebasada por creencias religiosas y afectivas, reflejadas la cotidianidad, que lastimosamente pueden desembocar en la muerte de las mujeres que llegan a los hospitales públicos o privados con abortos en curso y no son atendidas por razones morales. Es decir que el reemplazo de la ciencia por la religión puede dar como efecto las antibiografías, vidas que se quedan a medias, existencias indignas. Pues renunciar a los avances científicos por presupuestos morales, implica producir muertes.

Todo lo expuesto se enmarca dentro de la dinámica de las burocracias que han sido estudiadas por la antropología que va más allá de la propuesta de Weber respecto a los funcionarios públicos mirados desde el punto de vista de actores especializados, que obedecen fielmente a los

intereses del Estado y ocupan puestos jerárquicos que van cobrando valor de acuerdo al tiempo, las lealtades y procesos de experticia. De hecho la etnografía de las burocracias se ocupa de observar sus significados y efectos, además de las rutinas, códigos y lenguajes que se producen en ellas. Lo que me interesa recalcar de aquellos estudios, es la relación que se establece entre la burocracia y los usuarios del Estado y la observación que se hace de los efectos que produce el sector público en la vida de la gente a través de la burocracia. Se trata de analizar aquellas experiencias subjetivas que los usuarios tienen con el poder estatal (Martínez, 2015).

Los estudios sobre las burocracias abordan los encuentros entre funcionarios y ciudadanos es así como para Herzfeld (1992) y Heyman (1995) estas son instrumentos de poder que están condicionadas por contextos económicos y políticos más amplios. Así ellos miran aquellos efectos que las organizaciones tienen sobre los sujetos a los que se dirigen.

Ferguson (2007) también se refiere a los efectos de la burocracia en la vida social, refiriéndose así a la anti-política. Me interesa su perspectiva porque categorizan y clasifican a los sujetos y sus derechos, además ejercen control a través de la administración archivos, registros de la población distribución de políticas sociales. Efectivamente aquella burocracia que yo investigué tiene el poder sobre la contabilización de la vida y la muerte de las mujeres, la misma que se concentra en manos de individuos.

Contrario a la perspectiva de que las burocracias son “máquinas productoras de indiferencia” (Gupta, 2012: 6), refiriéndose al caso de África, en Ecuador ocurre una preocupación constante por parte de quienes administran las políticas y programas alrededor de la vida y muerte de las mujeres.

Martínez (2015) en el marco de su reflexión sobre el Estado en Cali, por ejemplo propone que las burocracias son mediadoras entre el Estado central y la ciudadanía, el cual consiste en traducir las abstractas

disposiciones oficiales, formuladas en los centros nacionales de poder, en términos de que adquieran sentido para las comunidades. Este trabajo de traducción o interpretación se manifiesta según la autora “en los encuentros cara a cara con los ciudadanos, en los que al asumir posiciones de relativa intimidad con ellos, los funcionarios despliegan estrategias discursivas para justificar las incoherencias y arbitrariedades de las políticas estatales” (Martínez, 2015: 10) , ya –afirma ella- “alineándose con los clientes para culpar al sistema, o bien adhiriéndose a la voz oficial autorizada para eludir sus responsabilidades en la fallida implementación de estas políticas” (10-11).

En todo caso, y en esto concuerdo con Martínez (2015), las burocracias no son organizaciones, “diabólicas” ni despolitizadoras, de hecho tienen ideales y efectos en la ciudadanía. Por su parte, Buchely, et. Al (2015) refiriéndose al tema de las instituciones de justicia, se preguntan sobre los sentimientos de tedio y caos constitutivos de la idea de justicia en los usuarios, los autores se refieren al caso de Cali, cuestionan así el discurso oficial de la eficiencia de la justicia y proponen que existe una realidad mundana de la existencia de la ley y el Estado. Concuerdo con esta perspectiva, porque lejos de una visión coherente, unitaria y racional del Estado, existe una vida cotidiana contradictoria. Los autores relatan las contradicciones y sentimientos en el caso de la justicia llamándola “puesta en escena emocional que le permitía a las personas tramitar sus angustias, sus sentimientos de engaño, sus peticiones de reparación” (Buchely, et al, 2015: 7).

La idea de puesta en escena emocional me sirve para analizar el caso de las burocracias estudiadas en este trabajo de investigación, pues yo me encargo de observar sus sentimientos en cuanto a la muerte por causa de aborto, así mismo existen reacciones por parte de la ciudadanía, registros de la población e interpretaciones de la política que se traducen a

la ciudadanía, convirtiéndose así en un puente entre las personas y el Estado.

De esta manera la justicia vista como un performance (Gupta, 2006) es útil para analizar mis casos. Así, Buchely, et. Al (2015) apuestan por mirar el caso de la justicia como un melodrama irracional, desarticulado y subjetivo dentro del ejercicio cotidiano, así los usuarios adquieren protagonismo, así como los materiales, que en el caso de mi investigación se quedan en manos de individuos y se pierden. Por ello lo más importante de la propuesta de los autores mencionados es que en efecto, los sujetos no interactúan con lo público con agendas racionales, interactúan con agendas emotivas.

A partir de aquellas emociones de temor o deseo yo observo como en el Ministerio de Salud del Ecuador los sujetos estatales construyen una serie de significados y emociones alrededor de la vida y la muerte de las mujeres. La ira, impotencia, esperanza de transformación o apego son algunos de los sentimientos que se observan en las rutinas estatales, cuando aquel personal de salud que ha decidido trabajar en el Estado se enfrenta a situaciones de muerte por causa de aborto.

Feminismo y Estado

El feminismo cuestiona el papel del Estado en la vida de las mujeres por dos vías. La primera propone que Estado es patriarcal⁴ y la segunda que hay distintas masculinidades dentro del Estado. Esto quiere decir que los estados de bienestar sustituyeron a los grandes patriarcas burgueses, dejando de lado todas las problemáticas de las mujeres especial aquellas que se tejen en la vida cotidiana de los espacios privados. En esta línea

⁴ Esta línea está marcada por la propuesta de Mackinnon, para quién las leyes son patriarcales y perjudican directamente al cuerpo de las mujeres, en especial en la esfera de la sexualidad. Así se redactan legislaciones que penalizan al aborto y permiten la existencia de la pornografía degradando el cuerpo de las mujeres. La autora se centra especialmente en el aspecto legal del patriarcado

Brown (2007) ha propuesto que la crítica al Estado liberal y a la burocracia estatal es justamente que al interior del Estado hay varias formas de masculinidad, pues si bien aparentemente, los llamados Estados de Bienestar en Europa, beneficiaron a través de políticas públicas a las mujeres, existen privilegios de género que favorecen a los varones.

La burguesía blanca, heterosexual, colonial, monoteísta que tiene otras formas de dominación, contiene dos momentos, el primero tiene relación con el control del territorio cuando el poder era normalizado, naturalizado según la definición aristotélica, las mujeres eran deformaciones de los varones. En un segundo momento a pesar de las campañas estatales para la regulación de la pornografía y las tecnologías reproductivas, y aquellas agendas contradictorias para las reformas del trabajo y la paternidad, muchas mujeres en Estados Unidos dependen del Estado para sobrevivir y adicionalmente han crecido las jefas de hogar.

Entonces si bien en el siglo diecinueve las feministas debatían sobre el derecho al voto, protecciones en el trabajo, el control de los nacimientos, las oportunidades iguales, en el siglo XX, la lista creció en cuanto a la equidad de los derechos, como por ejemplo los reproductivos, el matrimonio, la intervención del Estado en la familia y en la sexualidad o por ejemplo qué implicaciones tienen para las políticas feministas, la clase social y la masculinidad dominantes en la sociedad capitalista, y la supremacía de una sociedad racista.

Es decir que la crítica feminista analiza cómo las políticas públicas protegen a ciertas mujeres mientras otras son excluidas, este tipo de protecciones efectivamente benefician a unas y a otras no y refuerzan el binarismo que el feminismo ha cuestionado (Patheman, 2007). Es decir que no existe un Estado neutral respecto a la clase y a la condición étnica. Así para Re (1997), las mujeres pasan a ser empleadas de los Estados de Bienestar, se ven limitadas por la ley. Benhabib (1992), también ha cuestionado, la aparente protección de aquellos, pues según su punto de

vista, no es suficiente reemplazar a la ética de la justicia por la ética del cuidado.

En tal estructura, el cuerpo de las mujeres que enfrentan problemas de salud sexual y reproductiva y en especial situaciones relacionadas con el aborto, es vulnerable. Hasta el anterior periodo gubernamental, en el Ecuador existían formas de resistir a este sistema. Así por ejemplo las parteras, comadronas y otros agentes tradicionales de salud, se encargaban de resolver los problemas de salud sexual y reproductiva. No obstante actualmente existe un control real por parte del Estado y la iglesia. Llegar hasta donde estamos ha sido un proceso de construcción de una salud patriarcal, en la cual los sujetos estatales feministas y aquellas extensiones del estado, que durante décadas resistieron e intentaron crear formas alternativas de poder, han salido de la escena. Sin embargo es necesario analizar de dónde proviene este sistema de salud. Pues ha estado atravesado por la preocupación por la vida de la madre, como aquella cuidadora y reproductora de ciudadanos. De tal preocupación se ha excluido históricamente a las mujeres que no son madres.

De hecho esta es una de las reflexiones feministas más importantes (Beauvoir, 1990; MacKinnon, 2005). El cuerpo femenino tiene valor para el sistema patriarcal siempre y cuando sea productor y reproductor de ciudadanos o de capital.

Así las políticas de cuidado de la vida, se han centrado en la salud materna y la mortalidad materna, dejando de lado la mortalidad de aquellas mujeres que eligieron no ser madres.

Entonces si retomamos los estudios sobre las burocracias, es decir las funcionarias del Estado y los análisis feministas sobre las usuarias de los estados patriarcales, podemos concluir que allí existe un terreno fértil para el estudio sobre las emociones y los estados que tienen una doble condición: están masculinizados y también feminizados.

Feminismo, ciudadanía y emociones

Merleau-Ponty (1977) en su propuesta fenomenológica afirma que el cuerpo es vivido en primera persona, de tal manera que la corporalidad está en el mundo como el corazón está en los seres humanos. Él cuestiona así el dualismo mente –cuerpo, poniendo en duda aquellos binarismos que más adelante deconstruye el feminismo desde sus estudios. Uno de los más importantes es la separación del objeto y el sujeto. A partir de la fenomenología de la percepción, el autor se abre hacia términos que no están opuestos, en este sentido no son binarios. Así por ejemplo la propuesta de consciencia encarnada y de un saber no reflexivo, nos sirve para explicar por qué los sentimientos y las pasiones guían las acciones políticas, pero además la noción de ser en el mundo y el concepto de ambigüedad también es útil para explicar los datos empíricos propuestos en este trabajo, Para Merleau- Ponty, la experiencia primaria implica que el cuerpo no es un objeto. El ser humano-dice- es consciencia corporeizada.

En la misma línea de la filosofía, tomo la noción de Butler (1978), quien habla respecto al funcionamiento del poder social en la formación del sujeto. Para ella el sujeto es generado como un efecto ambivalente del poder, en este sentido la autora cuestiona aquellas teorías que dicen que aquel está domesticado, o faltamente ligado a las condiciones del poder. Si nos basamos en su propuesta, efectivamente podemos analizar cómo la iglesia o el Estado, vistos como instituciones de poder, también sostienen la agencia del sujeto (Mahmood, 2005).

El poder constituye la condición misma de la reflexividad del sujeto, para Butler, esta última se entiende como la formación y funcionamiento de la consciencia y ha sido retomada por algunos estudios alrededor de la sexualidad (Araujo, 2003). Butler se apoya en una figura del lenguaje o “tropos” de producción que vuelve sobre sí misma. Aquella figura es la consciencia y en el proceso de la construcción de la formación

de la conciencia, el sujeto quién nace a través de una sumisión inicial o primaria al poder (Bourdieu, 2000).

De esta manera, la autora se inspira en el psicoanálisis, pues ningún sujeto surge sin un apego o vínculo hacia quienes depende (Freud, 1978). Así, Butler propone que el sujeto se forma en subordinación, a causa de una dependencia primaria del infante. Bourdieu (2000) también analiza desde una perspectiva antropológica aquellas relaciones primarias. Entonces la emergencia del sujeto está ligada a dos situaciones: el establecimiento y la negación del vínculo o el apego.

Así los relatos que se construyen alrededor de la vida y muerte por aborto, emergen a partir de un vínculo con instituciones de poder, pero las distintas agencias de los sujetos se construyen a partir del desapego. Así por ejemplo tanto las mujeres pro-vida quienes construyen una reflexividad conservadora, como las feministas quienes elaboran un sentido de transformación del mundo liberal, en principio están ligadas al Estado, a la Iglesia o a los movimientos sociales, pero lo cuestionan y construyen sus propias formas de pensamiento y emociones, pero sobre todo sus sentidos de vida.

Es decir que ejercen su agencia el momento en que se desapegan de esta institución y la cuestionan, debido a un deseo de transformación de un sistema que para ambas partes está en crisis. Así, según Butler el sujeto se construye en ambivalencia, pues al oponerse a la subordinación, reitera su sujeción, pero al mismo tiempo el sujeto se apropia de la sujeción; esta apropiación constituye el instrumento de su devenir y de su agencia (Butler, 1993).

En este sentido, para Butler, los sujetos están producidos discursivamente, son efectos de una categoría lingüística, una posición y una estructura de formación. De tal manera que existe un poder anterior al sujeto como el Estado u otras instituciones y aquel poder que desean los sujetos que estoy estudiando. Así estos reiteran normas pero a la vez

producen medios de subjetivación y agencias. Efectivamente el poder regula, pero a la vez crea estas modalidades de subjetividad. Algo similar sucede con la iglesia: norma y regula pero crea formas de agencia conservadoras. Existe entonces un apego pasional a la sujeción y una subordinación- aunque - a un discurso establecido (Butler, 2001).

Ahora bien, cuando Zizek (2006) analiza el sujeto no busca las causas sino los efectos, no se refiere al deber ser sino al ser movido por el sentimiento y el deseo. De esta manera afirma que aquello que define al sujeto es su fidelidad con el acontecimiento.

Este autor afirma que el sujeto es una emergencia contingente finita, pues la verdad no sólo es subjetiva en el sentido de estar subordinada a los caprichos del sujeto, de hecho, continúa analizando el autor, el sujeto:

Sirve a la verdad que lo trasciende, él nunca se adecúa plenamente al orden infinito de la verdad, puesto que siempre tiene que operar en el seno del múltiple finito de una situación en la cual discierne los signos de la verdad (Zizek, 2006: 112).

Para aclarar el tema del sujeto, el autor, toma como ejemplo justamente a la religión cristiana, así afirma que el acontecimiento de aquella, efectivamente, es la encarnación y muerte de Jesucristo, su meta, continúa el autor, es el juicio final, la redención. Su operador en el múltiple de la situación histórica es la Iglesia. Pero su sujeto, y esta es la parte que más nos interesa, es el corpus de creyentes que intervienen en su propia situación en nombre del acontecimiento – verdad, buscando en ellas las señales de Dios. También toma como ejemplo de la subjetivación y el amor: cuando me enamoro apasionadamente, me subjetivizo permaneciendo fiel a ese acontecimiento y siguiéndolo en mi vida.

Por su parte, Foucault se pregunta sobre los procesos de subjetivación en varias etapas de su obra. En el último momento de su

reflexión teórica, aborda la problemática de cómo los sujetos se construyen a sí mismos y en este marco aborda la sexualidad.

En un primer momento Foucault indaga en los efectos del poder. Pues éste, produce discursos y los discursos producen efectos, nuevas formas de subjetividad. En cuanto a las disciplinas por ejemplo, existe un ejercicio del poder incontrolado por parte de la medicina.

Los sujetos pueden estar sometidos a otros a través del control y la dependencia o atados a su propia identidad por la consciencia y el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete.

Para Foucault, puede decirse que hay tres tipos de luchas: las que denuncian las formas de dominación étnica, social y religiosa, las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen y las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión). La forma de poder del estado es individualizadora y totalizadora.

Esta propuesta, es precisamente la que nos interesa para comprender los efectos de las discusiones públicas alrededor del aborto por parte de los sujetos elegidos en esta tesis: las emociones y las pasiones que surgen debido a la subjetivación. En esta línea los estudios antropológicos feministas, han estudiado las emociones, por ejemplo, Yanagisako (2002) estudia las élites italianas. Su objetivo es entrelazar los conceptos de capitalismo y cultura a través de un análisis del carácter y de las motivaciones de los actores que son propietarios y gerentes de las empresas de seda.

Concuerdo con Yanagisako, porque pienso que a través de sus postulados es posible comprender las subjetividades y motivaciones de las élites conservadoras mirándolas desde adentro a partir de la perspectiva del

sujeto, situaciones que no han mirado los estudios de grupos conservadores y aborto a nivel latinoamericano.

Desde esta perspectiva, la autora observa –y en éste punto coincide con Cohen- el mundo interior de las élites. Se enfoca principalmente en los sentimientos, los deseos, los significados de parentesco, género y capital que son indispensables para la producción de las industrias de una sociedad italiana. Así, se pregunta: ¿cómo han llegado los actores a tener esos deseos?. Yo me apropio de las preguntas de Yanagisako, pues me interesa saber sobre los deseos y sentimientos de élites conservadoras, movimientos sociales y la burocracia feminista, que, si bien ya han sido estudiadas desde las desigualdades estructurales (Chiriboga, 1980; Guerrero, 1980), no se ha interrogado sobre sus sentimientos en el marco de la subjetividad. Pero, volviendo a Yanagisako, la autora afirma que existen por lo menos tres historias que se han construido sobre la industria de seda en *Como*.

Así, Cohen (1981) y Yanagisako (2002) proponen cuestionar los conceptos marxistas que, generalmente, han explicado el surgimiento del capitalismo, invitan de ésta manera, a enfrentar el concepto homogéneo y universal de “la burguesía” “el proletariado” y la “fuerza laboral” y repensarlos como grupos heterogéneos y concretos, compuestos de actores individuales con sus propias subjetividades. Estoy de acuerdo con ellos, pues de esta manera podemos incluir la reflexión teórica del sujeto en tanto siente, desea, necesita y ama (Touraine, 1987)

Por otra parte para Yanagisako, los sentimientos de género de los capitalistas, se “hacen” no solamente a través de las luchas con otras clases sociales sino también al interior de luchas de sus propias familias. Tales peleas moldean no solo la familia, sino los procesos de estructuración de clase y constitución personal.

De esta manera, el parentesco y el género son cruciales en la motivación de la acción capitalista y en los procesos de constitución de

clase y personal entre la burguesía de *Como* en Italia. La autora utiliza la metáfora del adagio para describir los sentimientos de masculinidad de actores de distintas generaciones que se refiere a los abuelos, hijos y nietos quienes reflejan los miedos y esperanzas del deseo patriarca de sucesión de sus hijos, que permanecen en todas las esferas de la burguesía de *Como*.

Para Yanagisako, la idea de separación entre familia y empresa está fundada sobre una idea de división sexual del trabajo, en donde las mujeres no toman decisiones y el hombre es la cabeza de los dos espacios, a pesar de que las mujeres son el sostén emocional.

Yanagisako al igual que Marcus, miran los espacios que otorgan prestigio, pero cómo aquellos están marcados por sentimientos de élite y de género. Ahora bien lo que no contemplaran los autores mencionados es cómo la religiosidad en el mundo contemporáneo es una forma de fortalecer y extender los sentimientos de elite y clase media al resto de la sociedad y es justamente una parte que si toma en cuenta mi trabajo. Cómo el puente para conectar los sentimientos es por ejemplo, la creación del sujeto feto, su cuidado, la edificación de instituciones para protegerlo y la organización de colectivos sociales y una amplia acción social con el fin de conservarlo. Pero también la creación de nuevas ideas de vida ligadas al medio ambiente, los recursos naturales o simplemente las leyes.

Por otra parte, la masculinidad del Estado y las políticas patriarcales que han sido cuestionadas por los estudios alrededor de la subjetividad y el feminismo, generan-como habíamos mencionado-emociones y pasiones en la ciudadanía. En este apartado proponemos que existe una ciudadanía de los afectos, en los sujetos feministas y conservadores, además de la burocracia estatal.

Planteo que en el caso de las mujeres feministas la esfera pública de los afectos se expresa en su búsqueda por la espiritualidad y el amor que están presentes en sus acciones políticas, en el caso de los actores

conservadores, aquel lugar público de los afectos se vuelca a la personificación del feto.

Así, dentro del movimiento de mujeres se observa una inconformidad con las explicaciones médico científicas que se han referido al aborto, además de las políticas públicas vigentes, por ello se busca ir más allá, encontrar por ejemplo una religiosidad política, o el significado de su vida afectiva que está presente en las acciones públicas. De hecho las disciplinas occidentales han sido cuestionadas por los movimientos feministas, porque son patriarcales. La medicina ha centrado su atención en el cuerpo maternal (Rance, 2010) más que en el cuerpo femenino.

Ahora bien la ciencia falocéntrica, blanca y patriarcal, ha dejado de lado los conocimientos, prácticas, creencias y discursos del sur. De ahí que exista toda una propuesta feminista de la llamada tercera ola, la misma busca la subjetividad.

En este sentido, me apego por ejemplo a Mahmood (2005), para quién, las feministas blancas, occidentales y académicas por muchos años dejaron de lado a las feministas de sur que estaban adscritas a diversas religiones. De hecho la religión ha servido como puente para la participación y la agencia de las mujeres. Y la vía para cuestionar un sistema en decadencia: el capitalismo.

Fiorenza (2004) por ejemplo plantea que la práctica y el espacio de la sabiduría son de carácter público. Su voz es radicalmente democrática. Así ella habla de una democracia y la espiritualidad cuando menciona que el feminismo es un movimiento espiritual/ espiral. Sugiere un movimiento de cambio. Así como la lectura de la Biblia, como instrumento para la participación política (Fiorenza, 2004: 111).

Por otra parte, la perspectiva de Saba Mahmood (2005), en las discusiones sobre el Islam es donde generalmente se evidencia las dificultades que existen entre el feminismo y las tradiciones religiosas.

Según su perspectiva, esto es parte de la relación conflictiva que históricamente han tenido las sociedades islámicas con Occidente.

Para Mahmood (2005), occidente en general y el feminismo en particular no han logrado comprender totalmente los objetivos del feminismo islámico. Ella concentra gran parte de su trabajo en analizar el comportamiento corporal y los valores que son adquiridos y aprendidos a través de las lecturas del Corán. La virtud por ejemplo es un valor que se cultiva al interior de las Mezquitas. La autora también considera que la educación religiosa informal constituye un acercamiento a materiales académicos y razonamientos teológicos. En éste sentido el análisis de Mahmood (2005) respecto al feminismo islámico, se asemeja mucho a las propuestas de la teología feminista, especialmente en su propuesta de la reinterpretación hermenéutica de la biblia (Fiorenza, 2004).

Ahora bien, el texto que escribió Mahmood (2005) es anterior a las últimas revueltas en Egipto en donde las mujeres y los jóvenes (sujetos políticos invisibles) fueron los principales actores (Lo cual coincide con toda las rupturas que tuvieron que hacer las mujeres jóvenes ecuatorianas para ser escuchadas y convertirse en sujetos políticos). Según relata la autora, es la primera vez en la historia de Egipto en la que una gran cantidad de mujeres se reúnen públicamente en las mezquitas para enseñar y aprender la doctrina islámica transformando las dinámicas masculinas que antes imperaban en éstos espacios

Pero otro de los postulados de Mahmood (2005) importantes de resaltar es que existen formas de religiosidad, prácticas individuales y colectivas de la vida piadosa que cada día cobran más importancia en Egipto. Lo cual no le quita su importancia política pues transforma la vida social, como por ejemplo los comportamientos, las inversiones económicas, y lo más importante: el debate político. Sin embargo según la perspectiva de esta autora, las feministas occidentales no han logrado comprender esta forma de feminismo pues en efecto se trata de una

relación que históricamente ha dado a las mujeres un lugar de subordinación. Sin embargo tal como afirma Mahmood (2005) lo que hacen las mujeres es subvertir los significados hegemónicos de las prácticas culturales, que son reutilizados para sus intereses. La agencia, la consciencia feminista, las nociones de virtud y modestia en que las mujeres van construyendo en el proceso pedagógico al interior de las mezquitas son los argumentos teóricos más importantes del trabajo de la autora. Para lo cual se basa en los postulados Butler (2001) quien sostiene que las condiciones y procesos que subordinan a los sujetos los convierten en sujetos conscientes de sí mismos y agentes sociales.

Es así como las feministas ven la necesidad de retomar el tema religioso, porque es parte de ser mujer del sur, es decir que se trata de un aspecto fundamental de nuestra vida cotidiana y afectiva. Por ello, se piensa en el uso de la Biblia como un instrumento pedagógico emancipador que debe ser tomado en cuenta pues se trata del libro que circula por las calles, casas, buses, escuelas, las mujeres lo leen y por ahora se considera válida la opción de retomar lo como un instrumento pedagógico, así como ocurre con el Corán dentro de las Mezquitas que ha tenido una influencia enorme en los últimos procesos revolucionarios en dónde jóvenes y mujeres han sido protagonistas.

Por otra parte, las mujeres feministas atraviesan por un momento de autocuestionamiento, pues de hecho se pierde muchas batallas de lucha por la despenalización del aborto. Se gana en el tema de uso y acceso a métodos anticonceptivos, pero la vida de las mujeres sigue en segundo plano para el Estado y las mujeres conservadoras todavía cooptan más simpatizantes mujeres.

Paralelamente el sistema valora más el crecimiento económico que los prometidos derechos de la naturaleza. Así las feministas incorporan en sus luchas estas dos formas de vida y retomar la espiritualidad en sus vidas cotidianas y sus nuevas apuestas políticas. Es así como los sujetos

feministas han regresado a las explicaciones y medios sagrados para defender la despenalización del aborto, pero también piensan en el amor y en cómo los afectos están involucrados en las acciones políticas pues muchas veces las vuelven vulnerables, así también se inventan nuevos espacios de discusión política en donde se dialoga sobre lo íntimo.

Si bien al feminismo le mueve la vida de las mujeres y la del medio ambiente como una respuesta al Estado y la ciencia patriarcal, las mujeres conservadoras han encontrado respuestas a estos cuestionamientos en la elaboración del sujeto feto.

El sujeto feto, que ha sido llamado de esta forma justamente por los procesos afectivos de las mujeres autodenominadas pro-vida, hacia el cigoto surge a nivel mundial a partir del caso Roe vs. Wade en Estados Unidos. En el contexto del juicio que se gana en favor de la despenalización del aborto, con el argumento de que el estado no puede intervenir en la vida privada de las mujeres. Tal triunfo está acompañado de la proliferación del uso del feto en imágenes.

La campaña pro-vida a nivel mundial ya había utilizado con mucho éxito las imágenes de fetos y los relatos que les otorgaban vida. Sin embargo la posibilidad de verlos en los ecos, ultrasonidos, también supone la posibilidad de prevenir enfermedades congénitas y elegir nacimientos, lo cual evidentemente es un punto a favor para despenalizar el aborto.

Así vemos que el uso del feto en imágenes tiene un doble propósito: otorgarle derechos y sentimientos (en el caso de las mujeres pro-vida) y utilizarlo como una forma de acceder al aborto en caso de enfermedades congénitas (en el caso de mujeres feministas pro-decisión).

Entonces, los símbolos utilizados para representar el nacimiento y la vida en el vientre, si bien varían de cultura a cultura, existe un imaginario universal de la vida y del feto que ha sido utilizado globalmente por la iglesia católica (Morgan y Michaels, 1997). Por otra parte la economía y los procesos culturales globales están mediados por

debates y luchas locales. Es decir que el feto, convertido en un sujeto mueve dinero invertido en las campañas pro-vida pero también ha servido como argumento de los movimientos feministas.

Al respecto Lamas (2013) sostiene que en el marco de los “horrores del aborto clandestino y de las constantes luchas de las mujeres para acceder a un aborto legal la prohibición y el control sobre el aborto con medicamentos” (Lamas, 2013: 3) es parte del pánico del patriarcado a que las mujeres tomen en sus manos el aborto. Así mismo la autora sostiene que este medicamento está disponible solamente en Europa y EEUU. Mientras tanto en Latinoamérica no existe ni siquiera su versión controlada en los consultorios médicos.

En este contexto la fuerza de la iglesia católica sigue siendo un elemento importante para que los gobiernos de Latinoamérica liberalicen sus leyes e introduzcan estas técnicas.

La fuerza de la Iglesia católica en la región ha sido y sigue siendo un elemento disuasorio para que los gobiernos latinoamericanos liberalicen sus leyes e introduzcan este tipo de técnicas (Lamas, 2013: 3).

Ahora bien Lamas no se ha preguntado cómo los sentimientos de las elites y la nostalgia del pasado conservador producen como efecto la construcción del sujeto feto, más bien analiza como la construcción del feto como un sujeto de derechos produce la formulación de leyes controladas por la iglesia

A propósito de la lucha social de los conservadores, Espinosa (2014) sostiene que existió un movimiento conservador subalterno en el contexto decimonónico del siglo XIX, que permitió la creación de espacios políticos en donde coincidían la elite conservadora y el pueblo conservador, generando repertorios políticos, uno de los cuáles eran las pasiones, tomaré esta noción para explicar cómo las mujeres conservadoras de elite, clases medias y sectores populares también se

encuentran en espacios políticos: calles, ONG, internet, y cómo les unen sus sentimientos.

Pienso que estas dos propuestas alrededor de la vida, están ligadas a los sentimientos y a lo que se ha denominado esfera pública de las emociones. En este marco por ejemplo Wappenstein (2015) refiriéndose a los procesos de las comisiones de la verdad en América Latina, afirma que las acciones políticas están directamente relacionadas con los sentimientos y las pasiones, la autora se refiere al conflicto colombiano, y afirma que existe un “giro afectivo” en las ciencias sociales, debido a que es necesario explorar el significado de los sentimientos en las relaciones sociales, que efectivamente están detrás de nuestra capacidad de actuar, de los arreglos sociales, las relaciones de género de clase y la sexualidad que de hecho son emocionales.

El poder, afirma la autora, es emocional, los afectos constituyen lo político, el mundo desde lo emocional. La corporalidad de la ciudadanía, el cuerpo de la nación, aquellas realidades experimentadas, cómo atribuimos sentido al odio, al perdón.

De hecho los estudios queer también se han adscrito a la línea de las emociones vinculadas con la política Gould (2009) por ejemplo argumenta que las emociones juegan un papel fundamental en el activismo político LGBTTTI, en el marco de la pandemia del VIH, los sentimientos que están en juego van de la ira a la esperanza, del orgullo a la vergüenza, y la solidaridad a la desesperación, sentimientos juegan un papel importante en el estilo provocativo de las protestas, que incluyó manifestaciones estridentes u otras clases de teatro en la calle. La autora detalla por ejemplo aquellos triunfos y reveses públicos y privados de los movimientos sociales. Así la emoción es fundamental en la acción política. Pienso que tanto en el caso de las feministas ecuatorianas como en el de las mujeres conservadoras el papel de las emociones es fundamental. Existen por ejemplo enfrentamientos entre ambos grupos sociales en

donde está presente la ira, por otra parte en cada una de sus acciones callejeras el amor guía las protestas públicas. La indignación por la muerte es central en los nuevos debates públicos, así como el papel que juegan los afectos.

Pero además las entrevistas realizadas también están atravesadas por sentimientos, así por ejemplo, las mujeres feministas vinculan su práctica política con sus recuerdos afectivos y cómo el uno influencia o interviene en el otro. Por su parte para las mujeres conservadoras el amor dentro del matrimonio es fundamental en el ámbito de los derechos de las mujeres y su evolución histórica. Todo aquello se coloca en el espacio público cuando se defiende la vida o se cuestiona la muerte.

Ensamblajes territoriales

Para explicar mis intereses locales, utilizo dos conceptos: vuelvo a la idea del descentramiento del Estado (Krupa, 2010; Prieto, 2014) y me centro en el concepto de ensamblaje que tiene su origen en las discusiones filosóficas de Deleuze y Guattari (1987) alrededor del cuerpo y su continuación en los trabajos de Sassen (2010) en el marco de la Edad Media, Collier y Ong (2010) en relación a la globalización, quienes sostienen desde distintas perspectivas a qué nivel ocurren ensamblajes. Sassen por ejemplo habla de ciertas capacidades que se ensamblan de una época a otra por ejemplo, la autoridad de la Edad Media se ensambla a la idea de derechos en la modernidad. Mientras tanto Collier y Ong (2010) hablan del fenómeno de la globalización como un ensamblaje entre el estado, la política y el mercado. En el caso de esta tesis observé el despliegue de los debates alrededor de la vida y la muerte por aborto en Guayaquil y Quito así como Colta y Guamote.

Por otra parte, en estos territorios pude observar claramente el descentramiento del Estado. Hay una delegación de las funciones públicas a otras instituciones en los tres territorios observados. De manera que a

pesar de que en los últimos años ha crecido el sector público, todavía se dan dinámicas de descentramiento, sujetos estatales y extensiones del Estado. Tal como afirma Krupa (2010) el Estado delegado no elimina la fuerza y la presencia de aquel, pues las empresas, ONG e individuos son la representación del Estado en el territorio.

Ahora bien, al igual que Segato (2014) y Krupa (2010), sostengo que los procesos de territorialización móvil de las religiones se dan en espacios en donde el Estado – nación pierde relativamente su poder; se da así una dinámica de creación de normas propias o delegaciones de figuras y personajes. Tal como afirma Segato:

sus rituales y ceremonias propias abren palcos en un espacio percibido como liberado de la homogeneidad antes garantizada por una administración estatal fuerte, y sus íconos pasan a funcionar como verdaderas logomarcas del grupo (Segato, 2013: 23).

Entonces según la autora, esos símbolos y rituales que se repiten, a su vez rompen con la continuidad espacial en asociación con nuevas políticas.

La autora se hace algunas preguntas para el caso histórico de la República que sin embargo me parecen útiles para el momento actual, como por ejemplo: ¿Qué es el territorio en este contexto? ¿En qué consiste? ¿Dónde se localiza? ¿Cómo se demarca? Responde así que no se trata de un proceso de desterritorialización, ni siquiera de una nueva relación con el territorio, sino de una nueva producción de territorio. Así aquellos lugares ya no encuentran en el paisaje tradicional los íconos marcadores de su identidad. Es decir que esa relación se invierte, y son los íconos que ellos transportan los que van a emblematizar el sujeto colectivo que allí se encuentra; es el paisaje humano, móvil y en expansión, el que va a demarcar la existencia de un territorio. La identidad no es generada porque se comparte un territorio común sino que es la identidad la que genera, instauro, el territorio.

Dentro de esta territorialidad móvil e inventada, según Segato (2013) está aquella preocupación por el control de la capacidad de gestación de la vida del cuerpo de las mujeres, esta vigilancia activa contra el aborto está vinculada con la adhesión religiosa de las personas que desean interrumpir un embarazo. Lo mismo ocurre con la contracepción, las relaciones sexuales preconyugales, uso de preservativos y aquellos fenómenos íntimos.

Ella dice que se requiere presentar al mundo una imagen de cohesión de red. Por tanto la sanción sobre el cuerpo de la mujer es un lugar privilegiado para significar el dominio y la potencia cohesiva de la colectividad, y prácticas de larguísima duración histórica confirman esta función de la capacidad normativa (y hasta predadora) sobre el cuerpo femenino como índice de la unión y fuerza de una sociedad.

La significación territorial de la corporalidad femenina –equivalencia y continuidad semántica entre cuerpo de mujer y territorio– es el fundamento cognitivo de estas prácticas (Segato, 2006).

Aquella significación, expresada en las prohibiciones y restricciones del aborto, implicaría la unidad de la religión católica a nivel territorial. Es así como, según su punto de vista, probablemente los fundamentalismos son movimientos religiosos más afectados por un orden del discurso universalizante y homogeneizado que otros considerados más modernizadores porque permiten la deliberación y el debate interno reflexivo sobre la validez de sus costumbres. De hecho, los fundamentalismos acatan y obedecen una tendencia contemporánea que trasciende las particularidades de cada religión y generalizan una territorialidad demarcada por diacríticos de una lealtad cohesiva cuyo signo es la adhesión automática a la costumbre y a los emblemas de pertenencia.

Pero lo importante del concepto de ensamble en el caso de mi investigación es el hecho de que el aborto no es un fenómeno uniforme y

homogéneo, de hecho está compuesto de tensiones, de cruces y de varios actores, y no es lo mismo analizar estas problemáticas a nivel nacional que a nivel local. A pesar de que existe una fuerte influencia global en los territorios, estos todavía conservan ciertas prácticas que se ensamblan y transforman.

Ahora bien, a continuación describiré como se tejen los ensambles territoriales en los tres espacios investigados:

En Colta y Guamote en Chimborazo observé que la idea de que la vida de las mujeres que son parte de las comunidades y organizaciones es más importante que el cigoto y feto. Aquello ocurre por una cierta apertura al control de la fecundidad traída por ONG, presencia de diversas religiosidades y en especial, reivindicación de un feminismo indígena. Mujeres indígenas que pertenecen a organizaciones, mujeres indígenas feministas, mujeres indígenas usuarias de ONGS así como de iglesias.

En Quito pude advertir que existe debate oficial que apoya la despenalización del aborto y propone una nueva idea de vida, está sostenido por el movimiento feminista es producto del ensamble entre ideas de mujeres ecofeministas que luchan por los derechos de la naturaleza, ONG internacionales y empresas farmacéuticas que comercializan anticoncepción y defienden la vida humana; y feministas que trabajan dentro instituciones públicas y cuestionan la muerte materna por aborto. Allí realicé entrevistas a mujeres feministas del movimiento nacional; de colectivos que se han organizado para despenalizar el aborto desde el año 2004; médicas feministas que han trabajado con el apoyo de empresas farmacéuticas y federaciones internacionales.

En Guayaquil, en cambio, el debate oficial sobre el cuidado de la vida desde la concepción es transmitido por la Iglesia Católica conservadora, pero en el territorio podemos observar un ensamble entre las ideas de élites oligárquicas; de las universidades; las clases medias y

populares conservadoras y las personas dedicadas a la caridad y la beneficencia. Allí realicé un recorrido por las organizaciones marianas; las universidades empresariales, ONGs que dedican sus fondos a proteger la vida del no nacido y las prácticas religiosas de castidad de jóvenes de clase media y alta

Actores

En este subacápite, explicaré la forma cómo se han ido construyendo distintos actores alrededor de la problemática del aborto, la vida y la muerte. Existe una reorganización de los grupos conservadores, quienes idean una política de vida. En este marco, otorgan un estatus al cigoto y al feto. Para llegar a esto existe un proceso de subjetivación que se da en las prácticas religiosas del catolicismo. Sostengo que estas actividades cotidianas están atravesadas por las emociones. Especialmente y ya lo hemos dicho, cuando se cuida al feto y se defiende el amor en el matrimonio.

Por su parte las mujeres feministas han creado la idea de sostenibilidad de la vida, la misma que proviene de un proceso de repensarse a sí mismas a partir de los sentimientos, así la política se traslada a la esfera de las emociones y existen una serie de búsquedas en este sentido, las mismas que transforman el espacio político.

Adicionalmente existe una burocracia, que más allá de ser un cuerpo especializado que sirve a los intereses políticos del gobierno, son sujetos cuya vida cotidiana está marcada por sentimientos alrededor de vida y muerte de mujeres con abortos en curso.

Por otra parte, pienso que la caracterización de las mujeres indígenas con quienes tuve la oportunidad de conversar, está marcada una diversidad de percepciones y sentidos alrededor del aborto. Para las usuarias de los servicios de salud, con quienes me relacioné a través de promotoras indígenas, el aborto antes del tercer mes, no significaría un asesinato, el uso de métodos anticonceptivos que para las mujeres

conservadoras son abortivos, para ellas significa una forma de que sus hijas vivan una feminidad distinta. Finalmente las dirigentes indígenas, a quienes pude entrevistar han pensado en el aborto como una apuesta política. Todo aquello-ya lo mencionamos- tienen influencias globales pero también elaboraciones comunitarias propias.

Conclusiones

En este capítulo relaté las decisiones teóricas tomadas en este trabajo de investigación, parto de la explicación de los estudios sobre el Estado real y las emociones, los cuales han sido útiles para mi trabajo de investigación porque a partir de allí puedo analizar los sentidos que se tejen en la relación entre burocracias y ciudadanía; de allí también surgen los estudios de Estado y feminismo que proponen la existencia de un *welfare* masculino que ha reemplazado al gran patriarca burgués, beneficiando los intereses de los varones. Aquello tiene consistencia con mi investigación, pues yo observo de un lado las usuarias de los sistemas de salud que han sido perjudicadas por el patriarcado y de otro las burócratas mujeres tanto feministas cómo pro vida.

En cuanto a la relación entre ciudadanía y Estado, he visto la importancia de recurrir a la teoría feminista relativa a los sentimientos, en especial las esferas públicas de las emociones. Existen así sujetos políticos que actúan desde allí. Conservadores que no necesariamente están reproduciendo sus bienes sino su amor por la vida del feto y el matrimonio, lo mismo que les permite construir acciones políticas. En el caso de las mujeres feministas, existe un autocuestionamiento de su accionar político, pues en muchos casos está separado de la vida privada y de los afectos, se observan así una serie de apuestas políticas en donde habla de los sentimientos, como por ejemplo círculos a los cuales solo pueden acudir mujeres, en ellos no hay una división entre trabajo político y afectos, la escritura es otra de aquellas expresiones en donde se refleja el

enfrentamiento a la división entre público y privado. En estos espacios también se abre las puertas a lo sagrado y espiritual.

Más adelante explico cómo yo concibo a los territorios y es a través de dos conceptos: el Estado descentrado y el ensamble, pues en mi trabajo de campo vi que es imposible observar el aborto y la salud sexual y reproductiva desde el lente local separado de la globalización, pero también observé que no se pueden dejar de lado las especificidades territoriales, por ello el ensamble es una categoría que me ha servido para analizar: Chimborazo, Quito y Guayaquil.

En este capítulo también he caracterizado a los actores a quienes he ido construyendo siguiendo sus relatos e historias: las mujeres conservadoras, las mujeres feministas, las mujeres indígenas y las burocracias.

Finalmente considero que los hallazgos teóricos más importantes de este capítulo son: por una parte el concepto de emociones que atraviesa los estudios de Estado, ciudadanía y feminismo y el de ensambles territoriales.

CAPITULO III

APUESTAS METODOLOGICAS

Introducción

En este capítulo abordaré mis apuestas metodológicas, comenzaré relatando los procesos de consentimiento informado, luego mostraré cómo fue mi proceso de seguir a la persona y al objeto y finalmente presentaré la metodología de “rutas de muerte”. El sentido de este capítulo es explicar cómo mi investigación requirió de procesos semi – encubiertos, pero también de relaciones políticas cercanas. De manera que no fue lineal. Se caracterizó por ser diverso. Esto ocurrió porque los movimientos pro-vida que salen a la luz a partir del año 2004, poseen recursos simbólicos que les permiten acceder a esferas de decisión, no ocurre lo mismo con las mujeres de clase media que luchan por la despenalización del aborto en las calles ni con las mujeres indígenas. Por otra parte, según testimonios recogidos en esta tesis, las mujeres pro vida tienen un sistema de vigilancia hacia las mujeres feministas, estudian sus estrategias y discursos, lo cual pude comprobar en mi investigación semi encubierta. Ahora bien, por qué se trata de una investigación semi encubierta? Pues durante todo mi trabajo de campo, expliqué a mis informantes que era una estudiante de doctorado. La parte que se transformaba cuando entrevistaba a las mujeres conservadoras pro vida, era la explicación respecto al tema de mi tesis, pues les decía que estaba haciendo un estudio sobre la religión católica. Tomé esta decisión después de discutir con mi directora de tesis y con profesores con quienes seguí cursos durante el doctorado⁵. Ellos coincidían en la necesidad de relativizar la ética en el trabajo etnográfico

⁵ Discutí mucho sobre este tema en un curso ofrecido por FLACSO Ecuador sobre antropología médica, en donde llegamos a la conclusión de que muchos temas alrededor de la medicina solo es posible realizarlos a través de la investigación encubierta, especialmente aquellos relacionados a las farmacéuticas, el tráfico de órganos, pero también las élites.

cuando se estudia a grupos de poder, en este caso, había una relación entre movimientos pro vida y Estado, que más adelante se manifestó cuando la presidencia decidió que una doctora perteneciente a una agrupación mariana dirija la Estrategia Nacional de Planificación Familiar.

El tema de mi tesis sin embargo, era explicado con detalle cuando yo entrevistaba a compañeras feministas con quienes yo coincidía políticamente, de hecho las entrevistas eran cercanas y no existía una separación radical entre investigador e “informante”, también estaban en juego los afectos y la memoria, los relatos alrededor de sentimientos como el amor, la frustración, ira o alegría.

Fue más lejana la relación con las mujeres indígenas de la comunidad a la cual accedí por medio del CEMOPLAF. Posiblemente los intermediarios, que eran las enfermeras que trabajaban en la ONG mencionada suponían una barrera para conversar con mayor profundidad. No obstante las entrevistas realizadas a mujeres indígenas dirigentes fue más fluida y existió mayor confianza.

Adicionalmente, tomando como referencia el trabajo del personal de salud que laboraba en el Estado realicé lo que ellos denominan “ruta de muerte”, tomando como referencia la historia clínica de una mujer adolescente que murió en un aborto en curso. Antes de realizarla discutí con algunos médicos sobre su experiencia alrededor de aquella autopsia verbal. Ellos, la mayoría de veces no hacían la ruta personalmente sino a través de asistentes de investigación o personal de salud que habita en zonas rurales. Yo decidí hacerlo personalmente y a pesar de que la ruta tuvo vacíos y silencios, pude observar que la mujer adolescente no fue recibida por la moralidad persistente en el sistema de salud público-privado de Guayaquil. A ésta experiencia la llamé antibiografía, inspirándome en los trabajos de N Scheper – Huges, alrededor de la muerte en Brasil, de aquellas vidas que no importan al Estado.

Finalmente en este capítulo explico como las relaciones de poder son diferentes a lo largo del trabajo de campo y están atravesadas por tensiones de género, clase social y etnicidad, explico así como el proceso de seguir el objeto de estudio y cómo entran a formar parte de la investigación nuevos actores tales como el Estado y de los ensambles territoriales.

Procesos de consentimiento informado

Tal como anoté en la parte introductoria de este capítulo, con cada actor y territorio seguí procesos distintos de consentimiento informado. La forma cómo observé los sentimientos católicos de élite que llevaban a mujeres guayaquileñas y a mujeres quiteñas que habían atravesado por abortos a poner nombres a sus “hijos muertos”, a salir a marchas para defender la vida y asistir a procesos de formación, fue acercándome a su realidad, lo cual sólo podría hacerse por medio de una persona con la cual tenía un vínculo familiar, de no haber sido así probablemente me hubiera acercado a la Iglesia Católica con prejuicio. A nivel metodológico, los estudios feministas han discutido ampliamente el tema de la subjetividad. En la misma línea del cuestionamiento a la división sujeto – objeto y al binarismo de género. Así por ejemplo Gloria Anzaldúa (1999) en sus escritos académicos, saca a la luz su historia de vida y los sentimientos respecto a su identidad y la de su familia.

Por otra parte, los estudios alrededor de las élites y de la salud también han cuestionado los métodos formales de consentimiento informado utilizados por la antropología,. Pues existen problemáticas epidemiológicas que no se pueden estudiar horizontalmente, se propone así “el estudio hacia arriba” y la investigación encubierta para estudiar situaciones como el tráfico de órganos, Scheper – Hughes(2005) se refiere al turismo de cuerpos, deseos y necesidades humanas, en un espacio transnacional que se desenvuelve en un capitalismo que carece de valores

morales, allí están en juego las diferencias de género y clase pero también las de norte y sur, la autora realiza varias preguntas a nivel metodológico por ejemplo dice:

La tarea de la antropología parece relativamente honesta: la recuperación de la radical promesa epistemológica todavía no cumplida por nuestra disciplina, su vínculo consubstancial con el extrañamiento primordial y la radical alteridad, manteniendo su implicación con la vida ética críticamente examinada, a la vez que poniendo en juego su compromiso práctico y político con el tético, a veces criminal y ocasionalmente peligroso, campo (Scheper-Huges, 2005: 213).

Pero lo que más interesa a mi investigación es cuando se refiere a las yuxtaposiciones entre etnografía, los derechos humanos, la filosofía moral en este tipo de investigaciones y más aún, ¿cómo podrían algunas personas hablar por sí mismas? Por qué me interesa aquello? Porque de hecho yo hago una ruta de muerte de una persona que ha fallecido en un aborto y que no podrá denunciar jamás este hecho y que ahora –lo dicen varias periodistas feministas ecuatorianas- ese hecho está avalado por el Estado y su vínculo con el conservadurismo católico.

Ahora bien, mi trabajo etnográfico comenzó entrevistando a súper numerarios, súper numerarios, sirvientas de las Casas de la Obra, ex numerarios y ex súper numerarias. Los encuentros eran fríos y las respuestas se componían de monosílabas, de hecho yo no encontraba la vía para llegar al tema de los derechos sexuales y reproductivos, la anticoncepción o el aborto. Leí novelas que escribían ex numerarios o supernumerarios cuando salían de las casas de la obra por alguna decepción. Se trataba de historias de amor, en donde se expresaban los sentidos que las personas tienen alrededor de la religiosidad, especialmente en relación a los gustos, al arte y al conocimiento.

Poco se decía sobre las opiniones alrededor de la vida o la muerte por causa de aborto. Lo que me llevó a deducir que en efecto eran temas a

los que yo no podía llegar sino pertenecía al mismo “campo” y no compartía determinados *habitus*. Un día, una persona cercana a mí se convirtió de católica a católica practicante, después de un retiro espiritual, efectivamente cambió su discurso, su objetivo en la vida, su grupo de amigos, sus actividades los fines de semana y llevó a la casa y a la familia el mismo discurso pro vida que las mujeres de élite vestidas de blanco pintaban en los carteles durante las discusiones políticas que abordo en esta tesis. Le conté de mi tesis y le pedí una entrevista. El espacio de la entrevista, lógicamente fue distinto a los lugares familiares y la relación que habíamos entablado siempre. Era más formal y quizás más cortante, sin embargo llegó un momento de la conversación en el que también hablamos de temas que jamás habíamos topado antes, uno de los más importantes y el que marcó el inicio de mi trabajo de campo fue el aborto.

Pues para mi pariente cercana a quién desde ahora llamaré Lisa, este tema era una parte fundamental de su vida, de hecho era una de las razones principales por las cuáles decidió convertirse a católica radical. De hecho, la culpa que sentía por haberse realizado abortos clandestinos, le llevó a buscar una suerte de salvación o redención. Desde allí pude darme cuenta de que el tema del aborto necesariamente conduce a pensar sobre la vida o la muerte, esto lo especificaré con mayor detalle en el capítulo V.

Lo importante es que la diferencia entre, entrevistar a los otros que pertenecen a clases sociales o grupos étnicos distintos es la horizontalidad en la entrevista. Puede que no todas las entrevistas que hice hayan pasado por el proceso de consentimiento informado, sin embargo durante el trabajo de campo hubo horizontalidad y pienso que aquello está atravesado por una relación de clase social. No es lo mismo pertenecer al mismo campo – en términos de Bourdieu- cuando se elabora entrevistas. Por ello los estudios hacia arriba, tal como lo plantea Nader (1975) cobran importancia dentro de la antropología y de las ciencias sociales. De esta manera conversar con las mujeres conservadoras de clase media y alta

respecto a sus sentidos de vida es parte de un proyecto político que cuestiona la tradición colonialista de las ciencias sociales. En donde han existido relaciones de poder desiguales a lo largo de la tradición investigativa.

Ahora bien, el proceso de consentimiento informado fue distinto con las mujeres feministas y con las mujeres indígenas. Tanto las primeras como las segundas actoras conocían mi proyecto de investigación. De tal manera que accedieron a la entrevista con un conocimiento previo del tema y de la posición política.

Siguiendo objetos y personas

En este subacápite quiero relatar cómo, una vez realizado el trabajo de campo parcialmente encubierto en la ciudad de Guayaquil, llegué a Quito para entrevistar a mujeres feministas, personal médico y burocracias con ideales feministas y colectivos de jóvenes que luchaban por la despenalización del aborto y paralelamente, aparecieron las mujeres indígenas en mi investigación.

Después de recorrer la ciudad de Guayaquil y sus espacios conservadores, pude advertir que el feminismo y sobre todo la “ideología de género” eran parte de los relatos de las mujeres pro vida. Por una parte existía un temor de que aquellas ideas entren a la sociedad ecuatoriana y por otra parte había un rechazo de las políticas que en ese momento implementaba el gobierno en especial en referencia a los métodos anticonceptivos. De allí que decidí entrevistar a las mujeres feministas que parecían convertirse en actoras peligrosas para el conservadurismo.

Primeramente entrevisté a las mujeres pertenecientes a la Coordinadora Política Juvenil; más adelante me encontré con el colectivo Salud Mujer; luego pude realizar un trabajo etnográfico con las Mujeres de Frente y finalmente entrevisté a médicas feministas que desde la década de 1990, trabajaron el tema de anticoncepción y abortos con el apoyo de

farmacéuticas y Federaciones internacionales de médicos, además de ONGs feministas.

Entre ellas y yo además de un transparente consentimiento informado había una complicidad política y una agenda que era claramente la lucha por la despenalización del aborto. Sostengo de este modo que si bien, cambió la dinámica investigativa se mantuvo la problemática de la subjetividad, pues existían sentimientos atravesados en el proceso. Esta vez se trataba de los afectivos.

Ahora bien, las mujeres indígenas como actrices de mi investigación, aparecieron en la mitad del trabajo de campo, llegué a ellas por una serie de caminos: vi un documental realizado por un canal ecuatoriano en donde se denunciaba al CEMOPLAF por un programa en el cual se administraba anticoncepción a la juventud indígena, allí pude ver la preocupación por los médicos conservadores por el uso y acceso a métodos anticonceptivos en la provincia de Chimborazo, la alerta de las iglesias progresistas que apoyaban la discusión alrededor de los derechos de las mujeres, porque la religión más conservadora perseguía la arquidiócesis de Chimborazo y aquello necesariamente influiría en temas de sexualidad y en discursos alrededor del aborto. Fue así como primero por medio del CEMOPLAF y las entrevistas que hice al personal de salud y más adelante por un amigo que se convirtió a la iglesia anglicana visité los cantones de Colta y Guamote, hice varias visitas desde distintas perspectivas: la del hospital, las iglesias y las ONGS, finalmente llegué al punto de vista de las mujeres indígenas. No obstante mi trabajo de campo no estuvo marcado por la cotidianidad como pudo haber sucedido en el caso de las mujeres conservadoras. En este sentido me quiero referir a Marcus (2007), quien propone que la etnografía actualmente está inserta en una dinámica global de sistema – mundo en donde no necesariamente existe una localidad sino espacios y tiempos difusos, pienso que esta propuesta y la de “seguir el objeto y a las personas” son útiles para

explicar cómo observé la dinámica de la sexualidad de las mujeres indígenas.

Efectivamente yo seguí una ruta, en la cual no solo estaban involucradas personas sino también objetos (como por ejemplo la PAE, artefactos del Estado como fichas médicas), el autor también anota a la construcción del espacio multilocal de la investigación, que implica trazar la circulación a través de diferentes contextos de un objeto explícitamente material de estudio. Considero que esta idea de contextos es básica para comprender mi propuesta metodológica.

Pues yo pude observar: los movimientos de mujeres indígenas, el Estado, las ONGS, las iglesias y la comunidad. Allí logré analizar la ambigüedad del Estado en sus políticas interculturales de salud para evitar la mortalidad materna por causa de aborto. Pues, de un lado, culpabiliza a las parteras por muchas de las muertes maternas de mujeres indígenas en el sector rural por causa de aborto. Así por ejemplo, en las historias clínicas podemos observar cómo se responsabiliza a las curanderas y al uso de plantas medicinales por el hecho de que las mujeres no utilicen los servicios de salud. Pero, por otro lado, hay una idealización de la medicina utilizada por los agentes tradicionales, a tal punto, que se la utiliza para evitar muertes maternas. Y finalmente se publicita en los artefactos estatales interpretados por la burocracia a una mujer indígena que utiliza anticoncepción.

Pero además existen efectos del trabajo que durante años han hecho las ONGs y de la presencia de iglesias protestantes en estas zonas. Así por ejemplo a través del personal de salud del CEMOPLAF pude advertir que existía una gran apertura hacia los métodos anticonceptivos y el aborto. Pero también observé cómo aquello de alguna manera está influenciado por los ecos de las iglesias protestantes en las comunidades indígenas. Llamé a este proceso ruta intercultural porque hice un recorrido por estos espacios y también de las comunidades en donde se ha gestado una idea

de vida y muerte en cuyo centro no está el aborto sino la sacralidad de la naturaleza, la vida comunitaria y una propuesta de feminidad indígena. Tal idea ha sido retomada por los movimientos feministas, así como el derecho para decidir sobre el propio cuerpo se ha instalado en las comunidades.

