

María Soledad Varea Viteri

El aborto en Ecuador: sentimientos y ensamblajes

© 2018 FLACSO Ecuador

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

Impreso en Ecuador, abril de 2018

ISBN: 978-9978-67-497-0

FLACSO Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador

Tel.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803

www.flacso.edu.ec

Varea Viteri, María Soledad

El aborto en Ecuador : sentimientos y ensamblajes /

María Soledad Varea Viteri. Quito : FLACSO Ecuador, 2018

xvii, 219 páginas : cuadros - (Serie Atrio)

ISBN: 978-9978-67-497-0

Bibliografía : p. 207-218

ABORTO ; MUJERES ; MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN
FEMENINA ; DERECHOS DE LA MUJER ;
COMPORTAMIENTO SEXUAL ; DERECHO A LA VIDA ;
FAMILIA ; POLÍTICAS PÚBLICAS ; SALUD ;
RELIGIÓN ; ECUADOR.

362.19888 - CDD

A la vida de mis hijos Julián, Caetano y Joaquín.

A la memoria de mis abuelos y mi padre.

Al doctor Iván Sandoval



Índice de contenidos

Abreviaturas	XI
Presentación	XIII
Agradecimientos	XVII
Introducción	1
Capítulo 1	
Apuestas teóricas	9
Estado, emociones y subjetividades	10
Feminismo y Estado	16
Ensamblajes territoriales	28
Cómo se han ido construyendo los actores alrededor del aborto, la vida y la muerte	32
Capítulo 2	
Apuestas metodológicas	35
Siguiendo objetos y a personas	38
Rutas de muerte y prácticas médicas	41
Capítulo 3	
Discusiones teóricas y debates públicos sobre aborto	43
Discusiones sobre el aborto	44
Debate sobre vida, muerte y aborto: entre la ciencia médica y la religión católica	53
Debates públicos alrededor del aborto en Ecuador	56

Capítulo 4	
Efectos de las discusiones públicas sobre aborto	63
El Estado	64
Más allá de la crisis de la secularización:	
Iglesia y espacios políticos diversos	92
Valores del trabajo y el conocimiento como propuestas políticas	99
Espacios políticos conservadores	102
La ubicuidad y politización de las ideas y movimientos provida	110
Feminismos	115
El aborto: una nueva idea de vida	122
Mujeres indígenas, religiosidad y buen vivir	132
Capítulo 5	
Ensamblajes territoriales	143
Chimborazo: delegaciones y disidencias	144
ONG, iglesias y feminismos	151
Tensiones entre prácticas modernas y tradicionales	161
Quito: politización de las calles	163
Salud Mujer: la puesta en escena del cuerpo	171
Guayaquil: secuestro institucional y conservadurismo	176
Beneficencia y religión	181
Conclusiones	197
Nuevos actores y sujetos	197
Estado, burocracias y emociones	199
Conservadurismo, relaciones de clase y emociones	200
Defensa del bienestar humano y la infancia:	
gestión de la vida	201
Ecofeminismo: la vida de los seres	202
Ensamblando los debates	203

Referencias	207
Lista de personas entrevistadas	219
Índice de tablas	
Tabla 5.1. Conexiones y actores	189
Tabla 5.2. Conexiones de las congregaciones marianas	192

Abreviaturas

AUP	Acción Unitaria Proletaria
CEB	Comunidades Eclesiales de Base
CEMOPLAF	Centro Médico de Orientación y Planificación Familiar
CEPAM	Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer
CIESE	Centro de Investigación de Estudios Sociales del Ecuador
CONES	Centros de Cuidado Obstétrico y Neonatal Esencial
COIP	Código Orgánico Integral Penal
COMCIA	Corporación de Organizaciones de Mujeres Campesinas e Indígenas de Alausí
COMCIC	Corporación de Organizaciones de Mujeres Campesinas e Indígenas de Colta
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONAMU	Consejo Nacional de las Mujeres
CPDM	Coordinadora Política de Mujeres
CPJ	Coordinadora Política Juvenil
ECUARUNARI	Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador
ENIPLA	Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar
FEMICACH	Federación de Mujeres Indígenas y Campesinas de Chimborazo

FIV	Fecundación <i>in vitro</i>
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FLASOG	Federación Latinoamericana de Sociedades de Obstetricia y Ginecología
INEC	Instituto Nacional de Estadística y Censos
INNFA	Instituto Nacional del Niño y la Familia
ITS	Infecciones de Transmisión Sexual
ITT	Ishpingo, Tambococha, Tiputini
JBG	Junta de Beneficencia de Guayaquil
LGBTI	Lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, transexuales, travestis e intersex
LMGAI	Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia
MRT	Movimiento Revolucionario de los Trabajadores
MSP	Ministerio de Salud Pública del Ecuador
OMS	Organización Mundial de la Salud
ONG	Organización No Gubernamental
OPS	Organización Panamericana de la Salud
PAE	Píldora anticonceptiva de emergencia
PLP	Partido de Liberación Popular
PUCE	Pontificia Universidad Católica del Ecuador
REDCH	Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo
SENESCYT	Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación
VIH	Virus de Inmunodeficiencia Humana

Presentación

Por primera vez en Ecuador, el tema del aborto –la arista más filosa de los derechos sexuales y reproductivos– es tratado desde los sentimientos y no solo desde la política institucional. Para ello, Soledad Varea, autora de este libro, estudia tanto a los sujetos que actúan afectivamente en las esferas públicas, como los ensamblajes territoriales que ocurren en Guayaquil, Quito y Chimborazo. Es así que logra mostrar cómo un debate público toca emocionalmente a los actores involucrados.

Un variopinto escenario está ocupado por las feministas, los grupos conservadores provida, miembros también conservadores de la Iglesia católica, la burocracia de las instituciones públicas de salud, las ONG, las mujeres indígenas organizadas en sus comunidades y las Iglesias progresistas.

Los grupos conservadores provida, conformados por élites empresariales, juventud universitaria y las instituciones de beneficencia, defienden la idea del “sujeto feto” y abogan por la defensa de la familia nuclear heterosexual. Han acuñado la expresión ideología de género para descalificar las posiciones feministas y arrogarse la defensa de los derechos sobre el cuerpo de las mujeres. Su principal bastión es Guayaquil. El debate sobre el cuidado de la vida desde la concepción es transmitido por la Iglesia Católica conservadora, pero existe un ensamblaje entre las ideas de las élites, algunas universidades, las clases medias y populares conservadoras y las personas dedicadas a la caridad y a la beneficencia.

El movimiento feminista, compuesto principalmente por mujeres de clases medias intelectuales y jóvenes, defiende el derecho a decidir cuándo

y cuántos hijos tener; reclaman al Estado ecuatoriano por el gran número de muertes a causa de abortos clandestinos; argumentan a favor de una maternidad placentera, antipatriarcal, y del derecho de niñas y niños a ser deseados desde el momento de la concepción. Su retórica se basa en el concepto de “gestión de la vida”, diferente al sujeto-feto propuesto por la Iglesia Católica conservadora. Es Quito el territorio del movimiento feminista prodecisión. En el apoyo a la despenalización del aborto y la propuesta de una nueva idea de vida confluyen las ecofeministas que luchan por los derechos de la naturaleza, las ONG internacionales, empresas farmacéuticas que comercializan anticoncepción y defienden la vida humana, y las feministas que trabajan dentro de instituciones públicas y cuestionan la muerte materna por aborto.

La ambigua retórica de quienes trabajan en las instituciones públicas de salud, vínculo entre el Estado y la ciudadanía-usuaria, se desliza entre la penalización del aborto o la posibilidad de abrir accesos seguros al mismo. Ocurre porque en esas instituciones trabajan tanto mujeres feministas como activistas provida.

Las mujeres indígenas organizadas consideran que la existencia de las personas y de los seres es más importante que la del cigoto. Las ideas sobre vida y feminidad, que se tejen en las comunidades andinas estudiadas, son más afines con las posiciones de las ONG, de las Iglesias progresistas y de las feministas, que con las de la Iglesia católica conservadora. No obstante, estas posiciones entran en tensión con la propuesta intercultural que proviene del Estado y de la tradición comunitaria.

La práctica del aborto, que puede colocar a las mujeres al filo de muerte, un debate que polariza posiciones, es tratada con una delicada sensibilidad en esta obra. La autora muestra las luces y las sombras, los matices, las dudas y el sufrimiento de las mujeres, esos sentimientos que acompañan a una decisión dolorosa. Lo logra porque establece una conversación amplia, en la que se escuchan las voces de las unas, de las otras, las dogmáticas, las ambiguas, las modernas. En medio de este campo de fuerzas, Varea deja claro su posicionamiento, con firmeza y valentía.

FLACSO Ecuador ofrece este libro, cuyos límites van más allá de la comunidad académica desde donde proviene; la incluye pero se proyecta

hacia toda la sociedad ecuatoriana. Una lectura indispensable para las familias que están en busca de nuevos horizontes para sus hijas e hijos; para quienes están a cargo del diseño y ejecución de la política pública, sobre todo la de salud; para maestros y maestras de niñas, niños y adolescentes; para cada mujer y cada hombre que aspira procrear.

Juan Ponce Jarrín
Director de FLACSO Ecuador

Agradecimientos

Agradezco a quienes estuvieron conmigo en el camino de elaboración de este libro.