Entonces la forma como yo he observado a las mujeres indígenas y sus comunidades se contrapone a la idea de aislamiento. Andrew Canessa (2012) en su trabajo plantea que las comunidades indígenas de un sector de Bolivia aparentemente aislado del mundo, están permeadas o influidas por situaciones nacionales y globales, políticas y económicas. Es decir que realicé una investigación multisituada y esto quiere decir que no hice un trabajo etnográfico solamente una comunidad indígena sino que analicé la problemática del aborto y la salud sexual y reproductiva de las mujeres indígenas a través de varios lentes: el personal de salud, las iglesias, las ONGs, las organizaciones de mujeres y las mujeres de las comunidades.

Es así como mi metodología tiene tres características fundamentales: el estudio parcialmente encubierto de élites y clases medias católicas; la cercanía con el movimiento feminista y las rutas interculturales y rutas de antibiografía para investigar la muerte por aborto en el Estado.

Finalmente considero que uno de los hallazgos más importantes de mi tesis son los conceptos que surgen de los sentimientos, pasiones y sentidos de vida de los actores, que se extraen de sus historias y relatos: la sostenibilidad de la vida, las complejas relaciones entre ciencia y religión, el sujeto feto y las rutas interculturales y de antibiografías.

Rutas de muerte y prácticas médicas.

Ahora bien, regresemos a Scheper-Hughes y su propuesta de investigar, hablar y defender a los seres humanos que no pueden hacerlo, pues abordaré mi metodología respecto a la muerte, que es quizás para mí, la más delicada, lo que me llevó a hacerla es justamente las entrevistas al

personal de salud preocupado por la mortalidad materna, que utilizaba el término “rutas de muerte” para explicar la forma cómo las mujeres atraviesan por una serie de lugares antes de fallecer por complicaciones obstétricas. Adicionalmente, para completar datos que no estaban claros, ellos realizaban autopsias verbales y podían descubrir situaciones oscuras, especialmente cuando se trataba de muertes por causa de abortos clandestinos.

Así por ejemplo, Flor, una de las médicas con quienes trabajé, me contó que, en la provincia de Cotopaxi, descubrieron cómo un médico tenía un negocio, que comenzaba en emergencias de un hospital público, a donde llegaban mujeres con abortos en curso que al no ser atendidas, eran remitidas a su consultorio. Una de ellas murió en una de estas rutas perversas y por ello pudieron descubrir cómo el médico lucraba con la salud de las mujeres.

A partir del relato de las personas a quienes entrevisté, decidí seguir las rutas e incluso realizar autopsias verbales, a este proceso que proviene de las entrevistas y el trabajo etnográfico yo llamo antibiografías.

Yo hago esta propuesta metodológica para observar la forma cómo el Estado no se está encargando de los cuerpos de las mujeres y por ello constituye una apuesta política. Veamos cómo Scheper-Hughes profundiza en esta reflexión metodológica:

De viajante incógnito – como hice al investigar las alegaciones de captaciones ilegales de órganos y tejidos en un asilo argentino, Montes de Oca, de disminuidos psíquicos profundos- sólo tenía como vago punto de referencia el cuestionable y más tarde rotundamente condenado estudio de Laud Humphreys sobre las prácticas de sexo anónimo en los urinarios públicos, pero de qué otra manera una podía enterarse del sufrimiento oculto de una población invisible como pueden el mudo y el disminuido hablar por sí mismos (Scheper-Hughes, 2015: 213).

Me interesa profundizar en las preguntas que se hace la autora porque yo hice una serie de viajes, rutas y recorridos, para investigar una serie de sufrimientos humanos y me parece que solo podrían describirse tal y como lo hace la autora. Ahora bien, mi trabajo con las mujeres indígenas lo analizaré metodológicamente a la luz de las propuestas de Marcus (2007) y Canessa (2012).

Conclusiones

En este capítulo discutí las decisiones metodológicas tomadas alrededor del trabajo de campo, analicé así aquellos estudios que cuestionan los estudios “hacia abajo” y proponen que la antropología debería mirar hacia arriba, se refieren así a grandes empresas y elites que tienen influencia política y económica. La antropología médica en varios de sus estudios ha dirigido su mirada hacia farmacéuticas (Abadie, 2012) grupos conservadores (Ginsburg, 2007) o tráfico de órganos (Scheper-Hughes, 2007) han concluido que una de las formas de entrar en estos espacios es la investigación oculta. En mi caso fue parcialmente encubierta porque no oculté mi profesión, ni mi nombre, tampoco la universidad en donde estudio, sin embargo cuando entrevisté a actoras conservadoras expliqué de forma distinta mi tema de investigación. Considero que fue una decisión política y feminista. Adicionalmente la investigación que realicé alrededor de las rutas de muerte desde el Estado también fue política, pues no existe otra manera de que los sin voz y los sujetos anónimos hablen de su muerte.

En cuanto a las relaciones de poder, a momentos existió verticalidad y en otra horizontalidad, efectivamente estuvo en juego el habitus y el campo en términos de Bourdieu, las entrevistas con mujeres conservadoras pro vida generalmente eran tensas y la mayoría de veces yo no expresaba mi opinión política alrededor del aborto. Mientras que

cuando se trataba de mujeres feministas, había horizontalidad y afecto, pues pertenecíamos al mismo campo.

Finalmente también existió una parcial lejanía con las mujeres indígenas debido a los intermediarios que generalmente fueron personal de salud o sacerdotes, a veces el idioma también puede significar una barrera cuando se hace trabajo etnográfico.

Finalmente, en este capítulo propongo que el trabajo de campo está atravesado por una serie de sentimientos y relaciones complejas entre investigadores y sujetos investigados.

CAPITULO IV

DISCUSIONES TEORICAS Y DEBATES PUBLICOS SOBRE ABORTO

En este capítulo presento la forma cómo se ha discutido el tema del aborto tanto a nivel teórico y científico a nivel general y en el ámbito regional, cómo a nivel público y político en el Ecuador a partir del año 2004. El propósito de este capítulo es analizar cómo este serie de debates y discusiones generan efectos en los actores que yo estudio en mi trabajo de investigación.

Introducción

En este capítulo sostengo que existen tres niveles en los debates sobre aborto. En primer lugar están aquellos que surgen de los estudios feministas, en las cuáles están en debate las esferas públicas y privadas y los derechos sobre el propio cuerpo, dichos planteamientos también han centrado su atención en las prácticas médicas y en la imposibilidad que tienen las mujeres para decidir sobre su vida íntima en Estados patriarcales. El segundo nivel de debate que planteo es entre las religiones y las disciplinas médicas, en las cuáles está en juego la vida y la muerte, generalmente la pregunta ¿cuándo comienza la vida? es la que guía estas discusiones, de manera que para algunos médicos comienza en el tercer mes de vida cuando se forma el sistema nervioso central y para otros cuando se forma el cigoto, según la perspectiva de la Iglesia Católica más conservadora la vida empieza cuando se forma el cigoto y por ello el aborto constituye un asesinato.

Ambos debates han tenido efectos en las discusiones públicas a nivel internacional y regional, en el Ecuador, las manifestaciones más importantes ocurrieron en tres ocasiones: en el año 2004 cuando se discutió el Proyecto Integral de Salud, en el 2007 durante las discusiones

constitucionales y finalmente desde el 2009 a propósito del COIP. En este capítulo muestro las tensiones políticas ocurridas durante el curso de estos debates.

Discusiones sobre aborto

Alrededor del aborto se han gestado una serie de discusiones académicas. Si bien el feminismo luchó décadas para politizar los asuntos personales y privados, las leyes que penalizan el aborto, abrieron algunas interrogantes, una de las cuáles fue: ¿hasta qué punto lo personal es político? Pues si lo personal es político, los estados pueden intervenir en las decisiones reproductivas. De hecho en los casos que han marcado la historia de la despenalización del aborto, se argumenta el derecho a la privacidad en la toma de decisiones que tienen relación con la salud sexual y reproductiva, entre ellas, el aborto.

En este sentido es necesario definir qué es personal y qué es político. Si el aborto es un asunto personal, difícilmente las leyes podrán intervenir el cuerpo. A medida que se convierte en un asunto público, es probable que la penalización entre con mayor facilidad al cuerpo. Esto ha sucedido en países como el Ecuador, en donde a medida que se politizó el tema del aborto, la penalización se volvió real (Htun, 2010; Lamas 2013).

La pregunta acerca de qué es personal y qué es político nace a propósito de que en los Estados Unidos, el derecho de una mujer a decidir en torno al aborto fue sustentado constitucionalmente como parte del "derecho fundamental a la privacidad" por la resolución de 1973 de la Suprema Corte de Justicia respecto del caso Roe vs. Wade. Sin embargo este derecho ha estado sometido a discusión.

Por ejemplo Cohen (2013), desde una perspectiva feminista y crítica alrededor del aborto, sostiene que se trata de un derecho a la privacidad personal protegido constitucionalmente y es indispensable en cualquier concepción moderna de libertad y, que si las mujeres no gozan de libertad reproductiva -parcialmente asegurada por ese derecho-, se les

priva del bien que el derecho que la privacidad pretende y que debería amparar a favor de todas las personas. Como punto de partida, Cohen examina por lo menos dos objeciones recientes a la privacidad como base de la justificación del derecho al aborto:

Primero aquella que han utilizado las teóricas feministas del derecho que favorecen la sustentación del derecho al aborto en la igualdad de trato. Esta crítica aduce que la doctrina de la privacidad refuerza el modelo ideológico liberal de la dicotomía entre lo público y lo privado, que ha sido utilizado durante mucho tiempo para justificar la desigualdad genérica y el poder masculino privado en el interior de la familia patriarcal, así como un trato excluyente y discriminatorio a las mujeres fuera de la esfera doméstica.

Otra de las críticas a las que se refiere la autora es aquella formulada por teóricos "comunitaristas" que ponen en cuestión el liberalismo, aquellos sostienen que los derechos individuales a la privacidad, consagrados constitucionalmente, socavan los valores y la solidaridad de las comunidades. Esto obedece a la concepción hostil al individuo que, subyace a esos derechos. De modo que si la primera crítica ofrece una justificación alternativa al derecho al aborto, la segunda desafía la idea misma de los derechos individuales en ese terreno.

Entonces Cohen, al igual que otras feministas ecuatorianas y académicas como Liset Coba (2014) llama a esta disyuntiva, la "paradoja del derecho a la privacidad". Pero hay una tercera dimensión más en la "paradoja de la privacidad" que ha sido señalada por los críticos de ambos campos: si bien es cierto que los derechos a la privacidad suponen la existencia de medios para proteger a las personas contra el poder del Estado, también lo es, que refuerzan las tendencias desintegradoras, atomizadoras e igualadoras de la sociedad moderna, dejando así expuesta a la gente a una regulación mayor por parte de las agencias estatales y

destruyendo, de paso, tanto la solidaridad de la comunidad familiar, como la autonomía del individuo.

Cohen (2013) afirma que las paradojas de la privacidad no son irresolubles, por cuanto surgen de la trampa ideológica en la que ambas críticas están atrapadas. Es decir que, los dos enfoques suponen que lo que define el derecho a la privacidad es lo que ellos consideran como la interpretación liberal de ese derecho; de ahí que propongan abandonar del todo el discurso de la privacidad.

Por otra parte existen estudios que contextualizan la problemática del aborto en relación a la vida y a la muerte de las mujeres o del feto. Estos se han centrado sobre todo en el concepto de bioética y en las disputas políticas, científicas, éticas y valóricas, en las cuales ha sido posible observar aquellas formas de interpretar problemas como el del aborto. En aquellos debates suscitados en algunos países de América Latina, los discursos biomédicos y bioéticos han alcanzado una legitimidad social. Es así como la medicina se ha convertido en la disciplina legítima, en el lugar donde expertos, supuestamente objetivos y moralmente neutrales, emiten juicios absolutos y, a menudo, definitivos (Dides, 2006; Htun 2010).

Pero con respecto a la bioética también se analizan cómo las nuevas tecnologías reproductivas permiten a las mujeres saber con anticipación sobre embarazos riesgosos o posibles malformaciones. En este marco, tales tecnologías han abierto la posibilidad de que las mujeres opten por continuar o interrumpir su embarazo (Diniz, 2005; Rapp, 1999; Roberts, 2005)

No obstante, llama la atención que se haya estudiado tan poco sobre la relación entre muerte y aborto a nivel político y antropológico. Una de las tesis más contundentes respecto a esta relación es la de Susana Rance (2010), relativa al cuidado de la vida de la madre y no de la mujer en el marco de la mortalidad materna. Así la muerte por aborto sería

justamente el precio que se paga por haber transgredido al deseo de ser madre, que finalmente es el destino de las mujeres latinoamericanas. La autora cuestiona el programa “Maternidad Segura” en Bolivia, pues está respaldado por un discurso conservador que se refleja por ejemplo en las atenciones clínicas, utilizando categorías conceptuales erradas que no superan el maternalismo y castigan a las mujeres que deciden no ser madres.

Están, por otra parte, los estudios que tienen un enfoque biomédico, en ellos se concluye por ejemplo que la muerte por causa de aborto se debe a 1) que el cuidado de la vida por parte del Estado patriarcal está centrado en las madres 2) que existe poco acceso a los sistemas formales de salud (Bustamante, 2010). Los argumentos que suponen que el poco acceso a los sistemas formales de salud en el caso de abortos en curso están directamente relacionados con los fundamentalismos (Lamas, 2013) y lamentablemente carecen de sustentos científicos. De hecho es difícil probar que en donde existen iglesias conservadoras, hay más mortalidad materna debida al aborto. Es por ello que yo he preferido centrarme en los efectos de los debates en los sujetos, a propósito de la problemática del aborto y las discusiones de vida y muerte.

Según Bustamante (2010) tal como sucede en los países en donde el aborto es penalizado, los datos de mortalidad por aborto suelen ser inexactos y existe un subregistro. Así la autora afirma que en el Ecuador, el subregistro de información alrededor del aborto ha incrementado de 15% en el año 2008 a 50% en el año 2010. A pesar de que el debate público está centrado en los derechos del no nacido, el mayor porcentaje de muertes maternas por diagnósticos de aborto y sus complicaciones, ocurrieron en la provincia de Guayas con el 20%, le siguen las provincias de Los Ríos, Manabí y Pichincha con el 11%. Cabe preguntarse entonces, por qué en la provincia en donde más mujeres mueren por esta causa, las acciones sociales están enfocadas a proteger la vida desde la concepción.

De acuerdo a las cifras del INEC, la reducción de la mortalidad materna sería de apenas un 53% para el año 2015, es decir que restaría un 22% para llegar a la meta de los Objetivos de Desarrollo del Milenio. En lo que respecta al objetivo 3 del Plan Nacional del Buen Vivir, las proyecciones hablan de una reducción de mortalidad materna de 23% lo que nos alejaría 12 puntos porcentuales de la meta. Por su parte, el subregistro de información alrededor de este tema se ha incrementado de 15% en el año 2008 a 50% en el año 2010.

En cuanto a los casos de muerte materna debidos al aborto mismo, el 60% de éstos corresponde a espontáneos y 23% inducidos, 34% se lo realizaron en alguna institución y 54% en lugares considerados inseguros. El 83% de las muertes pudieron ser evitables, 79% tuvieron como causa directa de muerte el aborto, la primera demora es frecuente, es decir la imposibilidad de llegar a una institución pública y un 9% de los casos estuvo asociado a algún tipo de violencia.

En este contexto de muerte y subregistro de casos, en Quito el 66% está de acuerdo con la despenalización del aborto en caso de que esté en riesgo la vida de la madre. En Guayaquil el porcentaje es menor (51 %). En caso que se detecten mal formaciones el 58% en Quito y el 41% en Guayaquil, en el caso de condiciones económicas 12% en Quito y el 6% en Guayaquil. Después de la discusión del Código Penal, en la ciudad de Quito creció el apoyo a la despenalización del aborto en el caso de que esté en riesgo la vida de la madre (71%) y más aún en Guayaquil (61%) (Encuesta Habitus, 2013).

En este contexto, existe una gran influencia del concepto foucaulteano de biopoder pues la sexualidad está dentro de políticas organizadoras cómo es por ejemplo el acceso a medios para regular la fecundidad. El aborto y los métodos anticonceptivos serían técnicas políticas de regulación y control de las poblaciones, que con el capitalismo

son indispensables, por ello la sexualidad representa su principal dispositivo (Cevallos, 2013; del Río Fortuna, 2013; Rosero, 2013),

Foucault (1978; 1982; 1993) discutió ampliamente alrededor del poder de las disciplinas. En el marco del biopoder que es un concepto amplio y complejo que tiene relación con el Estado moderno, especialmente con el cambio del énfasis en las jurisdicciones territoriales a la organización de la vida, el estado higiénico, inmunizador, un estado que apuntala a su organización pudiendo normalizar a poblaciones enteras, existe por tanto una conexión entre el poder soberano y el poder disciplinario. Así desde la perspectiva de la biopolítica, el aborto se puede analizar desde el enfoque disciplinario y el control sobre la población.

Existen según el autor dos polos del biopoder la biopolítica y la anatomopolítica. Más allá del periodo histórico en que hayan emergido, la una no puede ser pensada sin la otra, pues la modernidad y, en consecuencia el desarrollo del capitalismo, ha requerido aquel ejercicio del poder tanto sobre los cuerpos individuales como sobre la vida de la población, lo que Foucault ha llamado el “cuerpo como especie”.

A continuación resumiremos estos dos conceptos: La biopolítica en términos de Foucault (1978) es una forma de gobierno, constituida por una dinámica de fuerzas. Así para el autor es necesario comprender primeramente la economía política para entender la biopolítica. Pues la economía constituye el gobierno de la familia y la política el gobierno de la polis y ambas se integran la una en la otra. Es así como la biopolítica está en la encrucijada gobierno-población-economía política. Este concepto tiene relación con los dispositivos de poder que permiten maximizar la multiplicidad de las relaciones entre fuerzas. Estas son coextensivas a lo que Foucault llama el “cuerpo social”.

Según el corpus teórico de Foucault, en el inicio del capitalismo, la vida y lo viviente son los nuevos retos de las luchas políticas y estrategias económicas. A su vez los procesos de poder y saber están

alrededor de los procesos de la vida y su posibilidad de controlarlos o modificarlos. El poder toma a la vida como objeto de su ejercicio. A partir de la libertad y la capacidad de transformación que implica el ejercicio del poder. Por ello es necesario comprender el Estado Liberal, pues la biopolítica surge a partir de este, en este sentido, la biopolítica es la coordinación estratégica de las relaciones de poder dirigidas a que los vivientes produzcan más fuerza.

Si bien la biopolítica está relacionada con la economía política, el poder y el saber, la vida como especie y cuerpo, la anatomopolítica tiene relación con la tecnología disciplinaria del trabajo, que toma al ser humano como un cuerpo. Son prácticas que no transforman meramente al sujeto sino que lo normalizan, se trata de procedimientos de adiestramiento individual mediante un trabajo sobre el cuerpo. Por su parte la subjetividad de los dispositivos de poder, tienen como fin “ser productores de una eficacia, de una aptitud, productores de un producto con la finalidad de obtener una mejor productividad, “un mejor rendimiento” (Foucault, 1978: 10). En su operatividad se pone en marcha un conjunto de técnicas y procedimientos como son la disciplina y/o la biopolítica.

El disciplinamiento no transforma meramente al sujeto sino que lo normaliza, la regularización de la vida y el cuerpo van de la mano, coexisten y se crean nuevos mecanismos de control.

Es decir que, a partir del concepto de “disciplina”, el cuerpo se convierte en un blanco del poder que busca incrementar su eficacia productiva en las labores, en los comportamientos sociales y normalización de los intercambios cotidianos. Con la disciplina un cuerpo es vigilado, adiestrado, normalizado, “mejorado” y distribuido. La disciplina, dice Foucault, “es una anatomía política del detalle” (Foucault, 1978: 12).

Cómo ya mencionamos en un inicio, alrededor de la biopolítica se han construido algunas propuestas teóricas para explicar cómo retorna la importancia de la vida en el contexto actual, y en relación al aborto, Mujica (2007) analiza como en el mundo contemporáneo existe una separación clara entre el Estado, la Ciencia y la Iglesia. En este sentido el control sobre el cuerpo se vuelve complejo, pues por una parte, existen tecnologías que permiten a los sujetos controlar su propio cuerpo (como por ejemplo la píldora anticonceptiva, la píldora de anticoncepción de emergencia). Y por otra parte, en ese mismo momento, en que los individuos se gobiernan a sí mismos regresan los grupos conservadores, que ya no están encarnados en el Estado sino en un sistema de biopoder, es decir que están en lugares casi invisibles e inestimables (es preciso mencionar que también están en lugares visibles como organizaciones políticas y ONGs).

Difiero con la propuesta del aborto basada en el marco amplio del biopoder de Mujica, que a su vez ha marcado los estudios de Latinoamérica alrededor del aborto. Primeramente porque considero que no existe una clara separación entre la Iglesia, la Ciencia y el Estado, de hecho, estas tres instituciones están ensambladas, lo cual se puede mirar más claramente en los territorios, en segundo lugar porque observo a los nuevos grupos conservadores como efectos y no como una encarnación de la biopolítica. De hecho considero que no son imperceptibles desde la perspectiva foucaultiana. Son visibles y yo observo sus historias, sentimientos e intereses.

Por ejemplo, la categoría “vida”, según el punto de vista de Mujica (2007), es fundamental para comprender la regulación y el disciplinamiento de la iglesia y los conservadores sobre el sujeto, pues finalmente no le permite a este último decidir sobre su propio cuerpo. Es ahí cuando se pone en entredicho el tema de los derechos sexuales y reproductivos. Por mi parte, pienso que no existe una regulación ni un

disciplinamiento de la iglesia y los grupos conservadores sobre el sujeto, a propósito de la categoría vida, más bien pienso que existen una serie de resignificaciones en los relatos y memorias de los sujetos a propósito del fenómeno del aborto asociado a la vida o a la muerte.

Así, concuerdo con Mujica en el hecho de que las élites conservadoras se adaptan a distintos contextos y situaciones, pero no conjugo con el cuándo afirma que el cuerpo reproductivo vivo y la familia nuclear son discursos hegemónicos, más bien existen una serie de contradicciones a nivel local que muestran todo lo contrario, develan por ejemplo la idea de ensamblajes entre varios discursos y prácticas entre las cuales también está el feminismo.

Es decir que discuto con Mujica, que a su vez se inspira en Foucault, pues si bien a inicios de la modernidad el cuerpo colectivo estuvo controlado por la medicina y la salud pública, existiendo una alianza fundamental entre el soberano y el médico, en el ordenamiento de las ciudades (Foucault, 1978), con el advenimiento de la globalización en la modernidad tardía⁶, la medicina pierde su autoridad moral en las explicaciones y sentidos de los sujetos. Es la religiosidad la que marca las explicaciones alrededor del aborto y da sentido los relatos de los sujetos motivando sus emociones y deseos.

En este marco cabe preguntarse cómo funciona, en un contexto de globalización y existencia de complejas redes, el aborto y los relatos que se construyen alrededor de él. Por una parte las nuevas tecnologías

⁶ En suma, la enfermedad como fenómeno de población; ya no como la muerte que se abate brutalmente sobre la vida -la epidemia- sino como la muerte permanente, que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y la debilita... Estos son los fenómenos que a fines del siglo XVIII se empiezan a tener en cuenta y que conducen a la introducción de una medicina que ahora va a tener la función crucial de una higiene pública, con mecanismos de coordinación de los cuidados médicos, de centralización de la información, de normalización del saber y que adopta también el aspecto de una campaña de aprendizaje de la higiene y de la medicalización de la población (Foucault, 1978: 221).

médicas de reproducción, construyen nuevas categorías de vida y muerte. Existe por otra parte una banalización de la vida. Ambas tecnologías producto de la modernidad, producen como efecto una serie de relatos que cuestionan la modernidad desde sentidos religiosos. De esta manera se han elaborado nuevos sentidos de vida por parte de los sujetos (Bourdieu, 2000; Butler, 2001; Foucault, 1978; Touraine; 1987) En este proceso los sujetos han creado una serie de relatos y una forma de reflexividad (Araujo, 2003) alrededor de la vida y la muerte, y aborto.

Ahora bien, en el contexto de la globalización y los avances tecnológicos -ya lo analizó en detalle Casanova (1994) -reemerge en la vida cotidiana de los sujetos la religiosidad que a su vez produce como efecto que las explicaciones alrededor del cuerpo y los asuntos de la salud sean explicadas por las iglesias y no tanto por los avances científicos. A pesar de este fenómeno, la discusión teórica sobre la relación entre aborto y religión se ha centrado en los cuestionamientos a los fundamentalismos religiosos (Felitti, 2007; Maher (1997);).

Es conocida la reemergencia que tuvieron las iglesias conservadoras a raíz de las luchas que se dan alrededor de la despenalización del aborto. Así por ejemplo, Ruiz Austria (2004) se refiere al caso de Filipinas, en donde las leyes imponen limitaciones graves en la realización de los derechos sexuales y reproductivos. La autora reflexiona sobre los métodos de promoción de los derechos sexuales y reproductivos en un contexto en el cual los intereses conservadores de la Iglesia Católica dominan la política estatal. Discrepo con esta propuesta, pues si bien en el Ecuador se vinculan de distintas formas la Iglesia y el Estado, no se puede argumentar que la primera domina las políticas estatales. Más bien se ha tejido una red en la que actúan distintos sujetos.

Por otra parte, sostiene la autora, los “fundamentalistas” religiosos abogan por un alojamiento religioso de sus puntos de vista al interior del Estado sobre la base de la libertad religiosa, pero se niegan a dar cabida a

una pluralidad de puntos de vista sobre la sexualidad de la mujer. Según su perspectiva, no es suficiente la separación Iglesia y Estado ya que, a pesar de que el Estado afirma que es secular, impone restricciones y controla los cuerpos de las mujeres bajo postulados religiosos.

A propósito de la crítica que Carmen Martínez (2005) hace a Casanova (1994), también se ha estudiado la intervención de las iglesias en las decisiones reproductivas de las mujeres en muchos estados de los Estados Unidos así como en países de Europa.

McDonell (2006) por ejemplo, analiza el caso de Irlanda, en donde la Iglesia Católica ha instalado su discurso de bioética en el Congreso produciendo argumentos en contra del matrimonio gay, el aborto y la fertilización In Vitro vetando la posibilidad de una deliberación por parte de la ciudadanía y de otros movimientos sociales alrededor de temas relacionados con los derechos sexuales y reproductivos. No obstante, mi punto de vista, es que tal intervención no se da de forma vertical y definitiva, de hecho existe un deseo por parte de las mujeres, tal como afirmaría Butler, de incorporar los postulados conservadores (Butler, 1993) Marta Lamas (2013) analiza algo similar en el caso de México D.F, y utiliza los conceptos de Bourdieu⁷ para observar la influencia y el dominio de la religión en las decisiones reproductivas de las mujeres, según su perspectiva “Abordar el análisis del campo religioso con rigor desideologizante requiere de un pensamiento laico” (Lamas, 2013: 3). Siendo el tema del laicismo fundamental en México como podemos ver en las reflexiones de Blancarte (2005), la autora se refiere a una “amnesia social” de todo el proceso de laicismo en México, así según su perspectiva el pensamiento laico es necesario para “desenmascarar los mecanismos de

⁷Para Bourdieu (2000) la religión es un espacio de producción y reproducción social, un campo⁷ en donde la lucha de fuerzas está en juego y en el cuál unos se imponen a otros a través de relaciones de dominación. La religión de hecho tiene una matriz de principios de visión y división del mundo, es decir un *habitus*.

la violencia simbólica, denunciar las formas de dominación del poder eclesiástico” (Lamas, 2013:4) .

Tanto Lamas (2013) como Mujica (2007) todavía tienen una perspectiva de control sobre el cuerpo y la vida por parte de las instituciones. Por ejemplo, Karina Felitti (2007), refiriéndose al caso de Argentina, contextualiza las distintas intervenciones de la Iglesia Católica en las decisiones reproductivas de las mujeres, así la autora afirma que

Cuando estas jerarquías exigen poner el cuerpo a disposición de la red y de su reproducción, imponen el deber de maternidad a las mujeres, avalan situaciones de subordinación y cuestionan toda práctica sexual por fuera de la heteronormatividad (Felitti, 2007: 10).

La autora también anota los mecanismos de modernización de los grupos conservadores el momento de demostrar de qué manera argumentan sus postulados pues estos:

Construyen sus argumentos basándose en discursos científicos, remitiéndose a la legislación internacional, buscando apoyos en redes transnacionales, apelando a la emotividad de las imágenes -como lo demuestra el uso de las ecografías en las campañas anti aborto- y del discurso de los derechos humanos (Felitti, 2007: 11).

Si bien todos estos estudios analizan el papel de las iglesias en las luchas por la penalización del aborto y las miran como instituciones que imponen, ninguno ha puesto atención en los efectos que tienen las iglesias en los relatos de los sujetos y en sus propias decisiones y agencias, así como también la capacidad de los individuos de analizar y asumir mensajes morales.

Debates sobre vida, muerte y aborto

Debate entre la ciencia médica y la religión católica

Los juicios alrededor de la defensa de la vida desde la concepción; en contra de las nuevas tecnologías de fecundación In Vitro (FIV) , han sido apoyados con argumentos por parte de la sociedad civil, pero sobre todo

por médicos, que través de estudios científicos, proponen que no todas las vidas son personas humanas.

Por ejemplo en Costa Rica, el señor Helmer Navarro consideró que a través de la FIV se desprotegía el derecho fundamental de la vida de los embriones al llevarse a cabo la fecundación in Vitro, por lo que planteó una acción de inconstitucionalidad. Se discutió así el derecho a la vida del embrión y derecho que tienen las parejas a formar una familia. Ante tal acusación la Sala Constitucional emitió un fallo a favor de los derechos del embrión, prohibiendo así la fertilización in Vitro. Ante esta situación un grupo de parejas afectadas por esta decisión pusieron una demanda al Estado de Costa Rica ante la CDIH. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, expresó su opinión, exigiendo que en Costa Rica se permita a las parejas su derecho a tener hijos y a formar familias (Dávila, 2013).

Este debate llevó a pensar cuándo comienza la vida humana, tanto a médicos como a juristas. Entonces, la ciencia médica y biológica ha descrito a las etapas de formación de la vida humana de la siguiente manera: 1) cigoto, 2) blastocito, 3) embrión, 4) feto, y 5) nacimiento: El cigoto se refiere a la citogénesis primaria, se determina cuando un espermatozoide penetra el óvulo creando un nuevo ser que tiene su propio ADN y esta experiencia será irrepetible, fue contenida con la información de los gametos del padre y de la madre; concluida esta fase descenderá por las trompas de Falopio, en su camino se va dividiendo en múltiples células. El blastocito en cambio se trata de una división del cigoto que se transforma en células con una capa externa a un embrión, esta capa externa se convierte en la membrana que lo nutre y lo protege, el blastocito continúa hasta llegar a la pared uterina donde se adhiere y comienza a recibir alimento de la madre, aquello ocurre hasta la tercera semana de embarazo.

Luego ocurre la etapa subsiguiente que es la del embrión es decir el momento de diferenciación, las células se multiplican y se encargan de funciones específicas como por ejemplo el sistema nervioso y sanguíneo, este periodo es trascendental y comienza entre la tercera y la cuarta semana. Inmediatamente se pasa al periodo fetal que va desde el tercer mes hasta el nacimiento (Dávila 2013; Gallegos, 2008; Gastón, 2013; Morales, 2010).

De otro lado, la teoría de la concepción afirma que la vida comienza en el momento mismo de la fecundación cuando el espermatozoide penetra al óvulo. En estricto sentido ésta es la fertilización del ovulo por el espermatozoide; para otros no es lo mismo concepción que fecundación.

Por su parte, la teoría de la anidación, la vida comienza cuando el embrión se fija en el útero de la mujer, cuando se anida, solo existe un cincuenta por ciento de probabilidades de que el cigoto, comienza después del catorceavo día de la concepción.

Así mismo existen científicos que sostienen que la vida empieza cuando se forma el sistema nervioso central, es decir en la octava semana de gestación. Esta teoría científica por ejemplo coincidiría con la percepción del mundo indígena respecto al aborto, pues el cerebro es el órgano de pensar y sentir; el embrión presenta una pauta selectiva particularmente humana y es en esta posición cuando se adquiere un grado de consciencia.

Pero además se ha discutido ampliamente cuándo un genoma humano es persona, es decir que si bien, cuando se junta un óvulo con un espermatozoide, se establece una identidad genética con un genoma propio, único que da como resultado la individualidad genética, esta última, han afirmado científicos como Zegers (2014) no necesariamente es una persona, pues cuando la individualidad genética del embrión se va desarrollando se constituye la individualidad ontológica que en definitiva

quiere decir que nadie más será igual a esa persona, Es decir, la individualidad genética no es sinónimo de ser persona.

Por ejemplo, existe un cáncer que se llama coriocarcinoma, otros lo llaman mola, y eso no es un embrión que tiene un cáncer, es un tejido que iba a ser una persona y que se transformó en un cáncer. Esos son pequeños argumentos para sustentar que el principio de que una vez que se establece un genoma se está frente a una persona no es correcto. Sé que es difícil definir cuándo esta biología tan compleja se empieza a parecer a lo que somos hoy. Sé que se está frente a una persona cuando nace. También lo es antes, porque si bien se llama feto, basta mirarlo para saber lo que es. Determinar cuándo se comienza a ser persona tiene que ver con la viabilidad, ser capaz de vivir independiente de la madre. ¿Cuándo específicamente? No lo sé. Pero, en todo caso, no es necesario saberlo para enfrentar el tema del derecho de interrumpir un embarazo (Zeggars, 2014)

Ahora bien, las etapas de la vida y la idea de persona en el sentido ontológico, también han sido explicadas por las distintas religiosidades y por la cosmovisión indígena. Así por ejemplo Platt (2002) muestra cómo en el mundo Aymara existe explicaciones mitológicas y metafóricas de la concepción, pero también del proceso de gestación, el cual, al contrario de las imágenes mostradas por la Iglesia Católica, no es necesariamente romántico. Antes de los tres meses, el feto es voraz y se relaciona más con la oscuridad. Los fetos de hecho son seres peligrosos, comparados con los diablos y la vida de las mujeres que ya son parte de la comunidad es más importante. Esto coincide con las percepciones de las mujeres indígenas de Colta y Guamote, para quienes el aborto antes del tercer mes, es un evento que carece de importancia.

Debates públicos alrededor del aborto en el Ecuador

A continuación, veremos cómo sólo a partir del año 2004, el uso de la píldora anticonceptiva de emergencia se convierte en motivo de debate y

acciones públicas de los movimientos conservadores en el Ecuador, cuando llega al país la marca de anticoncepción de emergencia Glanique, la Iglesia asegura que la pastilla "Postinor 2" es abortiva, por lo que solicita al Ministerio de Salud que sea retirada del mercado. Monseñor Antonio Arregui, que en ese entonces era Vicepresidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, consideraba que la venta de este nuevo producto "induce a que la sociedad se vuelva insensible frente a la vida" (Diario Hoy, noviembre, 2004a). Así afirmaba que la Iglesia "alertará a las conciencias para no tolerar un crimen de un ser en la primera fase de su existencia". Y propone: la abstinencia y la fidelidad de la pareja como "la forma ideal, cristiana y responsable para evitar embarazos no deseados" (Diario Hoy, noviembre, 2004b).

Las ideas que son puestas en diarios y programas de radios, se convierte en acciones públicas a partir del 2005, de esta manera el Diario Hoy, escribió el siguiente reportaje:

Desde las 09:30, Carolina Baquero (18 años) pintaba al frente del Tribunal Constitucional, en Quito, un cartel blanco: "El amor es la única causa para crear la vida". Otras 20 alumnas del colegio La Inmaculada levantaban pancartas, repartían volantes y gritaban: "Sí a la vida, no al aborto". Sus maestros las invitaron a asistir al plantón. Exigían que se saque del mercado la píldora del día después. El debate de si la pastilla permanecerá o no en el mercado continúa: "Las mujeres que están con uno y con otro, creen que, si se embarazan, pueden arreglarlo con una píldora, pero matan a un inocente", comentó Carolina. Su compañera Genoveva Granda (17) pedía a los conductores que pitaran y gritaba con ganas: "El aborto no es la salvación. Es un crimen" (Diario Hoy, abril, 2005).

Después de este debate generado por las farmacéuticas y de que los movimientos pro-vida logran impedir que se comercialice una marca de la píldora anticonceptiva de emergencia, fracasan en su intento de suspender la venta de otras marcas que tienen el mismo efecto y finalidad. El

siguiente debate ocurre en la última discusión constitucional en Montecristi. A propósito de que en el año 2007, el gobierno de Rafael Correa promovió el llamado a la consulta para realizar una Asamblea Constituyente, que fue aprobada con casi un 70% de los votos. Consecutivamente, se realizó la elección de Asambleístas que iban a redactar la nueva Constitución. Los candidatos que se presentaron para la elección incluían distintas tendencias. Desde una lista de integrantes y propuestas cristianas, pasando por candidatos pertenecientes a un ex grupo subversivo del Ecuador de los 80's (Alfaro Vive Carajo AVC) hasta la presencia de varios activistas GLBTi y mujeres de movimientos feministas pro-decisión. Efectivamente, personas de la sociedad civil que antes no tenían ninguna participación en las decisiones políticas entraron a la Asamblea Constituyente (Arguello, 2009).

En torno a este proceso se dieron distintos debates alrededor del género, por ejemplo, la oposición al Gobierno planteó acusaciones contra las propuestas alrededor de la sexualidad, llamando a este conjunto de problemáticas que competen a las mujeres “ideología de género” (Arguello, 2009: 2), que más adelante analizaremos de dónde proviene. Al mismo tiempo, ex asambleístas de Alianza País, el partido del gobierno, decidieron separarse del bloque mayoritario precisamente porque sostenían que este no respetaba “el derecho a la vida desde la concepción y la familia nuclear” (Arguello, 2009: 10). Rossana Queirolo y Diana Acosta, y posteriormente Cristina Reyes, del partido Social Cristiano, en conjunto con la Iglesia Católica, principalmente de la ciudad de Guayaquil, se posicionaron contra la despenalización del aborto y por la unión de hecho entre hombre y mujer, para excluir la posibilidad de la matrimonio entre personas del mismo sexo.

Tal posición consideró una amenaza la transversalización de la “ideología de género” en la Nueva Constitución, atribuyéndole debates feministas que interpelan a la familia, la sexualidad y las identidades

“normales” de hombres y mujeres. Manipulando, sin fundamento, debates y propuestas históricas feministas, Queirolo retomaba ante la prensa las posturas que en efecto cuestionan el sistema sexo-género de las teorías más tradicionales, pero censuraba el proyecto teórico-político deconstructivista que da sustento a esas propuestas (Arguello, 2009: 11).

Por su parte, el movimiento de mujeres de izquierda anticarcelario, las mujeres lesbianas y las mujeres transgénero algunas dentro de la Asamblea y la mayoría desde afuera, se unieron para pelear por intereses comunes que tienen relación con la sexualidad: Asesinatos a mujeres transgénero en las calles que quedan impunes, violencia contra mujeres lesbianas, penalización del aborto y vigencia de las prisiones. Es a partir de esta alianza que surge lo que Elizabeth Vásquez llama el “transfeminismo”, es decir, la manera cómo ella evalúa este proceso que se opone a los intereses masculinos y al sistema patriarcal:

Han sido en cambio las “presencias incómodas” - alianza Casa Trans, Casa de Rosa, Causana y Colectivo de Mujeres desafiando Mitos, Cepam y otras, las que, como las Ve-he-mentes en este encuentro, pusieron y ponen sobre el tapete cuestionamientos más profundos al problema de fondo: la alianza patriarcal - orden jurídico sobre el cuerpo desde la que el patriarcalismo está jurídicamente avalado y el derecho patriarcalmente construido y fundamentado. Por ser ese el fundamento, son varios los frentes que estos colectivos se han abierto en la Constituyente: tantos como múltiples son las expresiones jurídicas patriarcales. A modo de ejemplo, los feminicidios domésticos a puerta cerrada y la violencia transfóbica en las calles se equiparan en lógica (ambos son violencia patriarcal); como se equiparan en lógica la reivindicación del derecho a decidir una interrupción del embarazo y la del derecho a la intervención corporal trans (ambas son expresión del derecho a decidir sobre el propio cuerpo) (Vásquez, 2010, entrevista).

Si bien, por primera vez en la historia las mujeres transgénero, las mujeres lesbianas y las mujeres feministas se unieron en el marco de la nueva

discusión constitucional, no todas las propuestas fueron incluidas, por lo cual existen puntos de vista opuestos en las memorias alrededor de este proceso político. Pues una parte del movimiento de mujeres (las que estuvieron dentro de la Asamblea), plantean que la nueva Constitución es feminista y tiene avances sin precedentes, especialmente frente a la de 1998:

En esta búsqueda, la visión feminista encuentra un singular espacio. Converge con propuestas que aparecen como nuevas (buen vivir), se revaloriza, dado que la crisis ya se reconoce no sólo como del neoliberalismo, sino del modelo civilizatorio. Ya no se puede eludir que son inaplazables cambios de fondo en los modos de producir, de consumir, de organizar la vida. Postulados feministas pro-decisión de una economía orientada al cuidado de la vida, basada en la cooperación, complementariedad, reciprocidad y solidaridad, se ponen al día. No sólo son propuestas de las mujeres para las mujeres sino de las mujeres para la humanidad (León, Magdalena, 2008).

Mientras tanto, otra parte del movimiento de mujeres, que incluye a las de sectores populares y quienes se denominan a sí mismas de izquierda, postulan que lejos de ser una Constitución feminista, la actual, no incluyó ninguna de sus demandas radicales que fueron planteadas en espacios políticos de mujeres.

El discurso conservador del Presidente tuvo mucho que ver en la redacción final de la última Constitución, pues terminó imponiéndose como líder. Decir que el movimiento pro-vida fue más organizado y fuerte que los cientos de mujeres populares, indígenas y urbanas que debatieron estos temas, es una forma de deslegitimar a las mujeres organizadas. Quizás sea más probable que aquel enemigo llamado “neoliberalismo” y “derecha”, que ha sido construido por este gobierno, no permite ver, que la ideología conservadora está presente en el mismo gobierno,

Simpatizamos con la puerta entornada por la nueva Constitución, con la astucia inteligente que colocó

articulados sutilísimos, que prometen posibilidades de legislar de otro modo, como sonreímos cuando el presidente Correa cuestiona con desprecio inteligente a los agentes de la derecha moral y económica unida. Pero no festejamos su régimen de desmovilización social y debilitamiento de la creatividad autogestionaria. No podemos ser amigas de la propaganda oficial y movimentaria que, en campaña por el sí en el referéndum constitucional, socializó entre la población la homofobia, invisibilizando además a todo el resto de identidades de la diversidad sexual. Ni aceptamos la publicidad populista que infantiliza a las mujeres proclamándolas antisociales, contentándose con un indulto otorgado como perdón paternal por pecados no cometidos sin preguntarse cómo y a dónde retornarán las excarceladas, a la vez que se construye una institucionalidad de Estado para otorgarles un castigo ciudadano, sin ningún diálogo con ellas, con nosotras (Diario de campo, 2009).

Finalmente la discusión alrededor del Nuevo Código Penal Integral, fue el nuevo motivo de debates y enfrentamientos entre distintos puntos de vista alrededor del aborto y uso y acceso a métodos anticonceptivos. El anterior Código Penal fue publicado por el Registro Oficial en enero de 1971, desde esa época ha sufrido variaciones sobre todo en procedimientos y normas de rehabilitación social. Sin embargo lo que respecta al aborto los artículos estaban vigentes desde hace 41 años, allí se penalizaba en aborto en casi todas sus variaciones, es decir que sólo se lo permitía cuando era realizado para preservar la vida de la madre o cuando el embarazo era producto de una violación de una mujer “idiota” o “demente”, es decir que era posible ir a la cárcel por un aborto. El proyecto de Código Penal Integral que aprobó la Asamblea en el año 2013, nació de la propuesta del Presidente Rafael Correa quién repitió exactamente el mismo texto vigente hace más de cuarenta décadas, a pesar de la oferta planteada en el 2007 sobre la ampliación de las causales por aborto.

Según la perspectiva de Rolando Panchana, asambleísta por Alianza País, al sancionar al aborto con pena de prisión se guarda

coherencia con el precepto constitucional de inviolabilidad de la vida. Por ello cuestiona la redacción del Artículo 142 realizado por la Comisión de Justicia, que titula aborto no punible porque tergiversaría la propuesta enviada por el Presidente; está en contra del aborto terapéutico; cuestiona también la posibilidad de comprobar una violación.

Por su parte, Monseñor Antonio Arregui de la Conferencia Episcopal, de nuevo, afirmó que el embrión no es como una víspera de la mujer, es tan ser humano como la mujer misma, por ello afirma que no se debe despenalizar el aborto en ningún caso.

El bloque oficialista se dividió entre los más conservadores provenientes de Guayaquil y con una marcada visión pro clerical, liderados por Panchana y Viteri, apoyados por Madera de Guerrero. Del otro lado, levantaron su voz Paola Pabón, Muñoz y Virgilio Hernández. Si bien analizaremos con mayor profundidad este evento en el capítulo sobre feminismo, cabe mencionar, que en el año 2013, la Asamblea apoyó mayoritariamente la penalización del aborto en casi todos los casos. Solamente dos asambleístas propusieron un fallo, para que el aborto se despenalice. No obstante recibieron un castigo por parte del Movimiento País, de hecho se ausentaron un mes de sus curules y el Presidente llamó “traición” a sus propuestas apoyadas por el movimiento feminista.

Ahora bien, según mi perspectiva, el nuevo debate alrededor del aborto, el uso y acceso a métodos anticonceptivos y el derecho de las mujeres sobre su propio cuerpo, encontró fortalecido y unido al movimiento feminista joven de la ciudad de Quito. Así la Academia ha pensado teóricamente el tema del aborto, revelando que a pesar de la penalización, las mujeres tienen acceso a abortos seguros en diversos espacios. Así mismo las encuestas revelan que el 52% de quiteños obligarían a su hija embarazada producto de una violación a terminar su embarazo. Frente al 72% de guayaquileños que opinan lo mismo. Así

mismo el 52% por ciento de quiteños piensan que el aborto debería estar prohibido frente al 68% de guayaquileños (Encuestas Habitus, 2013).

Es decir que las encuestas, las investigaciones científicas y los discursos feministas pro-decisión colocados en el espacio público, muestran una transformación en la sociedad ecuatoriana. Finalmente, una de las preocupaciones más fuertes del movimiento pro-vida en el Ecuador, es la transformación de la familia y, en consecuencia, de los valores que en su interior se promulgan. La señal más evidente de que esto ha ocurrido está en los resultados del último Censo de Población y Vivienda 2010, los mismos que revelan que en Ecuador el número de hijos por hogar disminuyó de 2,3 en 1990 y 1,8 en 2001, a 1,6 en la actualidad. De igual forma, las familias ecuatorianas tienen menos integrantes. Mientras en 2001 cada hogar se componía de 4,2 personas en promedio, hoy el número es de 3,8. El descenso en el número de hijos por familia guarda relación con el hecho de que la población menor de 15 años ha disminuido en Ecuador en dos puntos porcentuales, mientras que la población en edad de trabajar (15 a 64 años) ha crecido del 60,1% en 2001 al 62,2% en la actualidad.

Es así como la composición de la familia ha dado un importante giro. Si bien antes la mayoría de hogares obedecía a un esquema de familia nuclear, actualmente se observa también un aumento de jefas de hogar. Las cifras presentadas preocupan a los y las conservadoras en general y al movimiento pro-vida en particular.

Conclusiones

En este capítulo mostré las discusiones académicas, científicas, religiosas y políticas alrededor del aborto, el objetivo fue plantear como los debates académicos y religiosos tienen efecto en las acciones políticas de los distintos actores. Fue así como mostré que en el Ecuador, la discusión alrededor de cuándo inicia la vida así como la decisión que tienen las mujeres sobre su propio cuerpo se convirtió en una apuesta política.

Inicialmente cuando las mujeres pro vida salen a las calles en el año 2004, el aborto no era una prioridad en la agenda feminista. Sin embargo la amenaza de sacar del mercado métodos anticonceptivos que hasta entonces eran utilizados con libertad movilizó a las juventudes feministas y generó debates alrededor del aborto entre el movimiento de mujeres.

Estas preocupaciones se politizaron y se convirtieron en propuestas de ley construidas en mesas de diálogos en las que participaron mujeres diversas que habitan en todo el país. La apuesta ahora no solo era la libertad para acceder a métodos anticonceptivos sino la despenalización del aborto. Si bien en el debate constitucional del 2007 no logró ampliar las causales que despenalizaran en aborto, se colocó el tema en el espacio público y existió una alianza estratégica entre mujeres indígenas, militantes LGBTTTI y el movimiento general de mujeres, además se crearon varios colectivos que luchan alrededor de la salud sexual y reproductiva de forma permanente y que extendieron sus demandas hasta el último debate de la Asamblea Constituyente: El COIP, durante el cual tampoco existieron avances, pero el movimiento feminista se vio fortalecido en el tema de la despenalización del aborto.

Ahora bien, en el próximo capítulo presentaré los resultados etnográficos de la investigación, en donde nuestros los efectos concretos que produjeron estos debates en la vida, emociones y sentidos de vida y muerte sobre los actores estudiados.

CAPITULO V

EFFECTOS DE LAS DISCUSIONES PÚBLICAS SOBRE ABORTO

Introducción

En este capítulo mostraré los hallazgos empíricos de los debates públicos expuestos en el capítulo anterior. Comenzaré por el Estado y los efectos en las burocracias, en ese subcapítulo sostengo que más allá de la idea de actores sujetos a una institución jerárquica, con una especialización definida que atraviesan por escaños y sirven a un proyecto político. La burocracia actúa dentro de su cotidianidad, en donde podemos observar símbolos e interacciones con los usuarios del Estado, en donde se observan interpretaciones de los objetos y artefactos públicos- en este caso historias clínicas- y transmisión de ellos a la ciudadanía. Adicionalmente tienen sentimientos alrededor de vida o muerte de las mujeres como por ejemplo, la ira o la frustración, por otra parte existen preceptos morales frente a la idea de vida y agendas propias que no necesariamente se corresponden con el proyecto político de un gobierno. Además la burocracia que yo observo tiene sus propios tiempos, deseos y expectativas. De esta manera me inspiro en los postulados teóricos de Krupa, Polee y Das y Ferguson.

En el segundo subcapítulo me centro en los grupos conservadores, vistos desde el lente de los sentimientos, narro así la forma cómo me aproximé a ellos, en principio a través del Opus Dei y sus espacios políticos y más adelante por medio de grupos marianos. A través de los estudios de Yanagisako propongo que las élites están movidas por sentimientos religiosos y emociones alrededor de la vida que son transmitidas a otras clases sociales, construyendo lo que autores como Espinosa, han llamado “pueblo conservador”, muestro así las esferas políticas sentimentales y la ubicuidad de las ideas conservadoras.

Finalmente muestro mi acercamiento con el movimiento feminista que ha luchado por la despenalización del aborto, allí analizo cómo las entrevistas que realicé están atravesadas por la subjetividad, cómo las historias íntimas no se separan de los relatos políticos y cómo esto se traduce en las acciones callejeras, nuevos espacios políticos y las publicaciones feministas en donde se expresan repertorios políticos del afecto, en este subcapítulo también analizo la incorporación de las mujeres indígenas en la lucha por la despenalización del aborto. Cabe resaltar que si bien el movimiento de mujeres tiene una amplia agenda, en este capítulo solamente me he centrado en el tema de la salud sexual y reproductiva y dentro de ella la pelea por la despenalización del aborto. El argumento que atraviesa las partes de este capítulo es que las acciones políticas de estos tres actores están movidas por emociones, en este sentido, tal como anoté en el capítulo teórico propongo que existe una esfera pública de los afectos.

El Estado

La forma cómo me aproximé a los sistemas de salud del Estado y específicamente aquellos que se habían preocupado por la mortalidad materna por causa de aborto fue, a través de la burocracia y específicamente de la persona que había dirigido la Ley de Maternidad Gratuita y Protección a la Infancia, dentro de la cual existieron preocupaciones puntuales alrededor de la mortalidad materna y del aborto; a través de ella me contacté con el médico que creó la Unidad de Vigilancia de Muertes Maternas dentro del Ministerio de Salud, y por referencia de él encontré a Flor, quien había colaborado con la creación de la Unidad de Vigilancia de Muerte Materna, y por ello decidió hacer una investigación profunda sobre las causas de muerte materna por aborto, fue a ella a quien pedí ser su ayudante de campo en la revisión, análisis y recolección de datos de mortalidad materna.

Trabajé con ella durante tres meses revisando los informes elaborados por una comisión compuesta por médicos, representantes del Estado y sociedad civil, revisamos 200 historias clínicas e informes. Más adelante pude entrevistar a feministas que trabajaban en el Estado a partir del gobierno actual. Finalmente hice dos seguimientos de las unidades de muertes maternas que funcionan en el Ecuador en el territorio: una en Chimborazo y otra en Guayas. A continuación presentaré cuatro espacios en donde interactúa la burocracia a la que me estoy refiriendo.

Rosa María: LMGAI y políticas relativas al aborto

Mi acercamiento con Rosa María comenzó hace algunos años, en un curso de género que ofrecí a funcionarios públicos del Estado, en ese entonces ella era la directora de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, que, en sus palabras, comenzó como una propuesta del Partido Social Cristiano (PSC) año 95 como parte de la campaña de Nebot y se aprobó en el parlamento con una pequeña Ley donde creaban un fondo para financiar los medicamentos y alimentación de las mujeres que iban a dar a luz en los hospitales públicos. Más adelante volvimos a vernos en la una universidad del Ecuador, cuando ella decidió dejar la gerencia de la Ley, fue entonces cuando le pedí una entrevista, que se realizó mientras yo le acompañaba a realizar algunos trámites personales en un centro comercial.

Rosa María se convirtió en gerente de la LMGAI en un contexto en el cuál, la apuesta del movimiento de mujeres era transformar la realidad de opresión desde el mismo Estado, tal como ha señalado Wendy Brown (2007), el estado puede ser “machista” o perseguir ciertos intereses de los hombres y no de las mujeres, existen distintos momentos de poder masculinista del Estado, así por ejemplo en los Estados de Bienestar ciertos derechos de las mujeres están aparentemente resueltos sin embargo la misma protección les coloca en una situación de discriminación, en la que interviene la exclusión racial en este sentido la propuesta de la autora

es diferente de aquellas teóricas que proponen que el Estado siempre es patriarcal como por ejemplo MacKinnon, esta idea de que el Estado no es lineal permite comprenderlo como una red de estrategias conflictivas, pero sobre todo distintos momentos de la masculinidad del Estado. Hay una combinación de ámbitos desde donde se ejerce el poder y de dominación que se cruzan con la regulación de los sujetos.

Así podemos observar cómo en la década de 1990, en medio de una serie de políticas neoliberales, hay un movimiento de mujeres que apuesta por transformar la realidad desde el Estado. Mujeres de varias tendencias políticas: liberales, conservadoras, partido social cristiano, ex militantes guerrilleras, llegan a consensos alrededor de la idea de derechos y en este marco, toda la discusión alrededor de los derechos de las mujeres llegan al Estado, así en palabras de Rosa María,

Después hubo una primera reforma en donde le ampliaron para no solo el parto, sino el embarazo, el pauperio entre otras ampliaciones. Así subsistió la Ley por varios años, la plata que les llegaba a los hospitales, les llegaba como todo la planilla presupuestaria; de testimonios que yo he tenido de una persona que fue Director del Hospital del Sur de Quito. Él decía que no sabía qué hacer con esa plata para medicinas interna, porque necesitaban pues los pacientes no tenían cortinas y les daba el sol de la tarde y era terrible. Entonces no había un seguimiento y uso de esa plata para lo que decía la Ley (Rosa María, 2012, entrevista).

Para Rosa María, la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia aprobada en un contexto neoliberal en un gobierno considerado de derecha social cristiana, supuso un avance en los derechos de las mujeres no sólo porque recibirían medicinas durante el parto y después de este evento de la vida de las mujeres, sino porque además, se dan procesos organizativos alrededor de la salud, uno de los más importantes fueron los Comités de Usuarías. En el siguiente relato podemos observar el análisis que han hecho los estudios sobre las burocracias y que fueron expuestos en el

capítulo teórico. De hecho los funcionarios públicos se convierten en un puente entre los deseos o las expectativas que tiene la ciudadanía frente al Estado, son en ciertos casos receptores de sus sentimientos y expectativas:

Con estos antecedentes y unas denuncias de los Comités de Salud de Sur de Quito, un movimiento bien interesante. Eran un Comité de apoyo a la gente pobre que iba a los hospitales y no conseguía medicamentos; se organizaron el Sur varios comités de Salud, en donde participó un Padre Felipe que era francés que trabaja con los curas del Sur en esta línea de la teología de la liberación. Estos Comités empezaron hacer seguimiento en el año 98, fue en el gobierno de Edgar Rodas, es cuando el Ministerio de Salud emite un acuerdo ministerial que establece la recuperación de costos, instaura la recuperación de costos, se hizo además en ese período una categorización y se comenzaba a cobrar sobre todas las cosas, todas las atenciones. Obviamente el 75% de las atenciones eran materno-infantiles, entonces entre las cosas que se cobraba estaba el parto, y existía la Ley de Maternidad Gratuita y estos Comités de Salud sabían de eso, entonces hacen denuncias al Congreso que se está violando este acuerdo ministerial. En el Congreso en ese período había una comisión de salud muy interesante donde estaban entre otros Miguel López, de Pachakutik, Miguel Rodríguez que no recuerdo si era de la DP o de la ID, pero era gente muy comprometida y ellos tenían un acuerdo con la OPS de asesoría técnica (Rosa María, 2012, entrevista).

Sin embargo, lo interesante de la década de 1990 es que, tanto el aborto, como la mortalidad materna y el uso de métodos anticonceptivos, no sólo es de dominio médico, Rico y Becerra (2011), anotan justamente que durante las décadas de 1970 y 1980, se dieron cambios en el escenario internacional, como la crisis del petróleo. Así encontramos en la década de 1980 una serie de publicaciones que cuestionan el sistema de acumulación capitalista producido por el auge petrolero en el Ecuador. Se cuestiona así, la muerte materna infantil en medio de la riqueza.

Pues efectivamente, el desmantelamiento neoliberal del llamado Estado de bienestar al que se refieren los autores que, lanzado por Estados Unidos y

Gran Bretaña, nuclearizaba los intentos de extender el modelo de democracia liberal, como paso previo de una "globalización gobernada", dispersa este pensamiento crítico que se desarrolla en torno a la salud. En consecuencia, a partir de la década de 1990, se observa un vaciamiento en el contenido de las publicaciones respecto a la salud, especialmente en torno a las causas estructurales.

En este marco, las nuevas reflexiones, discusiones y aportes respecto a la mortalidad, hacen visibles los efectos de la globalización. Es necesario en este punto reflexionar alrededor de este fenómeno, que incluye la interconexión, en principio, a través de los medios de comunicación, pero también las interdependencias económicas y políticas, desplazamientos turísticos, procesos de organización transnacionales en donde se ubican las federaciones internacionales de médicos (Rico y Bezerra, 2011).

Pero aquella búsqueda de marcos comunes universales en donde se enmarca la lucha por la PAE, la globalización y la modernidad, influyen en el ámbito de la salud y en una burocracia que se interesa en trabajar desde el Estado. Así, según Rico y Bezerra (2011) se trata de un abanico que va desde los trastornos psico sociales de origen biológico en países occidentales hasta pandemias y luchas humanitarias contra la mortalidad en países subdesarrollados. Así la globalización da como resultado, por una parte, el vínculo entre saberes sociales asociados marginalmente a la biomedicina, actores sociales articulados a la defensa de valores universales y humanitarios y organizaciones supranacionales como la ONU. Entonces los discursos humanitarios ligados a la salud y derechos humanos dieron la pauta para nuevos discursos y prácticas locales inconclusas alrededor de la muerte al interior de las burocracias.

Entonces, en el nuevo milenio, la reflexión académica y política alrededor de la muerte materna e infantil, parece haber sido reemplazada por la preocupación por la planificación familiar, el embarazo adolescente

y la salud intercultural. Entre estas propuestas, se pierde la preocupación por la mortalidad materna, a nivel de las políticas públicas globales, ésta pasa a manos de la burocracia comprometida y las feministas que están convencidas que desde el Estado se puede transformar la realidad y que además sienten que la mortalidad materna debe ser eliminada, a continuación seguiremos analizando la entrevista de Rosa María. Pues en este caso, lejos de la propuesta de Ferguson (2007) que se refiere a una burocracia despolitizada, los funcionarios públicos a los que me estoy refiriendo en este momento tienen la esperanza de transformar una realidad de muerte materna y por lo tanto no son monolíticos.

En este contexto dentro del Estado se crea una Comisión, la misma que trataba de hacer un trabajo bastante técnico, era salud y medio ambiente, en ese año ante esas denuncias y además porque se le llamo al Ministro de Salud varias veces para que explicara por qué se estaba cobrando siendo esto ilegal. Ante esto la Comisión de Salud decide en el año 1998 hacer una Reforma de Maternidad Gratuita con el apoyo de la Organización Panamericana de la Salud. En esa época yo estaba encargada del tema de reforma, por eso yo conozco ese proceso porque nosotros estábamos apoyando a la Comisión; se hizo un acuerdo con el SERPAJ que tenían políticas de salud y que apoyaba a la Comisión de Salud, también entró el CONAMU y Consejo Nacional de la Salud. Es un proceso muy lindo el que se consiguió ahí y se logra hacer una reforma a la Ley de Maternidad Gratuita y se consigue lo que hoy es la “Ley de Maternidad Gratuita y atención a la Infancia”. Esta reforma hace muchos cambios, incluye a los beneficiarios de menos de cinco años, amplía el conjunto de prestaciones a todo lo que es salud reproductiva, las hemorragias de primer trimestre atrás de lo cual está el aborto es decir era una forma de plantear el tema del aborto (Rosa María, 2012, entrevista).

La diversidad de las burocracias se expresa en el contexto neoliberal que sumió a las mujeres en profundas desigualdades y pobreza, es en el año del 1998, cuando el movimiento de mujeres logra entablar diálogos con el Estado y consigue colocar en la constitución derechos fundamentales entre

los cuáles está la LMGAI, dentro de la cual existía una propuesta relativa al aborto, esto se debe justamente a este diálogo permanente y aquella interpretación que hace la burocracia de los distintos significados del Estado:

Después de eso hubo otra reforma a la Ley de Maternidad Gratuita, por pedido de las mujeres del Congreso y se quitó “la mujer ecuatoriana” y quedó como “mujer” eso se hizo pensando en la población desplazada colombiana que el norte necesitaba la atención y beneficiarios de la Ley (Rosa María, 2012, entrevista).

Ahora bien la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia produce una relación entre la ciudadanía y el estado a través de los Comités de Usuarias, la misma, según mi punto de vista está envuelta de afectos aquello tiene consistencia con todos los estudios que se han planteado alrededor de la burocracia, los mismos que miran a los funcionarios públicos como traductores del lenguaje estatal y transmisores de aquel a la ciudadanía,

Se introdujo un modelo y gestión de los recursos ante la experiencia de que no se usaba para lo que era, entonces se monta un modelo de gestión y control creando el Comité de Usuarias. Es una Ley que contempla la participación de varios sectores, porque entraba el INFFA en ese periodo, el Comité de Apoyo y seguimiento de la Ley que era un órgano grande que estaba dirigido por la Presidenta del INFFA, estaba constituido por el Ministerio de Salud Pública, El Consejo Nacional de las Mujeres y el Consejo Nacional de Salud a más del INFFA, era medio interinstitucional y cada uno era para que tenga una perspectiva de género, al mismo tiempo era una Unidad Ejecutora Autónoma, pero bajo el Ministerio de Salud y la Ley se ejecutaba a través del Ministerio de Salud (Rosa María, 2012, entrevista).

En este periodo es común encontrar publicaciones que provienen de ONGs y el Estado, el INNFA por ejemplo reflexiona alrededor de la maternidad.

Hasta que se implemente la Ley se demoró bastante tiempo porque no se implementó la Unidad Ejecutora y

como tal eso se hace en el periodo de Noboa, antes se trató de que esta Ley funcione bajo un área que se llamaba fomento y producción que era una de las dependencias del Ministerio pero no funcionó. En el Gobierno de Noboa el CONAMU entró en contacto con la esposa de Noboa y ella le da muchísimo apoyo a la Ley y ahí se crea la unidad ejecutora dentro del Ministerio de Salud, comienza a aplicarse la Ley de Maternidad Gratuita, esto es año 2000 –hay que ver bien las fechas. Yo entré a dirigir la Unidad ejecutora en el año 2005 y me quede hasta enero del 2009, porque había mucha discrepancia dentro del Ministerio (Rosa María, 2012, entrevista).

Ahora bien, la LMGAI, transforma una idea maternalista, creada a partir de ideas de las primeras damas y de un contexto neoliberal que afecta a los derechos económicos de las mujeres, paradójicamente introduce la preocupación por el aborto, la anticoncepción de emergencia y sobre todo la mortalidad materna, a pesar de que es un tema que no le compete, aquello se da justamente porque existe un grupo de voceros que logran entablar un puente entre Estado y ciudadanía, aquellos voceros, son justamente los y las burócratas

No son parte de la Ley, a menos que hayan realizado una reforma que yo no la conozco, pero los Comités de muerte materna son parte de las normas del Ministerio de Salud Pública que existen desde muchísimos años antes y hay toda una estructura de los Comités desde el nivel local, provincial, nacional; el problema es que no funcionan y es muy difícil que funcionen porque hay una serie de intereses que atraviesan el funcionamiento de esos comités (Rosa María, 2012, entrevista).

En el testimonio de Rosa María, podemos observar el carácter ubicuo y heterogéneo de las burocracias, pero sobre todo sus interpretaciones alrededor de las leyes, es así como por ejemplo a partir de una ley que maternaliza a las mujeres surgen una serie de derechos que se consiguen desde el espacio público, desde sujetos estatales, individuos feministas comprometidas y lugares relacionados con el acceso a la anticoncepción, pues si bien la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, no

tenía la potestad de direccionar fondos que resolvieran la problemática de mortalidad materna, si existía una preocupación y también profesionales de la salud sensibles a este tema, así lo expresa el testimonio de la actora mencionada:

Te estoy dando mi impresión sabiendo que puedo estar errada, es por el acercamiento que yo tuve frente a ciertos casos, porque nosotros como Ley, teníamos la obligación de pedir que se haga un seguimiento a través de los Comités de muerte materna, que eso no dependía de la Unidad Ejecutora, eso dependía de la normatización del Ministerio de Salud Pública, es parte de las normas de salud sexual y reproductiva del Ministerio de Salud Pública, por lo tanto ellos tienen que hacer cumplir esto y la unidad ejecutora tiene que manejar la plata.

Entonces, en unos casos que vi, los miembros del comité tienen que emitir informes y además no llegan a ser sentencias. Es que muy difícil para los médicos emitir un informe en contra de un colega, y eso le dificulta terriblemente el funcionamiento de los Comités. Por qué cuál es la realidad de los médicos, son de los hospitales públicos, pero son de su práctica en hospitales privados, entonces con esos mismos colegas, que eventualmente tienen que hablar, les toca encontrarse en la práctica privada en espacios locales pequeños, por lo cual se vuelve muy complejo que se pronuncien.

Son puntos que el Comité no contempla, son hechos desde un punto de vista muy técnico, no contempla este tipo de aspectos por lo que dificulta y esto es un tema que hay que pensar para que esto funcione, quién es la persona que analiza los casos clínicos, que puede tener consecuencias penales por lo que la gente no le gusta pronunciarse ni emitir informes, por la consecuencia que puede tener. Creo que es una de las razones –que a mi modo de ver- ha hecho que esto no funcione.

Siempre hay que analizar con un poco más de cautela, porque a veces uno dice “sí, nunca ha funcionado” pero hay que ver, porque hay períodos, hay personas, que en ciertos momentos han manejado y tal vez si les han dado la importancia que deben tener, eso hay que estudiar más a fondo (Rosa María, 2012, entrevista).

Ahora bien, la emisión de informes, la conformación de comités que vigilen las muertes maternas más allá del simple conteo, depende hasta hoy de personas que simbolizan aquellos objetos producidos por el Estado (como las historias clínicas) y además tienen la capacidad de administrar la población según parámetros subjetivos. Rosa María, dio su vida para conseguir derechos de las mujeres que vayan más allá del maternalismo, dar seguimiento a los comités de usuarias, entablar una relación afectiva con la ciudadanía organizada.

Es decir que las pasiones y los sentimientos pero sobre todo dentro de aquello que Krupa, llama cotidianidad del estado, es en donde se pueden transformar realidades, fue así como me acerqué a Ricardo, quién es un médico especializado en ginecología, comprometido con el tema de mortalidad materna y en especial con el tema de aborto. Más adelante observaremos la forma como él crea los comités de muerte materna y sistematiza la información respecto a las mujeres que mueren por causa de abortos en curso.

Uno de los problemas que se ha visto es que la mortalidad materna, es que la Ley de Maternidad Gratuita está para bajar el índice de mortalidad materna que es un problema en el Ecuador, fundamentalmente porque no baja es estacional.

La mortalidad materna se la ha definido desde el ámbito de la epidemiología como muy vinculada con la calidad de los servicios, pero existen otros factores que están antes de llegar al servicio, pero existen otros factores que están antes de llegar al servicio y hay una serie de modelos teóricos que te lo explican. Entonces la Ley de Maternidad Gratuita que tiene desde el punto de vista de los derechos de las mujeres que no se mueran por dar a luz, por “hacer una función social” como decían las usuarias, porque este no es un tema personal, es un tema social; el dar a luz gente para que puedan vivir aquí, por lo que considerábamos que esta tendencia estacionaria que existía tenía que revertirse (Rosa María, 2012, entrevista).

Ahora, bien, el testimonio y la historia de vida de Rosa María, nos muestran su compromiso, sensibilización y sentimientos respecto al tema de la mortalidad materna que ella intenta convertirlos en políticas públicas, durante algunos gobiernos, la paradoja es que justamente cuando se termina el periodo neoliberal y aparentemente se abren todas las posibilidades para bajar la tasa de muerte materna por aborto, hay un vuelco de las políticas públicas de salud hacia la construcción y edificación de hospitales en zonas rurales, entonces los planteamientos de Rosa María con el fin de bajar la mortalidad materna, no son priorizados,

Cuando empieza el gobierno del Presidente Correa se plantea la necesidad de trabajar en programas que tengan un impacto en un tiempo definido pero más allá de eso, y eso es lo que buscaba la Ministra Chang, la Unidad ejecutora nosotros hablamos con un Ong internacional que apoya el tema de calidad y apoyo con la Unidad –no recuerdo ahora el nombre- ahí está Jorge Ermida. Luego de eso nosotros logramos que en el Ministerio se logró que se quede la normalización en el mejoramiento del Sistema de Calidad de la atención materna, entonces con ellos armamos un proyecto en donde en una cruzada muy fuerte vamos a generar los CODES (Centros de cuidado obstétrico y neonatal) la idea era generar estos centros y que estén ubicados en lugares claves que funcionen las 24 horas y los 365 días del año y nosotros logremos hacer una red a partir del seguimiento de todos los casos de las mujeres que estaban embarazadas.

Eso es posible en el Ministerio porque hay áreas de salud existen planes locales de salud, entonces se puede ubicar a la gente y en función de eso queríamos trabajar. En el tema de referencia de la Ley de Maternidad Gratuita como no contento con el apoyo de los municipios para la referencia emergencia de obstétrica queríamos ver si montábamos un área de referencia con el apoyo de esta unidad, podríamos generar estos centros de alto nivel que funcionarían como una red de referencia para el Ministerio, los Municipios y la comunidad. En esta perspectiva decíamos que si entramos en eso y fortalecemos esta área podríamos eventualmente en cuatro años bajar la tasa de mortalidad, porque existen datos que demuestran que la mayoría de mujeres mueren por mal

servicio, hay gente que dice que “porque dicen que llegan ya para morir” hay otros que dicen “que son de mala calidad y por eso se mueren” eso no ha sido muy estudiado, te digo lo que se discute a nivel de la burocracia sin necesariamente tener el apoyo de estudios bien hechos que nos puedan decir lo que está pasando, pero en ese contexto nosotros tenemos que mejorar la calidad de los servicios y en esto nos iba a apoyar esta Ong norteamericana que ha trabajado con el Ministerio de Salud por quince años. Ellos han trabajado mejorando justamente las prácticas en torno a la atención del centro obstétrico y ellos montaron todos los sistemas de seguimiento de la calidad y monitoreo continuo de ello y eso se realizó con la Unidad Ejecutora y cuando ya estaba montado y teníamos en diez provincias el Ministerio pidió que se trasladara esta normatización y a nosotros nos pareció correcto porque la Unidad no tenía la función de hacer eso, la Unidad sólo manejaba los recursos considerando que la normatización tenía que manejar el monitoreo porque este es un rol de rectoría del Ministerio. Les mandamos porque nosotros teníamos un plan de emplear esto en un año en todas las provincias, entonces ellos siguieron trabajando con el Ministerio, pero ahora desconozco en qué punto está. Por otro lado también realizamos un convenio con el Seguro Social Campesino no sé si funciona o no este monitoreo, no sé pudo creo concretizar porque había conflictos en el orden político dentro del Seguro Social Campesino y porque el Ministerio en el criterio de que se universaliza la gratuidad de la atención ya no tiene sentido tener una Ley de Maternidad Gratuita, sin darse cuenta que la Ley tenía ciertas fortalezas como el modelo de gestión, de control y la participación de las usuarias. No es sólo para controlar la plata, el bajar la mortalidad materna, bajar el aborto, el embarazo no deseado, pasa por un empoderamiento de las mujeres y eso se hace en espacio y encuentros de las mujeres que se llaman como estas instituciones, esto es algo sutil que el Comité de Usuarías realizaban (Rosa María, 2012, entrevista).

Ahora bien, tal como observaremos más adelante las redes CODE se implementan en las zonas rurales con poco éxito. Y el conteo de muertes maternas da un salto a la idea de un registro que pase por un Comité de Muertes maternas conformado por personal de salud, representantes del Estado y la sociedad civil. No obstante este proceso que forma parte de las

unidades de normatización del Ministerio, son interpretadas y simbolizadas por la burocracia que a su vez intenta de muchas maneras transmitir este proyecto a la ciudadanía a través de una serie de rutinas que iremos describiendo en este subacápite.

Ricardo y Lucía y las Rutas de muerte

Ricardo es un médico ginecólogo que al igual que Rosa María, decidió ejercer su profesión desde el Estado y más específicamente desde el Ministerio de Salud porque tiene el firme propósito de eliminar la mortalidad materna por aborto. Nos encontramos en su oficina que daba la vista hacia una gran avenida de la ciudad de Quito, allí me contó su experiencia en la creación y seguimiento del “Plan de Erradicación Acelerada de la Muerte Materna” cuyo objetivo es disminuir el porcentaje de casos de mortalidad en un 30 por ciento en el lapso de 15 años que tiene varios objetivos acompañados de acciones e instituciones involucradas. Teóricamente, la instancia rectora es la Dirección de Gestión Técnica del Sistema Nacional de Salud/MSP y dentro de ella la Dirección de Normatización del Sistema Nacional de Salud y, en esta instancia, la unidad de Vigilancia Epidemiológica.

Adicionalmente, pese a que, individuos y sujetos estatales que estuvieron frente a la LMGAI también quisieron disminuir la mortalidad materna y disponer la ejecución de fondos, no se creó la institucionalidad que se encargue de su gestión.

Según el relato de Ricardo su gestión pretendió crear tal institucionalización de tal manera que, la unidad de Vigilancia Epidemiológica existe desde el año 2005, siendo la encargada de la búsqueda activa de las muertes maternas en el Ecuador, no obstante, y siguiendo la línea que habíamos anotado en el marco teórico, de aquellos procesos generados por diferentes tipos de sujetos, cuando él se fue, tomó la dirección una señora que tiene 70 años, que ya ha trabajado 30 en el

Ministerio de Salud, le faltan dos años para jubilarse. Ella embodega los informes de personas que han muerto en un cuarto oscuro que recientemente se inundó. Llama la atención que cuando ella no está en el Ministerio de Salud, es imposible acceder a los nuevos casos de muertes maternas. Ella se encarga de administrar la población, en el sentido de que sabe quién muere por causa de aborto. Es como si aquellos documentos le pertenecieran, entran en juego aquellos “artefactos estatales ” manejados e interpretados por aquella burocracia.

Según Ricardo, también existe la Unidad de Mejoramiento de la Calidad de Atención que tendría que encargarse de obtener la información y retroalimentar a las instituciones públicas y, si es el caso, aplicar sanciones a nivel provincial. Ambas instancias pertenecen al Estado. Sin embargo la “Unidad de Vigilancia” es parte de la sociedad civil e incluye a los Comités Provinciales de Muerte Materna, conformados por el Registro Civil, el INEC, Policía, Ministerio del Interior, Municipio, Juntas Parroquiales, etc., los cuales deben existir en cada provincia y están obligados a generar actas de las muertes maternas. En la práctica, la unidad de “Vigilancia Epidemiológica” no sigue estándares y formatos unificados, ni existe una veeduría ciudadana, ni un Comité de Usuarías interesadas en este tema. Entonces la regulación no es estricta, ni los datos generados son comparables, porque en muchas provincias se observa la ausencia de los mismos. Por ejemplo, Pichincha, siendo una de las provincias a donde más frecuentemente llegan a morir las mujeres, no ha generado datos desde el año 2010. Por su parte, los datos de Chimborazo no existen porque una vez más el encargado de organizarlos se “llevó con él los datos y nunca los entregó” (Rosa María, 2012, entrevista).

Por otra parte, según Lucía, médica que se ha especializado en salud familiar, que trabaja de la mano con Ricardo, realizando los informes, es el epidemiólogo de las provincias, quien resulta ser “juez y parte” porque está dentro del Ministerio de Salud y no realiza un

documento objetivo que dé cuenta de las causas reales de las muertes maternas.

Entonces, en unos casos que vi, los miembros del comité tienen que emitir informes y además no llegan a ser sentencias. Es muy difícil para los médicos emitir un informe en contra de un colega, y eso le dificulta terriblemente el funcionamiento de los Comités. Porque cuál es la realidad de los médicos, son de los hospitales públicos, pero son de su práctica en hospitales privados, entonces con esos mismos colegas, que eventualmente tienen que hablar, les toca encontrarse en la práctica privada en espacios locales pequeños, por lo cual se vuelve muy complejo que se pronuncien (Lucía, 2012, entrevista).

Es así como las burocracias y sus símbolos, papeles y formas de administración de la ciudadanía, siguen el destino de los informes emitidos. Encontramos así que, lejos de la propuesta teórica de Foucault respecto a los dispositivos de la modernidad que tienen el fin de ordenar y registrar la vida de los seres humanos, en el Ecuador el orden de la vida se ha basado en un “conteo” desordenado de las muertes y en una administración a cargo de sujetos estatales.

Ahora bien, he tomado la idea de “rutas de muerte” de los testimonios, sentimientos y relatos emitidos por el personal de salud con el cuál tomé contacto durante mi investigación. Ellos decidieron poner este nombre al proceso por el cual deben atravesar las mujeres cuando su vida está en peligro, en especial en casos médicos de emergencias obstétricas, pero ¿por qué se llaman rutas de muerte? Debido a que las mujeres recorren varios centros de salud públicos y privados en donde no son atendidas por diferentes razones. Dar seguimiento a las muertes de mujeres por parto o aborto es un camino difícil puesto que sus causas no han sido definidas claramente.

Entonces frente a la desorganización y falta de institucionalización en el registro de las causas de muerte materna, Ricardo y Lucía, decidieron seguir los parámetros de la Organización Mundial de la Salud, según la

interpretación que ambos tienen sobre tal propuesta, las muertes pueden ocurrir en la casa o comunidad, por falta de educación o información y en donde la mayoría de veces son atendidas por parteras; en el camino al hospital, es decir por las condiciones de accesibilidad a los servicios de salud; o, en el hospital, por fallas del personal de salud. La OMS ha llamado a estas causas “demoras”.

Pero la única persona que ha investigado actualmente y en forma detallada cuál es la situación de la mortalidad materna en el Ecuador es Lucía, lo ha hecho, según sus palabras y su lenguaje corporal por un compromiso. Tal como mencione brevemente en el capítulo introductorio yo trabajé con ella alrededor de dos meses con Lucía en la búsqueda de casos de muerte materna por causas obstétricas. Primero nos reunimos en su lugar de trabajo ubicado en una clínica en la ciudad de Quito, fue la primera vez que me habló de su preocupación por las altas tasas de mortalidad materna en el Ecuador, me contó que la mayoría de casos estaban ubicados en las provincias de Pichincha y Guayas, pero también me habló de su metodología que consistía en solicitar los informes de los Comités, que había construido Ricardo durante su gestión, en cada provincia. Entonces me relató todas las dificultades que existen el momento de solicitar los informes, pero también el proceso que se tiene que atravesar para redactarlos. Fue en nuestra primera cita cuando le pedí ser su ayudante de investigación con la finalidad de realizar mi trabajo de campo, le conté sobre mi proyecto de investigación, mis objetivos y mis hipótesis.

Ella también me planteó sus intereses investigativos, la propuesta de Lucía se basaba en establecer indicadores que permitan delimitar las causas de muerte materna, entre los que ella proponía, estaban la edad, el tipo de instrucción y la “demora” que como ya habíamos anotado tiene su origen en los presupuestos de la Organización Mundial de la Salud y que es interpretada por la burocracia médica.

La tercera vez que nos vimos, ella me contó que tuvo un logro importante, le habían enviado los informes de algunas provincias, mencionó que el territorio más eficiente era Guayas, ese día recordó que en su anterior investigación relativa a las causas de muerte por aborto, encontró una ficha que le causaba sospechas, se trataba de la muerte de una adolescente que no fue atendida en la Maternidad Sotomayor de Guayaquil. Me dijo que ella presuponía que no le recibieron porque se trataba de un aborto en curso. Ese día también me contó que concluyó en su tesis de maestría que las dos primeras “demoras”: falta de educación y accesibilidad han sido superadas en el Ecuador. En consecuencia, la gran mayoría de muertes maternas ocurren en el hospital por una serie de deficiencias de los hospitales públicos y privados y los profesionales que allí trabajan.

Durante nuestro siguiente encuentro, revisamos las historias clínicas que llegaron de las provincias a las que Lucía había pedido le mandaran informes de muertes maternas. Esta vez nos reunimos en su casa con su esposo e hijos, durante todo el día llenamos fichas con los indicadores que ella había elaborado con el fin de determinar las causas de muerte. Yo elegí trabajar el caso de Guayas, justamente porque también me llamó la atención la historia que Lucía mencionó en el anterior encuentro. Esa tarde revisé y procesé 200 historias, entre las cuales encontré la de JS JS, ese día le pregunté a Lucía en qué se basaba la metodología médica de ruta de muerte. Ella la hizo en su primera investigación, se trata de revisar los vacíos existentes en los informes de muerte materna elaborados por los comités, y entrevistar a las personas involucradas en aquellas muertes. Esa tarde también pudimos observar cómo en las fichas de Chimborazo se culpabilizaba a las parteras indígenas por la muerte de mujeres, especialmente por el uso inadecuado de plantas medicinales.

También observamos un desorden que causaba mucha frustración e iras en Lucía, quién no podía comprender cómo se estaba pasando por alto el tema de la mortalidad materna. Esa tarde decidí hacer el recorrido de la ruta de muerte de JS JS, que generalmente el personal de salud llama “autopsia verbal”. En ese momento Lucía era la mediadora entre el Estado y yo, a través de ella yo trataba de comprender aquella puesta en escena. Mi pregunta era si en realidad ¿la preocupación por la muerte no importa a los estados y las iglesias? Esta pregunta ya ha sido retomada por los teóricos subalternos, las feministas pro-decisión y los antropólogos que se dedican a estudiar la muerte, así por ejemplo Guha (1995) a través de la perspectiva de los estudios subalternos retoma el fallecimiento de Chandra analizando una parte de un archivo histórico en donde descubre un juicio alrededor de un embarazo ilegítimo, que el padre del hijo (pariente) y ella (viuda) no podían sostener. Por tal razón, para proteger una posición social masculina, Chandra toma un brebaje que termina por matarla. Pues su otra opción hubiese sido someterse a una muerte simbólica, que consistía en ir a un espacio reservado para mujeres que han cometido transgresiones sexuales por las que son relegadas, esclavizadas y maltratadas en la sociedad hindú.

En el proceso del aborto de Chandra, existen varios personajes hombres que presionan para que ella aborte y consiguen los elementos para que eso sea posible, mujeres que se solidarizan con Chandra y la ley.

En un sentido no tan alejado al de Guha, Noguera (2004) desde la literatura y la antropología propone el término de antibiografías. Para este autor las vidas de la gente del Alto do Cruzeiro son "antibiografías", sobre todo las de los niños y niñas que mueren de forma abrumadora antes de llegar siquiera a ser conceptualizados como personas. De hecho, de algún modo se convierten en (anti)biografías. Noguera toma como ejemplo el libro de N Scheper-Hughes, “La muerte sin llanto” en donde las muertes de mujeres adquieren cierta dimensión sólo cuando son tenidas en cuenta

por la autora, así como Eliza Kendall empieza a existir, a tener una presencia explicable y explicante al aparecer en el libro de Ignasi Terradas.

Terradas relata así la vida de una trabajadora textil inglesa que se suicidó a los 19 años de edad, antes del fin de la primera mitad del siglo XIX, aplastada por la lógica asesina de un sistema capitalista en expansión que reducía la vida humana de una parte importante de la población a mera anécdota, o quizás ni a eso.

Noguera toma el término "antibiografía" para oponerlo precisamente a la noción de biografía o autobiografía: la segunda sugiere una presencia manifiesta, un cierto gobierno de la propia vida, un destino más o menos claro, una coherencia en las acciones, una agencia en la historia; la primera la negación de todo esto, de la persona, hasta la cercenadura de la vida (como en el caso de Eliza), pero a la vez supone la explicitación de las condiciones que rodean esa vida negada, la economía política de esa biografía invisible, su contexto sociocultural. En palabras del autor antibiografía es:

esa parte de vacío o negación biográfica, pero susceptible de revelarnos aspectos importantes del trato que una civilización tiene con las personas concretas. Este reverso aparece precisamente en las vidas menos visibles biográficamente y sin embargo patentes y significativas en su imposibilidad biográfica, en su antibiografía. La antibiografía nos revela el silencio, el vacío y el caos que una civilización ha proyectado sobre una persona, haciéndola convencionalmente insignificante (Noguera, 2004: 13).

A partir de las reflexiones teóricas, propongo la moralidad católica que envuelve la cotidianidad del estado patriarcal, produce las muertes maternas que finalmente se convierten en antibiografías subalternas, que de hecho revelan el vacío y el caos de la civilización occidental que proyecta personas insignificantes (Noguera, 2004; Scheper-Huges, 2005). Pero si bien existe aquel Estado patriarcal al cual ya se han referido las

teóricas feministas que mencionamos en el capítulo teórico, también están presentes las burocracias, sus rutinas, interpretaciones y símbolos.

JS Johana Soledispa Galarza tenía 16 años cuando quedó embarazada de su novio de la misma edad. Ambos pertenecen al Cantón Colines de Balzar, una zona rural de la provincia del Guayas. Según la historia clínica:

Fue trasladada a un policlínico en el cantón Santa Lucia, médico particular realiza ecosonografía y le recomienda que regrese a su domicilio a pesar de su gravedad. Regresa al mencionado policlínico después de 2 días, más complicada (sangrado vaginal, vomito), el médico recomienda que la lleven a la Maternidad Sotomayor, lugar donde no es admitida y contra referida (no se sabe causa) a la maternidad Mariana de Jesús. Aquí la ingresan con el diagnóstico de amenaza de aborto(?). Después del tercer día comunican a los familiares que tenían que trasladarla a la Maternidad Sotomayor porque había que realizarle una limpieza uterina y que “no le costaría nada”. De acuerdo al comité Provincial, hubo demora en ser atendida por parte del médico particular, paciente no captada por el Sistema de Salud local de MSP. Médico particular no manejó paciente de acuerdo a las Normas.(No identifica signos de alertas).La maternidad Sotomayor no recibe la paciente. (No menciona el motivo) .la Maternidad Mariana de Jesús perteneciente al MSP la deriva por no tener capacidad resolutive. Paciente fallece por sepsis puerperal como causa básica de defunción (Historia Clínica, 2012).

Ahora bien, la historia clínica que acabamos de leer, resulta de la propuesta realizada por Ricardo y Lucía referente a las demoras, ellos interpretaron los textos de la Organización Mundial de la Salud, pero a su vez el personal público de los centros de salud del Guayas interpretaron aquello que Ricardo y Lucía les transmitieron. Pero además los Comités interactuaron con la ciudadanía para construir este informe. Es decir que la historia clínica es un objeto construido por aquellas burocracias que desean disminuir la mortalidad materna en el país.

Por otra parte, a partir de aquel objeto (historia clínica) yo realicé la ruta de muerte, que también surge de la idea de Ricardo y Lucía. Cuando la realicé me di cuenta de que la versión inicial, que dio la obstetriz encargada de la investigación sobre muertes maternas por aborto a nivel nacional, decía que la paciente se provocó un aborto y no fue recibida en la Maternidad Sotomayor perteneciente a la Junta de Beneficencia de Guayaquil después de pasar por una institución privada y por la maternidad pública Santa Marianita de Jesús, en donde no existían los medios suficientes para atenderla.

En la historia clínica había un presunto rechazo en el hospital público/privado hacia las mujeres que llegaban con abortos en curso. Las autopsias verbales efectivamente, son una alternativa para investigar aquellas insignificantes vidas, o vidas indignas.

Fue así como comencé por entrevistar a quienes acompañaron a la paciente en su “ruta de la muerte” tal como la ha llamado el Comité de Muerte Materna. La segunda persona que interpretó la muerte de la mujer adolescente fue la doctora encargada de registrar las muertes maternas ocurridas en Balzar (zona rural ubicada a dos horas de la ciudad de Guayaquil), primero en su oficina y después en un encuentro casual que tuvimos en el aeropuerto, allí me contó que la razón por la cual no le recibieron en la Maternidad Sotomayor, fue porque la paciente no tenía 23 dólares para pagar el ingreso al hospital, de hecho se trataba de una pareja de adolescentes que escaparon de su casa hacia una zona rural. A partir de esta versión podemos imaginar varias cosas: dos adolescentes que se escapan a un lugar alejado en una zona rural viviendo en la precariedad y viviendo exclusiones geográficas y de clase social.

Atravesando una ruta de muerte en lugar de caminar por un campus universitario o el patio de un colegio. Por ello en la historia existía un vacío al final de la ruta: ellos no tenían 23 dólares, pero su primera opción

fue un centro de salud privado ¿Esto tiene sentido?. Es una conjetura, si es que caben conjeturas en una autopsia verbal.

Decidí continuar con mi seguimiento en la ciudad en donde unos días antes, 300 jóvenes habían hecho una promesa de castidad en la Catedral. Quienes condujeron aquella promesa fueron el Municipio, la Arquidiócesis, liderada por un sacerdote del Opus Dei y los dueños de la Maternidad Sotomayor. Golpeé las puertas de dicha maternidad; al primer espacio que recurrí fue lógicamente al de la beneficencia, en ese momento estaban liderando un curso de preparación para el parto para mamás primerizas. Nada sabían del aborto, ni de los riesgos obstétricos, “esa información puede obtenerla en emergencias” me dijeron con la amabilidad que les caracteriza.

Pero de emergencias me enviaron al Directorio, en el Directorio me dijeron que les escriba una carta formal, la cual nunca fue respondida. Ahora bien ¿por qué del policlínico envían a JS Johana a un hospital público y del público a la Maternidad Sotomayor?. Justamente porque el Estado ha delegado sus funciones a la Junta de Beneficencia de Guayaquil. Por otra parte las autopsias verbales incluyen a familiares de las personas que murieron para completar la historia, lo cual consideré irrespetuoso en un momento de dolor, por lo cual decidí no entrevistar ni a su pareja ni a su madre, más bien hice la ruta por los centros de salud que ella recorrió antes de morir en la Maternidad más eficiente de la ciudad de Guayaquil.

Efectivamente, la Maternidad Sotomayor es una de las instituciones pertenecientes a la Junta de Beneficencia de Guayaquil, es el hospital gineco-obstétrico más moderno de la provincia, de hecho, allí se forman los mejores ginecólogos, aquellos que se educan en el extranjero y se actualizan permanentemente⁸.

⁸ Si bien la maternidad tiene un carácter público privado, allí actúan y trabajan varias extensiones del Estado, debido a los convenios que se han realizado en los últimos años y

Por otra parte, estos médicos también realizan voluntariado a medio tiempo en el hospital y el otro medio tiempo trabajan. Así mismo en la maternidad existe un grupo de damas de la beneficencia que se dedican a ayudar a las mujeres en el proceso del parto, la lactancia. Y tienen un hogar que recibe a las mujeres que vienen de zonas rurales con el hospedaje y la comida, el valor que tienen que pagar las mujeres en aquella Fundación es de alrededor de 3 ó 4 dólares. Fui a observar su labor y a preguntarles por qué razón dentro de su marco de ayuda, no está recibir o ayudar a mujeres que llegan a la maternidad con emergencias obstétricas. Ellas me dijeron que el hospital y específicamente la zona de emergencias eran los encargados de atender a estas mujeres en casos difíciles.

Si bien a la Maternidad Sotomayor llegan a morir todas las mujeres que no son atendidas en las instituciones públicas desprovistas de su infraestructura y perfil profesional, me llamaba la atención el hecho de que en el informe de muerte materna, no se diga la razón por la cual no fue recibida. El Director del hospital no me recibió, entre otras cosas porque en esos días hubo un caso de muerte materna y el Ministerio de Salud estaba alarmado (enfermera, 2013, entrevista).

Así, la muerte de JS Johana Soledispa merece analizarse a la luz de varias perspectivas. Como habíamos anotado al principio del capítulo el Estado ecuatoriano, vive un desorden en la institucionalidad de salud, que es permanentemente manejada, interpretada y simbolizada por la burocracia. La misma que interpreta y elabora el Plan de Erradicación de la Muerte Materna, a pesar de que las instituciones públicas de salud están desprovistas de los recursos tecnológicos y humanos y las público-privadas no tienen espacio para recibir emergencias obstétricas que atenten contra su moral, dentro de las cuales están los riesgos por aborto.

porque en la maternidad Marianita de Jesús que es el hospital público no existen los equipos modernos necesarios.

De otro lado, también se han reelaborado estrategias de otros países como por ejemplo las “redes CODE”, de las que habló Rosa María a propósito de la LMGAI, provenientes de la idea europea de eficiencia médica, pero interpretadas y retomadas por las burocracias para contrarrestar la mortalidad, aquellas de hecho se realizan a través de voluntades políticas y sentimientos como el de Rosa María, el cual busca llegar a cantones y recintos donde existen representantes del Estado, la biomedicina no ha llegado a zonas rurales, tal como se ha analizado en este capítulo. Esos sujetos estatales o representantes del Estado están allí presentes, registrando y administrando las vidas y muertes, pero desprovistos de todos los avances modernos de la medicina. Por ello, la estrategia CODE se ha quedado en los relatos del personal de salud que trabaja en el Estado y la cooperación internacional, es por lo tanto una puesta en escena o una teatralización. Pues a nivel provincial, o al menos en los casos de Pichincha, Chimborazo y Guayas, la red CODE tiene una existencia difusa (Personal de salud, 2013, entrevista).

Efectivamente la muerte de JS Johana, tal como el caso de otras muertes, no se pudo evitar y existe un mito alrededor de ella que se basa en la falta de dinero de la paciente para ingresar a una institución público – privada, que firmó un convenio con el Ministerio de Salud para ser parte del Plan Acelerado de Erradicación de la Muerte Materna.

Es decir que el Estado delega a través de un convenio a la Junta de Beneficencia de Guayaquil los casos de mortalidad materna, lo cual en efecto no es nuevo. Tal institución ha estado encargada de reemplazar al Estado con la finalidad de evitar la mortalidad desde hace décadas. Así, tal como ha mostrado la investigación de Patricia de la Torre (2005), actualmente la mayoría de hospitales están a cargo de la Junta de Beneficencia de Guayaquil. En el caso de las maternidades, que son las instituciones que nos interesa analizar, las dos instituciones públicas ubicadas en una de las zonas más empobrecidas de la ciudad (el Guasmo)

no tienen equipos suficientemente modernos, ni tampoco personal especializado en ginecología, razón por la cual, la mayoría de casos de gravedad son remitidos a la maternidad administrada por la JBG (personal de salud, 2013, entrevista).

Adicionalmente, la dinámica de la caridad continúa en Guayaquil en la actualidad, es así en todas las instituciones existe una especie de “ejercito de damas de la beneficencia” que realizan gratuitamente muchas actividades que deberían estar en manos del Estado.

Ahora bien, es indiscutible que la Junta de Beneficencia ha reemplazado históricamente las acciones de instituciones públicas, pero en el caso de la salud sexual y reproductiva y, especialmente, en el caso de mortalidad por aborto, al parecer, todavía existen problemas que no logran resolverse.

Esto tiene algunas consecuencias, la más importante es que la atención de salud sexual y reproductiva se desenvuelve bajo postulados morales, esa es la preocupación del CEPAM (Centro de Promoción de la Mujer) – Guayaquil, una de las ONGs históricamente feministas en el Ecuador, que en los últimos años cobra fuerza en la ciudad de Guayaquil, es allí en donde se discute el tema del aborto desde varias perspectivas y desde donde se ha intentado hacer un trabajo de educación sexual para contrarrestar el labor de la beneficencia pro vida, es así como entrevisté a una profesional que se encarga del proyecto de salud sexual y reproductiva, a ella le preocupa el hecho de las instituciones de salud en la provincia del Guayas están moralizadas y además existe una culpabilización de la sexualidad en las mujeres adolescentes, aquello lógicamente puede traer como consecuencia la muerte, de manera que según el punto de vista de Patricia, el catolicismo ha penetrado la salud pública y ha moralizado las instituciones:

Es decir que ha tenido sus límites, porque además se llama planificación familiar, y no todas las mujeres

tienen una proyección familiar, de alguna forma vivimos una cultura restrictiva, penalizadora, ha sido culpabilizadora desde los servicios de salud, entonces les dicen: señora usted está demasiado joven, tiene 20 años y no le quieren dar lugar. No hay una norma en salud que diga eso, pero se ha normado como si fuera una ley. En la maternidad Sotomayor no se les liga si no firma el marido. La Junta de Beneficencia de Guayaquil está ligada a la Iglesia. Existe un staf de médicos que están ligados a diferentes grupos religiosos, entonces prima la autoridad y la sumisión. El hospital de Guayaquil no es especializado, la Maternidad Marianita de Jesús está colapsada, hay situaciones de partos y abortos y están en hacinamiento, hay situaciones de emergencia pero el sistema está colapsado. No tenemos servicios que abastezcan, la iglesia debería invertir en eso. El ENIPLA quiere frenar la sobrepoblación, porque actualmente en Guayaquil existen tres hijos por mujer, con el acceso a anticoncepción, porque las autoridades son fundamentalistas, tienen una gran campaña, quieren llegar a los colegios, y en los colegios laicos les dicen que usar métodos anticonceptivos es malo, cuando es una decisión personal, el tema de la sexualidad no se trabaja.

La presión de la Iglesia es fuerte, pasan en los colegios el grito del silencio, la Iglesia en diferentes lugares tiene sus poderes (Patricia, 2012, entrevista).

De esta manera, los servicios de salud están altamente influenciados por los valores morales de la Iglesia Católica. Entonces existe una ambigüedad entre lo moderno y lo premoderno en las prácticas médicas al interior de las instituciones de la Junta de Beneficencia. Por una parte, se observa un discurso científico de altísimo nivel y por el otro se niega la atención en casos evitables. Aquello se debe a la interpretación de las políticas públicas a la que nos referimos.

En este contexto revestido de una moralidad católica, las instituciones de caridad y beneficencia, han cumplido un papel de educadoras y disciplinadoras de la sexualidad. Al respecto Kingman (2012), reflexiona alrededor de las instituciones influenciadas por el clero en la época de García Moreno. El autor afirma que, si bien se desarrollaba

la medicalización como un nuevo sentido de caridad, también existía una sujeción y mejoramiento moral de las mujeres.

La propuesta de Kingman (2012), se extiende hasta la actualidad en la sociedad guayaquileña. Según varias entrevistas, colegios laicos y católicos reciben educación sexual por parte de la Iglesia Católica, apoyada por las damas de la beneficencia y colectivos católicos marianos.

Ahora bien, el caso de JS Johana JS, nos muestra distintas formas de exclusión de clase social y edad, Wendy Brown (2007) en su trabajo alrededor de la masculinidad en el Estado, nos muestra que si bien el Estado de Bienestar logró resolver ciertos derechos de las mujeres como el sufragio o el trabajo, existen segmentos de la población discriminados, por ello, tal como mencionamos en el marco teórico, el racismo de estado afecta directamente a la cotidianidad de las mujeres pues de hecho ha generado desigualdades de género, condición étnica, generación, ubicación geográfica, en el tema de la vida y la muerte por causas reproductivas y específicamente por aborto. Otros estudios feministas también han analizado el carácter ubicuo del Estado, en el cuál si bien existen intereses que responden a las masculinidades, también existen espacios e intersticios en los cuáles actúan las mujeres.

Ahora bien, siguiendo con nuestra propuesta alrededor de la reflexividad y la agencia de los sujetos. Proponemos que si bien, dentro de las políticas importantes del Estado no es prioritaria la mortalidad materna y por lo tanto se trata de un Estado patriarcal o un momento de masculinidad del estado en el cuál se excluye a las mujeres por su condición de género, étnica, regional y de clase social, existen intersticios del poder o puestas en escena, de las cuales yo también fui parte, pues en mi recorrido de la ruta de muerte, yo fui una usuaria del Estado y aquel personal de salud que me ayudó fue el intermediario entre las instituciones públicas y yo.

Janis y la apuesta feminista desde el Estado

Janis y yo nos conocimos en espacios de protesta contra las leyes que penalizaban el aborto, establecimos relación primero porque nos encontrábamos en reuniones organizadas por la Coordinadora Política Juvenil y más adelante trabajamos juntas en políticas públicas de salud sexual y reproductiva que el Ministerio de Salud había implementado desde que lo dirigió una Ministra que se consideraba feminista. Le pedí la entrevista porque cuando nos conocimos su trayectoria estaba por fuera del Estado, sin embargo, cuando la Ministra le invitó a trabajar, ella sintió que desde el Estado se puede transformar la realidad de las mujeres. Nuestra primera entrevista se realizó en las afueras del Ministerio de Salud Pública. Allí ella me dijo que la diferencia entre, trabajar políticamente desde los movimientos sociales y hacerlo desde el Estado es la cantidad de población “a la que llegas”. En ese momento de su vida sentía que podía “llegar” a muchas más mujeres que antes, especialmente en el tema del aborto. Janis conocía mi proyecto de investigación y conversamos muchas veces de mis objetivos e hipótesis antes de realizar la entrevista.

Ese día me dijo que el Estado le ha permitido llegar a distintas clases sociales con información de salud sexual y salud reproductiva. Y en este sentido hace una diferencia entre Estado y gobierno. Concibiendo a este último como un proyecto político mientras que el primero sería un proyecto permanente una forma de llegar a la sociedad en términos amplios.

La diferencia entre la organización política, acción política, lo que puedes hacer, y lo que realmente puedes hacer cuando estás en un lugar en donde puedes tener incidencia. No puedes tener un discurso radical. Se me complicaría mucho. Ese tipo de discurso político que no va conmigo. Lo que a mí me pasó cuando entré a trabajar en el Estado. Me di cuenta de que Estado no es gobierno, no implica que tenga que ceder, que no tenga que alinearme a cosas que no tengan que ver con mis principios.

Si actúas desde la política pública nacional, puedes conseguir acceso de las mujeres a los servicios. Servicios. No es una cuestión de incidencia únicamente, es una estrategia para dar información. No en todas las instancias del Estado, si hay instancias del Estado Asamblea en la coyuntura actual. No es un poder independiente no es un órgano de estado, es un órgano de gobierno (Janis, 2013, entrevista).

Ahora bien, lo importante en el relato de Janis, es que desde el mismo Estado, es posible para las mujeres feministas conseguir servicios relacionados con el aborto, el uso y acceso a métodos anticonceptivos y en general enfrentar a los postulados más conservadores, en este sentido se refleja en su testimonio lo que Foucault llamaba intersticios del poder:

En salud en concreto, nosotros tenemos una ventaja que es la que permite que podamos hacer cosas que en otros lugares no podríamos hacer. Es la que hace que no se pueda distinguir entre la acción de Estado y gobierno. Estamos haciendo guías de prácticas clínicas para aborto, ya no depende de la subjetividad, depende del procedimiento que me indican como más adecuado, otro tema que ha sido importante es que hemos tratado de hacer diagnósticos más integrales, ver cuáles son sus problemas concretos y preocupaciones.

No tiene que ver con que seamos nosotros sino en donde estamos, se trabaje como cuando tu estas en el Estado te escuchan. Ayer hablaba con una compa convocó a los ginecólogos, si es importante decir el Ministerio cree esto es distinto a decir yo creo eso. Otras estrategias es que nosotros hablamos como Ministerio, eso implica exceder los límites de lo correcto supuestamente.

Hacemos estrategia de disminución de riesgos, dar información antes y después de un aborto. Cuáles intervenciones ¿son nocivas?, mirar si las mujeres quieren o no aborto, muchas mujeres acuden al aborto no porque lo desean sino por mala información, acuden porque son mal informadas o atemorizadas, muchas acuden porque el médico les dice que si tienen otro hijo se van a morir. Estuve en una asesoría en Uruguay, cómo hacemos que esta mujer no se muera, si es posible le das a la mujer una opción real, porque lo otro era un aborto inducido.

Una mujer que le dieron sin una asesoría, hay opciones si usted es portadora deVIH, les induces a tomar

decisiones que ellas no quieren. Tú también descubres como puedes actuar en este ámbito, si yo decido, no es un factor en el que debamos incidir, representando principios de autonomía, te asesoren métodos de riesgo o mecanismos legales (Janis, 2013, entrevista).

Ahora bien, en el testimonio de Janis podemos observar cómo la burocracia es realmente la representante y la traductora del Estado ante la ciudadanía, de hecho ella hace la división entre su identidad y las formas de la institución pública a la que pertenece y transmite sus conocimientos a la ciudadanía.

Por otra parte, al igual que Janis, yo colaboré con el proyecto político feminista de la Ministra de salud elegida, de hecho también pensaba que desde el Estado se podía llegar a mujeres de sectores populares, pero pienso que también existe un proceso de subjetivación y de una relación emotiva entre el Estado y la burocracia que sueña con transformar el mundo a través de las políticas públicas, adicionalmente, los funcionarios públicos son las personificaciones del Estado frente a las usuarias, así en 1990 y durante los años 2007 y 2014, existieron feministas que pensaban que era desde el Estado y la transformación de las políticas públicas se podía cambiar la realidad de las mujeres. Janis volvió a las calles y pienso que tanto ella como yo hemos oscilado en estos años entre estos dos espacios. Lo cual –ya lo he dicho a lo largo de este trabajo- se puede explicar desde los estudios que parten de la fenomenología, los cuales nos permiten mirar al Estado como un lugar tangible, compuesto por sujetos para- estatales.

Adicionalmente, es fundamental pensar en el papel que producen las emociones en la relación establecida entre el Estado y la ciudadanía. Aquel modelo dirigido tanto a la consciencia como a la experiencia, como una forma fenomenológica y no abstracta, de la cual depende la sujeción política contemporánea, procesos que generan los distintos tipos de sujetos, sentidos que se producen a través de la presencia estatal.

Grupos conservadores

Tal como mencioné en el primer capítulo de esta tesis, inicié mi investigación revisando documentos públicos y entrevistando a fieles y ex simpatizantes del Opus Dei, no obstante el tema de la salud sexual y reproductiva y específicamente del aborto, no era central en sus conversaciones, tampoco era fácil que las entrevistas se centraran en aquella problemática.

La primera persona a quién entrevisté fue a un ex – sacerdote del Opus Dei, cuencano, que me contó la historia de cómo se convirtió en simpatizante de la Teología de la Liberación y cómo antes de aquello el Opus Dei fue una catapulta para terminar sus estudios universitarios, según su punto de vista el objetivo político de esta agrupación católica no necesariamente es defender la vida de la concepción, tanto como cooptar a élites. Después de la entrevista que le hice no era fácil para mi encontrar personas dispuestas a conversar sobre la relación entre Opus Dei y derechos sexuales y reproductivos. Después de aquella entrevista viajé a Ibarra y conversé con personas cercanas a Monseñor Arregui, pues éste último formó a varios sacerdotes en la ciudad mencionada. Las personas lo recordaban como un arzobispo que hizo muchas obras sociales y en especial educativas. Se formaron por ejemplo dos colegios que yo visité, no obstante, en esta ciudad tampoco pude concretar mi objetivo.

La tercera persona con quién me pude contactar fue el autor de un libro de literatura, que menciono en este acápite. Sin embargo el trabajo etnográfico con éste último fue parco, no existió empatía y de hecho él me dijo que la novela no era auto biográfica, que él tuvo la oportunidad de conocer al Padre José María Escrivá, a quién admiraba profundamente, me habló de los aspectos positivos del Opus Dei, una vez más se refirió a la educación y a la posibilidad de establecer contacto con el arte y la estética. Él también opinaba que el tema de la sexualidad no era relevante para la

agrupación que me interesaba. Finalmente contacté a una ex súper numeraria, con quién realicé un recorrido por los barrios que ella frecuentaba cuando era simpatizante de La Obra, con ella si tuve la oportunidad de hablar alrededor de la percepción de la sexualidad y el aborto, también pude entrevistar a profesoras de colegio y profesores universitarios de instituciones que fueron creadas por el Opus Dei en la ciudad de Quito. Entonces mi trabajo de campo se tornaba monótono y árido. Luego me pregunté cuál era la diferencia entre el Opus Dei y todas las personas apasionadas por el cuidado de la vida el no nacido que salían a las calles de Quito y Guayaquil. Para ello revisé varias entrevistas, páginas web y testimonios escritos de las mujeres conservadoras autodenominadas pro-vida y les seguí la pista. Fue entonces cuando pude comprender que existía una confusión entre las personas que asistían a las llamadas Casas de la Obra y las mujeres autodenominadas pro- vida.

Estas últimas pertenecen a distintas agrupaciones marianas que habían aparecido en la ciudad de Quito y Guayaquil desde finales de la década de 1990 e inicios del presente siglo. Habían cooptado a un importante segmento de la población joven, según mi hipótesis de ese momento lo hicieron a través de un trabajo silencioso y de hormiga. Yo seguí a dos: Sodalicio de Vida Cristiana y Lazos de Amor Mariano. Ambos están presentes en Quito y en Guayaquil. Pude observar así que la defensa de la vida desde la concepción es un hecho político que surge de los sentimientos de una élite y clase media católica que a partir de su amor por el no nacido y la defensa de los derechos que las mujeres consiguen al interior del matrimonio, construyen espacios públicos de reestructuración conservadora.

Es así como yo discuto con aquellas propuestas teóricas que afirman que las mujeres conservadoras son feministas pro-decisión de armario, es decir que su discurso y vida cotidiana están separadas. Más bien sostengo que las mujeres conservadoras autodenominadas pro-vida,

atraviesan por un proceso de lo que ellas llaman “santificación” y que implica un trabajo cotidiano consigo mismas. Aquel proceso implica una serie de ritos en los cuales se involucran las emociones.

Sostengo, además, inspirándome en Espinosa (2014) que el tema del aborto se discute en términos pasionales, es decir que no hay una brecha entre razón y pasión. De esta manera doy continuidad a mi proyecto de estudiar las subjetividades. Conuerdo así mismo con Espinosa que, al referirse a los conservadores del siglo XIX, dice que se trata de conservadoras subalternas, es decir mujeres que luchan políticamente con el fin de dar un nuevo sentido al conservadurismo.

Adicionalmente, al igual que el autor mencionado, sostengo que existe un pueblo conservador y una élite conservadora que coexisten en espacios públicos a propósito del tema del aborto, guiados por los sentimientos y las pasiones. Espinosa (2014) llama a este fenómeno “multiescalar”. Así él habla de un sector conservador diverso y pienso que ha sucedido lo mismo en el caso de la población conservadora que defiende el aborto.

A partir de esta idea, en la primera parte, relato cómo el movimiento pro-vida tiene sus raíces en la llegada del Opus Dei al Ecuador, que en efecto se instala como una congregación pequeña compuesta por fieles de élite. En principio, su bandera de lucha no era el aborto, sino más bien la instalación de valores morales y meritocráticos en la sociedad ecuatoriana.

Describo cómo, a inicios de la década del 2000, existe una democratización de la Iglesia conservadora que trasciende al Opus Dei, el cual había calado en las élites. El tema que les apasiona a partir de entonces es el cuidado de la vida desde la concepción y la protección de la infancia. Desde entonces se forma un espacio público diverso en donde se discute políticamente la temática del aborto, en él participan tanto las elites del Opus Dei como grupos marianos que se autodenominan pro-vida y

están compuestos por clases medias y sectores populares. Así muestro cómo se democratiza y politiza la religión conservadora siendo esta vez las mujeres las protagonistas políticas.