A la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y su programa de Estudios Políticos, en especial a Mercedes Prieto por su amistad y conocimiento. A las lectoras de la tesis en la que se basa este libro: Carmen Martínez, Amy Lind, Susana Rance y, sobre todo, a Susana Wappenstein. A mis compañeras feministas: Sarahí Maldonado, Lisset Coba, Virginia Gómez, María Rosa Cevallos, Andrea Aguirre. A CEPAM Guayaquil, a CEMOPLAF y a OXFAN, 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 Pastoral Indígena Monseñor Leonidas Proaño de Chimborazo por su cariño. 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 mi tesis. A mis compañeras y amigas del doctorado de Estudios Políticos 2009-2013, Patricia, Ginnet, Sofía, Jenny, Pilar, Margarita, José Luis, por las noches sin dormir y por compartir sueños, alegrías y tristezas. A las profesoras y los profesores del doctorado que más me inspiraron: Gioconda Herrera, Andrés Guerrero, José Antonio Figueroa. A quienes siempre están, en especial a mi mami Mariana Viteri, a mi hermano Isidro y a mi hermana Ana María. A mi amiga Sofía Mackliff. A mi papi Rodrigo. A Lennyn Santacruz por su inmenso apoyo. A María Cuvi por acompañarme durante la publicación de este libro.

Sobre todo, a mis hijos: a Julián por su paciencia, su música y sus lecciones de vida; a Caetano Nicolás por su alegría infinita y sus ojos despiertos e inteligentes; a Joaquín por su ternura. A José Dávila por su amor.

Introducción

El día 18 de diciembre del año 2014 se emitió un decreto presidencial que ordenaba el traslado de la Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar (ENIPLA) a la Presidencia de la República y al mando de una profesional perteneciente a uno de los movimientos marianos provida más importantes 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 se consideró que la Estrategia no debía estar a cargo del Plan Familia. Las feministas defendían la tesis del Estado laico, plasmada en la Constitución de 2008, ya que temían que la nueva gerente implementara políticas de salud sexual y reproductiva relacionadas con la abstinencia sexual.

Se dio así un debate público, tal como sucedió en 2004 –cuando se discutió la Ley Orgánica de Salud– durante el año 2007 –en las discusiones preconstitucionales–, y en 2013, cuando se debatió el Código Penal

Integral. Los actores fueron los mismos en los tres casos: el movimiento feminista, los grupos conservadores de la Iglesia católica y el Estado. Ahora bien, ¿por qué comenzar la investigación con aquel hecho? ¿Por qué mencionar a estos actores?

Cuando empecé la 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 se encontraban estancadas. El aborto únicamente es permitido en caso de violación a una mujer “demente o idiota” o cuando esté en peligro la vida de la madre.¹ Ello, según mi perspectiva, se debía a las acciones políticas que venían realizando las conservadoras, mucho antes de 2004. Así, me propuse indagar sobre sus estrategias para influir en el Estado. Comencé revisando la prensa del año 2007, cuando estaba construyéndose la actual Constitución de la República, y las entrevistas y discursos de las conservadoras, autodenominadas provida, en las discusiones públicas.

Propuse, así, que la profesionalización de las católicas les permite acceder a puestos de poder. En este contexto, la meritocracia cobra valor. En medio de esta indagación, me pregunté sobre la religiosidad, tanto de las élites como de quienes trabajan en el sector público. Indagué sobre sus creencias en documentos de prensa y discursos políticos.

Fue entonces cuando investigué 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 recorrí las casas del Opus Dei en Quito, llamadas “Casas de la Obra”. Ella, miembro de dicha congregación religiosa durante su juventud, la dejó justamente por el control que los numerarios ejercían sobre su cuerpo y su sexualidad. La segunda entrevistada, también miembro de dicha congregación, había escrito una novela. Efectivamente, muchas personas, cuando salen, escriben libros sobre su experiencia positiva o negativa en la llamada Obra de Dios. En la ciudad de Quito, sin embargo, no lograba entrevistar a miembros activos del Opus Dei. Ello constituía

¹ Según el COIP las dos excepciones para que no se penalice la interrupción voluntaria del embarazo, según el artículo 150, son si se ha practicado para evitar un peligro para la vida o salud de la embarazada y si el embarazo fue por una violación a una mujer con discapacidad mental.

un limitante para mi investigación, pues a quienes ya no eran practicantes no les interesaba entrar al Estado con el propósito de influir en las políticas de salud sexual y reproductiva. El objetivo de las mujeres que asistían a las “Casas de la Obra” era, con frecuencia, tomar cursos de cocina, de oración, de lectura, rezar, cuidar a la infancia, 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 emitían su discurso desde los púlpitos de la Asamblea Constituyente; quiénes eran las funcionarias públicas con poder? De hecho, no eran las que visitaban las “Casas de la Obra” cotidianamente.

Mientras seguía investigando, una mañana, en un paseo familiar, dos parientes iniciaron una discusión: el uno defendía el uso y acceso a métodos anticonceptivos por parte de la juventud, mientras que la otra atacaba este derecho. Además, le sorprendía el hecho de que la Ministra de Salud institucionalizara el acceso a la Píldora anticonceptiva de emergencia (a la que en adelante llamaré PAE). Mencionó que sus amistades estaban formulando una campaña para que la juventud no utilizara métodos anticonceptivos; es decir, estaban tramando una estrategia de abstinencia. Me llamó mucho la atención el discurso del último miembro de mi familia, pues nunca antes se había manifestado a favor de los argumentos emitidos por la Iglesia católica. Fue entonces cuando decidí entrevistarla. Le pedí una cita, le conté que estaba investigando sobre la religión católica, lo cual le pareció interesante y oportuno porque en ese momento se consideraba, a sí misma, una católica practicante. El lunes siguiente la entrevisté. A diferencia de las entrevistas a miembros del Opus Dei, esta fue cercana y empática. Entre otras cosas, me contó que se convirtió de católica a católica radical. La diferencia entre una y otra era la práctica cotidiana. Ella había encontrado la posibilidad de ser una católica practicante en el interior de las congregaciones marianas. Así, me permitió acompañarla a las 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.

A través de ella conocí a los movimientos marianos provida que salían a las calles a defender la vida desde la concepción, el matrimonio únicamente entre personas de distintos sexos, y los derechos de las mujeres en el 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 investigando sobre la religión católica. Todas aceptaron ser entrevistadas porque entonces mi investigación se concentraba en la religión católica, en los sentimientos de las élites y en cómo ellas ingresaban en la vida política. Sin embargo, pronto mi trabajo cambió de rumbo. ¿Cómo y por qué se transformó mi tema de investigación? ¿Por qué entraron nuevos actores a escena?

Cuando comencé a entrevistar a las 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 ENIPLA. Por ello, consideré importante entrevistar también a feministas que han dedicado su militancia a la despenalización del aborto, dentro y fuera del Estado. Yo era una de ellas; había trabajado en el interior de las instituciones públicas con el objetivo de despenalizarlo; también salía a las calles para protestar en contra de la penalización. Mientras escribía este libro, otras compañeras feministas protestaban en un momento en el cual la ministra de Salud provenía de la alianza del movimiento feminista y LGBT.² Las entrevistas realizadas a las feministas que habían luchado por la despenalización del aborto desde hace años se caracterizaron por la subjetividad en varios sentidos. Primeramente, sus relatos estaban plasmados de afectos y pasiones, además de mis sentimientos hacia ellas, con quienes había compartido muchos momentos de mi vida.

Fue así como mi tema de investigación ya no solo giraba alrededor de las mujeres conservadoras que incidían en el Estado, sino del aborto como punto de discusión entre tres actores: feministas, conservadoras y una naciente burocracia (proveniente del movimiento feminista y preocu-

2 Durante los años 2006 y 2007 habíamos generado una alianza lésbico-feminista; realizamos varias acciones callejeras junto con Carina Vance Mafla, exministra de Salud. Elaboramos, por ejemplo, un documental en contra de las clínicas para “curar” la homosexualidad.

pada por asuntos de género), cuyo propósito era transformar las políticas públicas de salud sexual y reproductiva.

Finalmente, para mi sorpresa, el canal de televisión Ecuavisa emitió un reportaje en el que entrevistaban a médicos provida a propósito de un proyecto de anticoncepción que el Centro Médico de Orientación y Planificación Familiar (CEMOPLAF) llevaba a cabo en la provincia de Chimborazo. Vale mencionar que esta Organización No Gubernamental (ONG) había sido criticada varias veces por las conservadoras.³ En el reportaje, el relato de los médicos provida giraba alrededor del peligro de la anticoncepción en comunidades indígenas, en este caso en Colta, un cantón de la provincia de Chimborazo. Entonces decidí visitar esta localidad y entrevistar a indígenas usuarias del programa. Allí hice un recorrido con una enfermera que había trabajado varios años para CEMOPLAF. En una visita comunitaria, entrevistamos a las usuarias del programa que había sido criticado en el reportaje de Ecuavisa.

Todas las mujeres entrevistadas estaban de acuerdo con el uso y acceso a métodos anticonceptivos. Pude observar, así, que el discurso provida no había calado en la cotidianidad de las comunidades visitadas. Adicionalmente, existía el temor de que la Iglesia católica más conservadora ingresara 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 realicé las entrevistas. No obstante, este sacerdote se identificaba como apegado a la teología de la liberación. Su objetivo no era frenar el uso y acceso a métodos anticonceptivos, ni tampoco predicar durante la misa sobre el aborto o la abstinencia, situación que sí ocurría en Quito y Guayaquil. Su objetivo, en realidad, al igual que el de pastores protestantes y anglicanos, era luchar contra la pobreza.