Pues, de hecho es la juventud e infancia de élite que ha ingresado e ingresará a la Iglesia Católica más conservadora, la que cuidan las mujeres. Así, a partir del discurso del cuidado de la vida, las mujeres de élite, clases medias y sectores populares previenen a las y los jóvenes sobre las relaciones sexuales y acceso a la modernidad. Y confluyen en este espacio político.

En este sentido me interesa retomar, por una parte, la vieja relación política entre la Iglesia Católica y las élites, pues en los últimos años el debate teórico en torno a la religión se ha centrado principalmente en la problemática de la secularización inacabada dejando de lado las subjetividades de mujeres y hombres que forman parte del movimiento pro-vida. Para ello escucho sus relatos y propongo desde el marco teórico de la antropología de la reproducción y movimientos sociales (Ginsburg, 1999), que el aborto para mujeres y hombres pertenecientes a estos grupos significa también cuestionar a la actual organización del sistema capitalista y los roles de género, pues desde su punto de vista defender la despenalización del aborto significa denigrar la maternidad, la familia nuclear heterosexual y los derechos que las mujeres adquieren en el matrimonio.

Efectivamente no dejo de lado a congregaciones religiosas católicas progresistas que están a favor del aborto, pues en el siguiente capítulo también retomo sus voces y subjetividades.

Más allá de la crisis de la secularización: Iglesia y espacios políticos diversos

En primer lugar, es menester reflexionar alrededor de las relaciones entre la Iglesia Católica y las clases altas en América Latina y el Ecuador.

Sabida es la relación estrecha que en el pasado existió en la generalidad de los países latinoamericanos entre las corrientes y facciones políticas conservadoras ligadas al pasado colonial y la Iglesia Católica como institución puente que prolongaba después de la independencia el modo de vida y de pensar prevalentes durante la colonia, indisolublemente ligada al sector más tradicional e impermeable a los cambios de las oligarquías dominantes (Almeyda, 1986:1)

Así, para Almeyda (1986), en un momento determinado, los partidos fueron el brazo político de la supervivencia de la iglesia como institución colonial, así como los valores e intereses que imperaban en este periodo. No obstante es importante anotar que a finales del siglo XIX y comienzos del XX, esta situación cambia debido a las transformaciones generadas al interior de la Iglesia, cuando esta institución toma consciencia de su “caducidad tradicional frente al florecimiento del liberalismo como ideología natural del impetuoso desarrollo capitalista” (Almeyda, 1986: 2). Y de otro lado de aquella emergencia de la llamada cuestión social asociada al fenómeno de la consciencia que tomaron las masas de que la iglesia sostenía un orden dominante.

Es por esta razón que la relación entre élites e iglesia entró en crisis y por ello la “Rerum Novarum” de León XIII simboliza este intento de primer “aggiornamento” de la Iglesia a la modernidad. En el documento mencionado, el objetivo de la Iglesia fue deshacerse de sus vinculaciones con el pasado anterior a la revolución francesa que

le ataban a las decadentes aristocracias europeas para de esta manera poder asumir en el nuevo contexto el mundo capitalista –cruzado por la contradicción entre burguesía y proletariado- un rol prudente de mediación y arbitraje (Almeyda, 1986: 2).

Se critica entonces, la propiedad privada de los medios de producción, se condenaba, a su vez, los excesos del capitalismo liberal que efectivamente llevaron al proletariado a sufrir un régimen de explotación que poco difiere de los esclavos. Por otro lado se estigmatizaba, con igual o mayor energía,

al socialismo y al comunismo, en tanto “diabólicas utopías contrarias al derecho natural e intrincadamente perversas incompatibles e inconciliables por tanto con los valores cristianos” (Almeyda, 1986: 10).

La aparición del documento pontificio al que nos referimos coincidió con las primeras producciones tanto teóricas como políticas de la llamada cuestión social y de la lucha de clases en los países más avanzados económica y culturalmente en América Latina. En el seno de los conservadurismos y fuera de ellos, comenzaron a gestarse grupos católicos especialmente de jóvenes y de las clases medias que procuraban difundir estas nuevas ideas especialmente entre los artesanos, mutualidades, cofradías y beneficiarios de la acción caritativa de la Iglesia (Almeyda, 1986; Coronel, 2012).

Entonces, en un momento determinado, el objetivo de la iglesia católica era separarse de las elites aristocráticas y abrirse hacia otros segmentos de la población. Mi argumento es que el cuidado y la protección de la vida desde la concepción y la defensa del matrimonio, abrió la oportunidad a la Iglesia de renovar sus fieles tanto de las élites como de las clases medias, diversificando así sus filas conservadoras.

Pues de hecho estas luchas han significado para muchos sectores de élite y clases medias y altas de Quito y Guayaquil, una razón de vivir y una forma de acercarse a sus iglesias, además de sentirse protegidos y protegidas de la modernidad.

La génesis de la nueva relación entre iglesia y élites en el siglo XX está marcada por la instalación del Opus Dei en el Ecuador y crece a partir de la conformación de las nuevas congregaciones marianas, cuando se crean espacios políticos de discusión y emerge lo que Espinosa (2014) llamaría conservadurismo subalterno.

A continuación analizaremos cómo, a partir del Opus Dei se crean espacios de protección políticos, en donde se ofrecen mundos ideales para que habiten los jóvenes de élite. Estos espacios en inicio son cerrados,

pero a partir del interés por el cuidado de la vida y la defensa del matrimonio se democratizan y expanden, creando un espacio público conservador en donde se discuten ideas entre varios sectores sociales.

Espacios públicos de Opus Dei y congregaciones católicas marianas

En este subacápite describiré cómo en el caso ecuatoriano, a partir de los años cincuenta, las luchas políticas de los católicos conservadores se centran en la santificación ideológica del trabajo, la meritocracia, conservación de “la nobleza”, “el linaje” (cuyo símbolo principal son los apellidos y la pertenencia a determinado grupo étnico), el conocimiento y la producción intelectual. Estos espacios político-católicos tienen lugar en hogares de familias de élite, universidades y colegios.

En Ecuador el Opus Dei tiene tres grandes centros que funcionan en Ibarra, Guayaquil y Quito. A Ibarra, llegaron sacerdotes que después serán los Monseñores Larrea Holguín y Arregui quienes fueron piezas claves en el contra-movimiento que hubo contra la teología de la liberación. Tal como vemos en la siguiente cita:

¿Quiénes fueron las cruces de palo aquí? Que son los primeros numerarios, los primeros miembros del país que se los denominaba cruz de palo, que eran un hombre y una mujer, era Juan Larrea Holguín en los varones y esta Pérez Serrano en las mujeres, no me acuerdo si era Lourdes o Carmen; ellos eran aristócratas, ingresaron a través de este círculo y ¿Por qué ingresaron? porque eran hijos de diplomáticos ecuatorianos en Europa⁹ (Recee, 2012, entrevista).

Es así como, Juan Larrea Holguín era un hijo de diplomáticos que conoció a San José María Escrivá de Balaguer en Roma:

⁹El entrevistado se refiere al hecho de que en el Opus Dei, siempre existió la clase media, aunque claro por razones del ingreso original si estaba un poco centrada aquí en Ecuador de apuntar a una aristocracia pero este fenómeno no se daba en España por ejemplo, ahí era burgués más que aristocrático.

Pasemos ahora a relatar las circunstancias en las que se inició mi relación con el Fundador del Opus Dei. Desde junio de 1948 me encontraba en Roma, en calidad de hijo de familia, con mi hermano, mi madre y mi padre, que era Embajador del Ecuador ante la Santa Sede. Cursaba el tercer año de estudios de Derecho, en “La Sapienza”, universidad estatal de Roma, después de haber aprobado mis dos primeros cursos en la Universidad Católica de Quito.

Allí, con ocasión de esperar al Profesor Vincenzo Arangio Ruiz, de Derecho Romano, quien se retardó un poco, comencé a hablar en italiano con un compañero sobre la esperada clase. Al poco, llegó el catedrático, escuchamos su conferencia, y después de la clase seguimos conversando hasta darnos cuenta de que nos costaba entendernos en el incipiente italiano que hablábamos; con lo cual nos identificamos él como español y yo como ecuatoriano; pasamos a la lengua castellana y ya éramos amigos. Mi nuevo amigo se llamaba Ignacio Sallent. Esto fue al comienzo del curso, en los primeros días de octubre de 1948.

Con mi amigo, hicimos largas caminatas por Roma, visitando iglesias y monumentos, asistimos a conferencias sobre variados temas en distintos lugares, y nos fuimos conociendo mejor, al discurrir sobre lecturas, temas de actualidad en Italia, en el mundo y en nuestras patrias. Yo invité a Ignacio a casa de mis padres y él me invitó a conocer el “Pensionato universitario”, donde él vivía (Larrea Holguín, 1988: 10).

En la correspondencia que intercambiaba Larrea Holguín con Escrivá encontramos que el Opus Dei ingresa al Ecuador a través de un miembro de la clase alta, un hijo de familia (como el mismo se denomina). El conoce la Obra de Dios en Italia y que allí se le da la tarea de instalar tal organización entre las familias nobles de Quito. Por ello las recomendaciones que le da Escrivá son que, por ejemplo, se valga de las reuniones sociales que organizaba su madre, para que en este espacio él pueda comunicar qué es la Obra de Dios entre la nobleza quiteña:

Antes de emprender ese viaje, un día cuya fecha no recuerdo con precisión, pero que debió de ser por mayo o junio de 1952, estuvimos junto al Padre un largo rato

dos estudiantes: Javier Echevarría y yo. En esa oportunidad, me dio una serie de indicaciones puntuales de cómo debía comportarme en Quito. Recuerdo, por ejemplo, que me recomendó visitar cuanto antes al Señor Arzobispo, que le explicara la labor de la Obra y pidiera su bendición. Que buscara un sacerdote, de preferencia anciano o miembro de la Curia, y le pidiera ser mi confesor habitual, explicándole lo esencial del Opus Dei, no para que fuera un director espiritual –ya que no podía serlo sin conocer a fondo la Obra–, pero sí para mi Confesión semanal. Que visitara a parientes, amigos, antiguos profesores, etc., para abrir posibilidades apostólicas. También me dijo que hiciera que mi madre invitara a sus amigas y les explicara nuestro apostolado, para sugerirles que lo encomendaran en sus oraciones, y, si lo deseaban, comenzaran a preparar utensilios para el oratorio que habría que instalar en su momento; podían también hacer alguna aportación con el mismo fin. Esas indicaciones, y otras muchas generales o individualizadas, naturalmente procuré ponerlas en práctica desde el primer momento. El Padre, a través de las cartas también me insistió en varios de esos aspectos (Larrea Holguín. 1988: 12).

Entonces el primer espacio de socialización del Opus Dei, evidentemente es el extranjero, a donde van los diplomáticos y sus hijos. El segundo son las redes familiares que establecen aquellos.

El otro espacio es la universidad. En estos años Larrea Holguín estudió la carrera de Jurisprudencia. Allí se ilustraban en esta época jóvenes adinerados que establecen contacto con el pionero, observemos por ejemplo el siguiente escrito:

Las otras precisas recomendaciones que me hiciera San Jose María en Roma, las fui cumpliendo con el mayor afán. Uno o dos días después de llegado a Quito visité a un antiguo profesor mío en el primer curso de Derecho, el Dr. Jorge Pérez Serrano, quien tenía entonces el bufete de abogados de mayor prestigio en esta ciudad, y me invitó, a pesar de mi juventud e inexperiencia, a unirme a ese grupo de distinguidos profesionales. Esto me facilitó enormemente el abrirme paso en el trabajo profesional, hacer nuevas amistades y cumplir el apostolado que me correspondía. Algunos de aquellos colegas, llegaron, con el correr de los años, a ser de los

primeros supernumerarios del Opus Dei en Ecuador. Algo parecido sucedió a raíz de una visita a mi antiguo Decano de la Facultad de Derecho y buen amigo de mi padre, el Dr. Julio Tobar Donoso. Quien me pidió que empezara, de inmediato, a dar clases en la Universidad Católica. Comencé así, desde octubre de 1952, a ejercer la docencia universitaria, con la ventaja de ponerme en contacto con los mejores profesionales del Derecho, y con innumerables alumnos. Durante 22 años continué en esas funciones. La Universidad Católica había sido fundada por el Arzobispo de Quito, Card. Carlos María de la Torre, y un grupo de seculares sobresalientes en el Derecho, única facultad con la que contó inicialmente. Años más tarde, siendo Arzobispo de Quito el Card. Muñoz Vega, S.I., la Universidad fue confiada a la administración y gobierno de la Compañía de Jesús (Larrea Holguín, 1998: 119).

Larrea Holguín, culminó su carrera de abogado graduándose con la tesis "El matrimonio en los regímenes Concordatorios". Ese año rindió nuevos exámenes en la Universidad Católica, revalidó el título y empezó a trabajar como abogado del "Banco de Crédito" y en el estudio de los Dres. Jorge Pérez Serrano, Neptalí Ponce Miranda, Manuel de Guzmán Polanco, Rene Bustamante Muñoz y José Ignacio Donoso Velasco.

En la Facultad de Economía de la Universidad Católica comenzó a dictar Comercio Internacional. Fue designado Secretario de la Comisión Nacional de la Unesco. Entonces decidió vivir comunitariamente con otros laicos del Opus y alquilaron un modesto piso bajo en la Asunción y Diez de Agosto, en donde realizaban retiros, seminarios y conferencias.

Según versa su biografía en el año de 1954 dio a luz en Sevilla "La Iglesia y el Estado en el Ecuador". En 1955 intervino con una Ponencia en el Congreso Eucarístico de Ambato, ingresó a la Procuraduría de la "Caja Nacional del Seguro Social". En 1956 fue designado Procurador Fiscal de la Nación. Entre 1956 y el 57 dirigió la residencia de estudiantes Ilinizas en Quito. En el 57 fue Vocal de la Directiva Nacional del Partido Social

Cristiano y reemplazó al Dr. Ponce Miranda en la cátedra de Derecho Internacional Privado.

Entre el año de 1957 y el 58, apareció en dos tomos su "Código Civil concordado con la Jurisprudencia de la Corte Suprema." El Dr. Eduardo Carrión Eguiguren colaboró en la obra con un artículo publicado con anterioridad. Entre el 57 y el 61 fue Vocal del Tribunal Supremo Electoral". En el 58 Director del Centro Internacional de Estudiantes. En el 59 Asesor del Ministerio de Relaciones Exteriores y asistió a la Reunión de Consulta que se llevó a cabo en Santiago de Chile. En 1960 y el 61 ocupó la Vicepresidencia de la Junta Consultiva del Ministerio de Relaciones Exteriores. Su labor proselitista en el Opus Dei le encaminó hacia la vida sacerdotal y tras renunciar a sus cátedras y a la Caja del Seguro, viajó a la central en Madrid, recibiendo la ordenación el 5 de Agosto de 1962 en la Basílica de San Miguel. Tenía 31 años hablaba italiano, francés y algo de inglés y volvió para trabajar en tandas de retiros en la casa que ya tenía la Obra, donde dictó conferencias, sermones, recibió confesiones y esporádicamente viajaría a Cuenca y a Tulcán.

Así, el pionero al que hacemos referencia, escribió una enorme producción intelectual, sus reflexiones trataban ampliamente el tema de la religión católica y de hecho a Larrea Holguín le interesaba la relación que establecen la Iglesia y la política.

Pero él no es el único que estudia en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador para después ejercer su carrera en espacios públicos. Si revisamos la biografía de Jorge Salvador Lara podemos observar que efectivamente el historiador también participó en estos espacios. Así en distintas épocas históricas miembros del Opus Dei, estudiaron en la PUCE, trabajaron en instancias públicas, viajaron a Europa, concebida como la cuna de la ilustración.

Hoy en día, la dinámica es distinta, pues los valores de meritocracia, perfección y trabajo se amoldan más a la sociedad

ecuatoriana, sin embargo, la PUCE como espacio de estudio de miembros del Opus Dei sigue siendo una constante. Así, a quién llamaré Mariela y tuve la oportunidad de entrevistar porque era compañera de colegio de una amiga, y después de varias llamadas, me dio una cita en su despacho, trabajaba en una institución pública relacionada con la jurisprudencia, allí me contó que primero estudió en uno de los colegios creados por el Opus Dei en Quito y pasó a la Pontificia Universidad Católica, inició su carrera como abogada en el sector público, más específicamente en el CONAMU (Consejo Nacional de las Mujeres), de donde fue despedida por pertenecer al Opus Dei, ella consideró este despido como una forma de discriminación porque protegía los derechos de las mujeres, sin embargo su creencia religiosa le impidió seguir trabajando. Más adelante trabajó en la Comisión Anticorrupción y finalmente en el Consejo de Participación Ciudadana como abogada de la Presidenta. De estos lugares no pudieron despedirla por su capacidad de trabajar intensamente y bajo presión. Según su opinión, su carrera y pertenencia a la Obra están directamente relacionadas, entre otras cosas por el valor del trabajo y la perfección que se cultivan diariamente. Pronto irá a Roma para estudiar su doctorado como hacen comúnmente otras numerarias.

Existen varios elementos en juego presentes en las historias de vida presentadas. En primer lugar la estrecha relación entre religiosidad conservadora, profesionalización y presencia de conservadores del Opus Dei en espacios públicos, lo cual no significa que el Opus Dei haya tenido el mismo poder político que tuvo en otros países. Al parecer fue más importante este valor del conocimiento, el interés por saber, y sobre todo la defensa de la familia que se conserva hasta la actualidad.

Después de visitar a Mariela en su despacho busqué a un conocido escritor que hace unos años había sido criticado por la Obra debido a la novela que escribió. La entrevista que conseguí con él, al igual que las

otras fue cortante y estéril. Ante de visitarlo leí la novela que describiré a continuación:

El libro transcurre en la década de 1970, se trata de dos historias de amor paralelas, la una del personaje principal con “La Obra de Dios” que termina en un divorcio con esta institución y la otra entre un numerario y una numeraria que escapan del Opus Dei con la idea de casarse, la novela termina cuando la numeraria se arrepiente y regresa a Quito para arreglar su situación religiosa. El relato tiene a su vez, dos formas de narrarse, la una que consiste en la peregrinación que hace el personaje principal desde Quito hasta Roma con el fin de ver a Monseñor Escrivá y la segunda comienza cuando este entra a un conocido colegio de varones que el Opus Dei instala en Quito en la década de 1970. Por medio de distintas estrategias por parte de la institución, el personaje se convierte en numerario de la Obra de Dios, la misma que él llama “Actio de Christo”. Según el autor, el argumento, los personajes y las anécdotas sucedieron en la década de los 70. Él escribió la novela porque fue muy cercano al Opus Dei y viajó a Europa para ver al “Padre”, como sucedía frecuentemente con los alumnos que estudiaban en el colegio Intisana. En este libro, ya podemos observar cómo se empiezan a construir estos espacios alejados de la modernidad, con nombres de grandes montañas, se trata de lugares detenidos en el tiempo que conservan valores de élite.

Valores del trabajo y el conocimiento como propuestas políticas

Las bondades que yo veía en la organización iban más allá de un ambiente intelectual, de la cultivada varonilidad y de la voluntad de estar siempre alegres y no se quedaban en lo puramente espiritual, siempre me asombró el buen gusto y la elegancia de las casas de la organización. Sobre todo el orden y la limpieza. El silencio y el espíritu de trabajo que se respiraban en la sala de estudios de Sincholagua me parecían sobrecogedoras. Molestar allí sería un sacrilegio. ¡A nadie se le ocurre! (Reece, 1997:118).

Efectivamente el trabajo es una forma de rezar, pero en la Obra de Dios, este se mezcla con otras actividades que resultan atractivas para sus miembros, es así como en la novela se pueden leer una serie de pasajes en los cuales el personaje principal entra a diversos espacios, como por ejemplo clubs de estudio, de construcción de aviones, periódicos, etc.

En los momentos libres se hace deporte, se conversa con libertad o se juega cartas. Se recibe algunas charlas cómodamente sentados en las salas de la casa escogida y son con frecuencia dialogadas (Reece, 1997: 35).

Si bien en su novela, el autor relata que las profesiones de los miembros del Opus Dei se eligen a partir del funcionamiento y crecimiento de la institución – como por ejemplo el periodismo- muchos de sus miembros y ex miembros sostienen que la institución les abre puertas para acceder al conocimiento, la educación, formas de entretenimiento y redes, así por ejemplo en una entrevista realizada a un miembro del Opus Dei, él afirma que mucho de su formación como escritor se debe a la disciplina adquirida en esta institución:

En la novela la opción que ellos presentan un catolicismo de una calidad superior, una elaboración teológica, filosófica, incluso con las prácticas litúrgicas, sobre todo con buen gusto, todas las cosas de ellas están tan perfectas, eso es un punto que debo agradecer de mi formación (R, 1997: 36).

Los valores del trabajo y la perfección, sin embargo son compensados con experiencias lúdicas, sagradas y estéticas que a su vez alimentan la posibilidad de mejorar en las actividades profesionales:

Eso siempre ha sido con la Iglesia, la cultura clásica se preserva gracias a los monasterios medievales, yo creo que occidente es una creación de la Iglesia que era el nervio cultural entorno a la cual se crea Occidente y se sigue manteniendo, curiosamente cada vez que veo sociedades en donde se viven situaciones complejas, es

donde mejores frutos da este sistema (Reece, 2013, entrevista).

Si bien el acceso a la educación ha sido una constante en las formas de adaptación de la iglesia católica al mundo moderno (Eade, 2002), en el caso del Opus Dei, que es una institución altamente jerárquica, se observan marcadas diferencias de clase entre las numerarias, supernumerarias y quienes se dedican a labores domésticas, de manera que las unas acceden a un tipo de educación mientras que las segundas continúan practicando oficios:

Desde Gonzánama, Corral Chico era mi barrio, en Casa Blanca cuidaba niños y me iba en caballo para estudiar catecismo, ahí le conocí al padrecito, todos los domingos nos daba clases, el padrecito vio una vocación en mí y le dijo a mi madre que si yo me podía ir a Quito, al principio dijo que no, y en un mes y medio más o menos ya dijo que bueno. Mi idea era salir adelante ya que mi mamá se quedó sola con 5 hijos, nosotros somos 10 hermanos, vi una posibilidad de salir adelante; vine y salí adelante.

Llegué a la casa de la sobrina del padrecito, ahí trabajaba medio día, en la tarde yo estudiaba, seguí hasta 1er curso que salí de la academia de belleza y después tres años más de colegio y salí con el título de maestra en belleza.

4 años, trabajaba en la mañana, estudiaba en la tarde pero de ahí ya no me alcanzó el sueldo que me pagaban y me pase a estudiar en la noche; le dije a la señora que me ayude a buscar alguna otra cosa, que no me avanzaba y me dijo que trabaje todo el día. ¡Uy! Eso era hermoso, nos reuníamos cocinábamos, después ayudar a lavar, a arreglar, después nos llevaban a cocina. En la mañana antes de comenzar orábamos dando gracias a Dios por todo, después en la tarde también por lo que hemos pasado muy bien siempre y después ya me iban a dejar a mi casa, nunca dejaban que nos vayamos solas. Claro, de todo eso también, nos hablaban de que uno debe valorar el trabajo y todo lo que tiene para estar bien en la vida. Trataban de educarnos, ellas querían tratar de que nos entreguemos a Dios, pero ya después ya me gradué, comencé a trabajar y salí de la casa; la señora Lupita me dio vivienda y la oportunidad de trabajar donde me gradué. Después fui a trabajar a una farmacia para poder terminar el colegio. Ahí empecé a

alejarme del Opus Dei, porque no me daba el tiempo, para mí fue más importante acabar el colegio.

Si ellas siguen ahí, bueno, unas se han retirado porque ya tienen hijos, se han casado igual. Pero ellas terminaron de estudiar porque el Opus Dei les da la posibilidad de que estudien, que escojan su carrera y su Universidad a cambio de que en las mañanas ellas ayuden ahí en la casa de Opus Dei. Los fines de semana pueden salir, siempre y cuando un familiar avale que puedan salir, sin autorización no sale (María, 2012, entrevista).

De esta manera, María estudia belleza y la persona para quién trabajó estudio Derecho en la Universidad Católica, donde conoció el Opus Dei. Se casó con una persona de clase alta, tuvo cuatro hijos, estudió un posgrado. Fundó un colegio laico en Ibarra, donde el Opus Dei imparte clases de religión y al cual asisten niñas y jóvenes de clase alta y no se cuestionan las diferencias de clase.

Espacios políticos conservadores

La siguiente frase de Salvador Lara pronunciada, en un discurso en 1977, refiriéndose a Gabriela Escudero, pionera del servicio social ecuatoriano, resume claramente todo aquello que las élites consideran “noble”:

Le acompañaron desde la cuna la prosapia y la cultura. Sus padres y todos sus hermanos han sido continuadores de una límpida tradición de aristocracia; en el prístino sentido del término: ser los mejores, no sólo por la sangre si ello fuese posible sino sobre todo por el mérito, por el saber (Salvador Lara, 2007: 256).

Así, las personas que entran a la congregación religiosa a la que hacemos referencia, son elegidas de acuerdo a sus apellidos, redes sociales o familiares y a las habilidades intelectuales. Entrevisté a Mónica porque es la madre de una amiga mía, ella y en general las mujeres cercanas al Opus Dei defienden el matrimonio, lo cual es importante porque coincide con las

luchas políticas de las mujeres próspera, ella remarcaba, por ejemplo las distancias de clase:

Son chicas de buenas familias escogidas entre la multitud vivían en una casa que se llamaba Tulpa, tenían que ser o de buena familia o inteligentes. Mi asesora espiritual estaba pendiente de mis notas, si había algún problema. Era el intermedio entre la alumna y la autoridad máxima. Escrivá era el ejemplo. Dentro del Opus Dei no existe la pobreza, la organización elige a quienes tienen dinero o son muy inteligentes. Estudian muy bien a la familia. Mi papá tuvo relaciones con el Opus Dei. En su época quisieron que se meta a la organización gente de élite. En el Opus Dei no hay negros. Todas las compañeras eran gente de élite como por ejemplo “Los Pinto”. Lucía de Guzmán Polanco Pérez tenía nueve hijos, era profesora (Mónica, 2012, entrevista).

Entonces, considero que la amistad que entablaron y entablan actualmente las élites provenientes de la Iglesia Católica se debe principalmente a lo que Bourdieu ha llamado el campo que en tanto construcción social arbitraria y artificial, tiene reglas explícitas, un espacio y tiempo estrictamente delimitados y ordinarios. La pertenencia a un campo determinado también implica “lo que está en juego”. Se nace en el juego, con el juego y la relación de creencia, de ilusión, de inversión en tanto más total, incondicional, cuanto se ignora como tal, de manera que “conocer es nacer con” (Bourdieu, 2000:110).

Existen personas que se identifican con el Opus Dei por sus experiencias primarias, que marcan una identificación o entendimiento de clase social. Así el conocimiento, los gustos, las producciones literarias e intelectuales siempre fueron importantes para la Obra de Dios, por ello se edificaban institutos educativos en lugar de iglesias en donde se formaban clubs de ciencia, teología, arquitectura:

Comencé a frecuentar los círculos de estudios, dirigidos por Xavier Silió, un joven profesional, también miembro del Opus Dei, que dominaba perfectamente el italiano; y asistí los sábados a las meditaciones de don

Salvador Canals, sacerdote del Opus Dei, quien igualmente predicaba en la lengua de Dante. El ambiente alegre, sencillo y cordial de ese centro me impresionó favorablemente.

Me llamó la atención, desde el primer día, la estrechez material, la pobreza, en la que vivía ese grupo de ocho o diez personas, al que se sumaban los sábados un conjunto de quince o veinte estudiantes italianos que acudían por las mismas razones que a mí me llevaban allá. En cambio, me resistí sistemáticamente a ir a estudiar en la pequeña sala destinada a ese efecto, por simple comodidad: me parecía más eficaz hacerlo en casa de mis padres, y me ahorraba el tiempo prolongado de los traslados en los medios de transporte: tenía que tomar un autobús y un tranvía, además de caminar un buen kilómetro, todo lo cual significaba unos tres cuartos de hora o más (Larrea Holguín, 1988: 300).

Para el caso del Opus Dei, las personas eligen aquello por lo que son elegidas, pero ¿a quién llama Dios? No llama a las sirvientas de las numerarias, en el caso del Opus Dei, aquel ser “divino”, llama a quienes tienen una posición jerárquica en el campo, y más problemático aun, hace el llamado a los blancos, a las familias blancas que deben conservar sus bienes.

En este sentido, no cualquier persona decidía ser numeraria del Opus Dei, pues ha de tener incorporadas ciertas prácticas de clase alta, determinados gustos que le distinguen, y experiencias primarias que le permiten hacerlo.

Ahora bien, a partir de entrevistas a profundidad mujeres que pertenecen o pertenecieron al Opus Dei, mi propuesta es que al mantener valores de élite dentro de sus familias, el Opus Dei reivindica las ventajas que tienen las mujeres dentro de la institución del matrimonio y aquella idea se expande al resto de la sociedad.

El día que hice la historia de vida a Cristina, comenzamos recorriendo el barrio en donde está ubicada la “Casa de la Obra”, a donde ella fue recurrentemente a lo largo de su juventud. Cuando se casó, le dijeron que hay un espacio para las señoras, que se encontraba en la

Baquedano, a pocas cuadras de su casa. Caminamos por el barrio hasta llegar a la casa. Se trata de una construcción muy parecida a los hogares en donde vivían las familias burguesas de los años 50-70, entramos por el jardín perfectamente diseñado, subimos las graditas de piedra y entramos a la casa limpia, decorada sobriamente, al lado izquierdo estaba la capilla, en donde Cristina rezó durante 20 años.

Es preciso saludar a Dios, antes de conocer el resto de la casa. Todo es perfecto. Afuera están parqueados carros del año que pertenecen a las señoras que visitan diariamente la capilla y se confiesan. Este gusto por la arquitectura es mencionado por uno de los miembros del Opus Dei:

Eso es innegable no, cómo se ve en la novela la opción que ellos presentan es un catolicismo de una cavidad superior, en el sentido de una elaboración teológica, filosófica, incluso con las prácticas litúrgicas, con un canto hermoso, todo con buen gusto, todas las cosas de ellas son tan bonitas, tan perfectas y eso no es malo en si mismo más bien es bueno. Lo que sí, es que no hay que darle más importancia de lo que tiene, que no parezca que sólo eso es la religión (Reece, 2012, entrevista).

Pero lo más importante es que todo tiene un ambiente de hogar, del lugar en donde se gesta el matrimonio, así por ejemplo al finalizar la entrevista, Cristina sacó un libro de cocina editado por el Opus Dei, que incluía fotos de las clases altas de Guayaquil comiendo platos decorados, preparados por las personas que realizan el trabajo doméstico. Cuenta Reece en su novela, que los espacios y la comida de las casas de la obra suelen estar perfectos, y la “servidumbre” invisible, nunca se dejan ver.

Así las clases altas y específicamente las del Opus Dei establecen formas de distinguirse de las otras y construyen fronteras, una de las cuales efectivamente es el espacio. Según Bourdieu (2000) nada distingue más a las diferentes clases que la aptitud para adoptar un punto de vista estético sobre unos objetos constituidos estéticamente (Mancero, 2001).

No es una coincidencia que la primera casa sea en La Mariscal barrio de clase alta en los años 50, que Tulpa se ubique en la Gonzales Suárez, barrio de clase alta desde los años 90 y ahora, que las nuevas congregaciones religiosas que nacen de iniciativas de personas del Opus Dei se ubiquen en Cumbayá, barrio en donde hoy vive la clase alta. Teresa Caldeira (2007), analiza la problemática de las élites en el marco de la segregación urbana de Brasil. Si bien Caldeira (2007) parte de una reflexión alrededor de la segregación espacial, se refiere específicamente a las “élites” de Brasil.

La autora afirma que los llamados “enclaves fortificados” otorgan estatus. Según su perspectiva “La construcción de símbolos de estatus es un proceso que elabora diferencias sociales y crea medios para la afirmación de distancia y desigualdades sociales”. Como consecuencia existe una nueva manera de establecer fronteras sociales, creando jerarquías entre ellos.

Así se da una elaboración “simbólica que forma el enclaustramiento, el aislamiento, la restricción y la vigilancia en símbolos de estatus”. Adicionalmente éstos espacios se transformaron en lugares de prestigio que devino en transformaciones “en los valores de las clases altas” (Caldeira, 2007: 327). De esta manera Cristina afirma lo siguiente:

Ahí íbamos de La Inmaculada, del Santo Domingo de Guzmán, ahí ya había Los Pinos pero las chicas de Los Pinos era como las que tenían más clase, yo no me llevaba mucho con ellas porque eran un poquito así igual. También había del 24 de mayo, tú veías los uniformes, porque era en la tarde de 3 a 5. A mí me gustó porque sí te guían, te guían bastante en esto de la adolescencia, en la manera de cómo comportarte con tus enamorados igual nos invitaban a retiros que me gustaban te enseñan el amor a la Virgen bastantísimo, a las 6 de la mañana y a las 12 del día rezas el Angelus. Hay ciertas letanías que “ay! sólo repiten lo mismo y lo mismo”, ahí nos decían que hagamos de cuenta que son piropos que le decías a la Virgen, te hacen comprender.

Ahora después ya me salí, no me acuerdo bien cómo me salí, me acuerdo que fui a un retiro, a mí no me gustaban mucho los retiros, yo saludaba con la gente del Opus Dei pero tampoco era amiga ni nada, eran gente de mucho dinero, por ejemplo una vez vi que iba con chofer una señora, en unos carrazos y no, no, no me gusta a mí ese grupo, son un poco como sobrados, no me gusta. Una vez que estaba en el confesionario, primero, los confesionarios de ahí son grandes no, para que tú te expreses, pero de repente cuando íbamos ahí te dan retiro mensual de 3 de la mañana a 12 del día, esos si me gusta ir, te hablan de la semana santa, de Dios, de la Iglesia, pero después comencé a ver mucha gente muy rica, no sé yo si me entró el diablo, porque ahí también dicen “el diablo siempre está metiendo la cola”, ahí todos son ricos menos la gente pobre que son las que son del servicio, son las del servicio doméstico, habrá unas tres por casa más o menos pero no sé cómo será, como se organicen ellas adentro, pero ellas siempre están con sus delantales, ellas más bien eran las que me caían mejor, la mayoría son lojanas. Una vez fue la esposa de un cónsul, dijeron que iba a llegar, llegó con su chofer y llegó como que... ni siquiera saludó, no, a mí no me gustó eso, ella era del Opus Dei de Paraguay, o sea ¿de qué amor de Dios hablan? realmente no me gustó, empecé a ver un montón de defectos en el Opus Dei además la gente que iba nunca me llevé del todo con ellos, siempre eran que las vacaciones en Europa...no, no me gusta a mí (Cristina, 2012, entrevista).

En el testimonio presentado podemos observar claramente que al interior del Opus Dei, existen personas que en efecto quedan excluidas de la congregación porque no pertenecen a la clase alta quiteña. Aquel no sentirse bien está directamente relacionado con los habitus, que son imposibles de concientizar y marcan fronteras. Es indiscutible que los capitales económicos, culturales y simbólicos a los que se refiere Bourdieu generen formas de distinción.

No obstante, en los testimonios presentados también podemos observar sentimientos familiares y de género que solamente pueden ser explicados desde la subjetividad, tal como menciona Yanagisako. Así las personas encuentran dentro del Opus Dei un espacio de acogimiento en

épocas de crisis. Las directoras espirituales cumplen un papel de psicólogas y madres y sostienen emocionalmente a muchas personas. Lo cual no excluye el hecho de que los sacerdotes controlen el cuerpo y los sentimientos de las mujeres. La Iglesia Católica, tal como ha remarcado Bourdieu (2002) es una reproducción de la familia nuclear heterosexual: el padre, la madre, los hijos obedientes, y en aquel hogar, las mujeres católicas encuentran una serie de ventajas que son reivindicadas en las calles, no necesariamente por las personas que visitan cotidianamente las casas del Opus Dei, sino por todas aquellas activistas políticas que militan desde las congregaciones marianas defendiendo los mismos valores.

La emergencia de los grupos marianos en el Ecuador y sus espacios políticos

En el acápite anterior analicé la estructura del Opus Dei y su directa relación con las elites intelectuales quiteñas y guayaquileñas, como se construyen espacios de protección para estas nuevas elites, que tienen rostro de conocimiento, educación, estética y sobre todo familia.

Analiqué también cómo la religión muchas veces resulta una catapulta para ocupar espacios públicos de poder y desde allí mantener los intereses de la Iglesia Católica y los conservadores en especial aquellos que tienen relación con la salud sexual y reproductiva de las mujeres.

Ahora explicaré la forma cómo el movimiento autodenominado pro-vida se instala en el Ecuador a partir de la década del 2000 a causa de una serie de antecedentes que permiten su conformación, organizando diversos espacios públicos de discusión política alrededor del cuidado de la vida.

Hasta finales de la década de 1990, el Opus Dei había acogido a los católicos y católicas conservadores de élite que defendían la vida desde la concepción y el fortalecimiento de la familia. Tales ideas, sin embargo circulaban al interior de las aulas de colegios pertenecientes a esta

congregación religiosa: Los Pinos y El Intisana y al interior de las casas de “La Obra” como veremos en las siguientes citas:

Allí se hablaba del aborto como un pecado capital, yo sentía mucha curiosidad por el tema y preguntaba, porque venía de una familia de izquierda. Entonces preguntaba ¿cómo hacen las mamás pobres que ya no pueden mantener a sus hijos? Y me respondían que es mejor que le maten al hijo mayor porque come más, que asesinar al que está en el vientre (Natula, 2012, entrevista).

Es decir que en esta época las campañas en contra del aborto se hacían a puerta cerrada, a través de videos como “El grito del silencio” o libros de literatura basados en hechos de la vida real como por ejemplo la novela “Yo soy Pete”, que se trataba de una joven, que quedó embarazada y ocultaba su estado para que no le obliguen a realizarse un aborto, cuando su padre descubrió le obligó a interrumpir el embarazo, le hicieron un legrado, botaron al bebé al tacho de basura y sobrevivió, estaba basada en hechos de la vida real (Natula, 2012, entrevista). O en ciertas materias del colegio Intisana se abordaba el tema de la castidad y la pureza como veremos en la siguiente cita.

Fue en clases de religión en las que se completó el vacío en educación sexual. La materia que se nos dictaba era una revisión, algo sucinta pero no superficial, del Antiguo Testamento recurriendo directamente a textos de la Biblia. Ya al hablar sobre la circuncisión ordenada por Dios a Abraham, don José Maravall me sorprendió por la fría naturalidad con la que abordó un tema comprometedor. Cuando llegamos a la entrega de las tablas de la ley a Moisés, aprovechó el sexto mandamiento para tratar más ampliamente sobre el asunto sexual o, como él decía, de la pureza (Reece, 2007: 150).

Así mientras las ideas de pureza, castidad y abstinencia circulaban en colegios de élite, el uso de métodos anticonceptivos, la PAE y el aborto, se practicaban en la sociedad sin ningún tipo de persecución o restricción, tal como podemos apreciar en las siguientes citas:

Nosotros ofrecíamos la PAE a los jóvenes y las jóvenes después de las fiestas de Quito y también en las comunidades indígenas, nunca tuvimos problemas hasta que a partir de la discusión alrededor de la Ley Orgánica de Salud, llamamos la atención a las activistas pro-vida (Martha, 2012, entrevista).

El confesionario y las casas del Opus Dei eran otro de los espacios en donde se hablaba del aborto y se controlaba el uso y acceso de métodos anticonceptivos, así la historia de vida de una supernumeraria a la que pude entrevistar muestra cómo los sacerdotes numerarios un día le mandaron a quitarse una t de cobre diciéndole que estaba cometiendo un pecado grave.

Ahora bien, existen por lo menos tres antecedentes que explican el surgimiento de las acciones públicas y la conformación estructurada del movimiento autodenominado pro-vida en el Ecuador. En primer lugar, considero necesario explicar la forma cómo –además del Opus Dei- se instalan en el Ecuador movimientos católicos conservadores que democratizan las ideas pro-vida a través de distintos mecanismos. En segundo lugar, la comercialización de una marca de la PAE en el 2004 y, finalmente, la transformación que atraviesa la familia en el Ecuador.

Durante la década de 1990 llegan al Ecuador, dos movimientos católicos que crecieron significativamente y ganaron el apoyo de muchos jóvenes pertenecientes a clases medias y altas de Quito y Guayaquil: “Lazos de Amor Mariano¹⁰” y “Sodalicio de Vida Cristiana¹¹”. Cabe

¹⁰ Lazos de Amor Mariano es una congregación religiosa proveniente de Colombia que se forma a propósito del secuestro de su fundador, quién afirma haber sido salvado de ese evento porque rezó el rosario un día viernes, desde entonces se unieron a su causa varios fieles católicos que rezan el rosario y se preparan para la santificación y para ser misioneros. Tal congregación ha tenido mucho éxito entre los jóvenes quiteños de clase alta.

¹¹ Sodalicio de Vida Cristiana tiene su sede en Perú, allí está su fundador y tiene una estructura jerárquica, está compuesto de misioneros, pero también de familias que se dedican a realizar obras de caridad, ha tenido mucha acogida en la ciudad de Guayaquil, en donde se han instalado en empresas y universidades, suelen defender la vida desde la concepción en actos públicos. Una mayor explicación se encuentra en la investigación realizada por Mujica en el año 2007.

mencionar que el apostolado que practicaba el Opus Dei estaba directamente relacionado con las élites empresariales, mientras que los nuevos movimientos católicos colocan en el espacio público el tema de la defensa de la vida desde la concepción, llegando a otras clases sociales. Muy ligadas a estos movimientos están las ONGs pro-vida, filiales de organizaciones más grandes provenientes de la derecha norteamericana. Por otra parte, existen tres eventos políticos que marcan el apareamiento de los grupos pro-vida en el espacio público, los mencionaré brevemente: la discusión alrededor de la Ley Orgánica de Salud, la última discusión constitucional del 2008, y la discusión alrededor del Código Penal en el año 2012, los mismos fueron analizados en el acápite anterior.

Ahora bien, algunas figuras políticas femeninas pro vida surgen en esta época y son representadas como ejemplo de la profesionalización y la eficiencia, así por ejemplo en la discusión constitucional- ya lo mencioné en el capítulo sobre las discusiones públicas- aparece Queirolo y otras asambleístas, con un discurso político elaborado. Además Amparo Medina que sería la cara visible de estas agrupaciones ha construido un mito de origen que consiste en la transformación de su alma, así por ejemplo relata que fue guerrillera y feminista hasta que apareció la virgen frente a ella y se convirtió en católica, ella ataca permanente al movimiento feminista defendiendo los derechos legales que las mujeres tienen en el matrimonio, los derechos del padre y la defensa de la vida desde la concepción, de hecho lo que ellas llaman la ideología de género es tan importante para sus sentidos de vida, que yo vi la importancia de estudiar al movimiento feminista.

La ubicuidad y politización de las ideas y movimientos pro-vida

Ahora bien, es necesario analizar de dónde provienen las ideas en contra de los métodos anticonceptivos, el aborto y la ideología de género y cómo se politizan y democratizan en diferentes espacios. De hecho estas

propuestas ya habían sido discutidas previamente por intelectuales del Opus Dei en espacios de élite, de esta manera, si analizamos el libro con fines pedagógicos publicado por el profesor Schooyans (1991) de la Universidad de Lovaina, llamado “El aborto, implicaciones políticas”, publicado por primera vez en 1999, utilizado en las casas del Opus Dei, en librerías a donde concurren las personas católicas que están comprometidas en la causa pro-vida, y por académicas conservadoras de la Pontificia Universidad Católica, podemos observar que sus ideas actualmente están presentes en: fundaciones pro-vida, colegios con esta misma tendencia, y en los argumentos de mujeres y hombres que asisten a movimientos religiosos conservadores.

Así en el libro se cuestiona fuertemente la idea de que el aborto no se puede comparar con otra operación, ni el embrión y el feto con elementos al cuerpo humano como por ejemplo un tumor. Esta misma metáfora es utilizada por las mujeres pro-vida que van a ofrecer charlas en los colegios. Monseñor Arregui hace la misma crítica en sus discursos y la primera tesis pro-vida terminada a finales de los años 80 en la Pontificia Universidad Católica, utiliza tal argumento. Así, se repite en diversos espacios el rechazo frontal a los avances tecnológicos, la nostalgia del pasado y evidentemente la defensa de la vida del “no nacido”. A lo largo del libro podemos encontrar también citas de varios filósofos y científicos, lo cual es bastante común entre las creaciones de personas pertenecientes al Opus Dei y el movimiento pro-vida, el mismo que fortalece sus argumentos a través de voces expertas y profesionales. En su publicación el profesor Schooyans afirma que:

Nuestra sociedad se funda sobre una alianza estrecha entre los descubrimientos científicos, la productividad y la producción, publicidad, consumo y despilfarro. Marcuse y McLuhan, entre otros autores, han analizado bien las condiciones de nuestra aceptación de esta situación. Liberando de la esclavitud la indigencia, el hombre del mundo desarrollado cae en la esclavitud de

la abundancia. La voluntad de legalizar el aborto solo se comprende si se considera dentro de un clima general en que vivimos, en el que ejerce su embrujo la fascinación por el consumo y de la técnica. Por un lado, en efecto, el imperativo del consumo postula la limitación del número de los que disfrutan de los bienes disponibles; hay que dar prioridad a los que disponen de dichos bienes. Por otro lado, embriagado por su dominio científico y técnico el hombre ha dejado que su sentido de la responsabilidad se anquilose; este doble dominio tiende a apoyar la idea de que la fuerza hace el derecho (Schooyans,1991: 2003).

Es así como sus escritos revelan el temor a los avances científicos. De la misma manera, el profesor Schooyans ya menciona la “cultura de la muerte”, que efectivamente se repiten en las charlas de las personas pro-vida y también en los módulos que siguen aquellos que quieren convertirse en líderes pro-vida. Así por ejemplo, la comparación del aborto con el holocausto es muy frecuente en los materiales producidos por el Opus Dei, Vida Humana Internacional y sus filiales, y se mencionan en las conferencias para las cuales se preparan las mujeres pro-vida.

Adicionalmente, la primera de tesis pro-vida producida en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica por un miembro del Opus Dei, que a su vez fue Directora de la primera fundación pro-vida, basa una buena parte de su estudio en el libro de Shooyans.

Otro de los temas recurrentes es la “ideología de género”. De esta manera en la mayoría de entrevistas, las personas pro-vida se refieren a esta problemática.

Dominadas ya por una sociedad cuyas dimensiones “igualizadas al hombre”, reducidas al modelo estándar de consumidoras productoras, las mujeres estarán aún más sometidas a los caprichos impetuosos del varón posesivo. De consumidoras, pasarán a ser objetos de consumo de un tipo especial pero anónimo y en la soledad de la ausencia del amor serán las primeras en soportar las consecuencias de su sujeción consentida (Shooyans,1991: 144).

Esta misma idea del feminismo o la ideología de género como una amenaza para la “cultura de la vida” también utilizada por la vocera del movimiento pro-vida en el extranjero. Así Amparo Medina en una clase que impartió en Argentina, se refiere a la ideología de “género” como un peligro para el mantenimiento de la familia. Adicionalmente recuerda con nostalgia cuando era pequeña y su familia grande, la posibilidad de contar con sus hermanos, etc. Y cómo el aborto y los anticonceptivos impiden que la familia grande persista en la sociedad, lo cual significa un aniquilamiento de la vida y los lazos familiares.

La misma idea de nostalgia del pasado y del acceso a la anticoncepción como la imposibilidad de que la familia crezca y la sociedad se vuelvan individualista, observamos en las charlas que da la sede de Human Life International (HLI) en el Ecuador a las que pude asistir. Generalmente estas conferencias son impartidas por mujeres u hombres jóvenes, que poseen un capital cultural, económico y simbólico bastante alto.

Ellos se refieren al acceso a la tecnología y al aborto como formas de impedir la consumación de la vida familiar que de hecho es una experiencia hermosa, porque la gente más feliz es aquella que tiene un hogar cercano a Dios. Así, la abstinencia, siendo el único método anticonceptivo seguro, sería aquello que permitiría a hombres y mujeres ser felices. Por su parte, los líderes del movimiento católico “Vida Cristiana” cuando ofrecen sus charlas en colegios, universidades y espacios de reunión de jóvenes también se refieren al mismo discurso. Cuando me acerqué a la agrupación Sodalicio de Vida Cristiana en la ciudad de Quito, me puse en contacto con una familia, que realizaba encuentros matrimoniales una vez a la semana, mi acercamiento hacia ellos fue fluido porque yo también tenía una familia, les propuse ir a sus encuentros con mi esposo. Ellos estaban muy interesados en mi ingreso a la congregación porque les resultaba difícil entrar en la ciudad de Quito, al

ser quiteña y antropóloga, posiblemente podría explicarles cómo funcionaba la sociedad quiteña, de hecho venían de Guayaquil en donde la organización había funcionado con bastante éxito. Fui a varios encuentros de la agrupación. El evento más importante era en el mes de diciembre cuando se repartían alimentos y fundas de caramelos a los niños necesitados, además un día a la semana repartían comida a las personas que vivían en la calle. Además todos los días se reunían a rezar el rosario. En todos los eventos, el objetivo era reivindicar los valores y la familia. Pero ¿por qué el interés por reavivar la familia nuclear burguesa? Una extensa bibliografía alrededor de las élites empresariales, ha planteado que para reproducirse a sí mismas, las clases altas necesitan de la familia, los afectos y redes que se tejen a su interior. Si analizamos que los mentores, líderes y principales pensadores de los movimientos católicos más conservadores son de élite, podríamos concluir que, en efecto, su interés se está extendiendo al resto de la población como plantea Cohen (1981), cuando propone su definición de élites.

Es así como el Opus Dei en un inicio es aquel espacio en donde las elites podían dar continuidad a sus valores y todo aquello que Cohen engloba en el término cultura. Por ello a nivel teórico, me alejé de las propuestas de los autores que han discutido ampliamente el tema de la relación entre religión y política (Asad, 1993; Casanova 1994; Weber 2001), pues considero que sus conceptos no se pueden aplicar totalmente al caso ecuatoriano. Pero también analicé la transformación de los grupos conservadores en el Ecuador, pues a partir de que Juan Pablo II pide a sus fieles que cuiden la vida y luchen contra la cultura de la muerte, se forman nuevas organizaciones de jóvenes y clases populares conservadoras cuyo propósito es cuidar la familia nuclear heterosexual y a quienes ellos denominan inocentes que todavía no han nacido. Así la reflexión en torno a la vida produce como efecto la renovación de un conservadurismo que estaba perdiendo poder en el Ecuador.

De esta manera, retomé la discusión teórica alrededor de las élites, pues consideré necesario analizar que el Opus Dei, Lazos de Amor Mariano, Solidio de Vida Cristiana y ahora el Movimiento 14 millones, buscan construir espacios de protección de jóvenes de élite.

Por esta razón, en la última marcha organizada por 14 millones, los y las jóvenes católicas demandaban al Presidente proteger a los y las menores de edad. Para el punto de vista de una de sus activistas, las mayores de edad, pueden hacer lo que ellas quieran, pero los menores no, “no estamos de acuerdo con que ellos tengan acceso a métodos anticonceptivos, ni al aborto”. Así, existe el temor de que jóvenes y niños se enfrenten a espacios modernos y por ello las construcciones de colegios y universidades que tiene el Opus Dei, tienen nombres de montañas alejadas del mundo moderno. Y en las charlas de las congregaciones de los grupos marianos, se considera una posibilidad real retomar ciertas prácticas de la Edad Media.

Es decir que existe una inconformidad por parte de la Iglesia Católica más conservadora y las élites de lo que en la modernidad significa ser joven, ser mujer y ser niño o niña, un temor a las nuevas ideas dentro de las cuales está la ideología de género y el irrespeto a la vida del no nacido. Así en la última marcha se hablaba de protección a los menores y en la práctica se crean espacios para proteger a estos infantes de élite de los discursos modernos. Todas estas ideas e iniciativas, cómo hemos dicho a lo largo de este trabajo, están movidas por sentimientos y deseos religiosos de la élite y la clase media.

Para mi reflexión metodológica, he retomado a Nader (1972) quien plantea que los antropólogos podrían preguntarse a sí mismos si la totalidad del trabajo de campo no depende de una cierta relación de poder a favor del antropólogo. En éste sentido, las relaciones de dominante y subordinado, podrían estar afectando los tipos de teorías que se están produciendo. De manera que la autora propone reinventar la

Antropología, estudiando los colonizadores en lugar de los colonizados o la cultura del poder en lugar de la cultura de los desposeídos o de los que no tienen poder, o la cultura de la riqueza, en lugar de la cultura de la pobreza. De esta manera la autora propone buscar otras fuentes.

Siguiendo esta línea, decidí revisar documentos públicos, para encontrar allí mismo los valores y cosmovisión de las nuevas élites conservadoras. Para completarlas hice varias entrevistas a miembros y ex miembros de mi objeto de estudio. No obstante en el trabajo etnográfico existen limitaciones y por ello encontré poca información.

Feminismos

En este subacápite argumentaré que, así como los movimientos marianos pertenecientes a la Iglesia Católica han construido su idea de vida referente a la protección de la primera etapa de formación, es decir cuando el espermatozoide penetra al óvulo y se forma el cigoto, los movimientos feministas, en los últimos años, también han elaborado su propia idea de vida relacionada con dos temas:

El primero es la relación entre derechos de la naturaleza y del cuerpo y la sexualidad, pues son las mujeres quienes cuidan de los recursos del medio ambiente: agua, tierra, aire y plantas, por lo tanto son las más afectadas por el calentamiento global y las políticas extractivistas. Es decir que las mujeres de por sí, son cuidadoras de vida y por tanto no tendrían por qué juzgarlas el momento que acceden a abortos, con el argumento de que están atentando contra una vida relativa.

Esta idea de derechos de la naturaleza, construida por los pueblos y nacionalidades indígenas y retomada en la última discusión constitucional en el Ecuador, se enlaza con la protección de infancia que está viva. Así las mujeres han peleado por cuidar la calidad de la vida humana, entendiendo a esta como las personas que viven y son parte de agrupaciones o comunidades, en especial las mujeres y los niños. Así, para

el movimiento feminista son más importantes las vidas de mujeres y cuidan de los recursos naturales, que la del cigoto.

En segundo lugar yo sostengo que tales percepciones están influenciadas por una nueva idea de religiosidad y sacralidad que proviene del movimiento ecologista y del ecofeminismo y la esfera política de las emociones, a la que nos referimos en el marco teórico. En el Ecuador, el ecofeminismo, no se había posicionado antes del último debate del Código Penal Integral llevado a cabo desde el año 2009 hasta el año 2013. Allí las mujeres feministas y ecologistas se aliaron, pues en el Ecuador, los movimientos sociales se habían debilitado desde el año 2007 enfrentando una crisis organizativa. Es así como desde hace unos años en Ecuador, las feministas adoptan el ecofeminismo como su bandera política.

Ahora bien, los postulados ecofeministas provienen de la lucha por la defensa de los bosques y contra las empresas madereras en la India, pero también de mujeres que buscan una religiosidad alternativa a la católica hegemónica, son disidentes de la Iglesia, entre otras razones, porque esta última ha tomado como su bandera de lucha la defensa de la vida desde la concepción y ha sido indiferente a las muertes maternas.

Así confluyen en un mismo espacio mujeres que sacralizan el medio ambiente y aquellas en búsqueda de religiosidades alternativas. Desde entonces parte del movimiento feminista está enfocado a reducir la mortalidad materna despenalizando el aborto y reconocer que la degradación ambiental está afectando a la vida de la naturaleza y del cuerpo.

Mi argumento es que para llegar a esta construcción colectiva de vida, las mujeres feministas también han atravesado procesos políticos en los cuáles está en juego la subjetividad, la ruptura con la búsqueda de la racionalidad y sobre todo con la dicotomía entre razón y sentimientos. De hecho una de las publicaciones más representativas del feminismo en el Ecuador dedica varias páginas de su edición al amor por la naturaleza y

entre los seres humanos como una apuesta política, adicionalmente el proceso de publicación implica una serie de encuentros en los cuáles las mujeres se cuestionan a sí mismas y se habla de lo sentimientos. En el marco de este proceso y de los mencionados encuentros están dos elementos que es importante mencionar: el reconocimiento de que los sentimientos y la acción política están imbricados y la inclusión de una idea intercultural y espiritual de vida.