En este marco, ¿qué significado tendría el aborto para las indígenas? La respuesta era diversa. Por ejemplo, para las usuarias de los 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 muer-

3 Esta ONG fue denunciada varias veces por activistas provida, por haber proporcionado métodos anticonceptivos a jóvenes y adolescentes.

te. No obstante, después del tercer mes, sí. Para otras indígenas, las que participaron en la discusión preconstitucional, el aborto era una situación cotidiana, una forma de anticoncepción y, sobre todo, una situación por la cual había atravesado la mayoría. Me empecé a preguntar, entonces, ¿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 como 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. Este recorrido transformó mi pregunta de investigación porque mi tema también se había transformado. Ahora me preguntaba, ¿qué efectos tienen las discusiones públicas alrededor del aborto sobre los actores y territorios? Así, mi argumento es que las emociones guían a las acciones políticas cuando están en juego los sentidos de vida y muerte. Lo abordo en este libro desde el enfoque de la fenomenología y del feminismo; explico las emociones en el Estado, los conservadurismos, los movimientos feministas e indígenas. También sostengo que los debates públicos aterrizan ensamblados en los territorios.

Los debates recogidos en este libro 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 Orgánico Penal Integral (COIP) desde 2009 hasta 2013. Los actores elegidos son la Iglesia católica y los grupos conservadores autodenominados provida, conformados por élites empresariales, juventud universitaria y personas dedicadas a la beneficencia. También incluí al movimiento feminista compuesto por clases medias intelectuales, sectores populares y estudiantes. Además, investigué la dinámica de las indígenas desde varias perspectivas: las ONG de salud, el movimiento social, las comunidades y las usuarias del Estado. En el presente libro, indago sobre 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.

Las discusiones teóricas sobre el Estado real se detallan a partir del primer capítulo. Asimismo, los sentidos y emociones que se producen en la relación entre burocracias y ciudadanías, especialmente entre funcionarios y mujeres; y los estudios feministas que han investigado las profundas des-

igualdades 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. Presento las discusiones teóricas sobre ensamblajes territoriales para explicar la forma en que los debates aterrizan en Quito, Guayaquil, Colta y Guamate.

En el tercer capítulo analizo la metodología utilizada. En la primera parte explico los procesos de consentimiento informado; posteriormente, analizo la etnografía parcialmente encubierta. En la segunda parte me refiero a las feministas y al contraste con la aproximación a los grupos conservadores. Asimismo, abordo las antibiografías, realizadas a través de rutas de muerte de mujeres que fallecen cuando abortan, a causa de la moralidad plasmada en las instituciones del Estado. Discuto dichas metodologías con reflexiones teóricas de Nader, en el caso de las élites, Scheper-Hughes, en el caso de las antibiografías, y una serie de metodologías que se han propuesto 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), 2007 (en el marco de las discusiones preconstitucionales), y entre los años 2009 y 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, mientras que en el sexto analizo mis hallazgos teóricos respecto a los territorios. Me concentro primero en Chimborazo, en la instalación de las organizaciones feministas y en los proyectos de género de las ONG, que finalmente tuvieron eco en las prácticas cotidianas y los deseos de las indígenas, y también en las prácticas religiosas de ciertas Iglesias protestantes. En segundo lugar, expongo el caso de Quito y el ensamblaje entre farmacéuticas, personal médico y movimientos de mujeres, que da como resultado acciones políticas que han mermado la presencia del conservadurismo. Asimismo, relato el caso de Guayaquil y el secuestro institucional de la vida cotidiana de las mujeres por parte de las organizaciones provida.

Capítulo 1

Apuestas teóricas

Hay tres discusiones teóricas que expongo en este capítulo: la primera sobre el Estado, las emociones y los sentimientos; la segunda sobre el Estado patriarcal y la subjetividad; y finalmente, la de la esfera pública de las emociones. También describo a los actores estudiados: 1) conservadoras que han creado un sujeto feto a partir de sus afectos, sus explicaciones de vida y las nuevas pasiones políticas; 2) feministas que, a partir de su cuestionamiento al sistema capitalista y los binarismos patriarcales, han creado una nueva idea de vida cimentada en el afecto, la sostenibilidad, la apuesta por una infancia feliz y por el cuidado de sus cuerpos y el medioambiente; 3) indígenas, en cuyo cuerpo y cotidianidad no ha calado el discurso provida de la Iglesia católica más conservadora, y quienes construyen su propia idea de feminidad; y 4) una burocracia esperanzada en erradicar la muerte materna a causa del aborto. Para finalizar, observo teóricamente los territorios usando el concepto de ensamblajes y Estado descentrado, que ha sido propuesto por Deleuze y Guattari, y retomado por Sassen y Ong y Collier para explicar por qué se dan ensamblajes en territorios, en 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 mi investigación, se trata de discusiones públicas alrededor del aborto, que aterrizan en el territorio en forma de ensamblajes.