De la beneficencia a la militancia de izquierda en partidos políticos

Considero necesario hacer un recorrido por las luchas e intereses feministas a desde los años 1980, cuando se habló por primera vez del aborto, para ello consideré importante entrevistar a una feminista que ha sido testigo de todo este proceso, elegí a Patricia, previamente le conté sobre mi proyecto de tesis y ella estuvo de acuerdo con realizar la entrevista, pero además le envié una transcripción de la misma para que pudiera leerla y hacerle críticas. En nuestro primer encuentro, pude notar que en sus relatos siempre estaba presente su vida afectiva en relación a sus experiencias políticas. Así por ejemplo en cada una de las etapas de vida militante también estaban atravesadas historias de amor o rupturas y esta es precisamente la diferencia entre las entrevistas a personas con quién la investigadora no comparte un pasado y los encuentros con amigas cercanas con quienes hay afinidades políticas. De hecho el proceso etnográfico fue en su casa y duró varios días, las historias fluctuaban entre el amor, la nostalgia y la vida política, yo elegí comenzar esta historia cuando ella vivía en Ibarra, y su madre era una maestra de escuela, enviudó joven, todas en su casa eran mujeres, asistía al mejor colegio católico de la ciudad, allá iban las señoritas *de bien*. A partir de sus primeros recuerdos de infancia, ella relata de dónde proviene su interés por la política:

Tuvimos en la niñez varias cosas que marcaron mi interés por la política: la muerte de papá, vivir entre mujeres, el que mi madre sea una autoridad porque pasó a ser Concejala, tenía un liderazgo real, construyó una escuela inmensa, luego fuimos a estudiar a Quito, pero yo no aguanté el internado, yo quería otras cosas libertarias, yo regresé a mi casa y el debate era si voy al colegio de monjas o al colegio de las “chivas”, lo que quería era que yo sea recatada. Yo tanto en primaria como en secundaria fui elegida presidenta del curso. Mi madre quería que tengamos buena educación (Patricia, 2012, entrevista).

Es decir que desde niña, su entorno, según Bourdieu (2002) su habitus, permitió que ella tenga una propensión o tendencia a involucrarse en espacios políticos. En su colegio de Ibarra se dieron varias situaciones para que ella entre al mundo político:

En los colegios de monjas se suelen hacer convivencias, todas se van a un lugar para reflexionar sobre la religión y la biblia, en nuestro año cuando yo era presidenta, la convivencia se hizo en el mismo colegio, en donde había poquitas internas y las monjas. Allí, en la noche del sábado, vienen los novios de todo el mundo a dar serenitas y sin que las monjas se enteren decidimos irnos a los balcones, todas dejamos el dormitorio para irnos a las ventanas y aparece la “madre encarnación” era un espectro de monja con un hábito y todo el mundo comenzó a gritar y a querer lanzarse y se armó el escándalo en Ibarra y salió en el periódico. Esa misma noche yo decido perseguirle a este espectro. Y le agarramos a esta señora que era una novicia, que quiso meternos miedo. Mandaron a llamar a los papás y había amenaza de expulsión. Allí fue mi madre, a quién tenían mucho respecto a nivel educativo y ella me defendió, porque en realidad la educación del colegio no era buena (Patricia, 2012, entrevista).

A partir de ésta anécdota, Patricia recuerda que siempre tuvo sensibilidad con los temas sociales y sobre todo las ganas de cambiar el mundo,

Por ejemplo en el María Auxiliadora era parte de lo que ellas llamaban obra social, nos hacían recoger una serie de recursos para repartir a los sectores populares, yo reproduje varias de estas cosas en el colegio de Ibarra hacíamos esto durante semanas pero sabía que en la

beneficencia no estaba el cambio. Mi mamá siempre necesitó más que eso y por eso buscaba colegios laicos, a pesar de que en esa época se consideraba que los colegios católicos educaban mejor (Patricia, 2012, entrevista).

Cuando salió del colegio, Patricia, entró a la Universidad Central del Ecuador que allá por los años setentas estaba muy politizada. Estudió arquitectura, y aquella facultad tenía un alto énfasis en la transformación social, de esta manera se construían viviendas en los barrios urbano marginales.

Luego decidió estudiar Sociología porque le interesaba la política y fue una vez más fue la presidenta del curso. Ella y otro grupo de estudiantes querían transformar la forma de hacer política de los “chinos” y “cabezones” que en ese entonces eran bastante polarizados, Patricia siempre buscó otra manera de hacer política, aunque afirma que

La virtud de estos movimientos es que a partir de ellos yo fui entendiendo la raíz de los problemas sociales que no acababan con ir a dar una libra de arroz y de azúcar a la gente, que tenía que ser una cuestión política, claro en ese momento pensaba en tal o cual ideología que era la más socialista del mundo... en esa perspectiva yo fui tomando contacto con mucha gente. Yo llegué a la Universidad Central y desde ese momento decidí que siempre iba a estar en una cosa política (Patricia, 2012, entrevista).

Por la década del 80, se involucró en un grupo de gente que fue expulsada de “los chinos” que eran vistos como los pequeños burgueses, y relata que

Yo pasé a ser parte de la AUP (Acción Unitaria Proletaria) y fundamos la Brigada Sandino, que tuvo mucha importancia en la Revolución Nicaragüense. Como AUP yo no trabajaba tanto el tema de las fábricas, siempre me involucré en la cuestión urbana de los barrios. En los barrios apoyamos la organización. Yo me fui a presentar al Centro de Investigaciones Ciudad, porque a mí me satisfacía tener contacto con las organizaciones barriales. En el año 83 cuando estaba en Sociología yo necesitaba trabajo y por esas cosas de la vida, fui a parar al CIESE en donde habían dos bandos

el uno más indigenista y otro más posmoderno, entro allá ahí le conocí a una compañera ella venía del MRT (Movimiento Revolucionario de los Trabajadores). Ella pasa por mi casa en el epicentro de la movida, vivía sola y todo el mundo caía a conversar. Estando allí ella vino y me dijo que algunas personas estaban pensando en formar una organización política de mujeres, en donde había gente de la izquierda democrática, del partido demócrata, la DP y el PRE. Nosotras estábamos hartas de que en los PLP se nos considere como de segunda, nunca tomaban en cuenta nuestras posiciones, la idea era tener un debate político entre mujeres de diferentes tendencias, se definía como un grupo de convergencia política. Entonces en ese momento era la necesidad de tener una voz porque necesitábamos contrarrestar la propuesta neoliberal que se avecinaba con Febres Cordero, empezaba la campaña de Febres Cordero. Estaban todas las mujeres de los candidatos (Patricia, 2012, entrevista).

Así, la participación política de las mujeres, como actoras legítimas no existía en los espacios de izquierda, en donde las voces masculinas tenían más poder. En ese tiempo existían varios frentes que cuestionaban la propuesta neoliberal del entonces candidato a la presidencia León Febres Cordero. De aquella preocupación surge el movimiento político “Mujeres por la Democracia”, compuesto como explica Patricia por “esposas de candidatos”, y otras que no eran esposas de los candidatos:

Gente de plata, que tenía ubicación, y habíamos las que no éramos esposas de los políticos. Cuando nos reuníamos éramos como setenta personas, ese es el inicio, posterior, después de tres años, entraron mujeres sindicalistas y otras mujeres. Nos reuníamos en las casas de cada persona y lo que hacíamos era invitar a los políticos para discutir de varias cosas. Alguien hacía la presentación y luego se desarrollaba el debate. Las mujeres de izquierda no querían participar en éste espacio porque les parecía de derecha. Porque ahí estaba la burguesía, a nosotros nos acusaban de haber claudicado, nosotros teníamos la confianza de que es a nivel político que hay que discutir las cosas. El PLP que se fundó con el AUP (Alianza Unitaria Proletaria), socialistas, ahí se discutía, si gana el Febres Cordero qué vamos hacer, habíamos el grupo que planteábamos trabajo democrático. Uno de nuestros candidatos fue el

Jaime Galarza por el PLP en unión con el Partido Roldosista. Nosotros estábamos contra Febres Cordero, había todo este grupo y el otro grupo que pensaba que la lucha era armada. Ellos tenían el discurso de la democracia en armas. Yo seguí en Mujeres por la Democracia. Decidimos hacer un evento en el Teatro Universitario, ¿cómo se llamaba ese evento?, no había grupos que hagan cosas como esa, el evento se llamaba “Violencia y Democracia”, porque había mucha represión. Cuando ya pasó la persecución a los Alfaro y decidimos hacer esto. Todo estaba repleto, estaba muchas personas invitadas y el público eran hombres y mujeres de partidos políticos. Yo tenía en ese momento dos funciones, la una era hacer entrar al público y la otra era guardar los casetes de todo lo que decían, pero me parece que el asunto de hacer pasar a la gente era compartido con otras compañeras, yo estaba afuera y siento una pistola atrás, una persona me dijo compañera entra somos alfaro. Cerraron las puertas y entra un grupo de gente encapuchada y toda la gente callada. Pasó alguien por la callecita, subió al escenario y leyó un comunicado. Hizo eso, bajó, los otros se replegaron y se fueron. Cuando se estaban yendo, todo el público se levantó a aplaudirles. Como yo tenía que recoger las grabaciones... En ninguna de las instancias políticas había una propuesta feminista, habían mujeres expulsadas de partidos políticos, haciendo revistas feministas pro-decisión, me parece que en año 1983 se originó la Casa de la Mujer pero casi me expulsa. Yo tenía un afán de vincularme a las mujeres, pero no tenía un canal orgánico. En mi grupo siempre había broncas internas con los compañeros por machistas. Ahí se hacía burla de cualquier cosa que tenía que ver con género, ahí gestábamos un pensamiento propio de las mujeres. Yo comencé a militar mucho más en Mujeres por la Democracia. En el 86 estábamos en pleno gobierno de Febres Cordero, muchos amigos estaban presos otros en la clandestinidad y yo me fui (Patricia, 2012, entrevista).

Años más tarde, cuando gana Rodrigo Borja, quienes militaban en “Mujeres por la Democracia” entran a formar parte del gobierno, seguramente por el peso de la influencia de la primera ola del movimiento feminista en donde lo que importaba era la igualdad de todas las mujeres más allá de su condición étnica, de clase o geográfica.

En general, el emergente movimiento de mujeres tenía una clara posición laica que rompe con la Iglesia y otras formas de religiosidad incluida la Teología de la Liberación, pues parte del hecho de que las mujeres tienen un común: la desigualdad y el hecho de vivir en una sociedad patriarcal.

Lo que me interesa en este trabajo es analizar por qué este movimiento laico que buscaba intereses comunes y hasta cierto punto homogéneo se diversifica y busca de alguna manera la sacralidad. Es importante mencionar que durante la década de 1990, tal como pudimos observar en el capítulo referente al Estado, el movimiento de mujeres se vuelca hacia las instituciones públicas, como una forma de incidir sobre las políticas. De manera que varias feministas trabajan desde el Estado consiguiendo importantes derechos en la constitución de 1998, tal como analizamos en capítulos anteriores. Es decir que sólo a principios del nuevo siglo, surge un movimiento que vuelve a cuestionar el Estado, desde las calles, al interior de él reemerge la preocupación por el aborto que hasta cierta medida estuvo dormida durante la década de 1990. Antes de aquello el movimiento feminista se diversifica.

Según Aguinaga (2012)¹², en la Constitución de 1998 se condensan varios intereses de género que van desde transformaciones normativas y jurídicas dentro del Estado, que permitieron la aprobación de todos los derechos humanos como un referente social; por otro lado, el encuentro entre mujeres, indígenas, y lo que ella llama “grupos de la diversidad sexual y grupos ecologistas, que le dan un rostro femenino, popular, indígena y campesino a la inclusión de derechos, lo que de una u otra forma expresa los anhelos de “los de abajo”.

Para ella, desde lo nacional, es necesario mencionar que a finales del año 2000, con el seguimiento de la Marcha Mundial de Mujeres y el

¹² <http://alainet.org/active/55629>

Foro Social Mundial, las organizaciones de mujeres populares e indígenas asumen un rostro internacional vinculando la lucha antipatriarcal y antirracista, a la lucha anticapitalista. Adicionalmente la aprobación de la Ley en Contra de la Violencia Hacia las Mujeres y las leyes en contra de la trata de mujeres y otras, son elementos que iban siendo acumulados por la lucha de las mujeres y que asumen una lógica mucho más avanzada cuando fue aprobada la Constitución de 1998.

Esto ocurre en el contexto de crisis neoliberal 1997-2003, de conflictividad política en que los grupos de poder no alcanzan a sostener su representación nacional y se producen grandes enfrentamientos entre el gobierno y los movimientos sociales y con tradiciones de clase internas muy profundas dentro del Estado. Finalmente, para Aguinaga (2012) se puede decir que en el modelo neoliberal emergieron al menos dos enfoques de género: por un lado un enfoque liberal que empezaba y terminaba en la inclusión de derechos y en modificaciones sociales desde la institucionalidad y otro enfoque de género que asume un rostro diverso y popular¹³. Y esto se consolida en la Constitución del 2008, que muestra una ampliación de derechos y reformas de género. Tal como vimos en el capítulo alrededor de los debates, en las discusiones constitucionales del 2008, se incluye con fuerza el tema del aborto y las diversidades sexuales, a continuación relataré cómo ocurrió este proceso desde la esfera de las emociones:

El aborto: una nueva idea de vida

De allí surgieron nuestro enamoramiento, nuestros debates y nuestros desacuerdos, y en la coyuntura, la decisión de participar colectivamente en el proceso constituyente. No podía ser de otro modo pues las diversas estaban en movimiento. (Diario de campo, 2009).

¹³ <http://alainet.org/active/55629>

La “Casa Feminista de Rosa” se construyó como un espacio de mujeres a partir de una ruptura con los hombres jóvenes de izquierda, este lugar político feminista acogió las discusiones pre constitucionales alrededor del aborto en el año 2007, allí participaron nuevamente mujeres políticas que provenían de varias tendencias.

Para explicar cómo el movimiento de mujeres más progresista por llamarlo de algún modo- se preocupó por el tema del aborto, me referiré a una entrevista a profundidad que hice a Violeta, pues en ella se puede ver claramente la forma cómo el cuerpo, la sexualidad y específicamente el aborto, es lo que une a las mujeres en la Pre Asamblea Nacional Constituyente en el Ecuador durante el año 2007. Conocí a Violeta en la Casa Feminista de Rosa porque yo participé en una serie de conversatorios realizados allí alrededor del tema del aborto, pero además estuve en algunos encuentros femeninos a los que no podían asistir hombres justamente porque significaban espacios políticos en donde se ponían en debate los afectos y la vida privada dentro de la cual estaba el tema de la desigualdad en las relaciones afectivas y la sexualidad, de hecho nuestra conversación también fluctuaba entre relatos íntimos y políticos, en espacios de encuentro formales y cotidianos así fue cómo me contó su activismo alrededor del aborto:

Me involucré en el tema del aborto por mi experiencia personal y porque en la Casa Rosa se hablaba del tema con mucha incomodidad, sin lograr resolver la experiencia. Entonces decidimos hablar sobre el tema del aborto y su penalización a partir de nuestra experiencia feminista y llevarlo hacia espacios fuera de la Casa Rosa. Allí vimos que era necesario colocar el tema en el espacio público. Y se involucró Luna Creciente, porque necesitábamos colocar la propuesta como movimiento social. Entonces se creó el espacio de mujeres autoconvocadas, y comenzamos a realizar un espacio de autoformación para tener información científica e ir construyendo argumentos políticos, nos preguntábamos ¿por dónde llevar el tema? Y ¿qué

estilo político utilizaríamos?. La CPJ, por ejemplo, no quería que habláramos desde nuestra experiencia. Hicimos un taller de diseño y una campaña gráfica a partir del tema “yo decidí abortar”, entonces pensábamos que no era una problemática moral sino política, pues existía una criminalización social, un silencio de muchas muertes de mujeres. El espacio de “Mujeres Autoconvocadas” se formó un año antes de la Asamblea, nuestra intención era posicionarnos en el tema de la despenalización del aborto y la abolición de la cárcel, entonces coincidimos con otros movimientos de mujeres. Pero en este mismo espacio existía una incomodidad, pues muchas mujeres evitaban conversaciones que profundizaran el tema del aborto. Pues según sus opiniones la sociedad no estaba preparada porque había un discurso muy posicionado: el pro-vida. Entonces nosotros debíamos disputar los sentidos de la realidad del aborto. Entonces nos daban vueltas para no colocar el tema en la pre Asamblea Constituyente. Por lo cual hubo un proceso de debate: colocar o no en el debate público. Queríamos preparar la escena pública para el posicionamiento en la Asamblea. Fuimos a programas de radio, hicimos performances. Al espacio de “Mujeres Autoconvocadas” iban mujeres de todas las edades, de todos los espacios. Además existió a partir de allí un conflicto con los hombres que trabajaban en la Casa porque ese espacio de mujeres autoconvocadas era lo único que sostenía la Casa. Era un espacio de debate público y político. A partir de allí hicimos el manifiesto de Rosa Zorrilla, que hablaba de su muerte en una mala práctica médica. Logramos que la propuesta del aborto esté en la pre Constituyente de mujeres. El Colectivo Feminista y La Casa Rosa estuvimos en todas las mesas de debate, sabiendo que, en cada una, debíamos colocar el tema del aborto y la abolición de la prisión. Yo estuve en la mesa de derechos sexuales y reproductivos, y allí fue difícil colocar el tema porque las mujeres sostenían que la sociedad no estaba preparada para eso, decían que primero se debía pensar en educación sexual, métodos anticonceptivos, acceso a recursos y servicios de salud. Con quién más nos identificamos fue con mujeres de sectores populares porque a ellas les implicaba directamente el tema de la despenalización del aborto, “por nuestras hijas, que son las más perjudicadas. Antes de la pre Asamblea Constituyente fue el encuentro nacional de Luna Creciente, donde se plantearía un modelo de Constitución y uno de los

planteamientos era la despenalización del aborto, allí entre las mujeres de sectores rurales hubo menos argumentos morales. Allí se preguntaban cómo poner el tema sin ser deslegitimadas como movimiento social. El debate condujo a decir: estamos de acuerdo con la despenalización solo en ciertos casos. Una compañera se paró y dijo: “todas somos casos especiales” ¿cómo explicar a un juez cuáles son los casos especiales? Ahí llegamos al acuerdo de que debe ser: despenalización del aborto como tal. Fue importante entonces el posicionamiento de Luna Creciente porque muchas de ellas estuvieron en la pre Asamblea Constituyente en Riobamba, había temor de defender el tema. Cuando llegamos a la plenaria no hubo mucho debate, cada mesa presentó los resultados y no hubo contra-argumento, fue un triunfo. Lo mismo sucedió en la mesa de mujeres en el Congreso de la Ecuarrunari, las mujeres lograron que se aprobara en el pleno del Congreso: “las mujeres tienen derecho a decidir cuándo y cuántos hijos tener y por lo tanto a interrumpir el embarazo”. Pero una vez que se terminó el Congreso decidieron sacar el tema.

En febrero del 2008, veintiséis organizaciones sociales de mujeres, firmamos un “Pronunciamento de mujeres diversas del Ecuador por el derecho al aborto seguro”. En él nos sosteníamos en que el aborto ya era un derecho ganado en la práctica por las mujeres, pues aunque fuera ilegal, 95 mil mujeres abortaban cada año en nuestro país. Exigíamos honestidad para debatir nuestro planteamiento: la extensión del aborto seguro a todas las mujeres ecuatorianas. La honestidad con nosotras mismas también fue el punto de partida de nuestro desafío: entender, entender el problema del aborto de un modo encarnado, a través de nuestras experiencias personales, y explicar su ilegalidad como un problema político que atraviesa la vida concreta de muchas mujeres. Desde entonces, la memoria de nuestros cuerpos se volvió materia de nuestra política, cuando decidimos romper el silencio y convertir en palabra las experiencias que habíamos callado, los olvidos obligados. Hablar en primera persona, afirmar: “yo decidí abortar”, fue una decisión política que tomamos al valorar la necesidad humana de la palabra verdadera, la que nombra la experiencia de cada una con el mundo, como posibilidad de creación a partir de aprendizajes profundos. Nuestra humanidad se había constituido en el territorio de guerra entre el si y el no

en el referendun constituyente (Violeta, 2009, entrevista).

Ahora bien, en la pre Asamblea Constituyente del 2007, el discurso de las mujeres feministas pro-decisión que se organizaron en la Casa Feminista Rosa, demandaba la despenalización del aborto y de la pobreza. Es decir que se reflexionaba desde la perspectiva de las desigualdades de clase. Tal como podemos observar en esta genealogía, el movimiento de mujeres del Ecuador, no lucha por el aborto como un tema desvinculado de los problemas estructurales, siempre está ligado a la estructura social y a los problemas políticos que se viven en cada coyuntura.

Las demandas del movimiento de mujeres más progresista se van transformando a medida que el gobierno del presidente Rafael Correa da la vuelta a su discurso alrededor de los recursos naturales, es decir que el Estado ecuatoriano depende del extractivismo para cumplir con sus objetivos de desarrollo social y abre las puertas a grandes empresas mineras.

Es entonces cuando los movimientos sociales convergen en una sola dirección: la defensa de los recursos naturales y el cuestionamiento del Estado extractivista. Las mujeres que se denominan así mismas feministas de izquierda apoyan estas demandas y suman sus discursos e intereses a ellas. Es así como empiezan a trabajar muy cercanamente con los movimientos ecologistas. En este marco viene al Ecuador Vandana Shiva, la representante más importante del ecofeminismo. Es traída por la ONG Acción Ecológica. La presidenta de allí, siempre tuvo interés en trabajar con las mujeres feministas de izquierda y esta era la oportunidad para unir fuerzas. Previamente los colectivos de la Casa Feminista Rosa ya

habían participado en algunas iniciativas de los movimientos ecologistas y con mucha fuerza en la campaña por la defensa del Yasuní y el ITT¹⁴.

Tal como habíamos mencionado activistas ecofeministas, comienzan su lucha en el marco de la deforestación en la India, peleando contra grandes empresas madereras, ellas se sienten parte de la naturaleza y adicionalmente afirman que los procesos de extractivismo afectan principalmente a las mujeres, quienes de hecho son las cuidadoras de los recursos naturales.

Teólogas feministas se unen a esta lucha e incluyen en sus demandas por los derechos sexuales y reproductivos la lucha por los recursos naturales. Algo similar pasa en el Ecuador, una de las influencias más importantes en el movimiento feminista del Ecuador es Ivon Gebara (1994), quien desde la religión plantea el tema del aborto y la sexualidad en el contexto económico, social y político. La autora, escribe textos valientes, pues se pronuncia desde la Iglesia Católica, pero como feminista que conoce, vive y siente la realidad de otras mujeres. Cuestiona así como las élites de la Iglesia Católica sacralizan una idea de vida que deja de lado las condiciones de pobreza –en términos económicos- en que viven las mujeres cuya cotidianidad rebasa las posibilidades de decisión. En este sentido pone en cuestionamiento la noción de decisión desde la perspectiva liberal.

Lo interesante es que muestra el otro lado de la vida, más allá del “cigoto” o la “concepción”, se trata de la vida en relación con el medio ambiente, el cuerpo, la creatividad y desde allí desmonta la idea de la sacralidad con una profunda solidaridad y lucha por la defensa de la vida de las mujeres que hemos estado confinadas al mundo reproductivo. Desde

¹⁴ Se trata de una campaña que lucha por mantener el crudo de la Amazonía bajo tierra, su propuesta es que en lugar de extraer el petróleo, donantes y países de todo el mundo compren el petróleo bajo tierra para proteger la selva ecuatoriana. Tal propuesta fue en principio presentada por el actual gobierno, sin embargo la campaña fracasó y hoy por hoy se pretende explotar la Amazonía, frente a ello los movimientos sociales ecuatorianos recolectaron firmas para llevar este tema a consulta popular.

allí el recuperar nuestro cuerpo más allá de lo doméstico, es importante porque a partir de esta noción, el conocimiento occidental y la Iglesia Católica han visto al cuerpo como un espacio que puede ser violentado.

Gebara (1994) comprende el aborto desde la experiencia de las mujeres y su situación de desigualdad económica, desde allí también tiene sentido la oposición a la maternidad obligatoria. La autora reflexiona sobre estas problemáticas a partir del capitalismo que oprime y subordina a las mujeres y a la naturaleza. A partir de ello, me parece importante todo el pensamiento que construyeron las mujeres de la Casa Feminista de Rosa a propósito de la última discusión constitucional, pues ahí estaban reflejadas muchas de las preocupaciones políticas y teóricas de Gebara (1994).

Adicionalmente esta autora brasilera, es retomada por las feministas ecuatorianas, así por ejemplo la incluyen en la revista feminista más importante del Ecuador: Flor del Guanto. De hecho en el IV número se discute sobre la problemática del medio ambiente, el aborto y los sentimientos. En la inauguración se sientan en la mesa de lanzamiento de la revista una representante del Ministerio de Salud Pública del Ecuador, el mismo que es considerado en ese entonces un ministerio feminista, la presidenta de Acción Ecológica y mujeres feministas jóvenes e indígenas.

La presidenta de Acción Ecológica, en su intervención, resume en pocas palabras el nuevo discurso de movimiento feminista: para las flores abortar es natural. De hecho ahora las mujeres feministas han construido un discurso de vida de las mujeres, ligado a la naturaleza y el cuidado de los recursos naturales. Se sienten nuevamente parte del medio ambiente y desde este espacio consideran necesario cuidar la vida. Pero además reflexionan sobre el amor y sobre sus sentimientos femeninos, es el deseo el que mueve los nuevos procesos políticos feministas.

En este marco, existe un claro deseo de acercarse a distintas formas de espiritualidad y desde allí, las feministas le abren paso a la teología

feminista. Por ello paralelamente al interés por el ecofeminismo como un movimiento espiritual, empiezan a formarse colectivos inspirados en la teología. Es por esta razón necesario retomar la historia de Pamela, quién actualmente está participando en la instalación del movimiento “Católicas por el Derecho a Decidir” en el Ecuador, pues en un momento determinado de su vida se quedó sin un espacio político y siempre se auto identificó como una católica feminista:

En ese proceso de estar vinculadas a nivel regional con el tema de derechos sexuales y reproductivos hubo una vinculación muy fuerte con las compañeras de la RED, con las compañeras de Flora Tristán, con el colectivo DECIDE, Católicas por el Derecho a Decidir de México, en las Conferencias Internacionales, como ya nos vinculamos en este proceso. Entonces, Católicas por el derecho a Decidir debió haber existido hace muchos años, pero no encontraron a gente que se vincule con sus procesos, nosotras estábamos por otro espacio. Muchas salimos de la Coordinadora, nuestro proyecto supuestamente era entrar a la Coordinadora Política de Mujeres, porque la CPJ tiene un planteamiento de un límite de edad. Pero como hubo ese desencuentro, las que salíamos de la CPJ no teníamos un lugar de participación política, porque rompimos las relaciones que teníamos, porque las compañeras estaban supeditadas a los partidos políticos de hombres. Entonces nosotras salimos de CPJ, yo salí hace 4 años, nosotros comenzamos a tomar el tema de aborto. Salimos las compañeras de las Provincias. Nuestra pregunta era ¿A dónde nos metemos? Muchas se dedicaron a la academia y a sus carreras profesionales. Hace tres años, Católicas nos invitaron a participar en una reunión con el mismo planteamiento porque ellas habían conversado, porque justo en este año se cumplen 5 años, iban a consolidar CPD en Ecuador, finalmente no se logró concretar el espacio. Nosotras nos fuimos a este encuentro. Nosotras en la CPJ planteábamos el tema de trabajar el tema de religiosidad, cómo el tema de la religión incide de una u otra forma a la vida de las jóvenes. Nunca se llegó a concretar porque estábamos solas. Había un equipo de cinco compañeras de Ecuador y nos juntaron para trabajar con nosotras. Nos dijeron que su preocupación es que en Ecuador están pasando cosas y no hay una respuesta, por eso les queremos plantear que

organicemos la propuesta de Católicas por el Derecho a Decidir en Ecuador. La Coordinadora Política Juvenil no se declara una organización católica. Éramos pocas, justamente las que trabajábamos en provincias (Pamela, 2012, entrevista).

Según la perspectiva de Pamela, es importante un movimiento político católico, que tome en cuenta el tema de la sacralidad, porque esta última es fundamental para las mujeres. Pues muchas de su generación son católicas, además para las actrices indígenas y campesinas la religión es parte de su vida. En Chimborazo, Guaranda, Guayas, por ejemplo, existe un porcentaje importante de incidencia del catolicismo. En éste marco es muy necesario abrir nuevos espacios de participación política feminista católica.

Cuando comenzamos a trabajar el tema de derechos sexuales en muchas provincias reaccionaron en contra, lo cual tenía que ver con la religión y esa era nuestra preocupación. El proceso ha iniciado muy de a poco a mediados del año anterior nos juntamos 14 mujeres de provincias, para el próximo mes vamos a estar más articulados, hemos avanzado en el tema de los estatutos, porque ellas se manejan por proyectos. Pero lo que a nosotros nos interesa es trabajar en el proceso. Le hemos dado largas al asunto, hemos empezado a hacer pequeños acercamientos a mujeres que están vinculadas a la Iglesia, aquí en Ecuador, el equipo impulsor es de 10 personas que somos católicas no necesariamente vinculadas a la iglesia. Pero si tenemos dos compañeras vinculadas con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Pero las otras compañeras como vienen del movimiento de mujeres, están trabajando con mujeres que están vinculadas con las CEB. Por ejemplo en Chimborazo el protestantismo ha arrasado con toda la Provincia, por ejemplo nosotras hemos conversado con el Movimiento Indígena, ellas están interesadas en esto, estamos articulando el espacio. Desde “Católicas” hay una línea clara. Como todo el tema de “Católicas” ha tenido rechazo en otros países queremos hacer despacio el proceso. Lo que queríamos hacer es empezar a reflexionar sobre el tema de “Católicas”. Brasil apoyará el proceso aquí en el Ecuador. Son teólogas y están muy metidas en éste proceso (Pamela, 2012, entrevista).

Tal como afirma Pamela, muchas de las mujeres que ahora están formando parte de Católicas por el Derecho a Decidir son mujeres de provincia, mujeres indígenas, mujeres que no necesariamente apoyan el tema del aborto y que tienen miedo a la Iglesia más conservadora.

Así hemos visto que existe un nuevo sentido de vida que tiene relación con las mujeres como cuidadoras del medio ambiente, como parte de la naturaleza. Esto se ve reflejado en el último manifiesto del 28 de septiembre del año 2013 en las afueras del Palacio Legislativo que se presentó luego de construir una alfombra roja que simbolizaba la muerte de mujeres en procesos de aborto, yo participé en esta acción callejera y el documento que se leyó a los y las asambleístas es el siguiente:

La interrupción del proceso de gestación ha sido una práctica milenaria desarrollada por muchas generaciones de mujeres, de diferentes culturas, como solución a embarazos no deseados o inviábiles. Brebajes, plantas, procedimientos dolorosos dibujan una escena en donde las mujeres hemos construido conocimientos y poder sobre nuestros cuerpos al interrumpir embarazos. Desde este poder anti-patriarcal hemos concebido la maternidad como una posibilidad que requiere ser decidida y gestionada a partir del deseo y el amor por la vida humana, siempre en atención a la situación particular de cada mujer y su contexto. El aborto es, por lo tanto, una práctica legítima, desarrollada en plena conciencia de nuestras posibilidades y límites, con un alto grado de responsabilidad ante la vida, por muchas razones y no por carecer de ellas. Pero en los cuerpos femeninos también se han depositado discursos que con violencia han desautorizado este poder al convertirlos en objetos ajenos a nuestro conocimiento. Estos discursos obstaculizan nuestra autonomía y mutilan nuestra capacidad de decidir y de gestionar la vida. Han provocado que nuestros cuerpos sean negados, violados y sometidos a la reproducción de forma utilitaria, al punto de integrarnos en los códigos penales y convertirnos en delincuentes por decidir sobre ellos y controlar nuestra capacidad reproductiva. Se nos ha convertido en delincuentes por concebir a la maternidad como una decisión que se debe tomar libremente.

Coalición por el aborto LIBRE, seguro, legal y gratuito. Nosotras, en consecuencia con nuestra milenaria cultura femenina, nos declaramos en desobediencia frente a toda ley que criminalice la voluntad y capacidad de cualquier mujer que, en uso de su conciencia y libertad, decida interrumpir un embarazo.

Imputamos la pretensión patriarcal y colonial del gobierno ecuatoriano que, al tiempo que reafirma el control penal sobre los cuerpos de las mujeres, expropia a pueblos de sus territorios para explotarlos. La penalización del aborto y la apertura a la explotación petrolera en el Yasuní son amenazas de muerte encubiertas por la definición y defensa de la vida en abstracto, colonizada, controlada; actos de cinismo y crueldad.

Exigimos que el aborto sea LIBRE, seguro, legal y gratuito. Pero mientras el estado trate las decisiones de las mujeres como crímenes, nos moveremos en el territorio de la ilegalidad; un territorio éticamente legítimo. Desde éste, afirmamos nuestra política:

1) Afirmamos el derecho a dar vida de forma autodeterminada y consciente y no como resultado de una violación o de cualquier otra forma de imposición, ya provenga de varones, de la iglesia o del estado. Vivir en un cuerpo propio de mujer es la base de la libertad, y en ella ésta el principio del pensamiento, del placer, del reconocimiento y de la política.

2) Difundiremos públicamente información sobre los avances científicos que hoy nos permiten interrumpir un embarazo sin poner en riesgo la vida y la integridad de una mujer. Desarrollaremos las estrategias que sean necesarias para facilitar información que permita a las mujeres practicarse abortos seguros, protegiendo sus vidas e integridad.

3) Dialogaremos atentamente con las mujeres que acudan a nosotras con embarazos no deseados. Responderemos a sus inquietudes, les facilitaremos información y compartiremos con ellas experiencias de mujeres que han abortado a partir de decisiones libres e informadas –sin evidenciar su identidad. Así procuraremos que la posibilidad de interrupción de un embarazo sea concebida con plena conciencia y responsabilidad.

4) Acompañaremos a toda mujer que requiera nuestro apoyo en su decisión de interrumpir un embarazo no deseado, independientemente de su condición de clase, su cultura, su edad, su orientación sexual, su ubicación

geográfica. Lo haremos con absoluta confidencialidad y respeto a su libertad, como un acto de amor político que afirme en el mundo nuestro derecho a una vida plena.

5) Denunciaremos la misoginia del Estado, el desprecio por nuestras vidas que se manifiesta al permitir condenas morales y penales contra nuestras decisiones personales.

6) Trabajaremos por transformar nuestra cultura y las leyes, con el fin de que no sean instrumentos de control y castigo, sino posibilidades de libertad para todas las mujeres.

7) Construiremos posibilidades para que las maternidades sean libres, experiencias en las que el deseo y el amor por las niñas y niños sean fundamentos de la vida en comunidad.

Las redes de mujeres feministas a favor de la despenalización del aborto estamos dispuestas a acompañarnos para que ninguna mujer se sienta sola, abandonada, ni condenada por su decisión de interrumpir un embarazo. Estamos atentas a los movimientos del estado y de la iglesia que quieran obstaculizar las acciones de autodeterminación de los cuerpos y las vidas de las mujeres (Diario de campo, 2013)

Es así como estas nuevas alianzas con movimientos ecologistas y feminismos espirituales van construyendo una demanda más amplia que abarca la despenalización del aborto. Pues es necesario cuidar y respetar la vida de las protectoras de la naturaleza.

Así paradójicamente se rompe con aquellas demandas feministas de la “Segunda Ola”, quienes cuestionaban el hecho de ver a las mujeres dentro de la esfera de la naturaleza. Las feministas que en los años 80 se alejan de los partidos políticos, buscaban su propio espacio público de pensamiento, demandaban ser escuchadas como actoras distantes del espacio doméstico, de su lugar en la naturaleza. Después de muchas rupturas, ahora, las mujeres feministas ven la urgencia de retomar aquel espacio, verse, sentirse y decirse parte de él para demandar el cuidado de su propia vida que, en definitiva, significa ese cuidado del medio ambiente que el capitalismo está degradando.

Mujeres indígenas, religiosidad y buen vivir

Tal como mencionó Violeta en la entrevista que presenté, las mujeres indígenas de Chimborazo, pertenecientes al movimiento Luna Creciente, apoyaron la propuesta pre constitucional en donde se defendía la despenalización del aborto. Es por ello que me referiré a la conformación de las organizaciones a esta provincia.

Tal como mencioné en un párrafo anterior el movimiento indígena nacional de mujeres se incorpora a las demandas feministas al finalizar la década de 1990 (Aguinaga, 2012)¹⁵, en los últimos años, éste se ha visto repercutido por la división que enfrenta el movimiento indígena en general, efectivamente a partir del año 2008 todos los movimientos sociales se ven envueltos en un debilitamiento.

Es importante mencionar que el movimiento indígena, era uno de los más importantes a nivel regional, se visibilizó en la década de 1990 con el lema de recuperar sus territorios y reivindicar sus identidades “uno de los hechos sociales más destacados protagonizados desde el movimiento indígena fue el primer levantamiento ocurrido en 1990, que logra desnudar el carácter excluyente, colonial, racista y discriminatorio del Estado ecuatoriano” (Arboleda, 2013).

Según algunos estudios (Oxfam¹⁶, 2013) mucho antes de la década de 1990, existen dirigentes indígenas mujeres que constituyen un referente para las luchas sociales en el Ecuador Lorenza Abimañay, Lorenza Peña, Jacinta Suárez; Tomasa Meneses, Rosa Cardona, Teresa Moroto (En el Motín de las recatomas de Pelileo de 1870, y Martina Gómez en la asonada de Pelileo; Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Manuela León; Cayetana Farinango y Rosa Matilde Luna (Asesinada por la Banda

¹⁵ <http://alainet.org/active/55629>

¹⁶ <http://www.oxfam.org/es>

de los Parachutes) Pelipa Pucha de Culluctus, aquello habla de la resistencia protagónica de las mujeres, y de la naturaleza de sus luchas (Arboleda, 2013).

En el año 2013 asistí a la presentación de la investigación participativa elaborada por Oxfam sobre mujeres indígenas y feminismo en Chimborazo y Guayas. Dicha investigación fue realizada por dirigentes mujeres, que tienen una larga trayectoria al interior de las organizaciones. Allí se hizo una caracterización política, así como también una presentación del significado que tiene el feminismo en Chimborazo, he pedido autorización a la persona que dirigió el proyecto de investigación-acción participativa para mencionarlo en este trabajo de investigación.

Ahora bien, el informe que se socializó en este encuentro sostiene, que históricamente, el enfoque de género y de derechos, ha sido transmitido a las mujeres a través de ONGS nacionales e internacionales, debido a la parcial ausencia del Estado. Existe así, un “Mandato Político de las Mujeres de Chimborazo”, una agenda de la Red de Mujeres de Chimborazo, que además tienen una página web, allí se escriben y publican demandas de mujeres y propuestas de agenda. Según este informe, las mujeres han ganado espacios políticos a nivel nacional y local. Ellas sostienen por ejemplo que la relación que se ha entablado con los gobiernos locales, traen ganancias simbólicas para las mujeres indígenas. Es decir que las mujeres se integran a la estructura organizativa del movimiento indígena a través de lo que ellas llaman identidades etnoculturales y de género. Hay una tendencia, según la perspectiva de este informe a construir Federaciones y Redes Provinciales y Nacionales con una importante base social.

La Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kicwas y Rurales de Chimborazo REDCH, según se relata en la presentación del informe, nació en el año 2002, en el Encuentro Intercantonal de Mujeres por sus derechos económicos. Allí participaron lideresas de cinco cantones, dos de

los cuáles me interesan para efectos de analizar los ecos del feminismo: Colta y Guamote. Entonces el objetivo principal era impulsar el desarrollo económico sobre la base de las actividades productivas que realizan las mujeres rurales, se formó entonces la “Coordinadora Intercantonal de Mujeres”. Ahora bien, entre los años 2005 y 2006, se fortalecieron sus acciones. La REDCH (Red Provincial de Mujeres Kicwas) está integrada por organizaciones de segundo grado de mujeres como la COMIG – Corporación de Organizaciones de Mujeres Indígenas y Campesinas de Guamote, COMCIC, Corporación de Organizaciones de Mujeres Campesinas e indígenas de Colta; AMPACH, Asociación de Mujeres Productoras, Procesadoras y comercializadoras de plantas medicinas y alimentos de Chimborazo.

Están en proceso de ser parte de la REDCH: Las organizaciones de mujeres de cinco parroquias rurales (Cacha, Calpi, Flores y San Luis de Cantón Riobamba y de Tixán de Alausí). COMORCH –la Corporación de Organizaciones de mujeres rurales de Chunchi; COMCIA –La Corporación de Organizaciones de Mujeres Campesinas e Indígenas de Alausí.

El objetivo estratégico de las mujeres de la REDCH, es posicionar los temas prioritarios e intereses estratégicos de las mujeres indígenas en la opinión pública y ante autoridades locales, provinciales y nacionales, e ir planteando soluciones y acciones para exigir y ejercer los derechos económicos, políticos, sociales, culturales, ambientales y los derechos colectivos en post de construir el sumak Kawsay, el Estado plurinacional e intercultural con participación y decisión de las mujeres y hombres en la toma de decisiones (Arboleda, 2013).

Ahora bien, es importante preguntarse qué relación existe entre el movimiento feminista a nivel nacional, la ciudadanía de los sentimientos y las mujeres indígenas. Ya había mencionado que en el último lanzamiento de la revista “Flor de Guanto” se sentaron en una misma mesa una

ecologista, una feminista, una representante del movimiento indígena y una representante del Estado ¿Qué significa aquello para el movimiento feminista? Primero el hecho de que existe un interés renovado en el que confluyen las luchas feministas e indígenas en los temas: el calentamiento global y en ese marco la despenalización del aborto, todo aquello envuelto en las esferas políticas del sentimiento. Por ello en la apertura se habla del aborto de las flores y en las protestas callejeras marchan con una misma bandera ecologistas y feministas. Ahora bien, existen tensiones en esta nueva alianza. Pues efectivamente, no todo el movimiento ecologista de izquierda apoya las luchas específicas para lograr que se despenalice el aborto, adicionalmente el movimiento indígena nacional muchas veces evade los temas de género. Así en el último debate del COIP, cuando las mujeres feministas jóvenes fueron a la Asamblea desnudas para reclamar el derecho al aborto, no estuvieron acompañadas de ecologistas. Mientras que cuando se trata de apoyar con cualquier tipo de trabajo para que no se explote el Yasuní, las jóvenes feministas están presentes.

Es decir que se repiten los motivos por los cuáles el movimiento feminista rompió, en su momento, con otros movimientos sociales. Por otro lado, en la última discusión constitucional del año 2007, las mujeres académicas urbanas ya habían planteado la necesidad de relacionamiento con otras clases sociales y grupos étnicos desde un vínculo horizontal, desde entonces mujeres indígenas de todas las nacionalidades participaron en las mesas de discusión sobre salud sexual y reproductiva y aborto. Efectivamente, las nuevas Católicas por el derecho a Decidir, son en buena parte indígenas que han descubierto que el catolicismo no les impide apoyar la despenalización del aborto. De hecho, las mujeres indígenas se han convertido en actrices fundamentales en la reflexión alrededor de la maternidad y el aborto, de sus testimonios nace y crece el concepto de gestión de vida y sus percepciones y necesidades son trasladadas a las

luchas del movimiento feminista. Sin embargo es importante seguir pensando en la relación entre aborto y mujeres indígenas.

Por otra parte el movimiento de mujeres en el Ecuador se construyó en base a rupturas y sentimientos. En principio, las actoras feministas lucharon por separarse de las instituciones morales que de alguna manera oprimían su cuerpo y sexualidad, en especial la Iglesia Católica hegemónica y conservadora y la familia nuclear heterosexual, los movimientos en donde se privilegiaba la voz masculina incluido el indígena.

Esta separación les permitió militar en partidos políticos de izquierda universitarios, sin embargo, pronto se dieron cuenta de que a los políticos más progresistas no les interesaban los problemas de las mujeres, menos aún su cuerpo y su sexualidad.

En la primera preocupación por el aborto no están las mujeres indígenas de hecho son las mestizas que, no sólo desde el Estado sino también en el seno de la sociedad civil mencionan casos de muertes por aborto. En Quito, por ejemplo se reclama la perspectiva patriarcal utilizada en un documental producido por Naciones Unidas, en el cual se culpabiliza a la mujer por practicarse un aborto¹⁷. En Guayaquil, las mujeres feministas ya hablan del empobrecimiento que implica la maternidad forzada y en el ámbito académico se escribe un artículo, llamando la atención alrededor del aborto como un método anticonceptivo.

No obstante, primaba la visión adultocéntrica y blanco mestiza, de allí que las mujeres feministas pro-decisión jóvenes e indígenas se reorganizan por primera vez formando la organización que más adelante será el emblema de la lucha por la despenalización del aborto: la Coordinadora Política Juvenil.

¹⁷ El documental se titulaba “Cuerpo de Mujer” y se trataba de los abortos en curso realizados en la Maternidad Isidro Ayora durante la década de 1980.

De hecho la discusión alrededor de la vida, la necesidad de mencionar el aborto con todas sus letras, genera rupturas al interior del movimiento nacional de mujeres, las más radicales hablan de muerte, mientras que las más institucionales establecen consensos con el gobierno. Uno de los cuáles es justamente reemplazar la palabra aborto y la palabra muerte.

De allí surge una nueva alianza que propone una categoría de vida distinta: las feministas más radicales con los ecologistas más radicales, las católicas disidentes y parte del movimiento de mujeres indígenas hablan de la “gestión de la vida”. Esto se refiere a la apuesta por criar seres humanos sanos y felices en vías de un mundo mejor, propia de las mujeres indígenas, mestizas, jóvenes y adultas. Pero la gestión de la vida también está relacionada con la preservación de la biodiversidad y la idea de que todos los seres de la naturaleza tienen vida.

Efectivamente, en la última Constitución se incluyeron los derechos de la naturaleza. De allí que se formula la pregunta: ¿qué vida queremos proteger? De esta manera, los colectivos proponen “la gestión de la vida” como una forma de proteger a la infancia que ya nació, vive y merece ser feliz en un territorio sano y la vida de las mujeres que ya son parte de las comunidades y grupos humanos, encargadas de quienes preservar los recursos naturales.

Conclusiones

En este capítulo analicé los efectos producidos por los debates públicos en tres actores específicos: los grupos conservadores, la burocracia y las mujeres feministas. Las conclusiones que es preciso mencionar, es que en efecto existe una esfera pública de los sentimientos que ya ha sido discutida por los estudios feministas (Yanagisako, 2002) y queer Gould (2009), de hecho las discusiones públicas generan emociones que se colocan en el espacio público. Allí importan la construcción de nuevos

sentidos de vida, tanto por parte del conservadurismo renovado como del lado de los feminismos, en este caso me he centrado en aquellos movimientos que se han aliado con las demandas medio ambientales y religiosidades que buscan reivindicar el cuerpo y la sexualidad.

Al interior del Estado, es posible observar algunos puntos que es preciso mencionar como por ejemplo; la difusa frontera entre Estado-ciudadanía; adicionalmente cómo las burocracias se convierten en interlocutoras entre el Estado y los usuarios llevando las demandas de éstos últimos a las instituciones. Si bien ciertos estudios han dicho que las burocracias son despolitizadas, en mis hallazgos empíricos pude observar cómo aquellas persiguen ideales y tienen un deseo de transformar la realidad, especialmente aquella ligada con la mortalidad materna por aborto. He visto así una serie de contradicciones y rutinas que atraviesan los funcionarios públicos cuando interpretan los objetos producidos por el Estado como las historias clínicas y el conteo de muertes. Así me preocupé por los efectos que produce el Estado.

Otra de las ambigüedades que pude observar en este capítulo es aquel cruce entre los debates religiosos y científicos. De hecho observé una parte del movimiento feminista e indígena que busca respuestas en lo sagrado de los seres de la naturaleza o alternativas político-emocionales en los pasajes bíblicos, formas de reivindicar una nueva feminidad. Así mismo los grupos conservadores han buscado argumentos científicos para defender la vida desde la concepción, se han formado profesionalmente y desde la investigación sustentan su argumento. Así las fronteras entre sentimientos y racionalidad capitalista se pierde parcialmente.

Pero la conclusión que considero más importante es cómo el aborto, que es un tema epidemiológico, de salud pública produce nuevos actores, sentimientos, sentidos de vida y esferas emocionales.

CAPITULO VI ENSAMBLES TERRITORIALES

Introducción

En este capítulo me centro en los ensambles territoriales de los debates públicos alrededor del aborto. Propongo que en el marco de la globalización, en los territorios se cruzan varias discusiones a nivel nacional, internacional y local. Es así como aquellos no están aislados y en el caso del aborto se observan una serie de cruces. El primer caso presentado es el de Chimborazo, que está marcado por el tema de las delegaciones y disidencias. Las primeras se refieren a las responsabilidades que el Estado ha dejado sobre otras instituciones especialmente las Iglesias y las ONGs, por su parte las disidencias se refieren a la parcial renuncia que han hecho las comunidades indígenas a los discursos conservadores. De esta manera el feminismo, ONG, iglesias se cruzan generando nuevas ideas de feminidad y aborto. En la segunda parte muestro el caso de Quito en el cual, feminismos, farmacéuticas, Estado se entrecruzan produciendo nuevas formas de manifestación política, relacionada con la esfera de las emociones, en ellas participan feministas jóvenes, mujeres indígenas, médicas que han luchado durante años por la despenalización del aborto. Finalmente en Guayaquil planteo que existe un secuestro institucional por parte de la Junta de Beneficencia de Guayaquil (JBG) ensamblada a las instituciones que han construido los movimientos pro- vida: empresas, universidades, Fundaciones y movimientos juveniles, existiendo así un feminismo más bien marginal.

Chimborazo: delegaciones y disidencias

Para investigar el tema de los ensambles del aborto en la provincia de Chimborazo, realicé una investigación multisituada y tal como anoté en el

capítulo metodológico, lejos de centrarme en una comunidad aislada del contexto provincial, nacional, regional y mundial, analicé los ecos y las influencias que los debates generales tenían no solo en la comunidad sino en las mujeres indígenas de la provincia de Chimborazo.

Respecto a este tema y a la metodología que utilicé, Andrew Canessa (2012) en su trabajo alrededor de una comunidad Aymara en Bolivia, cuestiona la exclusión que han tenido de las investigaciones antropológicas, las amplias preocupaciones políticas, como si éstos temas no importaran. También estudia la idealización de ciertas comunidades indígenas desde un lente occidental y esencialista. Efectivamente, el autor afirma que éstas no están descontextualizadas y más bien se encuentran sujetas a los procesos globales y económicos más amplios. De hecho su perspectiva se asemejaría a las críticas que han surgido desde los estudios feministas. Para Canessa, la vida de las mujeres indígenas lejos de ser romántica, es conflictiva, contradictoria, el mundo global afecta en la cotidianidad de las personas. Así, tal como afirma el autor, las comunidades que él observó gozan de una comunicación con el mundo europeo. Es decir que las personas no son pasivas de las influencias alrededor de su comunidad, adicionalmente hay una interconexión entre raza, religión, género y sexualidad.

Por otra parte, los estudios feministas que se han preocupado por las mujeres indígenas, también han hecho una crítica al esencialismo y romanticismo que los dirigentes han construido frente a la complementariedad. Pues aquello finalmente impide que dentro del movimiento nacional se discuta la cuestión de género. Radcliffe (2008) por ejemplo, muestra que en Ecuador los planes de desarrollo tienden a reconocer las diferencias de género pero desconocen las inequidades de raza y etnicidad, a la inversa los proyectos de etnodesarrollo presentan reticencias para incluir en enfoque de género en sus agendas, por su parte los movimientos indígenas dan prioridad a las reivindicaciones

etnoraciales dejando de lado las de género y ubican a las mujeres como reproductoras de lo indígena. La autora se refiere al marco de la nueva ley de salud.

A la luz de estas perspectivas teóricas, yo he mirado desde la metodología multisituada la problemática del aborto en las comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo. Esto quiere decir que no estuve instalada en una sola comunidad indígena, revisé varios espacios de la Provincia y visité distintos lugares: el Hospital de Guamote y Colta y en ambos su interacción con las parteras como actoras importantes en el tema de salud sexual y reproductiva; las fichas médicas elaboradas por doctoras de la salud mestizas e indígenas; hice recorridos con sacerdotes católicos, pastores protestantes y anglicanos, conversé con el personal de salud de ONGs, con las usuarias de proyectos de salud y las dirigentes feministas.

Tal como mencionamos en el capítulo anterior, en la provincia de Chimborazo, ha trabajado desde hace muchos años la cooperación internacional que maneja proyectos de género transmitiendo a las comunidades la idea de derechos y feminismo, por otra parte las Iglesias Católica y Protestante tienen mucha influencia sobre la vida cotidiana de las personas y en especial de las mujeres, siendo el Estado una institución más bien débil en cuanto a políticas de salud sexual y reproductiva. Es decir que en este tema las instituciones públicas han delegado su labor a los agentes tradicionales de salud y ONG.

A partir de ello, en este subcapítulo sostengo que en los 30 últimos años, ONGs que trabajan en proyectos de género y derechos sexuales y reproductivos, con el apoyo moral de las iglesias protestantes¹⁸, han llevado información y nuevas prácticas de salud sexual y reproductiva a

¹⁸ Entrevisté a un pastor anglicano, que se llamaba así mismo “padre”, con él realicé un recorrido por misas poco comunes, en donde se discutían por ejemplo asuntos de género y las mujeres tenían un rol protagónico. No obstante a través de él no se puede generalizar la apertura hacia el tema de la sexualidad y el aborto, por ello planteo la necesidad de analizar distintos espacios.

ciertas comunidades indígenas, sosteniendo que esta es una forma de contrarrestar la mortalidad materna. Si bien la idea de controlar la población tiene su origen en teorías malthusianas traídas por los Estados Unidos de América a partir de la década de 1960, alrededor de lo cual existe un importante debate y varios interrogantes del control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres indígenas¹⁹, sin duda, se ha ido tejiendo y construyendo una nueva forma de ser mujer indígena más ligada a la modernidad.

Por otra parte, en las comunidades mencionadas todavía está muy vigente la práctica de medicina llamada tradicional y ancestral y las parteras han jugado el rol de extensiones del Estado²⁰.

Es decir que se yuxtaponen los rituales tradicionales a las prácticas innovadoras de biomedicina, así por ejemplo, en una misa anglicana o católica progresista se discuten temas de control de la fecundidad, uso y acceso a métodos anticonceptivos²¹. Por su parte el Eadopta estas dos formas hasta cierta medida contradictorias de control y cuidado de la vida y la muerte, colocándolas en sus instituciones.

Para ilustrar, por una parte el ensamblaje entre ONGS, Iglesias y organizaciones indígenas y por la otra esta tensión entre los avances biomédicos y los rituales tradicionales, relataré el caso de los cantones Colta y Guamote, ambos parte de la provincia de Chimborazo.

Guamote limita al norte con los cantones Colta y Riobamba, al sur con el cantón Alausí, al este con la provincia de Morona Santiago y al oeste con el cantón Pallatanga. Según el Censo del 2010, el 94,5% de la población se auto identificó como indígena y pertenecen a la nacionalidad

¹⁹ Ver por ejemplo Zaragocín (2015), Andrew Canessa (2012)

²⁰ En las fichas médicas revisadas, así como las historias clínicas se puede observar que las parteras son quienes atienden las situaciones de salud sexual y reproductiva cuando existen demoras en las ambulancias o cuando el transporte no llega a las comunidades indígenas.

²¹ Esta afirmación la hago basada en entrevistas realizadas a: pastores protestantes, sacerdotes católicos y pastores anglicanos.

kichwa, pueblo Puruhá. La tasa de crecimiento anual de la población para el período 1990-2001 fue de 2,1%. La población femenina alcanza el 51%, mientras que la masculina, el 49%, según datos del censo 2010. El analfabetismo en mayores de 15 años es del 20,1%.

En relación con la situación de salud, las mujeres aún se enfrentan a la muerte materna por causas prevenibles y en el 2011, de las 12 muertes maternas de la provincia, 4 sucedieron en el mencionado cantón (INEC, 2010). De las mujeres que murieron 5 son indígenas, según la información de la Dirección Provincial de Salud.

El cantón tiene un Hospital Básico, con una infraestructura que permite atender las 4 especialidades básicas; medicina interna, pediatría, gineco-obstetricia y cirugía, a parte del trabajo extramural y de promoción que se realizan. No todas las actividades incluyen el enfoque de interculturalidad, por esta razón se ha visto la necesidad de implementar este enfoque en la atención, a fin de promover que la población indígena, especialmente las mujeres, puedan ejercer su derecho a la salud.

Colta también es un cantón de la Provincia de Chimborazo. Se sitúa en una altitud promedio de 3.212 msnm, está a sólo 18 km al sur de Riobamba. La población masculina alcanza el 48%, mientras que la femenina el 52%. Es importante añadir que el 87,4% de la población de Colta es indígena y pertenece a la nacionalidad kichwa. En relación a la situación de salud sexual y reproductiva, de las 12 muertes maternas sucedidas en Chimborazo durante 2011, una mujer murió en Colta.

Los ecos del feminismo en la provincia de Chimborazo

Tal como habíamos mencionado en el capítulo anterior, para los pueblos indígenas la organización tiene una importancia fundamental, es así como se han conformado una gran cantidad de organizaciones de mujeres en comunas, parroquias y cantones indígenas rurales principalmente en: Guamote, Colta, Alausí que se forman desde los años 1980 al 2008. Estos

cantones son fundamentales para mi investigación porque allí realicé mi trabajo de campo. A diferencia de los colectivos urbanos de mujeres, para las comunidades indígenas la identidad es un móvil organizativo. Tal como veremos en la siguiente entrevista²²

...Para conformar las organizaciones, algunos hombres, nos dieron ideas, ellos decían miren mujeres formen la organización porque para ustedes hay ayuda de las instituciones por esos creamos esta organización pero también pensando en nosotras mismas, seguir conociendo nuevas cosas y capacitarnos para poder discutir algo con los hombres(R, 2013, entrevista).

Sin embargo, siendo éste el móvil para la constitución de las organizaciones de mujeres indígenas, la vida en comunidad les facilita el encuentro no sólo con su propia identidad étnica sino que además su reconocimiento como mujeres, a través de la organización según el punto de vista de mujeres políticas, ellas aprenden a valorarse como personas que pueden aportar conocimientos y experiencias y saberes propios, por ende las mujeres son actoras políticas de los procesos de capacitación impulsadas desde los proyectos internacionales y ONG, que tal como habíamos explicado son muy frecuentes en la provincia, especialmente en temáticas como: derechos humanos, violencia de género, economía solidaria, calidad alimentaria, salud, educación que son los temas más recurrentes (A, 2013, entrevista).

En Colta y Guamate han trabajado algunas organizaciones indígenas de mujeres, sin embargo las más representativas son por ejemplo las Redes de Mujeres de Chimborazo REDCH, las mismas que en el año 2003 presentaron un mandato, en el que participaron 40 organizaciones de mujeres indígenas y mestizas, a las agendas de las Coordinadora Política

²² Esta entrevista proviene de una investigación realizada por OXFAM, la persona que dirigió la investigación es María Arboleda y me permitió citarla por un pedido que le hice vía mail en el mes de enero del año 2015, la investigación está disponible en la siguiente página web:

de Mujeres, a la Fundación Nosotras con Equidad, a la Federación de Mujeres Indígenas y Campesinas de Chimborazo –FEMICACH y a los discursos difundidos por las lideresas en la prensa local, las organizaciones han sido decisivas para el cambio de vida en el ámbito privado, en las organizaciones mixtas del movimiento indígena, en los espacios locales y han incidido para que las políticas del Estado tengan un enfoque más integral y social, por lo tanto para modificar el poder patriarcal (Arboleda, 2013).

Adicionalmente, a través de ONGs o de los movimientos mencionados, el discurso feminista ha permeado las comunidades indígenas de Chimborazo, eso se muestra en los testimonios que relataré a continuación pero también en el contexto general del movimiento de mujeres que hice en el capítulo anterior.

Las opiniones respecto al feminismo que relataré salieron de un taller organizado por Oxfam y organizaciones de mujeres de Chimborazo (la REDCH) al cuál asistí, y tal como mencioné en el capítulo anterior solicité formalmente me dejen utilizar esta información en mi tesis, en ellos se observa que si bien los derechos sexuales y reproductivos se han incluido en los repertorios políticos, se expresa la necesidad de encontrar un término que incluya “lo andino” en los debates de género. Así por ejemplo una de las asistentes mencionaba lo siguiente:

Creo que podríamos hablar de una filosofía propia, por ejemplo podemos hablar de nuestros derechos como mujeres, el buen vivir de las mujeres huarmikunapak allí kausay, el bien vivir de las mujeres porque el feminismo es una palabra desconocida. (N, 2013, entrevista).

Otra afirmaba agregaba lo siguiente:

Necesitamos crear nuevos paradigmas nuevos retos, pues así como hemos sido críticas con el movimiento indígena también debemos criticarnos como mujeres, si con nuestro trabajo hemos sido capaces de cambiar el sistema pues si bien hemos tenido avances en el

acceso a la educación, a la salud, en los derechos económicos y productivos, en cambio no hemos podido detener la violencia, incluso hemos llegado al femicidio, a mí me parece que estamos actuando en pequeñas cosas descuidando la construcción de nueva sociedad proyecto que implica unirnos a las organizaciones que hoy están dispersas. (P 2012, entrevista).

La palabra feminismo así como sus demandas han constituido una lucha al interior de las comunidades indígenas, pues de hecho los dirigentes se oponían a muchas demandas de las organizaciones de mujeres, tal como nos muestra el siguiente testimonio:

Al principio yo había tenido como recelo de tratar del feminismo aunque varias de las mujeres a nivel de movimiento de mujeres a nivel nacional habían dicho que nosotras trabajamos en la onda del feminismo, porque hay algunas corrientes feministas el radical, autónoma y la de diferencia, personalmente ninguna de estas corrientes había tenido un acercamiento como que no encajado en las comunidades. Este tema de feminismo comunitario que plantea que la mitad de la comunidad somos hombres y la mitad de las mujeres, por lo tanto hombres y mujeres tenemos que vivir en armonía, paz y solidaridad y que también la otra parte de la comunidad tienen que proponer, tomar decisiones y propuestas me pareció súper importante, y también cuando ella planteaba de que el cuerpo y comunidad es casi lo mismo la mitad del cuerpo, una pata, un ojo, una mano son las mujeres y la otra son los hombres entonces necesita una comunidad como el cuerpo, si va caminar entonces un paso da el hombre y otro paso da la mujer no puede como estar solo, como ahora al momento decía la comunidad está como ciego, tonto, mudo y cojo decía porque las mujeres todavía no han desarrollado no han dejado que desarrolle “entonces lo que queremos es que la comunidad y el cuerpo en si desarrolle no queremos ni más ni menos que eso” (C, 2013, entrevista).

Es así cómo se realiza una interpretación propia de la problemática de género, ya sea desde la reinterpretación del *sumak kawsay* o la metáfora del cuerpo. La idea de comunidad siempre está presente en las voces de las dirigentes indígenas.

Adicionalmente existe la necesidad de construir un feminismo desde las comunidades andinas, que incluya demandas que no han pensado las organizaciones mestizas, así por ejemplo en el siguiente testimonio expresado en el encuentro de Oxfam se expresa lo siguiente:

Yo conozco que el feminismo es un proyecto de vida que lucha por la reivindicación de mejores días en el mundo pero desde el ser mujer desde plantear nuestras propuestas no solo para las mujeres sino para los hombres y mujeres; que no es lo contrario del machismo, sin embargo el feminismo, se ha tergiversado en el mundo indígena como en lo urbano, se cree que feminismo es igual al machismo, aquello está regado en todas las comunidades, por lo tanto no hemos realizado ninguna escuela o jornadas de capacitación directa sobre la temática desde ese nombre, pero si sobre derechos de las mujeres” (C 2013, entrevista).

Por otra parte se afirma lo siguiente:

En las comunidades hemos reflexionado sobre los problemas de las mujeres, pero no hemos a esta reflexión como feminismo, entonces yo creo que desde mi punto de vista, tampoco tratamos el tema del feminismo como tal, pero yo creo que como el contenido si como reflexiones, análisis si lo hemos hecho. El desafío para las mujeres indígenas está planteado, se aspira a seguir bregando por la igualdad de derechos, se demanda la responsabilidad de compartir en el hogar, la comunidad, en cantón y en el país, este sin embargo como lo expresa Cristina Chucuri (2012) es un proceso que está siendo construido por las mujeres indígenas, desde sus voces y acciones políticas.

Se agrega además:

Este proyecto debe ser construido a partir de lo que somos, nosotros debemos bautizar a este feminismo étnico, con sus nombres y apellidos desde nuestro enfoque. No es solo el hecho de declararemos como feministas, yo creo que es un proceso que lo vamos a seguir haciendo, que hay que trabajarlo profundamente, porque como se demuestra en esta investigación participativa, creen que el feminismo en las comunidades es el machismo y para evitar agresiones y maltratos a las compañeras, hay que

trabajar desde el enfoque étnico, nosotras que queremos vivir en paz entre hombres y mujeres en armonía compartir responsabilidades, ese es el sueño para nosotras y nuestras hijas ese es el camino que queremos seguir (C, 2013, entrevista).

Ahora bien, tal como podemos observar el discurso de las dirigentes mujeres tiene varias características, tal como habíamos analizado, si bien existe una parcial influencia de las ONGS que durante años han trabajado temas de género en la provincia, también se observa la necesidad de construir un feminismo andino, basado en las luchas locales, es decir que las mujeres indígenas resignifican todo aquello que ha sido traído desde afuera, sostengo que algo parecido sucede con el tema de los derechos sexuales y reproductivos. La anticoncepción de emergencia y la atención de abortos en curso, fue traída de una ONG, sin embargo esto ha permitido a las mujeres indígenas resimbolizar y adoptar aquellas prácticas a sus necesidades, así ellas han visto la importancia de discutir el tema a través de instrumentos que provienen del catolicismo, pero siempre en comunidad. De esta manera se observa el ensamble entre ONG, iglesias, feminismos y lo comunitario.

ONGs, Iglesias y Feminismos

Para ilustrar mi argumento mostraré una entrevista a profundidad a una feminista de la provincia mencionada y por otra parte a un recorrido que hice en una comunidad indígena a través del CEMOPLAF y a través de un pastor de una Iglesia Anglicana.

Entrevisté a Paola porque fue mi compañera en una clase sobre feminismo y religiones en la FLACSO, ella me había contado que “Católicas por el Derecho a Decidir” se estaban instalando en el Ecuador, de hecho en la clase, hicimos algunos ejercicios de interpretación feminista de la biblia, a Paola le parecía importante discutir el tema de la sexualidad y específicamente del aborto al interior de las comunidades indígenas.

Ahora bien, su militancia, al igual que el de la mayoría de lideresas en la provincia de Chimborazo proviene del movimiento indígena. Sin embargo, ella cuestionaba el rol que se les había asignado a las mujeres jóvenes al interior de estas organizaciones, especialmente lo que ella llama “participación”. En este sentido ella se aleja parcialmente de “lo andino complementario” y de las relaciones entre hombres y mujeres, su discurso está más apegado a lo que han propuestos feminismos mestizos, a pesar de que ella se considera indígena:

Yo milité en el Movimiento Indígena y me parecía importante el tema de las mujeres, yo me salí de Pachacutik porque el tema de las mujeres no era trascendental y el tema de los jóvenes era peor aún porque había toda esta cuestión generacional: los jóvenes y las mujeres a hacer el tema operativo, (es decir que) el tema de participación era bastante cerrado, porque habían profesionales mestizos, profesionales que estaban vinculados con el movimiento, se creó como una burbuja, era como una élite y el tema para los jóvenes era difícil de acceder. Sin embargo yo participé en algunas cosas, cuando hubo el levantamiento indígena campesino en Chimborazo. Era un tema de emocionarme por esas cosas, trabajar con los indígenas, no se trabajaba el tema de las mujeres indígenas (Paola, 2013, entrevista).

Según el testimonio de Paola, ella se interesa por la organización de mujeres más allá del movimiento indígena, porque en éste último, las voces e intereses de las mujeres indígenas jóvenes no se tomaban en cuenta.

(Un día) Llegó una invitación de la Coordinadora Política de Mujeres, participamos en este encuentro, la invitación fue al Movimiento Indígena, ahí solicitaron una representante joven, yo me vine a esa reunión, cuando me vine se armaron dos espacios uno de las mujeres políticas de todos los partidos y movimientos políticos y además hubo un encuentro de mujeres jóvenes que estaban pensando el tema de jóvenes, empezamos en esta reunión. Yo vivía en la provincia de Chimborazo y comenzaron a contactarse estas compañeras, a mí me llamó la atención porque era la primera vez que se discutía el tema de las mujeres y era

más importante. Se discutía el tema político, el tema de las mujeres. Pero me llamó la atención el tema de las mujeres jóvenes y yo les decía a las otras compañeras ¿por qué las mujeres nos hacemos cargo de las cosas domésticas del movimiento?, finalmente comenzaron a haber tensiones fuertes. Y nunca perdimos contacto con las mujeres de Quito. Así, decidimos crear un espacio de mujeres jóvenes que trabajen el tema de la equidad de género, las compañeras de Quito plantearon articular la Coordinadora Política Juvenil en las Provincias.

Inicialmente yo estaba en cuarto curso del colegio, planteamos armar la Coordinadora Política Juvenil allá (en Chimborazo). Nos empezamos a meter más. En un inicio éste movimiento estaba encaminado al tema de participación política que nos interesaba porque además veníamos de la militancia. Porque veníamos del Movimiento Indígena, luego a la militancia de mujeres indígenas de Chimborazo.

Uno de los intereses de mujeres jóvenes tenía relación con la salud sexual y reproductiva, es así cómo el testimonio de Paola continúa:

La Coordinadora Política de Mujeres tenía tres brazos: Mujeres jóvenes, mujeres indígenas, mujeres afroecuatorianas. Pero una vez más existía el problema de que las jóvenes no tenían un espacio de participación real, estaban marginadas. (Las compañeras) se empezaron a vincular a la Red Latinoamericana de Derechos Sexuales y Reproductivos, así se empieza a trabajar en un proyecto sobre derechos sexuales y reproductivos e hicimos un proceso con estas mujeres, era la primera vez en que nos metimos de cabeza. Porque era un tema que nos motivaba, nos llamaba más la atención. Entonces se empiezan a cuestionar muchas cosas en torno a la Coordinadora Política de Mujeres, comenzábamos a ver qué era lo que nos unía y compartíamos la oficina, veíamos mujeres que eran políticas que tenían poder. Pero claro internamente conocíamos un montón de cosas, compañeras que vivían situaciones de violencia fuerte y eran autoridad y cuestionábamos el tema de autonomía del cuerpo, la violencia, comenzamos a darle otro vuelco a la Coordinadora, ya no con fuerza el tema de participación política y adicionalmente como a la Coordinadora Política iban todas las mujeres de todas las tendencias políticas. Nosotros cuando empezamos a trabajar el tema de derechos sexuales empezamos a sentir una resistencia (Paola, 2012, entrevista).

En el testimonio de Paola podemos observar claramente la ruptura con el Movimiento Indígena influenciado en este momento por la Teología de la Liberación, cuyo representante más recordado y legitimado es Monseñor Leonidas Proaño. Según varios testimonios indígenas, él hablaba de la voz y dignidad de los sujetos más despolitizados y marginados en aquellos años: los indígenas, de ésta manera él forma las Comunidades Eclesiales de Base, hablando de la dignidad.

Así la Teología de la Liberación tiene una enorme influencia en el Movimiento Indígena de la década de 1990, que a su vez tiene mucho peso en la formación política de muchas mujeres que más tarde se convierten en feministas.

Si bien la Teología de la Liberación trabajó en algunos temas importantes cómo la educación, dejó de lado otros como el tema de la salud sexual y reproductiva. Si bien en otros países de Latinoamérica, la Teología de la Liberación devino en teología feminista, es decir que se reflexionó alrededor de la problemática de las mujeres, no sucedió lo mismo en el Ecuador.

De allí que la primera ruptura de Pamela sea con el Movimiento Indígena. Y la segunda con la Coordinadora Política de Mujeres (CPM), pues las jóvenes estaban excluidas de los espacios políticos, así ella es una de las fundadoras de la Coordinadora Política Juvenil, que justamente emerge por la necesidad de construir un espacio político en dónde se debatan temas alrededor del cuerpo y la sexualidad. Adicionalmente, se busca una nueva identidad, en términos de Ranciere, un “nombre propio” (Ranciere, 2006: 56). Pues no era parte de la Coordinadora Política de Mujeres la agenda de las jóvenes indígenas para quienes era fundamental el problema alrededor de la sexualidad, adicionalmente incluir el tema de la sexualidad era difícil y por ello eligieron la Biblia como instrumento para tratar dicho tema.

Por ejemplo, la década de 1990 fue muy importante para las mujeres a nivel regional por las Conferencias Internacionales, en especial “Cairo” y “Beijing”. Según Pamela la Coordinadora Política de Mujeres adultas envió a tales conferencias a una representante que pertenecía a un partido político de derecha, con lo cual las mujeres jóvenes de aquella época no estaban de acuerdo. Por eso fundan la Coordinadora Política Juvenil (CPJ) como una necesidad de construir un espacio político en donde el cuerpo y la sexualidad tengan cabida. Actualmente la organización a la que hice referencia trabaja con mucha fuerza el tema del aborto.

Cabe resaltar también que parte de las mujeres del Movimiento Indígena influenciado por las ideas de Monseñor Leonidas Proaño, se separó radicalmente de la Religión Católica convirtiéndose al Protestantismo. Otra, se fue transformando en lo que luego fue la Coordinadora Política Juvenil, el “Colectivo Feminista”, “La Casa Rosa” y hoy por hoy es la “Asamblea de Mujeres Populares y Diversas”. Ninguno de estos procesos políticos pensó (después de la coyuntura del Movimiento Indígena) en la religión. A pesar de que las propuestas de la teología feminista son casi las mismas que aquellas de los movimientos feministas de izquierda en el Ecuador.

Desde esta perspectiva, Juan Marco Vaggione (2011) propone el concepto de disidencias religiosas, que justamente se concentra en la liberalización del género y la sexualidad por parte de iglesias progresistas. En este sentido, las definiciones de género y sexualidad tienen un doble lado, desde el sector religioso que defiende la familia tradicional y por otro, los movimientos feministas y minorías sexuales que defienden la agenda pluralista. Para el autor estos dos sectores inscriben sus demandas en distintos escenarios para lograr la institucionalización legal de sus intereses.

De esta manera, el autor mencionado propone que a pesar de que el estado laico es uno de los ejes fundamentales en las propuestas de los movimientos feministas y minorías sexuales, este no agota el tema de la religión como un factor de poder. De hecho la existencia del estado laico no quita la influencia de la iglesia sobre las políticas de género y sexualidad; así mismo, como ya lo han sostenido varios autores, no existe una privatización del fenómeno religioso. En definitiva, la separación del Estado y la Iglesia reposiciona a ésta última dentro de la sociedad civil pero no elimina su presencia.

Por otra parte, existe toda una línea teórica proveniente de la teología feminista, que efectivamente ha sido disidente de la Iglesia Católica Romana, la misma propone a la religión como un espacio y categoría hermenéutica desde donde se puede pensar la política en tanto transformación del cuerpo femenino y de la sociedad.

Estas reflexiones rebasan a la Teología de la Liberación que se concentró en la pobreza y dejó de lado a las mujeres de color y a las diversidades sexuales. Es así que muchas pensadoras de ésta nueva teología -muy transgresora ante las élites de la Iglesia Católica Romana- han sido excluidas y expulsadas de la Iglesia.

De esta manera, la “hermenéutica feminista” da saltos históricos importantes pues, si bien la teología de la liberación priorizaba la lucha contra la pobreza y el entendimiento de Dios desde la lectura de la biblia, la teología feminista lucha desde lo cotidiano que involucra el ámbito privado, dentro del cual el cuerpo es una categoría hermenéutica. Así, la teología feminista constituye una nueva forma de pensarse mujer.

Existen tres momentos importantes en el desarrollo de esta propuesta que tiene íntima relación con el cuerpo 1) primero se trabaja sobre el cuerpo cotidiano, 2) después el sexual y 3) finalmente en base al violentado (Tamez, 1992). Por otra parte el "ecumenismo alternativo" da un salto en la teología feminista latinoamericana, porque pasa de la

subjetividad, la memoria histórica y la “praxis del cariño” -que implica una relación cercana hacia las mujeres-, a cuestionar las divisiones de clase, raza, religión y cultura, debido a la lógica predatoria de la civilización actual. Pero además cuestiona cómo tal lógica está inmersa en las instituciones eclesíásticas (Aquino, 1998). Adicionalmente, siguiendo con la línea de religión y política, la teología feminista también propone la democratización de la palabra en el espacio público como una alternativa de lucha en la modernidad.

La salud sexual y reproductiva es fundamental para la teología feminista. Así, muchas teólogas han apoyado la despenalización del aborto, tomando en cuenta los contextos sociales, económicos y políticos en que viven las mujeres que recurren a legrados. En éste sentido enfrentan al catolicismo más conservador y su idea de vida, pues necesariamente está sacralizada. En los postulados de la iglesia conservadora, efectivamente, se deja de lado las condiciones de pobreza en que viven las mujeres. Y también el derecho a decidir más allá de esas condiciones económicas.

Por otra parte Reid (2004), rescata desde la teología, el deseo y el placer de las personas que nombran y reivindican otras identidades sexuales que se encuentran en los bordes o en las fronteras. Apuesta así a representar o pensar de una manera revolucionaria algunos pasajes de la biblia e imágenes religiosas. Propone, de esta manera, una teología indecente y un Dios queer. En la misma línea, Bardella (2001), se refiere a la teología queer y al alma gay; analiza por ejemplo que la primera deconstruye la tradicional cristología y su discurso que hace hincapié en la superioridad de una figura masculina, legitimando las estructuras opresivas sobre la base de estereotipos de género y rechazan las nociones de placer físico y sexual. Adicionalmente, el autor retoma la figura del shamán para explicar una espiritualidad alternativa a la hegemónica. En la misma línea muchas teólogas feministas pro-decisión retoman a diosas

latinoamericanas y reinterpretan la biblia legitimando el papel que han tenido las mujeres en los textos sagrados.

Continuando con la reflexión alrededor de la relación que tienen la religión y la política, Mónica Maher (1997), propone el concepto de "rebeldías místicas", para ilustrar todo el proceso que se ha generado desde Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) en México. Así la autora afirma que:

esta rebelión mística está desafiando tanto a los oficiales eclesiales como a las activistas internacionales a pensar de forma diferente sobre los derechos sexuales en cuanto a la agencia sexual y espiritual de la mujer, los derechos sexuales como derechos "seculares" y el discurso religioso y de identidad religiosa no como obstáculos a los derechos sexuales (Maher, 1997: 3).

En éste sentido, la autora muestra cómo, los principios de Católicas por el Derecho a Decidir, enfatizan la agencia de las mujeres, su capacidad moral de tomar decisiones serias sobre sus vidas, la libertad de conciencia como base de la dignidad humana y la agencia moral. Desde ésta perspectiva, en México se han creado nuevos derechos sexuales como por ejemplo la sexualidad placentera. Así mismo retoman la idea del movimiento feminista de que lo personal es político. Maher (1997, Aquino, (1998) para analizar de ésta manera, las experiencias y voces de las mujeres de CDD de México, ilustrando así la posibilidad de una transformación política feminista.

De esta manera, si retomamos la idea de conexiones propuesta por Marcus (2006), que ya la detallamos en el capítulo metodológico, estas nuevas iglesias disidentes que se instalan en Chimborazo, con el antecedente de la presencia del protestantismo a partir de 1960 y dada la importancia de la religiosidad en el mundo indígena, en la provincia existe un terreno propicio para la instalación del uso y acceso a métodos anticonceptivos. Es así como las ideas de ONGS como el CEMOPLAF se encajan en el territorio.

El CEMOPLAF se forma en el Ecuador hace aproximadamente 30 años, con la misión de instalar en el país el libre uso y acceso a métodos anticonceptivos en ámbitos rurales y urbanos.

Generalmente esta ONG internacional recibía financiamiento de la cooperación , en especial de Norteamérica. Sus fundadoras son mujeres médicas y sociólogas que a partir de 1970 promulgaban el libre acceso a métodos anticonceptivos en zonas urbanas y rurales. Me acerqué a ellas vía una amiga y compañera de curso, de hecho su discurso era bastante progresista, ella me presentó a médicas, trabajadoras sociales y sociólogas que habían luchado desde hace mucho tiempo para que las mujeres indígenas tengan acceso a métodos anticonceptivos. Ellas me contaron durante varias entrevistas realizadas en las oficinas de Quito que a través de un trabajo largo en el campo, consiguieron que en aquellas provincias con un alto porcentaje de mujeres, se utilicen métodos anticonceptivos y la PAE. Con estos antecedentes, al interior de las comunidades indígenas, el número y esparcimiento de hijos en algunos casos ha disminuido y en otros se ha estancado. No sucede lo mismo con la mortalidad materna. Ahora bien, mi acercamiento a las comunidades indígenas fue a través del CEMOPLAF, del personal médico y de un pastor anglicano amigo. Por ello la forma como yo observo a las mujeres indígenas de aquella provincia es multisituada.

Para la mayoría del personal médico al que pude acercarme, la planificación familiar, avanza significativamente en dicha provincia. En el hospital de Guamote, por ejemplo uno de los médicos a los que me acerqué opina que

El 98% de las mujeres aceptan salir después de parto con un método de planificación familiar. Algunas comunidades indígenas están adoptando planificación definitiva. Se han hecho 60 ligaduras en dos meses. Hay vasectomías en porcentaje bajo pero existen. Las mujeres que se ligan son las que tienen tres hijos en adelante. Los métodos que más utilizan las mujeres son

la ligadura, luego viene el implante, después las ampollas y en último las tabletas. (Molina, 2012 entrevista).

Pero a través del CEMOPLAF no solo hice entrevistas en el hospital, también pude observar un documental que Ecuavisa, alrededor de un proyecto de salud sexual y reproductiva promovido por el por la ONG a la cual me vinculé en Chimborazo.

El programa consiste en brindar educación sexual a los adolescentes, para que ellos se conviertan en promotores en sus comunidades y puedan brindar información a sus pares adolescentes. Así, el canal fue a Chimborazo, entrevistó a las personas encargadas del programa y las promotoras de salud. Sin embargo también alertó a la ciudadanía sobre el uso y acceso a métodos anticonceptivos a través de la opinión de un médico autodenominado pro-vida, el mismo que opinaba en el reportaje que los y las adolescentes no están en las condiciones de repartir métodos anticonceptivos y que el método que debería utilizarse es la abstinencia.

Seguí el programa de educación sexual del CEMOPLAF que tiene lugar en Colta y Guamote, entrevisté a los y las jóvenes que trabajaban en aquella actividad y a las enfermeras que se dedican a repartir anticonceptivos y PAE. Allí pude comprobar que el acceso a la anticoncepción se realizaba a través de una práctica comunitaria, es decir que los y las jóvenes eran promotoras pero la sexualidad y el uso y acceso a métodos se discutía en reuniones llevadas a cabo por cada una de las comunidades indígenas.

A la par, investigué hasta qué punto existe influencia en los discursos de pastores protestantes que han apoyado en varias campañas a favor de la salud materna y salud sexual y reproductiva de las mujeres. Así, a pesar de que la teología feminista ha criticado a la Teología de la Liberación por no tomar en cuenta la problemática de género, en el

recorrido que hice por comunidades de Colta y Guamote, pude observar la preocupación existente alrededor de la problemática de mortalidad materna, el uso y acceso a métodos anticonceptivos por parte de las Iglesias. Adicionalmente también pude mirar la vinculación que tienen algunas iglesias protestantes con organizaciones de mujeres y la forma en que en las misas se abordan asuntos de género. Así en el caso de Chimborazo, la Iglesia Protestante no tiene una mirada evasiva al tema de la mortalidad materna ni del aborto. Tanto es así que los pastores anglicanos hacen recorridos por las comunidades indígenas con el ginecólogo del hospital público, para brindar servicios de salud sexual y reproductiva²³.

Luego entrevistar a varios jóvenes que trabajan para el proyecto de “Adolescencia” en las comunidades de Colta y Guamote, decidí hacer lo que yo llamo recorrido intercultural, lo realicé con Elsa, una de las enfermeras que todos los días hace visitas domiciliarias en las comunidades, de esta forma visitamos a la comunidad Pangor ubicada en el cantón Colta muy cerca de la carretera, tiene una Iglesia en el Centro, una escuela y un camino que todavía no está asfaltado, la mayoría de hombres salen a trabajar afuera, ya sea a las ciudades o en labores agrícolas, mientras que las mujeres se quedan en la casa realizando el trabajo doméstico y cuidando a los niños

Elsa debía hacer visitas domiciliarias que consisten en ofrecer los servicios médicos alrededor de la planificación familiar a las mujeres indígenas, es decir, anticoncepción, papanicolao, exámenes, etc. Hice 5 entrevistas a mujeres indígenas de la comunidad a través de Elsa.

La primera casa que visitamos al bajarnos del autobús, quedaba muy cerca de la carretera, Marta nos recibió con un niño en brazos, ella tenía mucha confianza con Elsa, hablaron durante un buen tiempo sobre la

²³ Esto pude observar a través de un pastor anglicano con quién hice un recorrido por la comunidad.

relación que han tenido, recordaron que ella tomó la píldora hace 20 años por decisión propia, porque no quería tener más hijos, a pesar de que muchas personas le decían que se podía quedar estéril o que los anticonceptivos le harían mal, que le podía dar cáncer. Según me contó mientras cargaba a su niño pequeño tras la espalda y desgranaba maíz, existen algunos mitos alrededor del uso de métodos anticonceptivos en la comunidad, especialmente que causan enfermedades.

No obstante ella, al igual que otras mujeres indígenas con quienes conversamos, tomó anticoncepción sin contar a su familia. La relación que las mujeres indígenas han entablado con CEMOPLAF es muy cercana, tanto que muchas prefieren pagar la consulta de tres o cuatro dólares que ir a los consultorios públicos instalados en Colta que se ubica a 20 minutos de Pangor por el Ministerio de Salud. Esto sucede entre otras cosas, porque para abordar el tema de anticoncepción y sexualidad, esta ONG, en principio llevó a cabo proyectos de agricultura. Así durante muchos años, el vínculo entre médicas y mujeres era la tierra. Eso me contaron en una reunión los médicos que han trabajado allí los últimos treinta años.

Mientras carga a su último hijo, Marta nos confiesa que ella quiere que su hija mayor tome anticoncepción porque ya tiene tres hijos, afirma que siempre aconsejó a sus hijos que se cuiden y que planifiquen el número y espaciamiento de embarazos.

Luego visitamos a otra señora que tiene tres hijos y ya no quiere tener más, entonces estaba muy interesada en la información que se le podía dar acerca de la píldora, aquello, según afirma aprendió en los talleres y charlas personales que ofrece la ONG mencionada.

Junto ella vivía otra señora, Elena, quién ya tenía 12 hijos, estaba embarazada a pesar de que ya tenía la menopausia, cuando Elsa tocó su puerta, Elena se interesó en los servicios del CEMOPLAF, especialmente en aquellos relacionados con la anticoncepción, afirmó que ella le aconsejaba a su nuera que utilice anticoncepción, por eso su nuera solo

tiene una hija porque se pone inyecciones. Una vez más, ella hablaba de que “no quisiera que mis hijos pasen por lo yo pasé”.

En la carretera nos encontramos con una señora de 29 años que tenía 5 hijos y ya no quería tener más, quería ponerse un implante y tomó contacto con Elsa para acudir a los consultorios de la ONG mencionada. Según me contó Elsa, actualmente muchas mujeres indígenas están interesadas en utilizar un implante.

Hicimos dos entrevistas más en la tienda y en una casa cerca de la carretera, a mujeres que utilizaban métodos anticonceptivos y que además querían que sus hijas lo hagan. Luego acompañé a Elsa a su día de trabajo en el Cantón Guamote, ese día fueron madres en busca de métodos anticonceptivos para sus hijas que estaban a punto de viajar. Ese día Elsa también me contó que han ido algunas mujeres para utilizar el servicio de abortos en curso, le pregunté, si para las mujeres indígenas la vida comienza el momento de la concepción y me aclaró que para las mujeres indígenas la vida comienza a partir del tercer mes, y por eso el aborto para ellas no es un pecado. En base a su comentario, pregunté a algunas mujeres desde cuando consideran que el feto tiene vida y ellas en efecto, piensan que desde los tres meses. De tal manera que antes de ese tiempo, la muerte del feto no es un asesinato.

Si bien esta parte del capítulo no tiene un trabajo etnográfico previo que me permita afirmar y generalizar que para las mujeres indígenas la vida empieza cuando se forma el feto, es decir a los tres meses de embarazo, las conversaciones que tuve con algunas de ellas si me pudieron dar pistas para analizar que los sentidos y significados del aborto y de la vida, en el mundo indígena, son diversos.

Al respecto Canessa (2012) en su trabajo alrededor de comunidades aymaras en Boliva, afirma que efectivamente el ser persona o convertirse en persona, al interior del mundo indígena, tiene un significado distinto al occidental.

Así por ejemplo el autor describe cómo la salud de la madre, muchas veces es más importante que la vida del cigoto, se refiere también al estatus que se le da a los miembros de la comunidad a medida que cumplen años y no necesariamente cuando están en el vientre de la madre²⁴. Ahora bien, toda su reflexión antropológica es útil para explicar las reivindicaciones del movimiento feminista y el movimiento indígena alrededor de la persona y los seres de la naturaleza.

²⁴ El autor al referirse a esto afirma lo siguiente: “Este episodio en el mes antes de mi trabajo de campo impresionado en mí lo poco que sabía acerca de todo lo que sucedió en Wila Kjarka. Yo ni siquiera sabía qué preguntas sobre el estado de los fetos y bebés en Wila Kjarka, así como la forma de una salud mother`s se valora más que la de su feto. También plantea preguntas acerca de uno se convierte en un miembro de pleno derecho de una comunidad y cómo esta es reconocido y marcado, sobre todo a la muerte. En su forma más simple, uno podría suponer que se acaba de nacer en la comunidad a los padres de la comunidad conferiría membresía, y que un nacimiento sería un evento muy celebrado. De hecho, el nacimiento es un evento de gran parte privada, no de mercado por la comunidad a diferencia de cualquier otro evento social importante en la vida uno. Esto no quiere decir, sin embargo, que no hay un sentido común de la identidad con los antepasados; de hecho, todo lo contrario es cierto: Los espíritus de los antepasados, los achachilas, dan legitimidad al uso humano de sus tierras. Sin embargo, a pesar de que las personas se relacionan con los achachilas, sería, dar legitimidad al uso humano de sus tierras Esto no quiere decir, sin embargo, que no hay un sentido común de la identidad con los antepasados; de hecho, todo lo contrario es cierto: Los espíritus de los antepasados, los achachilas, dan legitimidad al uso humano de sus tierras. Sin embargo, a pesar de que las personas se relacionan con los achachilas, sería, dar legitimidad al uso humano de sus tierras Esto no quiere decir, sin embargo, que no hay un sentido común de la identidad con los antepasados; de hecho, todo lo contrario es cierto: Los espíritus de los antepasados, los achachilas, dan legitimidad al uso humano de sus tierras. Sin embargo, a pesar de que las personas se relacionan con los achachilas, sería, dar legitimidad al uso humano de sus tierras” (Canessa, 2012: 120-121).

Esto no quiere decir, sin embargo, que no hay un sentido común de la identidad con los antepasados; de hecho, todo lo contrario es cierto: Los espíritus de los antepasados, los achachilas, dan legitimidad al uso humano de sus tierras. Sin embargo, a pesar de que las personas se relacionan con los achachilas, sería, dar legitimidad al uso humano de sus tierras Esto no quiere decir, sin embargo, que no hay un sentido común de la identidad con los antepasados; de hecho, todo lo contrario es cierto: Los espíritus de los antepasados, los achachilas, dan legitimidad al uso humano de sus tierras. Sin embargo, a pesar de que las personas se relacionan con los achachilas, sería, dar legitimidad al uso humano de sus tierras Esto no quiere decir, sin embargo, que no hay un sentido común de la identidad con los antepasados; de hecho, todo lo contrario es cierto: Los espíritus de los antepasados, los achachilas, dan legitimidad al uso humano de sus tierras. Sin embargo, a pesar de que las personas se relacionan con los achachilas, sería, dar legitimidad al uso humano de sus tierras

Por otra parte, para los jóvenes ser promotores de salud del CEMOPLAF, a quién entrevisté, trabajar repartiendo anticoncepción y PAE implica un progreso en sus vidas, porque reciben capacitaciones y adquieren un saber alrededor de la salud, además, pueden aconsejar a sus pares no tener hijos. Mientras estuve en el CEMOPLAF, dos promotores indígenas pidieron la PAE y me comentaron que para ellos y ellas esta institución significa un proceso de profesionalización en temas de salud sexual y reproductiva.

Hasta aquí hemos descrito como se ensambla el feminismo con ONGs de salud sexual y reproductiva y las prácticas comunitarias y cómo este vínculo influye en el uso y acceso de la salud moderna: métodos anticonceptivos, campañas de planificación familiar.

Tensiones entre prácticas modernas y tradicionales

Tal como pudimos mirar en el recorrido que hice a través del CEMOPLAF y en los relatos de las mujeres indígenas durante las discusiones pre constitucionales, existe un repertorio que se repite, las mujeres indígenas no quieren que sus hijas atraviesen lo que ellas han vivido. No obstante, según los relatos políticos de algunas dirigentes, las mujeres son quienes conservan la cultura, mientras que para otras el acceso a métodos anticonceptivos modernos es fundamental. Por su parte, el Estado, en los últimos años, ha retomado prácticas indígenas tradicionales en sus servicios y de alguna manera les ha otorgado a las mujeres el rol de cuidadoras de la tradición y de la vida.

Entonces, de un lado existe un proceso de modernización de las prácticas de salud y el deseo de transformar un pasado maternal, expresado en los relatos de mujeres indígenas o en lo que ellas proyectan para sus hijas. Pero por otro, el discurso estatal busca de alguna manera congelar en el pasado a las mujeres indígenas a través de políticas públicas que rescatan lo “culturalmente adecuado” sin un reconocimiento real del

trabajo de las mujeres indígenas (funcionaria pública MSP, 2014, entrevista).

En este contexto existe una contradicción, para el Estado las mujeres son quienes cuidan la vida pero también son las causantes de muchas muertes maternas ¿Por qué ocurre aquello? Primeramente, en varios informes estatales se concluye que las mujeres indígenas de muchas provincias del Ecuador, prefieren dar a luz con las parteras que ir a los sistemas de salud pública, pues existen distintos tipos de exclusión, racismo y violencia en los servicios de salud pública y en consecuencia es una de las principales causas de muerte materna. Frente a esta problemática, el estado ha incluido dentro de las políticas públicas la categoría de interculturalidad. Siendo las parteras las actoras principales del cuidado de la salud sexual y reproductiva de las mujeres y en especial de la reducción de la mortalidad materna.

A pesar de ello muchos informes sobre mortalidad materna en la provincia de Chimborazo concluyen que debido a que las mujeres acuden a las parteras y no a los hospitales públicos mueren en abortos en curso y otras causas de muerte materna.

Finalmente cabe resaltar que en la provincia de Chimborazo, existe una diversidad de repertorios frente al feminismo y al aborto. Por una parte si se observa un ensamble entre ONGs que introducen el tema de género desde una perspectiva occidental y moderna, especialmente en lo que se refiere a uso y acceso de métodos anticonceptivos, adicionalmente para otra parte de las mujeres indígenas usuarias de sistemas privados de salud, opinan que la vida comienza en el tercer mes, también encontramos un discurso político que apoya la despenalización del aborto, porque algunas mujeres no quisieran que sus hijas repitan sus historias, pero por otra parte podemos mirar que lo andino y lo comunitario, en palabras de otras mujeres indígenas es parte de la vida, de los sentidos y emociones. Pero

aquello también ha sido retomado por el sistema público de salud de una manera parcialmente forzada o teatralizada.

Quito: Politización de las calles

Si observamos la trayectoria de Amapola, una médica activista quiteña, podemos observar que su objetivo de vida ha sido desde la década de 1990 el mismo: despenalizar el aborto y “jugarse” –según sus palabras- por las mujeres desde la práctica médica. No obstante ha recurrido a una serie de estrategias que pasan por la interlocución con varias instituciones y con el movimiento de mujeres, le hice varias entrevistas informales en su clínica que se financia por medio de una fundación que ayuda a las mujeres que atraviesan embarazos no deseados, de hecho es el único espacio en la ciudad de Quito en donde las mujeres solas o en pareja reciben información, apoyo emocional y la posibilidad de realizarse abortos seguros con apoyo médico, científico y emocional. La conversación grabada que tuvimos fue en un café, allí ella me contó de su vida profesional, hemos tenido posteriores encuentros en espacios políticos alrededor del tema del aborto, a continuación presentaré un fragmento de la entrevista:

Yo estuve trabajando un tiempo en el CEPAM en la Coordinadora del Área de Salud, luego el CEPAM decidió poner un Centro en un barrio popular, ahí empezamos a trabajar el tema de violencia en relación a la salud y los riesgos de la salud reproductiva y sexual; luego empezamos a trabajar más específicamente el tema de la violencia con la salud en un servicio médico legal, -fuimos legistas la Marta y yo- fue como más intenso lo de la violencia sexual, embarazos producto de la violencia, de violaciones, y ahí en ese marco empezamos a trabajar con los anticonceptivos de emergencia, fue la primera propuesta concreta para enfrentar un embarazo no deseado, difundir la existencia de la anticoncepción de emergencia en el 1994 (Amapola, 2013, entrevista).

Tal como observamos en la entrevista de Amapola y en el capítulo relativo al movimiento de mujeres, la década de 1990, estuvo marcada por una amplia reflexión producida por ONGs, pues el Estado en esta época era débil. De manera que las experiencias y publicaciones en relación a muerte materna, por un lado, y aborto, por el otro, venían desde la sociedad civil. Así mismo las acciones estaban localizadas y no tenían una perspectiva que abarcara a la sociedad más amplia, tal como podemos observar en la historia de vida de Amapola:

En el 1994, estuvimos en unas capacitaciones con la gente del Ministerio y, claro, la anticoncepción de emergencia no estaba en las normas, está en las normas desde el 98, pero para eso ya habíamos trabajado cuatro años en el tema de la PAE y el CEPAM daba PAE por medio de yuzpe. El CEMOPLAF se juntó con nosotras para aprender el tema de la PAE porque vino una institución gringa a hacer una investigación, para eso nosotras ya habíamos hecho un primer sondeo de opinión en relación a la PAE con organizaciones de mujeres, indígenas, jóvenes, y médicos y claro las primeras respuestas eran que “era genial”, “que era increíble que no se sepa que existe esto” “que era terrible que el Ministerio no difunda”; pero había también reacciones de que “eso era aborto”, porque para esa temporada el mecanismo de acción de la PAE no estaba bien definido si era antiimplantatorio o no, ahora se sabe que no es antiimplantatorio, es decir no impide la implantación (Amapola, 2012, entrevista).

Así como versa la entrevista de Amapola y como pudimos observar en otras entrevistas²⁵, durante las décadas de 1980 y 1990, la investigación, divulgación y acceso a la PAE, por ejemplo, era más fácil, porque todavía no se sentía la presencia pública de la Iglesia Católica. Por otra parte, habíamos analizado cómo el aborto fue concebido como un problema de salud pública porque era utilizado como método anticonceptivo en las afueras del Hospital Obstétrico Isidro Ayora, en consultorios clandestinos ubicados cerca del parque Alameda. En la historia de Amapola podemos

²⁵ Por ejemplo las doctoras y sociólogas del CEMOPLAF.

observar claramente, por ejemplo, cómo se comienza a construir todo un discurso médico y científico alrededor del aborto, en el cual participan un ensamble de instituciones, parte del estado y movimientos de mujeres,

Para esa temporada no teníamos mucha evidencia médica, luego nos juntamos con el CEMOPLAF, con el Municipio de Quito, con el COF (Centro de Orientación Familiar) parecido al CEMOPLAF, pero más pequeño, y realizamos un sondeo de percepciones, para el uso de la anticoncepción de emergencia. Ahí salieron algunos resultados, realizamos fichas y empezamos a difundir la PAE, pero para eso el CEMOPLAF ya estaba dando la pastilla anticoncepción de emergencia y luego empezamos a trabajar con los servicios médicos legales oficiales de la policía de Quito, Guayaquil, Cuenca, Loja, el Oriente, Esmeraldas, Manabí; hicimos un proceso de capacitación en medicina legal y en anticoncepción de emergencia y les dimos la pastilla.

Investigamos cuantas mujeres violadas van al servicio médico legal para ser examinadas y nadie les dice nada, entonces el 94-98 nosotros avanzamos en eso.

En ese tiempo no existía oposición, en el año 98 la PAE entra en las normas y nosotras apoyamos para que entre en las normas, en el 2000 el CEPAM Quito apoya y forma parte de un equipo de asesoría a la fiscalía, a cargo de Mariana Yépez e incorporamos el tema de la anticoncepción de emergencia formalmente en los protocolos de atención a víctimas de violencia sexual en el Ministerio de Fiscal y en los servicios médicos legales.

Eso fue una cosa que realizamos con el CONAMU estaba Elsa Aguilar y ahí trabajamos con Washington Pesantes, fue un Proyecto financiado por la OPS, misma que financió la impresión de los protocolos para la Fiscalía, con tres recomendaciones, que el médico legista informe sobre la PAE, informe para prevenir embarazo, sobre la posibilidad de tener ITS, VIH y antirretrovirales, y que informe sobre las dos causales de aborto legales en el país. Todavía está funcionando el protocolo, hace poco lo recuperé de la policía, en la Policía Nacional tienen los protocolos (Amapola, 2013, entrevista).

En este fragmento de la historia de Amapola podemos observar algunos puntos interesantes cómo la legalidad de la anticoncepción, la ausencia de acciones públicas pro-vida en la ciudad de Quito y el ensamble entre el

movimiento de mujeres, médicos progresistas y Estado, por otra parte durante la década de 1990, tanto el aborto, como la mortalidad materna y el uso de métodos anticonceptivos, no sólo es de dominio médico, sino que la producción intelectual médica es reemplazada por propuestas reflexivas que surgen de redes globales.

Entonces las búsquedas de marcos comunes universales en donde se enmarca la lucha por la PAE, la globalización y la modernidad, evidentemente están atravesadas por la contradicción. Esto se da también por las agendas marcadas por el mercado. Paradójicamente, son las empresas las que, en un inicio, imponen las agendas del movimiento ciudadano que se forma alrededor de la salud sexual y reproductiva. Dos son los eventos que muestran la presencia de las empresas en el Ecuador: La convocatoria del Consorcio Latinoamericano de Anticoncepción de Emergencia y el congreso realizado por la empresa comercializadora de la marca Postinor 2.

Ahora bien, si antes existía una conexión con el Banco Mundial y Organismos Internacionales, esta vez, ocurre un ensamblaje entre el mercado y el movimiento feminista vía la Federación Internacional de Ginecología. Cuando se formó el Consorcio Internacional de Anticoncepción de Emergencia (ICEC por sus siglas en inglés) en los Estados Unidos de América, se iniciaron algunos estudios con el fin de identificar las estrategias más adecuadas para introducir este método en algunos países. Una de las primeras encuestas sobre conocimientos, actitudes y prácticas al respecto se llevó a cabo en México.

Como resultado, las estrategias propuestas para introducir el método fueron: el cabildeo entre políticos y tomadores de decisiones; la capacitación de prestadores de servicios de salud; una línea telefónica para consultas sobre los anticonceptivos de emergencia, y un portal en la Internet con información detallada sobre los fármacos. También se realizaron campañas de promoción en los medios de comunicación, como

la radio difusión de anuncios cortos, y se distribuyeron carteles, tarjetas y otros materiales.

Todo este proceso llevado a cabo en todos los países de la región, tiene una clara influencia del mercado encarnado en las farmacéuticas, y el mismo produce más adelante la discusión pública sobre la vida o muerte por causa del aborto. Ya sea la vida o muerte de las mujeres o la del feto.

De hecho, la primera pelea no ocurre entre movimientos pro-vida y movimientos feministas pro-decisión, se da entre la Iglesia y las farmacéuticas. De manera que en el año 2004, la Iglesia Católica, representada por ONGS y grupos de la sociedad civil, propone un recurso de amparo al Tribunal Constitucional, en contra de Postinor 2, por atentar contra la vida del no nacido.

Es este hecho, que proviene del mercado internacional y más precisamente de una farmacéutica y no una preocupación por las altas tasas de mortalidad materna o el aborto clandestino que ha existido durante la mayor parte de la historia (ver referencias de 1950), ni el uso de métodos anticonceptivos que también tiene su origen en la década de 1960 aproximadamente.

Ahora bien, sin desconocer los pronunciamientos de las diversas conferencias internacionales sobre la Mujer, al parecer, el recurso de amparo que puso la Iglesia Católica para impedir la venta de la PAE, fue el que provocó este sistema de políticas, actores y tecnologías que, de diversas maneras, protegen públicamente la vida de las mujeres en caso de aborto clandestino o mal practicado.

De hecho la Iglesia Católica, tiene varios trabajos en los cuales realiza un duro cuestionamiento a la venta de anticoncepción de emergencia como una forma de enriquecimiento de las farmacéuticas, las mismas que, desde su punto de vista, están creando una cultura de la muerte. Es así como presentan una serie de datos alrededor de las ventas en distintas farmacias de Latinoamérica.

Así mismo hacen una directa acusación al personal médico ligado a ciertas marcas farmacéuticas que comercializan anticoncepción de emergencia. Ahora bien, más allá de los postulados morales de la Iglesia Católica y los pronunciamientos del movimiento feminista, me interesa analizar cómo el mercado se inserta en los ámbitos locales generando políticas con mayor fuerza que las conferencias internacionales.

En trabajos anteriores, sostuve que existió una voz política del movimiento feminista que dio existencia al aborto y a la muerte de las mujeres (Varea, 2008). Ahora sostengo que los pronunciamientos públicos más bien provienen de aquellos ensambles entre el mercado y las redes mundiales de médicos, que aterrizan en el ámbito local. Veamos cómo en la continuación de la historia de vida de Amapola, se reflejan estas relaciones complejas:

En el 2002-2003 de repente nos enteramos de que la empresa que produce Postinor, va a venir al Ecuador a promocionar y vender su producto y hacen un lanzamiento del Postinor, lo hacen en el Marriott. Invitan a la Federación Latinoamericana de Sociedad de Ginecología (FESGO), organizan un Congreso y me invitan a mí a dar una conferencia y en esa época, en ese contexto, detrás de eso estaba una organización que se llamaba RERO Salud Latinoamericana misma que comercializa el Postinor. Ellos hacen un lanzamiento de la PAE, haciéndose eco de un proceso chileno donde también lanzan la PAE, el Postinor. En Chile se produce un especie de fenómeno de olas en donde la población entera se entera del PAE y reclama su acceso, es decir, fue un proceso positivo. Entonces esta gente pensó que aquí iba a pasar lo mismo, pero no pasó, lo que pasó fue que lanzaron la Postinor en agosto y en noviembre un Juez en Guayaquil revoca la patente y revoca el permiso de comercialización de la PAE acá que daba el Izquieta Pérez y aparecen los Pro - Vida, ellos aparecen con el hijo del Dirigente del PRE, el Rosero; es el nivel de gente que se opone a la PAE, se presta. Entonces nosotras nos movilizamos y empezamos a ver de lo que se trata, esta gente es violentísima, son violentos (Amapola, 2012, entrevista).

Amapola y las médicas feministas de aquella época de hecho utilizan a las farmacéuticas para reivindicar el uso y acceso a la anticoncepción, es así como los sujetos vistos como actores y movimientos sociales se valen de varios mecanismos externos al Estado patriarcal para lograr tener espacios que dentro de aquel serían imposibles y son justamente aquellos lugares relacionados con el cuerpo y la salud sexual y reproductiva. Efectivamente habíamos anotado que los estados liberales promueven la familia nuclear heterosexual, porque esta es capaz de reemplazar los vacíos y responsabilidades del Estado. Así mismo habíamos analizado que a las élites todavía les interesa la existencia de familias vulnerables a la explotación.

En este contexto, de ¿qué recursos se pueden valer las feministas para conseguir derechos relacionados con el cuerpo, la salud sexual y reproductiva y el control del número y esparcimiento de hijos?. Foucault, ha reflexionado ampliamente sobre los intersticios y extremos del poder, esto quiere decir que en efecto aquel no es vertical, sino que está allí en donde lo podemos percibir fácilmente. Es así como las feministas se han valido del mismo poder, ya sea del mercado o del Estado para conseguir sus derechos, sin que por eso dejen de ser actores políticos, movimientos sociales o sujetos.

Ahora bien, otro de los temas que nos interesa abordar en este subacápite es cómo un hecho de salud pública o un problema epidemiológico como el aborto, genera protestas y movilizaciones sociales. Al respecto, Carvalho (1989) analiza las movilizaciones sociales que ocurren a propósito de las epidemias en Brasil de principios del siglo XIX y, efectivamente, las enfermedades cargan prácticas y elaboraciones discursivas, por ello, es necesario analizarlas desde la perspectiva social y política. La reciente historiografía, analiza las prácticas de salud de los grupos y por lo tanto su necesidad de movilizarse y generar colectivos alrededor de las problemáticas epidemiológicas. De hecho, los médicos

son capaces de convertir ciertas epidemias en problemas nacionales. Es decir, que existe una politización de la salud en la cual también están en juego fuerzas internacionales.

Entonces hay un ensamblaje entre el mercado, el estado, la cooperación internacional y los movimientos feministas que configuran una nueva idea de cuerpo, desligado de las desigualdades estructurales que ocasionan su muerte y que tiene como efecto la politización y protesta callejera en Quito.

Quito efectivamente es una ciudad que cuestiona el conservadurismo y en donde se construyen una serie de movimientos sociales, así pudimos observar que el número de personas que está de acuerdo con la despenalización del aborto es mayor que en la ciudad de Guayaquil. A nivel cualitativo, existen dos importantes etnografías realizadas por alumnas de la Maestría de Género de FLACSO- Ecuador que, en efecto, muestran la manera cómo muchas mujeres quiteñas perciben a la Maternidad Isidro Ayora, como una posibilidad segura para terminar abortos en curso (Cevallos, 2012; Rosero, 2012). Así mismo la tesis de Cristina Rosero (2012) analiza cómo en Quito el aborto se ha convertido en un servicio que, a pesar de su clandestinidad y condena moral, es seguro.

Según la autora, existen otros servicios en donde las mujeres se realizan legrados. Es decir que nos enfrentamos a una ciudad en la cual, si bien el aborto todavía está moralmente castigado, las mujeres tienen servicios públicos y privados a los cuales pueden acudir. Adicionalmente el uso de pastillas como el micropostinor, ha crecido.

En el caso de Quito, de hecho, el movimiento feminista ha sido más constante en la lucha por la despenalización del aborto, si bien se ha pronunciado solamente en momentos coyunturales, su preocupación por el tema se ha fortalecido y aquello se refleja en las luchas callejeras. Según Touraine (1992), los movimientos sociales, ponen sus demandas en el

espacio público en momentos coyunturales, es decir, en aquellos tiempos en que la sociedad está lista para aceptar tal o cual tema.

Ahora bien, a pesar de que la agenda está marcada por una empresa y corporación, los movimientos feministas tejen su propia interpretación alrededor de la vida y la muerte que se ha ido transformando en los últimos años, es entonces cuando el mismo poder construye procesos de reflexividad.

Por otra parte, existen agendas parcialmente marcadas por la conexión global como por ejemplo el apego a grandes poderes globales producen nuevos relatos y formas de protesta expresadas en nuevas representaciones del aborto ligado a la mortalidad materna, que se gestan a propósito de la Asamblea pre Constituyente y no paran de significarse hasta la actualidad.

Rosa Zorrilla, primera salida a las calles

En Quito se construyó el personaje Rosa Zorrilla a propósito de la discusión constitucional en los años 2007 y 2008 en el Ecuador. Tal representación se crea en base a una premisa sin datos que la respalden: un alto porcentaje de mujeres mueren por causa de aborto y el movimiento feminista quiere comunicar esta problemática de alguna manera en un momento político importante: la última discusión constitucional. En este periodo, las mujeres, generalmente excluidas de la política, elaboraron espacios en donde les fue posible hablar de temas que a lo largo de la historia estuvieron ocultos y prohibidos en sus comunidades y familias. A partir de aquello se realizaron asambleas tanto en ámbitos rurales como urbanos para proponer una nueva propuesta de Constitución que incluya temas alrededor de la economía y la sexualidad.

En estos espacios las mujeres hablaban desde sus sentimientos y experiencias personales, para convertir aquellas historias en posibilidades de transformación social. Es decir que en este proceso, entraron en la vida

política quienes han estado excluidas de espacios deliberativos, politizando sus historias.

Rosa Zorrilla, es una joven que muere en un aborto, es así como al inicio de un manifiesto construido por militantes del movimiento feminista están escritas las siguientes líneas:

No tuve tiempo de prepararme para lo que creía que nunca me pasaría a mí, solo a otras. Lo que sentía no tenía nombre, de ello sólo conocía los nudos en la garganta, el vacío en el estómago, las manos cerradas, el miedo anudado al miedo... si de sentirlo paso a pensarlo y le doy nombre, todo se destruirá, dirán que me lo inventé y que estoy exagerando, que me lo busqué, que lo provoqué, todo se va a romper...la casa se va a caer. Rosa Zorrilla. Muerta por mala práctica médica en un aborto clandestino el 12 de mayo de 2007. Sin haber amado. (Diario de campo, 2009).