Estado, emociones y subjetividades

Los estudios sobre el 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 autores que abordo en este libro, quienes plantean que el Estado es real, palpable, y que es necesario mirar a través de su máscara. Abrams (1988), por ejemplo, analiza cómo los clásicos estudios lo han examinado desde una perspectiva lineal. Este autor plantea que el Estado se ha observado desde la sociología política y la teoría marxista. En el primer caso se afirma que tiene una agencia política concreta, distinta a otras estructuras sociales, que es actuante sobre otras agencias y, a la vez, influido por ellas, mientras que el marxismo estudia la relación entre el Estado y la sociedad civil, específicamente con las clases sociales. Plantea, además, 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.

Abrams sostiene, entonces, que existe un sentido común que mira al Estado como si este fuera una realidad oculta. Así, cuando se lo investiga, se presupone que oculta información y que existen secretos oficiales. Es decir, aparentemente habría una realidad de la política detrás del escenario del poder y de las agencias de gobierno. Por ello, el autor invita a desenmascarar al Estado; es justamente por esta vía que va mi investigación. El autor rechaza el relato legitimante que se ha construido sobre lo oculto y, en general, sobre la idea misma de Estado. Propone así que este no se queda solamente en la problemática de sujeción y dominación como ha propuesto la sociología; afirma que se lo debe estudiar partiendo de la “condición de ignorancia”. Desde su punto de vista, existe un Estado proyectado y transmitido en diferentes tiempos y sociedades, y sus modos y variables son susceptibles de investigación. Es así que propone historizar el Estado.

A partir de las preguntas planteadas por Abrams, surgen algunas investigaciones que miran al Estado tras su máscara. Allí también tiene su ori-

gen 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, 220) las instituciones de gobierno son perfectamente reales. Pero “el” Estado es, en buena parte, una construcción ideológica, una ficción. Entonces 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. Es decir que, en definitiva, el Estado representa a las sociedades capitalistas. Según los autores, este es un ejercicio de legitimación, una apuesta para lograr apoyo y tolerancia de lo inaceptable, como, por ejemplo, la evasión de la mortalidad materna, que legitima lo ilegítimo.

El Estado representa la división entre racionalidad e irracionalidad, masculino y femenino, blancos e indios, espacio público y privado. Encarna la masculinidad moderna y simboliza la exclusión de las mujeres del espacio político. Por ello es preciso comprender el concepto de capitalismo, en el cual el Estado patriarcal tiene su origen.

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). Esta última 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, que somete las capacidades humanas a restricciones dolorosas y dañinas. En esta línea de estudios del Estado, se ha cuestionado el punto de vista general de Weber. Todo el análisis que este 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 esa misma línea, Christopher Krupa (2010) y Krupa y Nugent (2015a) han reflexionado sobre el Estado como un lugar tangible. Así, por ejemplo, el primer autor se refiere a los “para-estatales” como aquellos espacios adonde no llega el poder, y al papel de las emociones que producen relaciones entre la ciudadanía y el Estado. Esta posición me permite analizar cómo y por qué tanto las feministas como las conservadoras provida 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 conciencia 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, donde no existe un poder político centralizado. El autor observa 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 guarda sentido, pese a que el Estado ecuatoriano haya cobrado fuerza. Y esto es así porque se ha observado cómo, a pesar de las políticas estatales y leyes, en los territorios cada actor de la burocracia tiene su propia interpretación de aquella.¹

Krupa (2010) desenmaraña su argumento haciendo un recuento de la historia de Ecuador y las haciendas. Cuestiona 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 y que producen los mismos efectos de poder. Se trata, pues, de una soberanía fraccionada, otorgada por la dispersión de las funciones oficiales del Estado entre los diversos actores no estatales.

Para Krupa, la cuasi formación estatal en las sociedades postcoloniales ha estado presente en las áreas rurales de Ecuador, en las cuales grupos privados son, a menudo, contratados por el Estado central para llevar a cabo

¹ También me interesa la perspectiva de las autoras Das y Poole (2007), pues argumentan que la antropología se enfoca 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.

algunas de sus funciones, actuando independientemente en su nombre. A momentos, también se copia o se imita su base administrativa. El autor habla de ambigüedades y, en ese sentido, mi investigación se apegaría a lo que él sostiene, pues se refiere a los encuentros gubernamentales vividos, a la presencia del Estado en la cotidianidad de las relaciones sociales. Krupa propone una fenomenología del Estado ecuatoriano que, en distintas épocas históricas, ha delegado el poder a hacendados y empresarios. Sin embargo, la presencia misma del Estado central no ha desaparecido.

Me interesa también retomar su propuesta de Estado descentrado, pues en ella pone en duda la noción de uniformidad y la promulgación internamente homogénea del poder. En su lugar, 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 del “Estado”; qué actores han seguido los proyectos políticos no estatales; cuáles son los procesos que han 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 que se derivan de ellos. Krupa 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 (2015b) también desarrollan la línea fenomenológica del Estado en la región andina con preguntas que apuntan a la cultura y a la política del gobierno. Así, por ejemplo, dirigen sus cuestionamientos a la ciudadanía, 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 con frecuencia esta 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 esta las ha silenciado en el tema del aborto.

Entonces, los actores mencionados dirigen sus inquietudes hacia la recepción que del Estado hace la ciudadanía. Se interesan en comprender las manifestaciones más privatizadas, localizadas e interiorizadas de la gober-

nanza, vista como algo más que un simple complemento de la política real. En la misma línea teórica que Abrams, analizan el papel de lo ilusorio, lo cotidiano, lo no oficial y, sobre todo, el papel de las demandas conflictivas para ejercer la dominación legítima, presente en las actividades rutinarias del Estado.

En el caso de la recepción de la ciudadanía, analizo cómo los sentimientos tienen efecto en las prácticas cotidianas del Estado. Es decir, que la racionalidad del Estado es rebasada por creencias religiosas y afectivas que lastimosamente pueden desembocar en la muerte de las mujeres que llegan a los hospitales públicos o privados con abortos en curso y que no son atendidas por razones morales. En otras palabras, el reemplazo de la ciencia por la religión puede dar como efecto antibiografías, vidas que se quedan a medias, existencias indignas, porque 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; 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 que ocupan puestos jerárquicos que van cobrando valor de acuerdo con el tiempo, las lealtades y los procesos de experticia. La etnografía de las burocracias se ocupa de observar sus significados y efectos, además de las rutinas, códigos y lenguajes que en ellas se producen. Lo que me interesa recalcar de estos estudios es la relación que se establece entre burocracia y usuarios y usuarias del Estado, junto con la observación 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 usuarias y usuarios tienen con respecto al poder estatal (Martínez 2015).

Los estudios sobre las burocracias abordan los encuentros entre funcionarios y ciudadanía. Para Herzfeld (1997) y Heyman (1995), las burocracias son instrumentos de poder, condicionados por contextos económicos y políticos más amplios. Los autores se detienen en aquellos efectos que las organizaciones causan sobre los sujetos a los que se dirigen.

Ferguson (2007) también trata los efectos de la burocracia en la vida social, refiriéndose así a la antipolítica. Me interesa su perspectiva porque

tales efectos categorizan y clasifican a los sujetos y sus derechos, además de que ejercen control a través de la administración de archivos, registros de la población o distribución de políticas sociales. Efectivamente, aquella burocracia que investigué tiene el poder sobre la contabilización de la vida y la muerte de las mujeres, muertes que se concentran en manos de ciertos individuos. Al contrario de la perspectiva de que las burocracias son “máquinas productoras de indiferencia”, tal como sostiene Gupta (2012, 6) para el caso de África, en Ecuador hay una preocupación constante por parte de quienes administran las políticas y programas alrededor de la vida y la muerte de las mujeres.

Martínez (2015), en el marco de su reflexión sobre el Estado en Cali, propone que las burocracias son mediadoras entre el Estado central y la ciudadanía, y que dicha mediación consiste en traducir las abstractas disposiciones oficiales, formuladas en los centros nacionales de poder, en términos 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”, ya sea “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, las burocracias no son organizaciones “diabólicas” ni despolitizadoras. Muy por el contrario, tienen ideales y efectos en la ciudadanía.

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 quienes usan los servicios. Puntualmente, se refieren al caso de Cali: cuestionan el discurso oficial de la eficiencia de la justicia y proponen una realidad mundana de la presencia 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 permi-

tía a las personas tramitar sus angustias, sus sentimientos de engaño, sus peticiones de reparación” (7).

La idea de “puesta en escena emocional” me sirve para analizar el caso de las burocracias estudiadas en mi investigación, pues me encargo de observar sus sentimientos en cuanto a la muerte por aborto. Asimismo, existen reacciones por parte de la ciudadanía, registros de la población e interpretaciones de la política que se traducen a las personas que utilizan los servicios del Estado. Estas burocracias son, entonces, el puente entre personas y Estado.

De igual manera, la justicia vista como un *performance* (Gupta 2012) es útil para analizar mis casos. Buchely et al. (2015) apuestan por mirar el caso de la justicia como un melodrama irracional, desarticulado y subjetivo dentro del ejercicio cotidiano. Así, usuarios y usuarias adquieren protagonismo, y sucede lo mismo con los materiales que, en el caso de mi investigación, se quedan en manos de ciertas personas 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, sino con agendas emotivas.

A partir de aquellas emociones de temor o deseo, observo cómo en el Ministerio de Salud Pública del Ecuador (MSP) los sujetos estatales construyen una serie de significados y emociones alrededor de la vida y la muerte de las mujeres. La ira, la impotencia, la esperanza de transformación o el 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 aborto.