No obstante, las muertes a las que se refiere el movimiento feminista no parecían ser su argumento más contundente para lograr que se despenalice el aborto.

De allí que se gesta una nueva idea de vida ligada a las problemáticas del calentamiento global. En este sentido las preocupaciones rebasan al cuerpo. Es decir que, si bien en la década de 1990 el movimiento de mujeres procuró reivindicar el derecho a decidir sobre el cuerpo, desde una perspectiva más individual, a partir del año 2007, las mujeres feministas pro-decisión comienzan a gestar la idea de un cuerpo y vida globales, muy ligadas a la tierra, a la comunidad y al mundo.

Actualmente, existe un Frente por la Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos, del cual forman parte ONGs y colectivos feministas pro-decisión y el tema de las muertes por abortos se aborda públicamente de varias maneras y representaciones. Pero las mujeres feministas pro-decisión que apoyan el aborto, también luchan para que no se explote la selva ecuatoriana.

Las representaciones más fuertes alrededor de la muerte por causa de aborto fueron de velorios, en donde las mujeres feministas pro-decisión advertían a la población sobre la mortalidad materna, a continuación un fragmento de las memorias de una activista.

Salud mujer: la puesta en escena del cuerpo.

El colectivo Salud Mujer, nace a propósito del tema del aborto en el año 2010; allí participan mujeres jóvenes de la CPJ y de la Universidad Central del Ecuador. En este sentido, es un colectivo que se apegaría más al feminismo de la tercera ola, pues de hecho son parte de él mujeres de sectores populares, adicionalmente, trabajan con indígenas. Su apuesta política es la despenalización del aborto, yo he trabajado en distintas ocasiones con ellas, dando testimonios personales, leyendo documentos y asistiendo a reuniones y acciones callejeras. Sara es una de las jóvenes más activas de aquel movimiento y a continuación expondré su testimonio:

Si, me considero feminista, creo que desde que tengo 18 años. Fue un descubrimiento repentino y fue porque encontré un libro en la casa de una tía que era del esposo, un “típico macho de izquierda”, pero que tiene muchos libros, tres profesiones, etc. Entonces buscando libros encontré un comic que me traspasó los principios y las reivindicaciones de una manera tan resumida y tan simple que me identifiqué un montón, sobre todo con situaciones de violencia, pero también como de ánimo de autonomía. Entonces viaje a Canadá pocos meses después y en mi proceso de aprender el idioma estaba mucho tiempo en la biblioteca y ahí encontré la historia de cómo se despenalizó el aborto en Canadá, en Montreal por ejemplo. Antes de irme, con mi hermana mayor Gabriela, fui a unas pocas reuniones en la Casa de Rosa y me acuerdo que hablaban en chino para mí, pero como en el taxi mi hermana me iba traduciendo las cosas, posteriormente fui hilando todo eso y fui identificándome.

Cuando regresé y comencé a buscar trabajo encontré a una amiga Kalindi –una conocida- y ahí en este proceso de ingresar a esta organización, fui fortaleciéndome, aclarándome, profundizándome en un proceso propio

también de construcción y de identificación (Sara, 2013, entrevista).

Salud Mujer se conecta de alguna manera con la Casa Feminista Rosa, pero también con organizaciones más amplias e inevitablemente tiene ecos lejanos del Estado y las farmacéuticas.

En la Casa de Rosa y después en Montreal y, al volver, en la CPJ. Yo llegué justo en el último módulo de formación, pero hubieron ocho me parece. Estoy un poco más de tiempo que Carla. Es que la organización es parte del Frente de Derechos Sexuales y Reproductivos.

Está Fundación Desafío, el Colectivo “Salud Mujeres”, la CPJ, está CEPAM Guayaquil, está SENDAS, y está Proyecto Transgenero –un poco inactivo-, y están Católicas por los Derechos,

El Frente se creó hace no mucho, a finales del 2011, a propósito del lanzamiento de la ENIPLA, cómo un pronunciamiento apoyando y a la vez diciendo que somos del Frente y que apoyamos la estrategia.

Como referencias la FLASOG (Federación Latinoamericana de Sociedades de Ginecología y Obstetricia), el PLACAY, esos básicamente. Es la que tiene a cargo la línea de salud mujeres, está ahí la Vero Vera, están nuevas integrantes que son algunas estudiantes de la Central, estudiantes también de la FLACSO.

Los organismos que te mencioné, la OMS también y con las estadísticas que sacaba el INEC también, cogiendo esos pocos estudios que hay que no son tantos. Al posicionar la mortalidad materna dentro de nuestro discurso, nos encontramos con una ofensiva de los grupos Pro Vida que era deslegitimar a los organismos de salud como la OMS. Ellas dicen que no les importa esta Organización y que no les importa su existencia; y sobre las cifras deslegitiman, decían: “porque dicen los de la OMS me debe importar! A mí no me importa” decía un tipejo con el que tuvimos la entrevista, representante de la Organización Vida y Familia. Entonces decíamos para mayor seguridad, legitimidad en tema de presentar las cifras, es decir las fuentes, pero no nos dimos cuenta que atacaban a estos organismos (Sara, 2013, entrevista).

Este colectivo, pone en sus manifestaciones el cuerpo, simbolizando la muerte materna por causa de aborto en sus representaciones que describiré a continuación

28 de septiembre, como un día de lograr mostrar reivindicación por nuestra autonomía, no pidiendo ni de favor, ni permiso, sino que prácticamente se les está anunciando que el aborto legal, seguro y gratuito es nuestro derecho. También aprovechamos en esa coyuntura para presionar para que el Código Penal recoja una propuesta construida desde ese espacio conjunto, conflictivo y muy diverso también que eran cinco puntos: el tema de la despenalización social y legal del aborto, la criminalización de la protesta y resistencia social, tipificar el feminicidio, ampliar el tema de trata de personas y abuso sexual y el último punto no recuerdo, pero ahí creo que están todos.

Fue interesante porque pudimos convocar, movilizar, generar opinión pública, encontrarnos en esa diversidad e ir rompiendo las barreras de la cultura y ver a una compañera Saraguro gritando o con un cartel “por la soberanía de nuestros cuerpos”, gritando y súper empoderada era así como esta man representa que no es una lucha de unas cuantas feminista locas de la urbe sino que nos atraviesa a todas, a mi me dio ese rico sabor.

Para mí también esa acción fue bien fuerte y que tuvo bastante simbolismo en mí en mi proceso de formación en el que estaba en la primer acción que fui que era el 28 de septiembre del 2011 en la Fiscalía. Claro que no hubo tanta movilización pero la representación de dos compañeras, de dos historias, de dos mujeres que estuvieron en un proceso de aborto inseguro y clandestino, cuando todas hicieron el círculo, cuando todas alzaron la mano y dijeron “voy a abortar” y se repartió el tic tac simbolizando la pastilla, era una forma de decir no nos estamos muriendo y tenemos la información adecuada, sabemos cómo es el proceso y lo hacemos de manera segura, no nos va a pasar lo mismo que estas dos historias de las compañeras que murieron (Sara, 2013, entrevista).

Adicionalmente, Salud Mujer ha realizado representaciones de diversa índole sobre la mortalidad materna por aborto, la última, a propósito de la discusión del Código Penal Integral.

En esta, formaron una alfombra roja con sus cuerpos sobre la acera de la Asamblea Nacional y en su discurso estaba muy presente la mortalidad materna por causa de aborto. De hecho fue un relato elaborado por varios colectivos, en donde tenían dos posicionamientos claros: el trabajo que significa para las mujeres gestionar la vida y cuidar el medio ambiente.

En esa acción que decía la Carlita, hicimos eso porque cerraron la línea de salud mujeres, el 12 de septiembre del 2010, entonces ese 28 realizamos la primera acción con los cuerpos desnudos; que evidenciaba como nuestros cuerpos están vulnerados frente a la criminalización y al intento de silenciarnos. El 8 de marzo del 2011, realizamos una acción que representaba justamente cómo la despenalización del aborto –era como continuar con la historia- pone en riesgo la vida, salud y los derechos de las mujeres, entonces fuimos con un ataúd, dos mujeres muertas, claro el boletín de prensa “dos mujeres muertas por aborto inseguro”, mujeres feministas pro-decisión frente a la Fiscalía. Entonces fuimos todas con el ataúd y todas estábamos de luto y claro fue una representación y no sabían si eran muertas de verdad, la prensa no sabía si las familiares eran familiares de un caso real o eran representación.

Nos preparamos para esta acción, practicamos como llorar, y ahí realizamos un acto simbólico de abortar, nos pasamos la cytotec (en realidad era un tic tac) dijimos hay maneras seguras de hacer esto un aborto seguro, para evitar esto y luego lanzamos sangre, la sangre de nuestros abortos y la sangre de las mujeres muertas por aborto, de ahí lanzamos y responsabilizamos al Estado (Anahí, 2013, entrevista).

Para Ginsburg (1997) las demandas se relacionan con las experiencias personales, en este sentido, la nueva idea de vida que se teje, tiene mucha relación con el hecho de que muchas feministas que participaron en la coalición por el aborto en el 2007, fueron madres. Así algunas de ellas consideran actualmente que, si bien en el pasado reflexionaron profundamente sobre el derecho personal de las mujeres, pensando en el derecho liberal e individual, se ha omitido el punto de vista de la infancia.

Así las feministas cuestionan el punto de vista altruista que tienen las organizaciones pro-vida alrededor de la infancia. De hecho ellas han propuesto como alternativa al supuesto asesinato que significaría un aborto, la adopción.

Nosotros podemos pensar en el derecho del aborto desde el punto de vista de amor a la infancia. El derecho al aborto seguro es un reconocimiento a la infancia, pues la criatura nacida necesita explícitamente de la madre, un tiempo prolongado y amoroso. Lo contrario sería poner en vulnerabilidad a la infancia para que se de el crecimiento humano. Pues la presencia humana, te hace vivir (Aguirre, 2013, entrevista).

Así, la otra compañera feminista a quién entrevisté, defiende la vida desde el ser deseado, porque aquello implica el crecimiento de lo humano, del amor recíproco, la entrega recíproca de la que habla Bell Hooks (2007) no necesariamente refiriéndose al aborto pero sí a la relación entre las personas. La legalización del aborto, entonces pasaría por cultivar la vida, por la complejidad de los procesos vitales y sutiles. Pues el sistema capitalista ha producido una precarización de la maternidad. Así, actualmente, algunas feministas proponen construir la maternidad por la vía de lo que ellas llaman gestión de la vida, es decir, el goce pleno de la existencia.

Lo interesante en el caso de Quito es que las conexiones que ha tenido el feminismo con instituciones más grandes y la presencia del conservadurismo recalcitrante, han generado una opinión pública sobre la muerte en distintos espacios.

Así en los lugares mencionados se discutieron temas y demandas que son parte de la modernidad en el sentido público y deliberativo, como la libertad para decidir cuántos hijos tener por parte de mujeres indígenas, permanentemente agredidas por sus maridos y por su comunidad, quienes pretenden controlar su vida reproductiva y su cuerpo, muchas veces en nombre de la conservación de una cultura. En este punto me gustaría

referirme de nuevo al concepto de contemporaneidad de Fabian (1982) y al de aislamiento de Canessa (2012) pues, colocar a las mujeres en una identidad y un rol maternal fijo, también es una forma de mirarlas en un tiempo distinto al moderno.

Esto se puede vislumbrar por ejemplo en las imágenes de una mujer moderna que trabaja y hace su vida frente a la imagen de una mujer campesina que cría diez hijos. En este sentido, el culturalismo debe ser cuestionado, pues también fundamenta las posiciones conservadoras. Dos eran las imágenes pegadas en las paredes de la ciudad durante los años 2007 y 2008 a propósito de la idea de vida: fetos ensangrentados que hablaban de mujeres que asesinan bebés y desde la otra perspectiva, una mujer “común” que decía: “yo decidí abortar”. Como ya habíamos mencionado, para que la mujer que salió en la fotografía, hable en primera persona, se dio un proceso político previo.

Entonces en Quito se gesta la discusión pública y política sobre la mortalidad materna por causa de aborto, lo cual efectivamente tiene su raíz u origen en la relación con ciertas instituciones, lo cual paradójicamente produce formas de reflexividad y nuevos relatos.

Finalmente vale aclarar que en Quito el conservadurismo si ha entrado pero a espacios más privados que públicos y de protesta callejera, así los y las jóvenes pro – vida se reúnen en casas apartadas de la ciudad y elaboran estrategias más bien escondidas. Por ello no consideré central analizar estos movimientos en la capital del Ecuador.

Guayaquil: secuestro institucional y conservadurismo

Según la perspectiva de Patricia de La Torre (2005), en Ecuador ha sido difícil construir un Estado-Nación por la existencia de dos metrópolis rivales: Quito y Guayaquil, por varios motivos, siendo los más importantes, los geográficos, étnicos, económicos, políticos y el surgimiento diferenciado de los grupos sociales. Para varios autores, la

Cordillera de los Andes impidió una comunicación fluida entre Costa y Sierra, cuya integración se efectivizó alrededor de 1912, por lo que se podría deducir que las dinámicas económicas y culturales quedaron circunscritas dentro de esos espacios regionales que marcan sus diferencias (de la Torre, 2005; Guerrero, 1980).

Para la autora las dinámicas de Quito y Guayaquil son diferentes. Mientras en la primera el sistema productivo hegemónico fue la hacienda huasipunguera, con mano de obra indígena y una producción para el mercado nacional, en Guayaquil el sistema hegemónico productivo fue la plantación para la exportación con trabajo asalariado. Esto trajo como consecuencia que Guayaquil sea considerada capital económica y Quito capital política (de la Torre, 2006: 46)

Así también anota la misma autora, gracias a su vocación de puerto agroexportador e importador y al nacimiento de su sector industrial, desde la década de 1930, esta ciudad reemplazó a Quito como centro principal de la población urbana, comercio e industria. De otra parte, durante las décadas de 1960 y 1970, a partir del auge petrolero en 1972, se adoptó un modelo o ejemplo desarrollista, se creó la industria serrana y surgió con ella el sector terciario moderno, con lo cual Quito recuperó parcialmente su importancia demográfica y económica (de la Torre, 2005: 47)

Para comprender la historia de Guayaquil y el modelo de beneficencia, es importante en primer lugar mencionar el proceso de la génesis del capitalismo en el Ecuador, lo cual conduce a ubicar diferentes vías de desarrollo, en el contexto de una serie de procesos históricos diversos y particulares.

Las provincias de la Costa son los actores principales del proceso capitalista, de hecho este último tiene un carácter regional, sobre todo en la provincia del Guayas, como consecuencia de su inserción en el mercado internacional a mediados del siglo XIX fundamentalmente en la

producción y exportación del cacao. Es en Guayaquil, donde se constituye por primera vez la burguesía compuesta por terratenientes cacaoteros, banqueros, exportadores de cacao, que en forma conjunta manejaban el capital financiero –comercial.

En el caso de los comerciantes importadores, su actividad parece más diversificada. En forma tardía brota también una burguesía en las ciudades andinas pero su origen histórico difiere de aquella burguesía guayaquileña, ya que mantenía sus estructuras sociales y económicas de herencia colonial basadas en la forma de hacienda huasipunguera (Chiriboga, 1980; Guerrero, 1983).

En 1904, la Costa ecuatoriana ocupa el rango de mayor productor y exportador mundial de cacao. A lo largo del siglo XIX se forman inmensas haciendas destinadas casi exclusivamente al cultivo de este producto, que permite una inserción del país en las relaciones capitalistas mundiales a través del mercado y la división del trabajo capitalista a escala internacional abierta por la Segunda Revolución Industrial. La producción del cacao destinado al mercado mundial, para fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, representaba para el Ecuador más del 70% de la exportación total del país.

Se forma según Chiriboga (1980) una burguesía nacional compuesta de banqueros, exportadores y comerciantes, que expande los intereses capitalistas. Esta burguesía se apodera del aparato estatal y lo utiliza como una formidable palanca de acumulación durante varios periodos en que permanecen en el gobierno, a través del endeudamiento hacia el capital financiero guayaquileño, toda vez que ellos tienen el control de los grandes bancos del país hasta 1930 cuando se crea el Banco Central.

Estas fracciones de la burguesía mantienen una relación orgánica a través de la cual, cada una es condición de existencia de la otra, sobre todo en instituciones como las Cámaras de Comercio y de Agricultura; hay una

vinculación intensa de estos grupos dónde se entreteje esa afinidad de intereses alrededor del capital. Sus apellidos aparecen y se repiten en varias instituciones no sólo de orden económico, sino también de índole social, como las sociedades filantrópicas, siendo la más importante la JBG. Esta burguesía logró reciclarse (De la Torre, 2005).

La JBG es una institución de servicio social, organizada, dirigida y mantenida por una élite económicamente fuerte en Guayaquil: la banca, el comercio, los agroexportadores y una incipiente industria. Además todos ellos son liberales.

Hasta la actualidad el poder económico de la burguesía bancaria, subordina al Estado que no puede imponer leyes que limiten la monopolización económica. Sin embargo esta aseveración parte del supuesto cuestionable de que el Estado en los países desarrollados es un aparato neutro, que no responde a los intereses de la clase dominante y que, por el contrario, busca limitar y controlar el poder de los monopolios, lo que no sucede en países subdesarrollados.

Así la autora mencionada también se refiere al hecho de esta ambigüedad, contradicción y complementariedad dinámica que va tejiendo redes de poder. Para ella lo público y lo privado está demasiado imbricado, pero delimita sus diferencias por las posiciones de parentesco y es gracias a ésta, que permite que el proyecto social de la burguesía continúe como expresión de lo privado en su forma más innata e ineludible.

En Guayaquil existen más hospitales de la Junta de Beneficencia de Guayaquil que del Ministerio de Salud Pública. Pues los hospitales se concentran en Quito, esta omisión del Estado en Guayaquil, señala que la JBG tiene un puesto importante, en cuanto a institución local, más aun si los hospitales del MSP y del IESS (Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social) solo fueron construidos hace 17 años y los de la JBG existen desde finales del siglo XIX, es decir, que esta institución tiene una posición

hegemónica local hospitalaria de asistencia, construida a lo largo de un siglo.

Los hospitales y otros servicios sociales de la JBG en Guayaquil están inscritos dentro de la práctica médica occidental reconocida como científica en el sector privado, que jurídicamente está definida como una entidad del Sector Público Autónomo y de Derecho Privado, que atiende con sus propios recursos y con los que el Estado le asigna (cuyo porcentaje es del 5%).

La JBG es una institución privada de servicio público fundada en 1888 por iniciativa del Municipio de Guayaquil. Si bien oferta servicios de salud, abarca todas las áreas de acción social. Este sistema de salud que cubre todas las etapas de la vida del individuo, que da atención gratuita, semigratuita y de pensionado, al cual acceden desde indigentes hasta ricos, es un sistema de salud importante en la ciudad y provincia del Guayas, pese a que el Ministerio de Salud Pública, con su política de extensión de cobertura, implantó un nuevo modelo que integraba las acciones de salud tanto curativas como preventivas que, mediante la regionalización de servicios, construyó en la zona de los suburbios una nueva infraestructura compuesta por un hospital regional, centros, subcentros, puestos de salud.

En este nuevo reordenamiento de la política de salud estatal, las acciones de salud hospitalarias del JBG permanecieron inalteradas, circunscribiéndose a lo que tradicionalmente venía ejecutando. Desde su creación, las obras de beneficencia de Guayaquil fueron entregadas por el Municipio a aquella burguesía formada a comienzos del siglo, que organizó la institución dentro de los patrones de una organización burocrática, corporativa, con una mentalidad empresarial y que hizo de ella un proyecto social y un instrumento político de aquella fracción de clase, la misma que tiene rentas propias (de la Torre, 2005).

Ahora bien, en este capítulo quiero explicar cómo se entrelazan la religión, la beneficencia y la salud en la ciudad de Guayaquil y de qué

manera estas tres instituciones secuestran las instituciones y disciplinan a la juventud. Actualmente existe una estrecha relación entre la JBG, sus instituciones de salud y la Iglesia Católica vía la Arquidiócesis y movimientos marianos. Esta red de relaciones también produce un excesivo cuidado de la vida del llamado no nacido que, en última instancia, importa más que la vida de las mismas mujeres.

Así, las capacidades desarrolladas por la JBG, se entrelazan con aquellas promovidas por la Iglesia y es así como surgen una serie de instituciones que cuidan la vida del neonato de manera eficiente, una de ellas es por ejemplo la Casa de la Vida, ubicada en Urdesa. Esta institución funciona de la misma manera que las fundaciones de ayuda en Quito, se pegan letreros con la interrogante ¿necesitas un aborto? junto al número de celular. Cuando las mujeres llaman, siempre hay quienes contestan el teléfono desde una cabina e invitan a las adolescentes acercarse a la Casa de la Vida, dirigida por dos perfiles de mujeres: jóvenes y mayores, para quienes la caridad y la beneficencia forma parte de su identidad y de su historia personal. De hecho la mayoría de veces, detrás de una casa de beneficencia hay una vivencia personal de la ayuda que se presta.

En la Casa de la Vida, trabajan más de 140 damas de la beneficencia que son fervientemente católicas, pues de hecho la construcción de la casa fue iniciativa de un sacerdote perteneciente al Opus Dei, como la mayoría de religiosos. Lógicamente esta fundación tiene apoyo de la Arquidiócesis. Por otra parte, la estrategia utilizada por las mujeres que trabajan en la Casa de la Vida, es justamente lo emotivo:

Hay una necesidad de la gente de creer en algo, y ellos tienen estrategias emotivas, sugestivas. En la Casa de la Vida, les dan afecto, cariño, dedicación (Lucía, 2012, entrevista).

Por ello, es importante comprender los sentimientos que llevan a las damas de la beneficencia mayores y adultas a realizar tal trabajo. Sonia por ejemplo se dedica a dar charlas de educación para la vida, durante todos

los días de nueve de la mañana a una de la tarde, para este efecto, tiene una oficina en la Casa de la Vida, en donde se ubican dos sillones cómodos frente a cuadros de la virgen y una vitrina con dos fetos de plástico, el uno es un bebé formado, que según su perspectiva, tiene 12 semanas de gestación, entonces cuando las mujeres que están pensando en abortar, van allá y sienten en su mano al feto de caucho, que tienen la textura de un bebé vivo, piensan mejor su decisión y finalmente tienen al bebé, “a veces vienen y dicen que la decisión ya está tomada, pero les encuentro aquí en la consulta con el médico, la mayoría decide tener el niño” (Diario de campo, 2012).

Así también, la Casa de la Vida, tiene una serie de consultorios médicos especializados en pediatría y ginecología, allí de hecho trabajan médicos que se dedican al voluntariado por las tardes, porque la mayoría de hombres dedican la mitad del día, al igual que sus esposas, a realizar trabajo voluntario, así, en este tipo de fundaciones existen profesionales de alto nivel, que trabajan por convencimiento:

Los hijos de Marialuisa, todos viven en EEUU y son técnicos de muy alto nivel, el hijo del Joyce de Ginatta es técnico de alto nivel, es decir, los jóvenes de ahora son técnicos así como la Joyce. Son las elites, por ejemplo, hay 2 de pro-vida que son de la Asamblea. Por ejemplo Rosana Quierolo, ella estuvo casada con uno de los hombres más ricos de Guayaquil, un Baquerizo, el constructor de Alborada etc... Su familia es de élite,, es gente de la del control económico, tienen mucha servidumbre, no mueven un dedo, su empleada para todo porque madrugan haciendo el voluntariado, viven para los pobres duermen por ellos. Los Baquerizos madrugan a hacerle el favor al pobre...es su razón de vida, son tan ricas, tan millonarias que es su razón de vida (Patricia, 2012, entrevista).

Este voluntariado que, en cierto momento, parece haber sido exclusivo de las élites, se traslada a otras clases sociales y, en especial, a los grupos de jóvenes marianos, lo cual ocurre, porque para constituirse como grupo y no sólo como categoría, una élite debe desarrollar una cultura común que

es reconocida por sus miembros. Para volverse visible a sí misma una élite debe desarrollar conciencia, cohesión y conspiración.

Es fundamental comprender el ámbito simbólico de las élites (Cohen, 2005; Yanagisako, 2005). Pues día a día, la organización y el funcionamiento del sistema social, está redactado a través de símbolos, los cuales están incrustados en las relaciones intergrupales. Así, a través de una serie de elementos, las élites transmiten sus valores y prácticas al resto de la sociedad, de tal manera que valores de la caridad son fuertemente retomados por personas de clase media, que no necesariamente disponen del tiempo para realizar voluntariado.

Esta es la historia de Joselin quien, desde los 16 años, pertenece a un grupo mariano. Desde que conoció el Movimiento de Vida Cristiana, le llamó la atención la obra social, de tal manera que todos los fines de semana se dedicaba a trabajar cuidando a niños de un hospital. Hoy su inclinación por el servicio social se ha ido especializando y profesionalizando, actualmente trabaja en una de las fundaciones del Movimiento de Vida Cristiana.

Joselin dedica mucho tiempo de su vida a transmitir los valores de la Iglesia Católica y en especial aquellos centrados en la sexualidad. Así el Movimiento ha producido una serie de materiales de educación de la sexualidad que coinciden con el punto de vista de la Arquidiócesis. Son materiales, cuya idea central es la abstinencia y la pureza.

Es así cómo, a través de la caridad y beneficencia, estas ideas llegan a diferentes estratos sociales. Por ejemplo, en la campaña de Navidad que están realizando actualmente, llegan a zonas rurales y urbanas marginales y aprovechan en estos espacios para hablar de sexualidad en términos de castidad y pureza. Por otro lado, todos los martes y jueves, Joselin, dirige un grupo de formación de chicas jóvenes de San Borondón con quienes discute temas de sexualidad.

Entonces la educación sexual se transmite, al interior de movimientos católicos marianos, pero también está institucionalizada, por ejemplo, en el Ministerio de Educación trabajan personas pertenecientes a la organización pro-vida.

Existe una red educativa que está compuesta por todos los colegios que están dirigidos por la Arquidiócesis. Hay muchos laicos con inspiración cristiana, eso va dando fuerza porque siempre están trabajando, hay un proceso de formación para profesores que son laicos católicos, hay convenios en educación (Sonia, 2012, entrevista).

Es decir que los católicos practicantes están presentes en la mayoría de instituciones laicas, de tal manera que la educación que reciben los y las jóvenes está influenciada por la Iglesia Católica en alianza con las personas que trabajan para la beneficencia.

Adicionalmente, tal como lo mencionamos, a estas acciones se ha sumado una profesionalización del voluntariado. En la universidad Casa Grande, existe una carrera para formar personas que tienen esta inclinación. Como hemos analizado, por una parte, el voluntariado y la beneficencia surgen en sociedades en donde existen vacíos del Estado, de tal manera que este tipo de acción social viene a reemplazar las responsabilidades de las instituciones públicas. Por otra parte el valor del “servicio” es una parte esencial de la identidad de las élites empresariales Guayaquileñas, para quienes su razón de vivir es el voluntariado, por ello es necesario analizar este fenómeno a la luz de los sentimientos de clase, tal como ha propuesto Yanagisako, pues es indispensable pensar más allá del “interés económico”.

Tal sentimiento se ha visto fortalecido por la Iglesia Católica más conservadora, en especial, en la acción social alrededor de la salud sexual y reproductiva de las mujeres. Pero, adicionalmente, toda la preparación cotidiana que implica dedicarse a la beneficencia se complementa con el disciplinamiento que ha utilizado el cristianismo durante años, con el fin

de que sus fieles sean santos. A continuación describiré la forma cómo la beneficencia, que en un inicio era liberal, se cristianiza y se complementa con el objetivo de penalizar el aborto y cuidar la vida del no nacido.

Beneficencia y religión

A partir de las idea de conexiones entre los ámbitos locales y globales, propongo en este acápite que ser “líder” o formar parte del movimiento autodenominado pro-vida, encargado de transmitir las ideas de sexualidad, matrimonio y procreación, implica todo un proceso de transformación de las prácticas cotidianas, conocimientos, ideología, de las personas.

En este sentido, el hecho de creer firmemente que el aborto es un asesinato no pasa solamente por el poder y fuerza que tiene la campaña de embriones y fetos ensangrentados que realizan las mujeres autodenominadas Pro-vida o mirar la película “El grito del silencio”, como lo han sostenido otros estudios (Felliti, 2010; Vera, 2010). Mi propuesta es que se trata de un proceso de construcción de la persona, a través de asistir a los retiros espirituales, apostolados, consagraciones, misas rosarios y módulos pedagógicos, etc. En este proceso están involucradas las capacidades que ha construido históricamente la beneficencia y los sentimientos alrededor de la religión.

Explicaré este complejo proceso de la transformación de la persona y de las conexiones que ella establece con instituciones y espacios globales, a través de una historia de vida, basándome en la propuesta metodológica de Marcus, quién propone “seguir la historia de vida”.

En el relato que presentaré a continuación se observará que, contrario a la propuesta de Stacey (2006), quién se refiere a las mujeres conservadoras como “feministas pro-decisión de armario” y Calderón (2010) quién apuesta por la resistencia de las mujeres católicas, yo creo que la motivación de quienes pertenecen al movimiento autodenominado pro-vida es justamente llegar a ser “santas”, proceso que implica una

construcción o reconstrucción cotidiana de sí mismas. Ahora bien, la dedicación y el trabajo que ellas realizan durante las prácticas católicas para santificarse, no se distancia tanto de las prácticas de beneficencia que se han venido construyendo desde el siglo XVIII, tal como podemos observar en el siguiente testimonio:

Atarasana es el sector de la Junta de Beneficencia era la hacienda la Atarasana todo ese lote de la tarsana lo reservaron y lo han ido regalando, ahí están las fundaciones, frente está el cementerio todo organizado, ancianatos, todo de la junta de beneficencia.

Toda la directiva es de la más alta oligarquía, esta es la gente que tiene el poder en Guayaquil, ahora hay más apellidos, antes eran Arosemena, Baquerizo, Ilingworth.. Lo más emblemático. Pero ahora la burguesía ha crecido. Los sueldos son altos, la beneficencia paga bien, a los profesionales se les paga bien, los directivos ganan bien, los médicos hacen sus consultas en sus consultorios privados, cada consulta cuesta 100 dólares, y en la tarde trabajan en la junta de beneficencia, es decir, así se organizan.

Las mujeres igual en el día a día. Montando la cena, el cafecito, la navidad, etc. La Margarita Arosemena convoca a la burguesía al cafecito y cuesta 500 dólares, se juntan todas las viejas. Invita a 300 amigos y con eso financia todo, todo el año hay eventos.

Hay otra mujer importante, se llama Marcia de Barva, esa mujer es clave, es muy inteligente, muy informada, muy democrática (Patricia, 2013, entrevista).

Durante mi trabajo de campo y mis observaciones en Universidades, ONGs y Casas de Beneficencia, se puede observar, una vez más, la importancia de los sentimientos de élite, que están ligados a la necesidad de practicar la beneficencia, por ello se encuentran en el punto del servicio y la dedicación, las élites de la beneficencia y los grupos marianos instalados en Quito y en Guayaquil.

Este es el caso de Liza a quién conocí hace cuatro años, porque es mi pariente cercana. Supe que era del movimiento autodenominado pro-vida porque un día fue a visitarme luego de su paso por un retiro espiritual de la congregación “Lazos de Amor Mariano”. Ella asistió allá porque le

invitó su amigo Cristian, un joven guayaquileño, que forma parte del movimiento “Sodalicio de Vida Cristiana”, el “Movimiento de Vida Cristiana” y trabaja para “La Casa de Lotero”. Cuando fue al retiro, ella sentía que tenía muchos vacíos en su vida, había terminado hace poco con una relación importante. Venía haciendo hace unos meses apostolado en el movimiento Vida Cristiana, que consistía en visitar un ancianato los domingos. En estos encuentros, Cristian le recomendó ir al retiro espiritual.

El retiro se llevó a cabo cerca de Tumbaco, duró tres días, durante los cuales las personas hablaban de sus problemas en grupo y a través de la confesión con el sacerdote. El objetivo del retiro era la conversión, que más o menos quiere decir convertirse de ateo, agnóstico o católico no practicante a católico “radical”. De tal manera que las personas que asisten al retiro experimentan situaciones sagradas, como por ejemplo desmayarse por sentirse tocados por la virgen, vivencias que se parecen a la muerte, porque estar en ese retiro significa “volver a nacer”.

En ese espacio las personas se confiesan y vuelven a empezar su vida. Así, Lisa me contó que tuvo tres abortos y un divorcio y sintió que en ese espacio su pasado, sus resentimientos con la familia, con su ex esposo y sus hijos se quedaron ahí en ese lugar y ella sintió que comenzó una nueva vida. Para superar el problema de los abortos, el sacerdote le sugirió hacer un ritual de bautizo de cada uno de los “hijos” que no nacieron. Así ella les bautizó Juan, Paolo y Amelia. Desde allí ella no “niega” a sus hijos “no nacidos” y cuando le preguntan ¿cuántos hijos tiene? Dice: “5 no dos como antes” (Lisa, entrevista, 2012).

A propósito de ello, me habló de la admiración que sentía por su hermana, quien tiene cuatro hijos y tuvo la fortaleza de criarlos a pesar de sus limitaciones económicas. Al contrario, ella pensó en sí misma, en terminar sus estudios y en criar bien a sus hijos. De hecho actualmente ella

tiene una condición económica mucho mejor que sus hermanas mujeres. Sin embargo, se siente culpable por haber abortado.

Después del retiro, ella reza todos los viernes el rosario en la iglesia de Fátima y todos los jueves acude a una especie de formación para consagrarse a la virgen María y convertirse en católica radical. Tal formación se parece mucho al proceso del Opus Dei porque consiste en perfeccionar las actividades de la vida cotidiana con el fin de santificarse. La santificación a través del trabajo, por ejemplo.

Acompañé a Lisa a su proceso de consagración a la virgen María, promovido por el Movimiento “Lazos de Amor Mariano”. Llegué con mi bebé en brazos y tres o cuatro jóvenes de clase media-alta esperaban en el pasillo de una fundación en donde tienen lugar las reuniones, hay varios grupos que se consagran a la virgen María, este proceso dura nueve meses y consiste en asistir a clases semanales teóricas y prácticas. Los instructores son muy jóvenes esto quiere decir que tienen entre 18 y 20 años, son “misioneros” y dan las clases de manera dinámica y moderna.

Mientras esperaba a uno de los líderes del movimiento, llamado Sebastián, quien me daría la información para saber cómo ingresan a los colegios para dar talleres sobre valores en contraposición con la campaña de planificación familiar que está implementando el gobierno, una de las alumnas hablaba del “maligno” (el demonio) a propósito de una joven adolescente que se fue a vivir con un mayor de edad casado y con un hijo y la persona que contaba la historia trataba de “salvarle” llevándole a “Lazos de Amor Mariano”. La “buena noticia” era, según la alumna, que la chica estaba ilusionada porque asistió a una de las reuniones en las que rezan el rosario.

Luego llegó Sebastián que es un joven de más o menos 20 años quién tiene mucho carisma. Evidentemente es de clase alta, muy preparado, es un “líder”, él nos contó un poco la historia de “Lazos de Amor Mariano”. El origen es el secuestro de un señor colombiano quién

rezó el rosario y le salvaron, se reunió a rezar con un grupo de amigos los viernes porque es un día en el que generalmente se celebra y formó la congregación.

Después subimos a la clase. Esta vez el tema era la predicación. Pues el objetivo de “Lazos de Amor Mariano”, al igual que el Opus Dei, es la santificación en la vida ordinaria, sin embargo uno de los requisitos de la santificación es seguir el curso y practicar el catolicismo ortodoxo y radical todos los días de la vida. Así cada semana hay una tarea.

Cada alumno, conmigo incluida, hicimos la predicación, yo hablé de cómo Dios ha tocado mi vida, en vista de que soy católica, fue fácil para mí hacer la predicación, cada uno habló de un aspecto de la biblia o de su vida cotidiana. Yo hablé del bautizo de mi hijo Caetano. Ese día la dinámica de mi investigación cambió, comencé a hacer un estudio encubierto, que tal como hemos visto tiene sentido cuando se investigan las élites con poder económico y político.

Luego empezó la clase y se habló del proceso cotidiano de ser un católico practicante. Tal proceso consiste en rezar el rosario diariamente, “el desapego”, “la mortificación” y el “valor del sufrimiento”. También se discutió el hecho de que la virgen María es el ejemplo de vida para quienes hacen la consagración. La familia y el matrimonio son otros de los temas importantes. El valor del sufrimiento es fundamental para quienes hacen la consagración (por eso para ellos la Inquisición es santa y en “Lazos Mariano” se la defiende). El profesor joven decía que cuando las personas tienen un sufrimiento, la oración les ayuda a sobrellevar aquello.

eso es para que seamos más fuertes o para que otra persona sea más santa. Dios nunca quiere que nosotros suframos. Decirle a Jesús que nos ayude a cargar la cruz, ahora que estamos viviendo el momento de la consagración, pedirle a la Virgen María que entreguemos ese sufrimiento (diario de campo, 2012).

Sebastián sostiene que el sufrimiento es para purificar “nuestros pecados”. El pecado es perdonado en la confesión pero no se ha purificado, es una forma de purificar los pecados. Así el sufrimiento nace como consecuencia del pecado, el pecado de Adán y Eva, padecer dolores físicos, espirituales. Adán y Eva no tenían sufrimiento. Entonces, el sufrimiento toma sentido con la cruz de Cristo. Si, afirma Sebastián

vale la pena sufrir porque me hago igual a Cristo en su pasión. Me asemejo a él, soy un Cristo más en la tierra. El señor decide sufrir para salvar a la humanidad. Es la demostración más grande que una persona puede hacer por nosotros (diario de campo, 2012).

Es muy importante analizar el valor que tiene el sufrimiento para las personas que se consagran, pues las mujeres que mueren en un aborto por ejemplo, son perdonadas por todos sus pecados el momento que sufren. Así el conservadurismo inculca el sufrimiento como positivo. En contraposición, las feministas pro-decisión afrodescendientes como Bell Hooks plantean que el erotismo y el placer son formas de rebeldía contra aquella cultura que predica el sufrimiento.

En uno de los almuerzos con Lisa, nos encontramos en el Centro Comercial “El Bosque” para comer sushi, estaba con su hijo mayor, hablamos de varios temas antes de abordar el objetivo de nuestra entrevista, que era su inserción en “Lazos de Amor Mariano”.

A propósito de ello, me dijo que está en un punto en el que debe decidir si ser misionera, vivir con coherencia y alejarse “del mundo”. O seguir con su vida “normal”. Afirmó que por causa del retiro tuvo muchas ganas de conocer profundamente “Lazos de Amor Mariano”, pero ahora le parece difícil vivir con coherencia.

Yo le pregunté qué es el pecado. Me hablo de Dios, me dio ejemplos de la mentira, me dijo que las personas pueden tener relaciones sexuales con su esposo o esposa, utilizando el método del ritmo, pero si están casados por la ley de los hombres y la ley de Dios.

Si te casas por el eclesiástico solo te puedes casar una vez, especialmente si conoces las leyes de Dios. Si te separas nunca más puedes volver a casarte con otra persona, debes quedarte solo a menos que te quedés viudo (Lisa, 2012, entrevista).

Cuando ella se confesó, un sacerdote católico le dijo que puede rehacer su vida, pero en “Lazos de Amor Mariano” le dicen que debe quedarse sola. Según me contó, el único método aceptado por la iglesia es el ritmo. Utilizar cualquiera de los otros métodos es un grave pecado.

Así en la mayoría de clases de la consagración a la virgen se defiende la idea de familia amplia. Lisa ha ido comprendiendo y sintiendo la importancia que tiene la familia en su vida. Pues en otro de los espacios a los que ella asiste también se valora el hogar.

Ahora bien, presentaré la historia de una persona muy joven, de clase alta, a quien también tuve la oportunidad de entrevistar: Amelia es misionera de Lazos de Amor Mariano y a su vez trabaja en la fundación Acción Provida, filial de VHI, es graduada de la universidad San Francisco. Lo que le motivó a trabajar en la fundación es que en efecto, en los retiros espirituales de Lazos de Amor Mariano se conoce que muchas mujeres de 21 a 23 años han abortado, por ello ella considera que se deben tomar medidas preventivas, porque después de un aborto ya es muy tarde, en sus programaciones está transmitir a los jóvenes el valor de la persona humana. Me contó que han presentado proyectos de ley a la Asamblea con la Arquidiócesis y la ONG Vida y Familia presidida por Amparo Medina.

Dan charlas en prevención de la educación sexual integral, distinta a repartir condones, el valor social y real como persona, la educación sexual que ellas imparten está centrada en el cuerpo, por eso se habla de derechos sexuales y reproductivos de los jóvenes, no se toma en cuenta la persona ni la parte psicológica, tampoco las consecuencias de tener relaciones antes del matrimonio, las consecuencias después de tener una relación sexual como las ITS o el VIH.

Habla de una revolución sexual cargada de desinformación, embarazos, aborto. Según su perspectiva, la mujer solo es fértil una vez al mes, pero tiene posibilidad de contraer ITS todos los días de su vida, me contó sobre un ginecólogo que sostiene que, de cada 10 pacientes, 8 tienen papiloma virus, según la OMS el único método seguro es la abstinencia.

Dice que ahora las jóvenes tienen falta de autoestima, que no valoran su cuerpo físicamente y espiritualmente. También afirma que ningún embarazo es malo, ninguna vida es mala, las razones más comunes para no tener un hijo son personales, como por ejemplo: “se me va a dañar el cuerpo o no tengo plata”. Dan apoyo a las madres que no tienen dinero con talleres en donde se ayuda con la parte emocional, si tienen problemas con la familia les dan apoyo, se les apoya con víveres o talleres en donde se les enseña a cocinar para que puedan seguir adelante.

Acompañé a Amelia a una de sus charlas en una universidad. Llevaba su computadora portátil en donde tenía preparada una presentación en power point acerca de la importancia de la castidad y la familia. Utilizaba varias estadísticas para demostrar que los métodos anticonceptivos son negativos para la vida sexual y reproductiva de las mujeres. Y la cantidad de abortos que han ocurrido desde que en la sociedad se ha instalado la “ideología de género”. Ahora bien, lo importante de esta conferencia es que, en diversos espacios, ya sea considerados liberales, conservadores, laicos y religiosos, Amelia gana adeptos que se le acercan al final de la conferencia para pedirle consejos. La mayoría son mujeres que han atravesado abortos deseados o no deseados. Entonces ella les invita al retiro espiritual de “Lazos de Amor Mariano” al que fue Lisa.

Ahora bien, mostraré a continuación las conexiones que se establecen entre los movimientos católicos conservadores, las ONGs pro-vida y las mujeres que buscan una salida a su embarazo no deseado:

Tabla 1. Conexiones y actores

Movimiento	Conexiones	Actividades	Actores
Lazos de Amor Mariano	Arquidiócesis, Movimiento de Vida Cristiana, Fundación Acción Provida	Retiros espirituales donde las mujeres buscan una salida a embarazos no deseados o abortos, Proceso de consagración a la virgen María, rosarios todos los viernes en iglesias a donde van personas de élite.	Amelia, Lisa
Fundación Acción Pro-vida	Vida Humana Internacional, Human Life International, Arquidiócesis, Lazos de Amor Mariano, Colegios Católicos.	Acciones públicas y privadas para fortalecer la “cultura de la vida” en la Asamblea, en colegios católicos y fiscales, universidades. Seguimiento a mujeres embarazadas que buscan abortos, suelen por ejemplo pegar letreros con un número telefónico para que las mujeres acudan a su ayuda. Búsqueda de nuevos fieles para los movimientos católicos	Amelia. Mujeres que buscan ayuda cuando están a travesando por embarazos no deseados.

En los cuadros presentados, podemos observar cómo se conectan las comunidades marianas con las organizaciones, instituciones y empresas ligadas a la beneficencia.

Ahora explicaré cómo y por qué se entrelazan o superponen la beneficencia y la religiosidad, lo haré por medio de historias de vida que cruzan Quito y Guayaquil,

De mi generación (yo tengo 54 años) todos hemos estudiado en colegio católico, tremendamente

tradicionales, fiscales.) El Colegio Abad, El Colegio Vicente Rocafuerte pero la gran mayoría estudiaba en colegio católico, San José, Cristóbal Colon, y Javier, tremendamente tradicionales, el ala pobre del Cristóbal Colon, el ala pobre de Javier y el ala pobre de san José, mujeres igual, Providencia, el ala pobre de la Providencia, María Auxiliadora, Asunción y alas pobres la providencia, San Francisco de Asís .

Mis hijos es decir de 25 o 28 años, muy pocos estaban en colegios católicos, la mayoría colegios laicos, como por ejemplo el “Balandra”, mi hijo estudió la primaria en un colegio laico, pero regresó de estudiar en Argentina con su papa y lo metí en un colegio católico. Encontré que el colegio católico te direcciona a hacer cosas por los pobres, hay toda la línea de incentivación por los pobres, cosas insignificantes, tejidos, ahora hay una cosa que los laicos no pudieron hacer, los laicos no pudieron controlar la disciplina, no lo pudieron controlar, ese espacio se alejó del control. Ya no se involucraban con los temas sociales, más bien es un alejamiento de esta segunda generación, a los temas sociales por eso tú ves un fuerte voluntariado de gente adulta, de mi edad.

Tal vez ahora clase media pero lo fuerte clase alta, pero viendo por el lado de mi hijo yo lo que creo que esta nueva generación que no tuvo una línea de disciplina de valores que te vayan vinculando a esta forma, se quedaron en lo laico sin la contraparte social, de arte, manualidades, pintura, lectura, se quedó en el aire, esta gente está retomando, el tema de la espiritualidad, porque hay mucho evangélico y católico, mi hijo se fue a Quito, estudio en la San Francisco, no sé qué le lavaron el cerebro, pero es evangélico, y luego a EEUU y más. La religión es el espacio de referencia personal para él. Espacio del encuentro, él es un hijo solo hijo único, él era muy chiquito cuando me separe de su padre, ha sido un niño solo, y estudió en colegio católico, y él era como yo muy de izquierda, y en Quito convivió con un chico de clase alta evangélico, se encontraron en las necesidades estudiantiles, necesidades afectivas y yo espero que sea temporal, (pobrecito mi hijo). No puedo hacer mucho más.

Es ese reencuentro con la religión que no sólo pasa en la clase alta, a nivel popular igual hay un evangelismo, tan fuerte, el tema religioso, volver a la religiosidad es gigante, y es porque no hay espacios de crecimiento personal fuera de la iglesia, es porque la iglesia sabe ese vacío, es como tu decías el tema de voluntariado, es que

no hay estado entonces la junta de beneficencia ocupa ese lugar, pienso yo que es eso (Patricia, 2012, entrevista).

Fui a la charla ofrecida por un sacerdote de Sodalicio de Vida Cristiana en la Universidad Salesiana de Guayaquil. Cuando llegué el teatro estaba lleno de jóvenes. La conferencia era sobre el tema de la castidad y la pureza. Según el sacerdote, tales virtudes eran importantes para formar una familia transparente. El discurso era muy similar al que dan las mujeres pro-vida en Quito, la manera de dirigirse a los y las jóvenes, los prejuicios morales relativos a la forma de vestir y de salir, el punto de vista alrededor de la “ideología de género” y del aborto. Se mostraban videos respecto a la espera y a la fortaleza para renunciar al deseo y también se ponían de ejemplo estereotipos de hombres que optaron por la castidad y la pureza. Al final de la charla se invitaba a los jóvenes a realizar la promesa de castidad que tendría lugar al día siguiente.

Al día siguiente fui a la Catedral de Guayaquil, con la sorpresa de que estaba repleta de jóvenes que vestían camisetas blancas, no había en donde sentarse, mucha gente estaba parada, y existían confesionarios improvisados para que los jóvenes puedan hablar de sus pecados antes de la promesa. Mientras tanto, un sacerdote hablaba de la importancia de la castidad. Hacía un llamado a que los jóvenes se rebelen ante la cultura de la muerte, ante aquellos que les dicen que tienen libertades sobre su propio cuerpo, ante la pornografía, las caricias y las relaciones sexuales. Les pide que sean castos y puros hasta el matrimonio, porque así lo dijo Juan Pablo Segundo y Benedicto XVI. Dice que es necesario recuperar el cristianismo ortodoxo.

Mientras el habla, hay por toda la catedral algunos jóvenes que asistieron por convicción y están ilusionados por hacer su promesa de castidad. Pero otros van porque el colegio fiscal les exige. De hecho muchos funcionarios del Ministerio de Salud son pro-vida, pero la pieza

clave para que este discurso conservador se haya instalado en los colegios fiscales es la persona encargada de los departamentos de Bienestar Estudiantil, ella es quién maneja el tema de la educación sexual y educación en valores en colegios católicos y Laicos, de allí que en la iglesia estaban presentes jóvenes de colegios laicos luciendo sus uniformes.

La promesa se realizó. Se trataba de una ceremonia importante en la cual el sacerdote preguntaba a los jóvenes si van a mantener su virginidad, segunda virginidad y pureza hasta el matrimonio, alrededor de 3000 jóvenes decían que sí prometen. Las personas católicas sabemos que hacer una promesa a Dios no es algo simple, menos aun cuando tienes 16 o 17 años. La religión católica es muy importante en las vidas cotidianas de los jóvenes guayaquileños, quienes muchas veces no pueden cumplir su promesa de castidad y se sienten culpables.

Pero ¿a quién le interesa que los y las jóvenes hagan esta promesa?, quienes más invirtieron en este eventos son los miembros de Sodalicio de Vida Cristiana. Según versiones de Mujica (2007) y Gonzales Ruiz (2010) Sodalicio de Vida Cristiana tiene su origen en 1960, su fundador es Luis Fernando Figari. En 1997 es reconocido como Sociedad de Vida Apostólica, aprobada por el Papa Juan Pablo II. El Sodalitium Christianae Vitae (su nombre oficial) es una institución que pertenece a la Iglesia Católica y es la primera comunidad masculina de consagrados, nacida en tierras peruanas. Sus miembros se llaman sodálites. Los mismos que aspiran a encontrarse con el Señor Jesús por el camino del amor filial a la Virgen María y a estar plenamente disponibles para el anuncio del Evangelio en las diversas realidades humanas. Su conciencia del plan de Dios los mueve a cooperar a que las realidades terrenas se ajusten a él, según la iluminación del Magisterio de la Iglesia.

El Sodalicio está integrado por laicos y sacerdotes que tras un proceso de discernimiento han reconocido en sus vidas la vocación a

consagrarse plenamente a Dios. Al igual que en el Opus Dei y en Lazos de Amor Mariano este movimiento tiene un líder quién significa para sus seguidores un ejemplo a seguir, en el caso del Sodalicio de Vida Cristiana, Figari pensó que la respuesta a la identidad cristiana recibida en el Bautismo y en la educación católica en la familia debería expresarse en una vida cristiana. En el año 1977 el Cardenal Arzobispo de Lima concedió su aprobación al Sodalitium Christianae Vitae como pía sociedad. Era el primer paso en el canónico. A partir de entonces quedó establecida la estructura (una Asamblea, un Superior y un Consejo de Asistentes).

Luego, el Cardenal Landázuri aprobó al Sodalicio y sus estatutos como asociación eclesial de Derecho Público. Tras este largo trayecto, y tras la fundación del Sodalicio, Figari sería nombrado por Juan Pablo II Consejero del Pontificio Consejo para los Laicos en el año 2002. Tres años después, sería designado por Benedicto XVI para participar en el Sínodo de los Obispos sobre la Eucaristía. En 2006 fue elegido para pronunciar las palabras de agradecimiento al Papa en el Encuentro Mundial de Movimientos Eclesiales y Nuevas Comunidades

Allí, (...) manifestó al Santo Padre en nombre de todos los movimientos del Sodalicio el compromiso por anunciar al Señor Jesús en todos los ámbitos y confines del mundo. Esto muestra las dos articulaciones que soportan la estructura narrativa del “apostolado” del Sodalicio y su proyecto general: de un lado, el soporte simbólico de la figura de Figari como líder carismático; de otro lado, la misión evangelizadora y el carácter difusor del catolicismo (conservador) del Sodalicio (Mujica, 2007: 150).

El Sodalicio al igual que otros movimientos católicos tiene una estructura dispersa. En esto es diferente del Opus Dei, que también posee en la imagen de Escrivá de Balaguer un referente simbólico personalizado y en su biografía un modelo de repetición, sin embargo el Opus Dei cuenta con una estructura de rigurosidad estamental, un régimen formal de acciones

pautadas que constriñen las acciones de los sujetos (un modelo disciplinar clásico formalizado). En cambio, la estructura del Sodalicio no está determinada de una manera tan rigurosa por el campo de la disciplina formalizada en código El Sodalitium se encuentra actualmente en nueve países de América y Europa (Mujica, 2007).

La estructura del Sodalicio se basa en una organización abierta, en donde hay una Asamblea, un Superior elegido por ella y un Consejo de Asistentes que cooperarían en la buena marcha de la sociedad orientada a su servicio eclesial . Lo importante es que esta disposición permite y alienta la formación constante de nuevos grupos, los cuales componen la “Familia Sodálite” y a su vez, el verdadero campo de acción. Es decir, se trata de una disposición que se sostiene en la multiplicidad de agrupaciones y movimientos en su interior (Mujica, 2007).

El Movimiento de Vida Cristiana está organizado en base a comunidades de fe, “en las cuales se anhela de manera consciente y activa vivir la comunión y la fraternidad, para proyectar luego esa experiencia en todos los servicios que se prestan” (Mujica, 2007: 26).

Esta configuración, demarcada por una fe aparentemente consistente, articula los diversos grupos dentro del Sodalicio, que tiene en el MVC el núcleo de distribución de funciones en el espacio local. Es por eso que podemos encontrar un racimo sumamente amplio de organizaciones que constituyen los brazos locales del Sodálite y del MVC y son su mayor particularidad y su fuerza. Grupos importantes dentro del MVC son: el Centro Jesús María, el Centro San Pablo Apóstol, el Centro Santa María de la Evangelización (fundados en los últimos años).

Además, las sedes del MVC constituyen ejes fundamentales de acción de los grupos conservadores. Lo mismo que la difusión internacional de estos grupos con la fundación y consolidación del MVC en Argentina, Chile, Colombia (con un centro de importancia en Cali), Costa Rica, Ecuador y México (Mujica, 2007).

Asimismo, el Sodalicio y el MVC se han dedicado a fundar diversas parroquias y grupos devocionales. No solo en Ecuador, sino en diferentes partes de América Latina. Entre estas destacan: la Parroquia del Divino Maestro (en Medellín) y la Parroquia Nuestra Señora de la Reconciliación (Lima).

Estos representan, desde su fundación en las últimas tres décadas, un eje para la difusión de las ideas del Sodalicio y de los grupos conservadores pro-vida. Otra de las características del Sodalicio es su vínculo con los espacios educativos y en ello se parece al Opus Dei, así existen el Centro de Estudios Católicos y Laicos (Chile, Ecuador, Brasil, Perú e Internacional).

Existe así mismo un complejo conglomerado de sub-organizaciones que movilizan diferentes acciones y temáticas de intervención en la vida cotidiana.

A continuación mostraré las distintas organizaciones del Sodalicio de Vida Cristiana y su relación con los actores en el caso Ecuador.

Tabla 2. Conexiones de las congregaciones marianas

Movimientos	Relación con otras instituciones	Actividades	Actores
Sodalicio de Vida Cristiana	Opus Dei, Arquidiócesis, Parroquias.	Grupos de formación y oración de niños, casados, jóvenes. Semana de la familia. Día de jóvenes para la promesa de castidad.	Laicos y sacerdotes. Cristian, Gustavo, Lisa, Mario
Movimiento Vida Cristiana	“Lazos de Amor Mariano”, Parroquia de la Iglesia de Fátima en Quito, Arquidiócesis en Guayaquil. Alcaldía en Guayaquil.	Apostolado, rosario, distintos tipos de beneficencia	Cristian, Gustavo, Lisa, Mario
Por la vida	Movimiento de Vida Cristiana; Humane, escuela de Negocios, Sodalicio de Vida Cristiana en Perú, Vida Humana Internacional.	Charlas, preparación de profesionales, preparación de líderes Pro-vida, contra la cultura de muerte: aborto, eutanasia y fertilización invitro	Mario, Gustavo
Escuela de Negocios	Sodalicio de Vida Cristiana, Movimiento de Vida Cristiana, Casa de Lotero, JBG, Lotería Nacional.	El objetivo de esta escuela es formar profesionales empresarios con valores cristianos. Muchos de sus estudiantes forman parte del movimiento Vida Cristiana, trabajan en casa del lotero	Cristian, Gustavo, Lisa, Mario
Casa del Lotero:	Escuela de Negocios Lotería Nacional: Junta de Beneficencia de Guayaquil	El objetivo de esta fundación es contribuir a que los loteros tengan una “vida digna”, les dan charlas para que puedan fortalecer y mantener su familia.	Cristian, Gustavo, Lisa, Mario
Fundación Desarrollo Humano	Casa de Lotero, JBG, Escuela de Negocios		Cristian, Gustavo, Lisa, Mario

Si observamos el cuadro, podemos analizar que existen una serie de conexiones entre actoras como Lisa, con las élites guayaquileñas de la Junta de Beneficencia de Guayaquil y Lotería Nacional.

Ella tiene una relación laboral con la JBG y LN cuando le contratan para hacer los almuerzos para las personas que venden en la calle, la relación es indirecta, pues la conexión se establece a través de “Casa de Lotero” que a su vez pertenece a la “Fundación de Desarrollo Humano”. Entonces ella trabaja en ciertos espacios, hace apostolado en el Movimiento de Vida Cristiana en Quito y en Guayaquil y practica su consagración en Lazos de Amor Mariano. Llega a esta red por motivos muy personales y emocionales, por atravesar una vida bastante dura, una historia de salud sexual y reproductiva complicada y encuentra una salida en este movimiento católico. El caso de Cristian y Gustavo son muy similares, ellos han encontrado en los espacios de oración y apostolado muchas respuestas y satisfacciones.

Fui a Guayaquil con Lisa, a un evento de la Junta de Beneficencia de Guayaquil, se trataba de un festejo que hizo la JBG por medio de la fundación “Casa del Lotero”. Lisa estaba encargada de servir la comida a 1.000 familias de las personas que venden la lotería nacional en las calles, que son vendedores informales. En la tarima cantaban artistas música de Segundo Rosero, la escenografía parecía la del programa “Haga Negocio Conmigo” con la tarima llena de refrigeradoras, dvd, cocinas... las personas parecían no disfrutar tanto como pretendían los organizadores, en la cocina todos preparábamos los alimentos con camisetas amarillas de la “Casa del Lotero”.

Había cinco cocineras afroecuatorianas, los hijos de Lisa y yo, estábamos muy estresados, había un chef que nos trataba, a mí y a las cocineras con autoritarismo y, hasta cierto punto, racismo. Llegó la hora de servir los almuerzos y comenzó la dinámica de caridad, es decir, que la gente más pobre pedía más comida y los miembros de la JBG, de Lotería

Nacional, Casa del Lotero y Humane Escuela de Negocios, se sentían superiores cuando daban un plato más a las personas que asisten al festejo pero no tienen seguro social ni permiso para trabajar en las calles, que enfrentan violencia intrafamiliar y otros problemas que estas instituciones quieren resolver con charlas y capacitaciones alrededor de la familia. Se evidenciaba cómo la caridad genera rechazo, desigualdad y lejanía entre unas clases sociales y otras.

En este evento pude hacer algunos contactos, sobre todo con los profesores de Humane Escuela de Negocios, quienes manejan el proyecto “Casa de Lotero” a causa de las nuevas exigencias de la SENASCYT quien les exige vincularse con la comunidad. A propósito de ello fui a entrevistar a Vicente, profesor universitario, quien me explicó que esta institución educativa, tiene un interés frontal en inculcar a los estudiantes valores cristianos y, de hecho en la entrada, las esquinas y las aulas existen estatuillas y postales de la virgen María. Pero, la institución educativa también tiene el objetivo de formar empresarios de calidad y es manejada por miembros de Sodalicio de Vida Cristiana.

A través de él pude vincularme con los y las jóvenes que manejan los grupos de oración del Movimiento de Vida Cristiana. En ese momento estaban preparando las actividades previas a la promesa de castidad que se realizaría en la Catedral de Guayaquil, me dijo que el año pasado fueron 3500 jóvenes. Y el objetivo de los líderes es que este año también vaya la misma cantidad de participantes. Para lograrlo han preparado una serie de charlas en toda la ciudad, en distintos colegios, universidades y barrios.

En un nivel económico y simbólico más alto está Mario, él es el Director de Bienestar estudiantil en Humane Escuela de Negocios, pero a su vez es el Presidente de la Fundación por la Vida, efectivamente, él participa de la mayoría de actividades caritativas organizadas por el Sodalicio de Vida Cristiana, pero su principal objetivo actualmente es luchar contra la cultura de muerte, el feminismo, el aborto, la fertilización

in vitro, el uso y acceso a métodos anticonceptivos, etc. Para ello está invirtiendo sus habilidades profesionales, es Psicólogo y está construyendo módulos pro-vida para formar líderes.

Ahora bien, tal como ilustra la historia de vida de Lisa, el Movimiento de Vida Crsitiana tiene una relación cercana con “Lazos de Amor Mariano”, muchos de sus miembros se consagran a la virgen María a través del proceso de nueve meses. A su vez el movimiento “Lazos de Amor Mariano” tiene una relación directa con la fundación Acción pro-vida, filial de Vida Humana Internacional y Human Life International. Cabe resaltar que los líderes de estos movimientos y fundaciones son de importantes élites empresariales de Quito y Guayaquil.

Pero la conexión entre sentimiento y la acción social es útil para explicar la manera cómo las mujeres guayaquileñas de élite, en alianza con la Iglesia Católica, generaron capacidades para cuidar la vida del no nacido.

Así, el significado que tiene la beneficencia para hombres y mujeres está muy relacionado a los sentimientos, emociones y la importancia que tiene para sus vidas la existencia del “prójimo”; no obstante, esta ayuda voluntaria no busca, de ninguna manera, la igualdad o la equidad.

Según el análisis que hace Felipe Burbano (2012) respecto a la beneficencia, la fortaleza estamental de la oligarquía guayaquileña, apoyada en una posición de clase, deriva por una parte en una gran red de relaciones sociales y familiares fuertes, además de un capital social y en una fuerte inclinación hacia la beneficencia y el trabajo social voluntario. Según su hipótesis, la oligarquía ha entendido esta proyección hacia la sociedad como una obligación moral de ayuda y protección, derivada de un fuerte tradicionalismo cristiano y católico. De ese modo, si en el campo de la economía y la concepción del Estado, la oligarquía ha defendido posturas más liberales, en el campo social ha practicado un

tradicionalismo católico hacia las clases bajas, a través de la beneficencia. Según Burbano, el prestigio pareciera cultivarse mostrando, justamente, una preocupación por los desvalidos.

Entonces, según su perspectiva, la reputación social se mueve bajo dos direcciones: el sentimiento de superioridad jerárquica estamental y una obligación moral hacia un trabajo de voluntariado social. Cuanto esto ocurre, según el argumento del autor, el rostro de la oligarquía se muestra distinto: aparece bajo el signo de la solidaridad, la generosidad y el compromiso con los menesterosos.

Por su parte, José Luis Izquieta Etulain y Javier Callejo González (1999) sostienen que, si el voluntariado está presente en una sociedad caracterizada por el individualismo y la tendencia a la privacidad, es porque existen problemas y necesidades creados por la modernidad que no han sido resueltos y son insuficientemente cubiertos desde las organizaciones formales. El voluntariado, de hecho, crece en el contexto del estado de bienestar para cubrir vacíos y demandas a los que no llega la protección pública, adicionalmente, se desarrolla dentro de un espacio social y político en el que se experimentan los lastres de la democracia, sus carencias y excesos, en el que emerge con fuerza la Sociedad Civil. Es, según los autores mencionados, “el producto o la consecuencia de un conjunto de aspiraciones que tratan de paliar los crecientes desequilibrios y las profundas injusticias derivadas del sistema de valores imperantes en nuestra cultura”

Es así como, la beneficencia actúa como parte esencial de la identidad y sentimientos de las élites empresariales guayaquileñas y como reemplazo de un Estado débil. En este escenario, la salud sexual y reproductiva, como otros problemas sociales, están en manos de las personas que se dedican a la beneficencia y trabajan de la mano con la Iglesia Católica. Por lo tanto, las instituciones públicas y privadas

dedicadas a la atención de problemas de salud sexual y reproductiva de toda la sociedad, evidentemente están influenciadas por la moral católica.

Conclusiones

En este capítulo he presentado los efectos producidos por los debates contemporáneos sobre aborto en tres territorios: Chimborazo, Quito y Guayaquil. Me inspiré en la idea de ensambles para estudiar cómo los debates se cruzan en cada espacio de manera distinta.

Concluyo así que en ciertos territorios existe mayor homogeneidad que otros. En Guayaquil por ejemplo se observa un secuestro institucional de las instituciones pro vida que permean en las emociones y rutinas de las mujeres conservadoras católicas, así fundaciones, universidades, el gobierno local, la Arquidiócesis y grupos ciudadanos manejan el discurso del cuidado de la vida del cigoto. Por otra parte el cuidado de la vida está permeado por las prácticas de beneficencia, de manera que el personal médico realiza una suerte de trabajo caritativo de consejería para que las mujeres continúen con sus embarazos, lo hacen en fundaciones y centros de salud público privados ligados a la Junta de Beneficencia de Guayaquil. Por otra parte existe una ONG feminista que ha cobrado fuerza los últimos años en esta ciudad: el CEPAM, allí trabajan feministas comprometidas con la salud sexual y reproductiva, ellas también elaboran talleres para el personal médico, los mismos están enfocados en los derechos de las mujeres. Mi contacto con CEPAM fue al final de mi investigación, pues me comprometí a entregar los resultados de la misma para futuras acciones. Adicionalmente entrevisté a feministas que trabajaron por la depenalización del aborto durante de la década de 1980. Ellas se desvincularon de esta lucha por pugnas internas.

Por su parte en la ciudad de Quito se enlazan los discursos que han traído al Ecuador las empresas farmacéuticas vía federaciones internacionales de médicos con las luchas feministas y ONGs progresistas,

el Estado también ha cumplido un papel ambiguo en los últimos años en esta ciudad. No obstante aquel ensamble resulta en expresiones callejeras frente a la penalización y criminalización del aborto. Yo sostengo que para la Iglesia Católica más conservadora ha sido más difícil entrar a Quito que a otras ciudades, lo sé porque participé en varias actividades realizadas por Sodalicio de Vida Cristiana y la cantidad de fieles era significativamente menor que en la ciudad de Guayaquil. De esta manera las organizaciones marianas tienen una importante influencia con élites de jóvenes que trabajan en una suerte de clandestinidad, lo cual es muy distinto al caso de Guayaquil en donde la lucha conservadora se ha popularizado y es pública.

En Chimborazo el ensamble se da entre los discursos feministas, religiosos progresistas y el Estado. De hecho allí existen una serie de percepciones alrededor del aborto y la salud sexual y reproductiva que vienen desde ONGs, el mismo movimiento de mujeres indígenas, el Estado y las Iglesias progresistas disidentes, así para algunas usuarias del sistema de salud privado la vida comienza en el tercer mes de gestación, por lo cuál podríamos suponer que son indiferentes a la propuesta de la Iglesia más conservadora, para algunas dirigentes jóvenes el aborto se ha convertido en un tema político que se enmarca en las demandas feministas en donde ellas han militado rompiendo un poco con los movimientos tradicionales, no obstante la sexualidad también se enmarca en la idea de comunidad, ancestralidad y *sumak kawsay*, es así cómo si bien las mujeres indígenas tienen el deseo y la necesidad de acceder a métodos anticonceptivos modernos, también se observa una reivindicación y reconstrucción identitaria y local dentro de la cual también está la sexualidad.

CAPITULO VII CONCLUSIONES

Las conclusiones más relevantes de este trabajo de investigación, son de un lado las emociones y del otro los ensambles territoriales. Las primeras se relacionan con los debates públicos sobre el aborto y el efecto sobre los sujetos y las segundas con el enlace de los debates públicos en el territorio.

Nuevos actores y sujetos

En este trabajo de investigación mostré el surgimiento de nuevos actores políticos que nacen a propósito de los tres debates alrededor del aborto: la discusión alrededor del Código Integral de Salud en el año 2004, la última discusión constitucional en el año 2007 y el debate alrededor del Código Penal Integral (COIP) durante los años 2009-2013. La diferencia con otras reflexiones que se refieren las discusiones alrededor del aborto, es que yo he retomado los relatos de los sujetos y sus sentidos como una parte fundamental de mi trabajo (Ginsburg, 1997). Para ello me ha servido la metodología diversa y multisituada.

Así el primer gran actor que aparece en esta tesis es el Estado y dentro de él la burocracia y los sentimientos que ella teje con las usuarias. Para analizar este gran tema tomo al Ministerio de Salud Pública del Ecuador y dentro de él a cuatro funcionarios. En sus relatos encontré sentidos la vida y de la muerte que surgen de sus experiencias cotidianas entorno al aborto. La que más me llamó la atención es la idea de “rutas de muerte”. Según los funcionarios entrevistados, las mujeres usuarias del Estado, que acuden a ciertas instituciones públicas con abortos en curso, generalmente son desatendidas en instituciones estatales, razón por la cual deben viajar por distintos centros de salud hasta que mueren.

A partir de estas cuatro entrevistas y de seguir personalmente la ruta de muerte, pude observar la cotidianidad de un Estado real, propuesta que tiene concordancia con el argumento de Abrams (1988) y con los estudios sobre las emociones y sentidos que se tejen entre la burocracia y la ciudadanía usuaria.

Luego de analizar el Estado real, muestro los efectos en la ciudadanía, específicamente en el conservadurismo y el feminismo. Para ello recurro al concepto de esfera pública de las emociones. En el caso de las mujeres conservadoras, descubrí que la protección de la vida era de interés exclusivo de las elites, pero desde el 2004 se extiende a la sociedad más amplia, es decir que se populariza. Mi argumento es que aquello se debe a los sentimientos y sentidos que se construyen alrededor de la vida. Tanto las mujeres de élite como las de clase media están inconformes con el capitalismo y las nuevas ideas alrededor del género y la feminidad. Aquel desconcierto se politiza a propósito del acceso al aborto que se hace público en los últimos años, antes efectivamente era clandestino y privado. La forma cómo las élites llegan a otras clases sociales es apelando a sentimientos de culpabilidad cuando las mujeres han abortado y amor hacia las personas que no nacieron. Lo importante es que los sentimientos se colocan en el espacio público en forma de protesta política.

El concepto de esfera pública de los sentimientos, también tiene correspondencia con la forma cómo las mujeres feministas han actuado políticamente en los últimos años. En las entrevistas realizadas, las protestas públicas y los relatos escritos, observé la reivindicación de los afectos y la subjetividad, así como también la construcción de un sentido de vida que busca una forma alternativa de relaciones entre humanas y con la naturaleza. Aquello proviene entre otros factores de la relación que han tenido distintos movimientos sociales en especial el indígena, ecologista y feminista.

Por otra parte, también abordé el sentido de vida que las mujeres indígenas han construido a propósito del aborto. Ellas plantean que de la vida de los miembros de la comunidad y los seres de la naturaleza tienen mayor valor que el cigoto y feto cómo ha propuesto el discurso oficial de la Iglesia Católica. Llegué a esta conclusión, por medio de una ruta intercultural, a través de la cual analicé los sentidos de vida expresados por dirigentes indígenas, mujeres indígenas feministas, usuarias que llegan hasta las comunidades con discursos de género y aborto.

A continuación detallaré las principales conclusiones:

Estado, burocracias y emociones

Para explicar las emociones y sentidos alrededor de la vida y la muerte al interior del Estado, recurrí a los estudios sobre el Estado real y la cotidianidad de la burocracia que interpreta, contabiliza y registra la vida y la muerte de las mujeres (Krupa, 2014), también pensé en el papel que cumplen las emociones en la ciudadanía que se relaciona con el Estado, y cómo las interpretaciones de la burocracia son asumidas o desechadas por los usuarios.

Desde esta perspectiva hice dos recorridos: uno alrededor de la muerte y otro por la interculturalidad, allí pude observar que el significado de la vida y la muerte dentro de las instituciones públicas es ambiguo y depende de cada territorio y de los sujetos que en éste se encuentren. En ciertos casos, la vida de las mujeres suele no importar, de hecho la religión y los postulados morales son más relevantes; y, en otros territorios, las mujeres han logrado acceder a métodos anticonceptivos modernos y abortos seguros.

Para observar la ruta de muerte utilicé la idea de antibiografía que proviene de la literatura antropológica (Scheper- Hughes, 2005), de hecho realicé autopsias verbales de mujeres que mueren por abortos. Para ello seguí todo un proceso que consistió en buscar las historias clínicas de muertes maternas, pues no se trata de un sistema ordenado de conteo de

muertes. Existe en la cotidianidad del Estado (Pole y Das, 2007) y sobre todo una simbolización de los objetos y artefactos entre los que están los documentos y las historias clínicas que pertenecen a personas.

El castigo y temor en el caso de atención de abortos en curso ha sido estudiado para el caso de Quito (Cevallos, 2013), en donde –a pesar de estos inconvenientes- se salva la vida de las mujeres. En el caso de mi estudio se trata de una antibiografía que existe por aquella masculinidad de los estados neoliberales y posneoliberales, una constante patriarcal que recae en el cuerpo de las mujeres.

En el recorrido intercultural observé el significado y el valor que tienen la vida para las mujeres indígenas usuarias del sistema de salud privado, pues para ellas el feto no tiene vida hasta los tres meses, por lo tanto el aborto no es un asesinato y por ende el debate alrededor de su penalización no tiene mayor relevancia. De hecho, en la discusión constitucional ellas apoyaron la despenalización del aborto. Y en el caso de Colta y Guamote, la presencia de ONGs progresistas que promueven el uso y acceso de métodos anticonceptivos y han trabajado durante treinta años en las comunidades, han influido en un sentido de vida y muerte más apegado a la protección de la vida humana y a la apertura de los debates feministas. Pero a pesar de ello también existe el deseo, la nostalgia y la necesidad pensar en lo comunitario y ancestral.

A propósito de este tema, el Estado es ambiguo en sus políticas interculturales de salud. Pues, de un lado, culpabiliza a las parteras por muchas muertes maternas de mujeres indígenas en el sector rural. Así por ejemplo, en las historias clínicas podemos observar cómo se responsabiliza a las curanderas y al uso de plantas medicinales por el hecho de que las mujeres no utilicen los servicios de salud. Pero, por otro lado, hay una idealización de la medicina utilizada por los agentes tradicionales, a tal punto, que se la utiliza para evitar muertes maternas.

Es decir que frente a la problemática de la muerte, la política intercultural de salud retoma un discurso ancestral que no necesariamente es pronunciado o hablado por las mujeres indígenas, se trata de una propuesta construida por el mismo personal de salud o funcionarios de la cooperación internacional, quienes han incluido en los hospitales la idea de complementariedad: arriba y abajo, frío y caliente, norte y sur, masculino y femenino.

Entonces existen diversas voces de mujeres indígenas, las nostálgicas pero también las que demandan y desean métodos anticonceptivos modernos para que sus hijas no repitan sus propias historias.

Conservadurismo, relaciones de clase y emociones

Los sentidos de vida y muerte elaborados por los actores conservadores según mi perspectiva, no se enmarcan dentro de las teorías del fracaso de la secularización. Estas últimas hablaban de que la propuesta de desaparición de la religión en la modernidad fracasó al punto de que las esferas no se separaron, así sus autores, ponían en cuestionamiento la racionalización del mundo moderno. Sin embargo, yo argumento que es la búsqueda de los sentimientos en los espacios públicos y políticos, como una crítica al sistema capitalista y a la modernidad, los que dan paso a la autorización del argumento religioso más que el científico.

De alguna manera la tesis de que el feto es una persona con derechos y no el argumento científico de que no todas las vidas son personas, genera sentimientos y pasiones, identificaciones y transformación del sujeto (Butler, 1980; Foucault, 1978; Mahmood, 2006; Sizek, 2010). De tal manera que muchas mujeres que han accedido a abortos, resuelven su dolor en las prácticas católicas, una de las cuales es los espirituales promovidos por el naciente colectivo pro-vida.

Adicionalmente los sentidos de vida y las emociones de las mujeres conservadoras se extendieron hacia otras clases sociales, especialmente a la juventud guayaquileña que proviene de sectores populares. De manera que, a las promesas de castidad celebradas en la Catedral del Guayaquil concurren estudiantes de colegios fiscales. Por otra parte, mujeres jóvenes de clases medias y populares asisten a grupos de oración y practican horas de caridad y beneficencia y estos actores defienden la vida desde la concepción.

Explicué la relación entre élites y clases populares desde la perspectiva de Yanagisako, quién propone que son los sentimientos y no la estructura económica, los que marcan la construcción de las élites. En este caso se trata de emociones respecto a la vida y a la juventud, las que calan en las prácticas de otras clases sociales.

Defensa del bienestar humano y la infancia: gestión de la vida

Por su parte movimiento feminista construyó su propio sentido de vida a partir de la búsqueda de la subjetividad política, discutiendo, escribiendo y hablando (Ranciere, 2005) desde sus sentimientos e incluyendo en sus prácticas conceptos del ecofeminismo. Se habló así de la relación de cuidado que han entablado las mujeres con los niños y con el medio ambiente.

La sostenibilidad de la vida ya se había discutido en los debates constitucionales y fue asimilada por el gobierno, la misma estaba basada en el ser humano como el centro de la economía y de las mujeres como cuidadoras. Sin embargo las feministas alejadas de las instituciones fueron más allá del concepto de “sostenibilidad” proponiendo la idea de “gestión de vida”. Contrario a las mujeres conservadoras, estos conceptos relacionados con el cuidado de las vidas existentes y diversas a cargo de las mujeres feministas fueron contruidos colectivamente.

En el último manifiesto por la despenalización del aborto leído el 28 de septiembre del 2013 en las afueras del Palacio Constitucional, a propósito del día por la despenalización del aborto, se hablaba del cuidado de la vida, de la tierra, del agua y de los bosques.

El discurso se refería a la “gestión de la vida”, de la cual están encargadas las mujeres, del sostenimiento del agua, la tierra, los bosques, del cuidado de los seres de la naturaleza y también de la infancia que ya nació, que está viva y que tiene derecho a crecer bajo un cuidado dedicado y consciente.

Hablaban así de un poder “antipatriarcal” que concibe la maternidad como una posibilidad que requiere ser decidida y gestionada a partir del deseo y el amor por la vida humana, pero en atención a la situación particular de cada mujer y su contexto, en este marco, decían que el aborto es una práctica legítima, desarrollada en plena conciencia de las posibilidades y límites de las mujeres con un alto grado de responsabilidad ante la vida. Mencionaban también que existen discursos que impiden gestionar la vida. Afirmaban por ejemplo que construirán posibilidades para que las maternidades sean libres y experiencias en las que el deseo y el amor por las niñas y niños sean fundamentos de la vida en comunidad.

Estos relatos provenían de una alianza que habían tejido las mujeres feministas años atrás con los movimientos ecologistas y con las teólogas feministas a propósito de las problemáticas del calentamiento global. Yo propongo que los nuevos sentidos de vida del movimiento feminista sólo pueden ser analizados desde la subjetividad y los sentimientos que las actoras buscan actualmente como una forma de cuestionar al sistema capitalista, uno de cuyos pilares es la racionalidad (Butler; 2005; Mahmood, 2005; Yanagisako, 2002).

Es así como, en un principio, los movimientos de mujeres jóvenes pro decisión organizaban acciones en contra de la Iglesia Católica y su

tesis del asesinato. Pero más adelante, a través de alianzas nacionales e internacionales, crearon una alternativa distinta del significado de la vida.

Ecofeminismo: La vida de los seres

Las mujeres feministas y las mujeres pertenecientes al movimiento indígena, han retomado a la religión y a la espiritualidad dentro de sus prácticas políticas. Esto ocurre porque el proceso de secularización del feminismo dejó de lado a las mujeres indígenas que, a propósito de la coyuntura política referente al extractivismo, han propuesto una nueva idea de vida. Así para las ecofeministas, provenientes de culturas indígenas, todos los seres de la naturaleza tienen vida y son personas (Kohn, 2010). Aquella ha sido retomada por los colectivos feministas. Sin embargo, el problema es que, en este punto, coinciden con las mujeres pro-vida y pro decisión, porque el género humano está en debate. Habíamos dicho que la vida desde la concepción no necesariamente es humana; lo mismo sucede con la vida de la naturaleza.

Entonces son dos puntos de encuentro entre los actores estudiados en esta tesis: la duda sobre el género humano y sobre la feminidad en el capitalismo. Es decir que el mercado no pudo ofrecer un control moral, ni identidades que satisfagan a los actores, entonces el control moral, por un lado y las identidades por el otro, están disputadas por la Iglesia, el Estado y los movimientos sociales.

Ahora si bien es cierto que las mujeres indígenas de la Amazonía traen esta idea de vida y derechos de los seres de la naturaleza que coincide con ciertos sectores conservadores. Las mujeres indígenas de Chimborazo han construido una idea liberal del mujer y además de ello, piensan que la vida del embrión empieza a los tres meses y en esto coinciden con cierto sector de la disciplina médica, que ha afirmado que no todas las vidas son éticamente protegibles, por ejemplo, el cáncer coriocarcinoma, no es un embrión que tiene un cáncer, sino un tejido que

iba a ser una persona y que se transformó en un cáncer, es una vida al igual que el cigoto, no por ello debería ser nombrada ontológicamente humana (Zegers, 2014), la vida del embrión para algunos médicos, adquiere cierta conciencia al tercer mes de gestación cuando se forma el sistema nervioso central. Las mujeres indígenas piensan algo similar, por ello el aborto antes del tercer mes, no es una discusión que les interese (Platt, 2012).

Ensamblando los debates

El concepto de ensamblaje ha sido utilizado por Sassen (2005) para explicar cómo en la modernidad están ensambladas capacidades de otras épocas históricas como, la autoridad, los derechos y el territorio y también lo han propuesto Ong y Collier (2010) para analizar el fenómeno de la globalización, así han explicado cómo en la misma modernidad el mercado, la política y el estado se entrelazan. La idea de ensamble en este caso, me sirve para observar cómo se ordena el debate del aborto y la idea de vida en los diferentes territorios abordados en esta tesis. He visto que la “opinión pública” sobre aborto y vida en Quito, Guayaquil, Colta y Guamate en Chimborazo se despliega en forma de ensambles. Si bien cada ciudad saca a la luz un discurso oficial sostenido por una sola institución por la Iglesia Católica o por el Estado o por la ciudadanía, en el territorio, los debates, religiosos, científicos y ciudadanos, están ensamblados.

Así, en Colta y Guamate, la vida de las mujeres de la comunidad y de las organizaciones políticas, así como la existencia de los seres, resulta más importante que la del cigoto o feto. Aquello proviene de un ensamble entre argumentos de las mujeres indígenas, del movimiento feminista nacional, de ideas de ONGs e Iglesias progresistas y el mismo Estado.

Así mismo observamos que, contrario a las políticas públicas del Ministerio de Salud respecto al parto culturalmente adecuado, su puesta en escena y la utilización de símbolos indígenas y ancestrales, las mujeres desean acceder a tecnologías modernas de salud sexual y reproductiva. Es decir que no quieren enfrascarse en el significado de lo ancestral.

Por su parte, en Quito, el debate oficial está sostenido por el movimiento feminista pro-decisión, cuya fuerza se da justamente por la politización de las calles. Efectivamente se observa un proceso de liberalización de la sociedad quiteña en temas de salud sexual y reproductiva y en su opinión acerca de la despenalización del aborto, que se radicaliza aún más en la discusión alrededor del Código Penal Integral durante el 2009 y 2013.

En una sociedad que parecía más conservadora en temas de salud sexual y reproductiva, donde ya en la década de 1950 se instaló el Opus Dei, cooptando a sacerdotes jesuitas, instalando colegios e incluso universidades, actualmente, los fieles de la Iglesia más conservadora son la minoría o, al menos, eso expresan las encuestas del año 2013. Mis datos cualitativos también nos dicen que dicha Iglesia no puede entrar a Quito de la misma manera que lo ha hecho en Guayaquil, por ello el debate alrededor de la vida del cigoto produce en Quito una serie de movilizaciones callejeras que apuestan a una nueva construcción de la vida. Esta construcción ha sido debatida al interior de las comunidades indígenas y es traída a las ciudades, a lo que se añade una comprensión de la muerte por causa de aborto que es apoyada por ONG internacionales progresistas y farmacéuticas que comercializan anticoncepción.

Sin embargo, el Estado está dividido entre el discurso hegemónico conservador que defiende la vida desde la concepción y penaliza el aborto, y la cotidianidad donde existen prácticas liberales, se salva la vida de mujeres que acuden a las maternidades públicas con abortos en curso y existe un discurso feminista.

Mientras tanto, en Guayaquil, el discurso oficial en Guayaquil, evidentemente está sostenido por la Iglesia Católica que en los últimos años ha logrado que la mayoría de la población esté en contra de la despenalización del aborto, pues ha surgido un nuevo conservadurismo compuesto por jóvenes misioneros de clases medias y clases populares que se han nutrido de la ideología de las élites de la beneficencia, cuya moral se ha ensamblado los últimos años a la de la Iglesia Católica más conservadora. Sus debates permean cotidianamente los centros de salud y por lo tanto las prácticas médicas, los jóvenes organizan eventos de beneficencia para las futuras madres, pero también para aquellas que dudan en tener hijos, los médicos conservadores gastan sus horas de caridad en las maternidades o en ONGs dedicadas a cuidar la vida desde la concepción.

Finalmente, a nivel metodológico, seguí tres tipos de sentimientos: los de mujeres católicas, mujeres feministas pro-decisión, y las autobiografías de mujeres que murieron por abortos, para lo cual hice autopsias verbales. Pero además mi trabajo de campo fluctuó entre la investigación encubierta de colectivos católicos de élite y la autobiografía, pues yo misma soy una feminista pro decisión.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadie, Roberto (2010). *The Professional Guinea Pig: Big Pharma and the Risky World of Human Subjects*. New York: University of New York.
- Abrams, Philip (1988) Notes on the Difficulty of Studying the State (1977) *Journal of Historical Sociology* 1: 58-89.
- Agamben, Giorgio (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Cuspinera, Pre- Textos.
- Almeyda, Clodomiro (1986). *La democracia en América Latina*. Nueva Sociedad 23:149-189.
- Aquino, María del Pilar (1998). “Hermenéutica feminista de la liberación”. En *Teología feminista latinoamericana*. María del Pilar Aquino (comp): 45-66 San José Costa Rica: Editorial DEI.
- Aquino, María del Pilar (1992). “Nuestro clamor por la vida” . En *Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. María del Pilar Aquino (comp) San José Costa Rica: Editorial DEI.
- Anzaldúa, Gloria (1999). *Borderlands /La Frontera. The New Mestiza*. Aunt Lute Books, San Francisco.
- Araujo, Kathya (2003). *Cruce de lenguas: sexualidades, diversidad y ciudadanía*. Santiago de Chile: Colección Cuarto Propio.
- Arboleda, María (2013) *Ecuador: incidencia de las mujeres kichwas de Chimborazo y afrodescendientes de Guayaquil en los movimientos mixtos y en los órganos de poder nacional*. Quito: OXFAM.
- Arguello Juan Carlos (1972). “Elites tradicionales, poder y desarrollo en Argentina”. *Revista española de la opinión pública* 29: 183-225.
- Arguello, Sofia (2009). “El proceso de identificación de la sexualidad. Identificaciones y marcos de sentido de la acción colectiva”. *Revista Mexicana de Sociología* 75: 173-200.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion*. Baltimore, M.D: The Hopkins University Press.

- Asad, Talal (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Bastian, Jean Pierre (2006). "La nouvelle économie religieuse de L'Amérique Latine". *Social Compass* 53: 65-80.
- Barth, Frederik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F: FEC.
- Bardella, Claudio (2001). "Queer Spirituality". *Social Compass* 48: 117-138.
- Beauvoir, Simone (1990). *El segundo sexo*. México DF: Siglo XXI.
- Benhabib (1992). *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* Winner of the National Educational Association's best book of the year award.
- Birman, Patricia y David Lehmann (1999). "Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony: The Universal Church of the Kingdom of God and TV Globo in Brazil Source". *Bulletin of Latin American Research* 18: 145-164.
- Blasco Herranz Inmaculada (2002). "Tenemos las armas de nuestra fe y de nuestro amor y patriotismo; pero nos falta algo. La Acción Católica de la Mujer y la participación política en la España del primer tercio del siglo XX". *Historia Social* 44: 2-15.
- Blancarte, Roberto (2005). *Laicidad y Laicismo en América Latina*. México D.F: CIESAS.
- Bonilla, Frank (1971). "Las élites religiosas en América Latina: Catolicismo, liderazgo y cambio social". En *Elites y desarrollo en América Latina*, Lipset y Solari (Comp): 235-260. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Grupo Santillana Editores.
- Bourdieu, Pierre (1997). *El sentido Práctico*. Barcelona: Anagrama.

- Brooke, John (1998). "Science and Religion: Lessons from History?" *Science* 9653-82.
- Brown, Wendy (2007) "Finding the Man in the State". *Feminist Studies* 18: 7-34.
- Brownrigg, Leslie Ann (1972). "The Nobles of Cuenca: The Agrarian Elite of Southern Ecuador". Disertación doctoral, Universidad de Columbia.
- Burbano, Felipe (2012). "Movimientos regionales y autonomías. Políticas en Bolivia y Ecuador" Disertación doctoral. Universidad de Salamanca.
- Butler, Judith (1978). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, California: Stanford University Press.
- Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive limits of Sex*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (2001). *Mecanismo psíquicos del poder, Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra feminismos.
- Butler, Judith (2005). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (1996). Entrevista. Disponible en dirección electrónica, [http:// www.hartza.com/butler.htm](http://www.hartza.com/butler.htm). Visitado en abril 2013.
- Butler, Judith (1999) Judith Butler y la formación melancólica del sujeto. Sitio web disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11100608>. (visitado, noviembre, 2013).
- Burgos, Hugo (1980). *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Caldeira, Teresa (2007). *Ciudad de Muros*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Canessa, Andrew (2012). *Intimate Indigeneities. Race, Sex and History in the Small Spaces Andean Life*. London: Duke University Press.
- Cantón Delgado, Manuela (2001). *La razón hechizada: Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.

- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press: Chicago.
- Casanova, José (2008). "Secular Imaginaries: Introduction". *International Journal of Politics, Culture, and Society* 21: 1-4.
- Carvalho, Murilo de (1989). *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a Republica que nao foi*. Sao Paulo: Companhia das Letras.
- Cardoso, Fernando Henrique (1970). "The Industrial Elite" . En *Elites in Latin America*, Lipset and A. Solari (Comp): 94-116. London: Oxford University Press.
- Cevallos, María Rosa (2013). "*El temor encarnado. Aborto en condiciones de riesgo en la ciudad de Quito*". FLACSO- Sede Ecuador: Quito.
- Chiriboga, Manuel (1980). *Jornaleros y gran propietarios en 135 años de exportación cacaotera (1790-1925)*. Quito: CIESE. 1980.
- Chiriboga, Manuel (1984). *Clases sociales y lucha política en el Ecuador. Desarrollo Capitalista y heterogeneización de la estructura social*. Quito: El Conejo-Fundación Nauman.
- Clark, Kim (2001). "Género, raza y nación: la protección a la infancia en el Ecuador (1910-1945)". En *Antología de Estudios de Género*.
- Herrera, Gioconda, (Comp.):21-45. Quito: ILDIS y FLACSO.
- Coba, Lisset (2010). "Territorios de desarraigo: subjetividades penalizadas, entre la ley del padre y la ética materna". Disertación Doctoral. FLACSO – Ecuador.
- Cohen, Abner (1981). *The Politics of Elite Culture Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern*. Chicago: African Society.
- Cohen, Jean (2013) "Para pensar de nuevo la privacidad: la autonomía, La identidad y Controversia sobre el aborto". *Debate feminista* 10: 9-53.
- Colloredo, Rudi (1999). *The Native Leisure Class: Consumption and cultural creativity in the Andes*. Chicago: The University Press of Chicago.
- Collier y Ong (2010). *Global Assemblages: Technology, politics and*

ethics as Anthropology problems. Malden: Blackwell Publishing.

Coronel, Valeria (2000). "Secularización Católica e Integración Social en un Modernismo Periférico. Miguel Antonio Caro y la Delimitación del Dominio de la Filosofía Social en Colombia (1880- 1930.)" En *la Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, Santiago Castro – Gómez (comp.): 135-150. Bogotá: Instituto Pensar. Universidad Javeriana.

Corrigan y Sayer (2007). *El Gran Arco: La formación del Estado Ingles. Antropología del Estado. Dominación y Prácticas contestatarias en América Latina*. Barcelona: Paidós.

Dávila, Zaida (2013). "La Fecundación in Vitro el derecho del embrión frente al Derecho reproductor, un análisis comparativo entre la situación actual de Costa Rica y España". Tesis para optar por el grado de Licenciado en Derecho. Universidad de Costa Rica.

Das, Veena y Pole Deborah (2007). "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". *Cuadernos de Antropología social* 27: 19-52.

Dan, Rose (1991). "Elite Discourse of the Market and Narrative Ethnography" *Anthropological Quarterly* 64: 109-125.

De la Torre Patricia (2005). *Stato Nostro. La cara oculta de la beneficencia en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Delaunay Daniel (1990). *Geografía básica del Ecuador*. Quito: Instituto Panamericano de Geografía e Historia e Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo: Instituto Geográfico Militar.

Deleuze y Guattari (1987). *A Thousands Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* Minneapolis: University of Minnesota Press.

De la Dehesa, Rafael (2007). "Global Communities and Hybrid Cultures: Early Gay and Lesbian Electoral Activism in Brazil and Mexico." *Latin American Research Review* 42: 29-51.

De Miguel, Ana "Los feminismos a través de la historia" *Creatividad feminista*, www.creatividadfeminista.com. (visitada en , marzo, 2013).

del Río Fortuna Cynthia (2013). "Anticoncepción y aborto: reflexiones en

- torno a las políticas de sexualidad y programas de salud reproductiva en Argentina y Brasil” *Bagoas Estudios gays: géneros e sexualidades* 7: 163-187.
- Dides, Claudia (2006). *Voces de emergencia: el discurso conservador y la píldora Del día Después*. Santiago: FLACSO- UNFPA.
- Diniz, Debora (2005). “Aborto e inviabilidad fetal: el debate brasileño” *Saudade pública* 21: 534-639.
- Diddier, Fassin (1990). “Aborto en el Ecuador (1964-1988.) Estadísticas hospitalarias”. *Instituto de Estudios Andinos*. 1: 215-231.
- Eade John (2002). “How far can you go? English Catholic elites ad the erosion Of ethnic boundaries”. En *Elite Cultures Antropological perspectives* Shore Cris and Sephen Nugent (comp.) 320-350. London and New York: Routledge.
- Espinosa, Carlos (2014). “El conservadurismo en el Ecuador”. Ponencia presentada en el Seimnario sobre conservadurismo en el Ecuador, febrero, 22, en Quito-Ecuador.
- Fabian, Johanes (1982). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia: Columbia University Press.
- Felliti, Karina (2007). *La Iglesia católica y el control de la natalidad en tiempos del Concilio: la recepción de la encíclica Humanae Vitae (1968)*. Tandil: Instituto de Estudios Históricos y Sociales, Nacional del Centro, Facultad de Ciencias Humanas:
- Ferraro, Emilia (2005). *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de Intercambio en los Andes ecuatorianos. La Comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO- Sede Ecuador.
- Ferguson, James (2007). *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham: Duke University Press.
- Feminismo Islámico (2012) “Feminismo islámico, sí, existe y es interesante”. <http://www.webislam.com/?idt=17676> (revisado, junio, 2012).
- Fiorenza, Schussler, Elisabeth (2004). *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Cantabra: Santander.

- Figueroa, José Antonio (2001). *Del Nacionalismo al exilio exterior. El contraste de la experiencia modernista en Cataluña y los Andes Americanos*. Santa Fe de Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Figueroa, José Antonio (2010). *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano*. Georgetown University: Washington DC.
- Foucault Michel (1978). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michael (1982). *La Microfísica del Poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, Michael (1993). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. París: Gallimard.
- Foucault (2001). *Las tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Freud (1978). *Obras completas*. Barcelona: Paidós.
- Gallegos, Carlos Luis (2008). “Desarrollo del feto. Periodos de embarazo y fetal. Unidad feto- placentaria. Líquido amniótico”. <http://www.portalesmedicos.com>. (revisado, marzo 2014).
- Gaston, Fernando (2013). “¿Cuál es el estatus jurídico del embrión humano?”. *Persona, derecho y libertad* 3: 95-120.
- Garcés, Christopher (2009). “Whither Charity. Andean Catholic politics and the secularization of sacrifice. Tesis para obtener el título doctoral. Princeton University. Gallier.
- Geertz, Clifford (2002). “Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion”. *Royal Anthropological Institute* 11: 1-15.
- González Ruiz, E. (2005). *Cruces y sombras: Perfiles del conservadurismo en América Latina*. San José: Colectivo por el Derecho a Decidir.
- Guerrero, Andrés (1980). *Los oligarcas del cacao: ensayo sobre la acumulación originaria en el Ecuador hacendados, cacaoeros, banqueros, exportadores y comerciantes en Guayaquil (1890-1910)*. Quito: El Conejo.

- Guerrero, Andrés (1991). *La semántica de dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri-Mundi.
- Gupta, Akhil (1995) "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State." *American Ethnologist* 22: 375–402.
- Ginsburg, Faye (1989). "*Contested Live: the abortion debate in America*". California: University of California Press.
- Ginsburg, Faye y Rayna Rapp (1991) "The Politics of Reproduction". *Annu Rev. Anthropology* 20: 311- 343.
- Gordon, Elisa (2003) "Trials and Tribulations of Navigating IRBs: Anthropological and Biomedical Perspectives of "Risk" in Conducting Human Subjects". *Anthropological Quarterly* 76: 299-320.
- Gould, Deborah (2009) *Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight Against AIDS*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guha, Ranajit (1995) "La muerte de Chandra". http://www.ugr.es/~pwlac/G20_26Pablo_Romero_Noguera.html. (revisado, octubre, 2013).
- Hansen, Thomas y Finn Stepputat (2001). "Introduction: States of Imagination". En *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Thomas Hansen y Finn Stepputat (Comp.): 1-38. Durham and London: Duke University Press.
- Herzfeld, Michael (2005). *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York and London: Routledge.
- Heyman, Josiah (2004), "The Anthropology of Power-Wielding Bureaucracies". *Human Organization*. 63: 487-500.
- Hansen, Thomas y Finn Stepputat (2001). "Introduction: States of Imagination". En *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Thomas Hansen y Finn Stepputat (Comp.): 1-38. Durham and London: Duke University Press.
- Haraway (2007). *Manifiesto ciborg. El sueño irónico de un lenguaje*

común para las mujeres en el circuito integrado. Barcelona: Paidós.

Herrera Gioconda (2006). "The Catholic Church And Public Life In Ecuador Under Liberalism, 1895-1920". Columbia University Libraries. Disertación doctoral. Columbia University.

Hirschkind, Lynn (1980). "On Conforming in Cuenca". Disertación doctoral, Universidad de Wisconsin.

Htun, Mala (2010). *Sexo y Estado: Aborto, divorcio y familia bajo dictaduras y democracias*. Santiago de Chile: Ediciones UDP.

Hooks, Bell (1994). *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. New York: Routledge.

Holzberg, Carol (1980). "Strategies and Problems among Economic Elites in Jamaica: The Evolution of a Research" *Focu Anthropologica* 22: 5-23.

Izquieta José Luis Etulain y Javier Callejo González (1999). "Los nuevos voluntarios: naturaleza y configuración de sus iniciativas solidarias" *Author Reis* 86: 95-126.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Quito: INEC.

Jamal, Amina (2005). "Feminist 'Selves' and Feminism's 'Others': Feminis Representations of Jamaat-e-Islami Womenin Pakistan Source": *Feminist Review*, 81: 52-73.

Krupa, Cristopher (2010). "State by Proxy: privatized government in the Andes" En *Comparative studies in Society and History*. 52: 319-350.

Krupa, Cristopher (2014). "Introduction". En *Of Center states political formation and deformation inthe Andes*. Cristopher Krupa and David Nugent (ed). University of Pennsylvania Press.

Krupa, Christopher (2010). y Nugent y Krupa (2015) Krupa, Christopher and David Nugent (2015) [forthcoming]. "Power, Fantasy, Affect: Rethinking State Theory Through an Andean Lens," in *Off-Centered States: Political Formation and Deformation in the*

Andes, Christopher Krupa and David Nugent (Comp.) University of Pennsylvania Press.

Krupa, Christopher (2010). "State by Proxy: Privatized Government in the Andes". *Comparative Studies in Society and History* 52: 319-350.

Kohn, Eduardo (2007). "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement". *American ethnologist* 34: 2-24.

Lacan, Jacques (1980). *El Seminario de Jacques Lacan*. Argentina: Paidós SAICF.

Lamas, Martha. "Despenalización del Aborto en México". http://www.nuso.org/upload/articulos/3600_1.pdf (Revisado en marzo, 2013).

Larrea Holguín, Juan (1988). *La iglesia y el Estado en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Lara, Salvador Jorge (2007). *Fe, libertad y cultura*. Quito : Universidad Alfredo Pérez Guerrero.

León, Magdalena (2008). "El buen vivir: objetivo y camino para otro modelo". *Análisis: Nueva constitución* 1 136-151. Quito: ILDIS, Friedrich Ebert Stiftung, La Tendencia: *Revista de Análisis Político*.

Lomnitz, Larissa and Marisol Pérez (1987). *A Mexical Family 1820-1980*. New Jersey: Princeton University Press.

Mahmood, Saba (2005). *Politics of piety: the islamic revival and the feminist Subject*. New Jersey: Princenton University Press.

McDonnell, Orla and Jill Allison (2006). "From biopolitics to bioethics: church, state, medicine and assisted reproductive technology in Ireland". *Sociology of Health & Illness* 28: 817-83.

MacKinnon (2005). "Hacia una teoría feminista del Estado". En. *Feminismos*. <http://www.caladona.org/grups/uploads/2008/09/hacia-unateoria-feminista-del-estadomackinnon.pdf>. (Revisada, junio, 2013).

Merleau-Ponty, Maurice (1977) *Sentido y Sin sentido*. Barcelona. Ediciones península

- Marcus, George (1995). "Ethnography in/of the World System. The emergence of multisited ethnography". *Annual Review of Anthropology*. 24: 95 - 117.
- Marcus, George (2007). "The Deep Legacies of Dynastic subjectivity: The Resonances of a Famous Family in Private and Public Shapes". En *Elites: Choise Leader shipand Succession*. Pina-Cabral, Joao de and Lima, António Pedrosa de (Comp.) Oxford: Berg.
- Martínez, Carmen (2006). *Who defines indigenous?: identities, development, intellectuals, and the state in Northern Mexico*. New Brunswick : Rutgers University.
- Martínez, Carmen (2005). "Religión, identidad y política". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 22: 1-5.
- Mancero, Mónica (2001). "Nobles y Cholos: la disputa sobre un proyecto hegemónica regional: 1995-2005", Disertación doctoral, FLACSO-Ecuador.
- Martin, Emily (1997). *The end of the body. The Gender Sexuality Reader: culture, history, political economy*. New York: Routledge.
- Mogadime, Dogana (2005). "Elite Media Discourses: A Case Study of the Transformation of the Administrative Judiciary in South Africa Source". *Journal of Black Studies*. 35: 155-178.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador (2008). Guía del Parto Culturalmente adecuado. Quito: MSP.
- Mosca, Gaetano (2004). *La clase política*. México: D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Morales. Juan (2010). "Ciencia, ética y derecho de la inseminación artificial y la fecundación". *IGO* 40: 160-167.
- Morgan y Michaels (1997). *Fetal subjects, feminist positions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mujica, Jaris (2007). *La economía política del cuerpo y la reestructuración de los grupos conservadores*. Lima: PROMSEX.
- Muratorio, Blanca (1978). *Cultural transformations and ethnicity in*

modern Ecuador. Illinois: University of Illinois.

- Nader, Laura (1972). *Up the Anthropologist in Hymes Reinventing Anthropology*. New York: Vitange Books.
- Noguera Pablo Romero (2004). “¿Muerte sin llanto? Reflexiones entorno de las investigaciones de N Scheper-Hugues sobre la pobreza y la muerte infantil en el Nordeste brasileño”. http://www.ugr.es/~pwlac/G20_26Pablo_Romero_Noguera.html (Revisada, marzo, 2013).
- Patheman, Carol (2007). *El control sexual*. Antrhopos: Barcelona.
- Platt, Tristan (2002). “El feto agresivo. Formación de la persona y Mito-Historia en los Andes”. *Estudios Atacameños* 22: 127-155.
- Pequeño, Andrea (2006). *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO – Sede Ecuador: Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Perez, Rodolfo. “Diccionario biográfico del Ecuador”. <http://www.diccionariobiograficoecuador.com>. (revisado, abril, 2012).
- Pineo, Ronn (1994). “Guayaquil y su región en el segundo boom cacao-tero” En *Historia y región en el Ecuador*, Juan Maiagusch (Com.). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Prieto, Mercedes (2014). *Estado y colonialidad: mujeres y familias kichwas de la sierra del Ecuador 1925-1975*. Quito: FLACSO – Ecuador.
- Quisaguano, Paulina (2013). *Lucha por significados. Mujeres indígenas, políticas públicas y prácticas médicas en el parto*. FLACSO-Quito.
- Rayna Rapp y Ross Ellen (1997). “Sex and society. A reserch note from social History and antrhopology” En *The Gender Sexuality Reader: culture, history, political economy*, Rayna Rapp y Ross Ellen (Com.) New York: Routledge.
- Rapp, Rayna (1999) *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*. New York: Routldge.

- Rapp (1997). "Reproductive Entanglements: Body, State and Culture in the Dys/Regulation of Child-Bearing" En. *Review Essay. Social Research* 78: 693-718.
- Ramirez, Franklin (2000). "Más desarrollo por favor". En *Diálogo intercultural*. Fernández, Savador, Cosuelo (Com.). Quito: Abya Yala.
- Radcliffe, Sarah (2008). "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de Género". En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América*, Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (Comp.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rancière, Jacques (2006). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rance, Susana (2010). "Maternidad segura, aborto inseguro. Impacto de los discursos en las políticas y servicios". En *Saude Reproductiva e no Caribe. Temas e Problemas*. Elizabeht Dória Bilac y María Isabel da Rocha editoras. Sao Paulo: Nepo.
- Reece, R(2007). *El numerario*. Quito: El Conejo.
- Reid, Marcella (2004) *From Feminist Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and Go*. London: SCM Press.
- Rico y Bezerra (2011). "Globalización, salud y cultura. Aspectos emergentes. Propuestas para análisis desde la antropología social". <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v20n2/02.pdf>. (revisado en julio, 2013).
- Roberts Elizabeth (2005). "El embrión extra: ética de vida, ética de parentesco y cryopreservación en las clínicas ecuatorianas de fertilización in-vitro". *Iconos*. 22: 75-82.
- Rodriguez Brandao (1987). "Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural" *Cristianismo y sociedad*. 93: 2-25.
- Rosero, Cristina (2013). "Soberanía del cuerpo y clase: trayectorias de aborto de mujeres jóvenes en Quito". Tesis. FLACSO- Sede Ecuador: Quito.
- Ruiz Austria, Carolina S. (2004). "The Church, the State and Women's

- Bodies in the Context of Religious Fundamentalism in the Philippines”. *Reproductive Health Matters* 25: 96-103.
- Sassen, Saskia(2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Madrid: Katz Editores.
- Scheper-Hughes N (2009). “El comercio infame: capitalismo milenarista, valores humanos y justicia global en el tráfico de órganos”. *Revista de Antropología Social* 45: 222-250.
- Shore Cris (2002). *Elite Cultures Antropological perspectives* London and New York: Routledge.
- Shore Chris y Stephen Nugent (2002). “Introducción: hacia una Antropología de las elites” En *Culturas de la Elite: Perspectivas Antropológicas*, Chris Shore y Stephen Nugent (Comp.). pp 1-53. London: Routledge.
- Schooyans, Michael (1991). *Aborto implicaciones políticas*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Segato, Rita (2006). “La faccionalización de la República cómo índice de una nueva territorialidad”. En *Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Alonso, Aurelio (comp). pp. 60-110 Buenos Aires: CLACSO.
- Stacey, J. (1990) *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth- Century America*. New York: B Books.
- Touraine, Alain (2009). *La mirada social: un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Touraine, Alain (2006). *El mundo de las mujeres*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Touraine, Alain (1987). *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago de Chile: PREALC-OIT.
- Yanagisako, Sylvia Junko (2002). *Producing Culture and Capital: Family Firms in Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Vaggione, Juan Marco (2011). “Entre reactivos y disidentes. Desandando

las Fronteras entre lo religioso y lo secular publicado
[Disponible en:
http://www.cladem.org/espanol/novedades/1er%20puesto%20categoria%20inter.asp](http://www.cladem.org/espanol/novedades/1er%20puesto%20categoria%20inter.asp) . (visitado, julio 2011).

Weber, Max (2001). *La ética Protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Editorial Diez.

Wappenstein (2015). “Estados en reconciliación: post-conflicto, estado y emociones”. Ponencia presentada en Tensiones Históricas y Teóricas en el Estudio de los Estados, enero, 28 en Quito, Ecuador.

Zegers- Hochschild, Fernando (1984). “Fertilización In Vitro y transferencia embrionaria” *Vida Médica* 35: 29-39.

Zizek, Slavoj (2007). “*El espinoso sujeto*”. Buenos Aires: Paidós.

DOCUMENTOS NO PUBLICADOS

Buchely, Lina Buchely, Christian Castillo, Juan Loaiza y Mónica Londoño. “¿Qué es la justicia? Discusiones desde la antropología del estado”. *Íconos*, 52, No publicado, 2015.

Bustamante, Vanessa. Tendencia y Magnitud de la mortalidad materna en general y específicamente en las certificadas con diagnósticos de aborto y sus complicaciones en los servicios de salud públicos del Ecuador. Quito: MSP- UNFPA, no publicado, 2014.

CEMOPLAF (2010). Encuesta de salud sexual y reproductiva en los cantones Colta y Guamate. No publicado, 2011.

Gebara, Ivonne “The Abortion Debate in Brazil. A report from a Ecofeminist Philosopher Under Siege”, no publicado, 2014.

Human Life International, Módulo de formación para estudiantes pro-vida No I. Quito: HLI, no publicado, 2013.

Maher, Mónica, We Can't be Citizens Before we are people: Latin American Women Respond To the Failures of The Church of Liberation. Harvard Divinity School. Current Topics in Latin American Religion and Theology: Advanced Seminar. No publicado, 2013.

Kingman, Eduardo “Prácticas hospitalarias saberes médicos y policía: el

- hospital San Juan de Dios en la segunda mitad del siglo xix e inicios del siglo xx”. No publicado, 2012
- Kingman, Eduardo “Caridad, Seguridad y Policía en el largo siglo XIX”. No publicado, 2012.
- Martínez, Sandra “Funcionarios y colonos: una mirada a la formación del estado en el suroriente colombiano”. *Revista Íconos*, 52, 2015

ENTREVISTAS

- NS Ex Directora Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia de, 2013
- Flor, Médica- obstetra independiente de Quito, 2012
- Médico de turno Hospital de Guamote en Chimborazo ,2012
- PI UNFPA- Hospital de Guamote en Chimborazo, 2012
- Enfermera Hospital de Guamote en Chimborazo, 2012
- Partera 1 Hospital de Guamote en Chimborazo,2012
- Partera 2 Hospital de Guamote en Chimborazo, 2012
- Partera 3 Hospital de Guamote en Chimborazo, 2012
- Patricia Feminista de Quito, 2012
- AC Feminista de Quito, 2012
- R, Escritor de Quito, 2012
- María Ex super numeraria de Quito , 2012
- Sebastián Integrante de congregación mariana de Quito, 2012
- Liza Lazos de Amor Mariano de,2012
- Amelia Lazos de Amor Mariano de, 2012
- Dama de beneficencia 1 Casa del Lotero de Guayaquil, 2012
- Dama de beneficencia 2 Casa de la vida de Guayaquil, 2012
- Director Escuela de Negocios Humane de Guayaquil, 2012
- Director Fundación Por la Vida de, 2012
- Joselin Movimiento de Vida Cristiana de Guayaquil, 2012

A, Feminista de Quito. Guayaquil, 2013
Mónica Habitante Casa de la Obra de Quito, 2013
Natula Ex estudiante Colegio Los Pinos de Quito, 2013
Cristina Ex super numeraria de Quito, 2013
Martha, Feminista de Quito, 2013
Molina, Médico de Chimborazo Chimborazo, 2012
Elizabeth Vásquez Activista feminista, 2012
N Activista feminista de Quito, 2009
S Activista feminista de Quito, 2013
Integrante CPJ Activista feminista de Quito, 2013
P Activista Feminista de Quito, 2012
Directora CEPAM GUAYAQUIL, 2012
PAGUA Ex feminista de Quito, 2012
PAQUI, feminista de Quito, 2013
L, Feminista de Quito. Quito, 2012
Ricardo, UNFPA de Quito, 2013
Liza, Lazos de Amor Mariano , 2012
Ronald Mosquera Católico de Ibarra, 2012
TM, Ministerio de Salud, 2013
Amanda Médico de Quito. Quito, 2013
Lucía Casa de la Vida de Guayaquil, 2013
Sara Feminista de Quito, 2013
C; Entrevista, 2013
N, Entrevista: 2013