Feminismo y Estado

El feminismo cuestiona el papel del Estado en la vida de las mujeres por dos vías. La primera propone que es patriarcal² y la segunda, que hay dis-

² Esta línea está marcada por la propuesta de MacKinnon (1989), para quien 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,

tintas masculinidades dentro de aquel. Esto quiere decir que los Estados de bienestar sustituyeron a los grandes patriarcas burgueses, y dejaron de lado todas las problemáticas de las mujeres, especialmente aquellas que se tejen en la vida cotidiana de los espacios privados. En esta línea, Brown (2007) ha propuesto que la crítica al Estado liberal y a la burocracia estatal apunta a que en el interior hay varias formas de masculinidad, pues si bien los llamados Estados de bienestar en Europa benefician, aparentemente, a las mujeres a través de políticas públicas, 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 está relacionado 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, por ejemplo, empiezan a depender del Estado para sobrevivir; además aumenta el número de las jefas de hogar.

Entonces, si bien en el siglo XIX los feminismos debatían sobre el derecho al voto, las protecciones en el trabajo, el control de los nacimientos y la igualdad de oportunidades, en el siglo XX la lista creció en cuanto a la igualdad de derechos, por ejemplo los reproductivos, el matrimonio, la intervención del Estado en la familia y en la sexualidad, incluso el cuestionamiento de qué implicaciones tienen para las políticas públicas, 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 (Pateman 2007). No existe, entonces, un Estado neutral respecto a la clase y a la condición étnica. Así, para Ress (1997), las mujeres que pasan a ser empleadas de los Estados de bienestar se ven limitadas por la ley. Benhabib

lo cual degrada el cuerpo de las mujeres. La autora se centra especialmente en el aspecto legal del patriarcado.

(1992) también ha cuestionado la aparente protección de dichos Estados, pues, desde su punto de vista, no es suficiente reemplazar la ética de la justicia por la ética del cuidado.

En tal estructura, el cuerpo de aquellas mujeres que enfrentan problemas de salud sexual y reproductiva, en especial situaciones relacionadas con el aborto, es vulnerable. Hasta el anterior periodo gubernamental, en 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, en la actualidad hay un control real por parte del Estado y la Iglesia. Llegar hasta donde hemos llegado se ha dado por el 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.

Es necesario analizar de dónde proviene ese sistema de salud, pues ha estado atravesado por la preocupación sobre la vida de la madre, figura vista como aquella cuidadora y reproductora de ciudadanos. De tal preocupación se ha excluido históricamente a las mujeres que no son madres. Esta es, en efecto, una de las reflexiones feministas más importantes. El cuerpo femenino tiene valor para el sistema patriarcal siempre y cuando sea productor y reproductor de ciudadanos o de capital (De Beauvoir 1990; MacKinnon 1989). Así, las políticas de cuidado de la vida se han centrado tanto en la salud como en la mortalidad materna, y han dejado de lado la mortalidad de aquellas que eligieron no ser madres.

Entonces, si retomamos los estudios sobre las burocracias, es decir, sobre funcionarias y funcionarios del Estado, y los análisis feministas sobre las usuarias de los Estados patriarcales, podemos concluir que allí existe un terreno fértil para el estudio de las emociones, ya que los Estados tienen una doble condición: están masculinizados y también feminizados. Lo primero porque las políticas públicas se construyen para beneficiar a los hombres. Lo segundo por la gran cantidad de funcionarias públicas que aplican dichas políticas; ellas se contactan directamente con las usuarias, especialmente cuando se trata de la salud sexual y reproductiva, y del aborto.

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. Este autor cuestiona, así, el dualismo mente-cuerpo, y al hacerlo pone 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 y que, en ese sentido, no son binarios. Así, por ejemplo, la propuesta de conciencia 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 son útiles para explicar los datos empíricos propuestos en mi investigación. Para Merleau-Ponty, la experiencia primaria implica que el cuerpo no es un objeto. El ser humano —dice— es conciencia 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 ese sentido, la autora cuestiona aquellas teorías que dicen que aquel está domesticado, o fatalmente ligado a las condiciones del poder. Si nos basamos en su propuesta, 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 (citada en Araujo 2003), esta última se entiende como la formación y funcionamiento de la conciencia y ha sido retomada por algunos estudios alrededor de la sexualidad. Butler se apoya en una figura del lenguaje o “tropos” de producción que vuelve sobre sí misma. Aquella figura es la conciencia y, en el proceso de la construcción de la formación de la conciencia, está el sujeto que 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). Butler propone que el sujeto se forma en sub-

ordinación, a causa de una dependencia primaria del infante. Desde una perspectiva antropológica, Bourdieu también analiza aquellas relaciones primarias. Entonces, la emergencia del sujeto está ligada a dos situaciones: el establecimiento y la negación del vínculo o el apego.

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. Por ejemplo, tanto las mujeres provida –quienes construyen una reflexividad conservadora– como los feminismos –los mismos que elaboran un sentido de transformación del mundo liberal– en principio están ligadas al Estado, a la Iglesia o a los movimientos sociales, pero los cuestionan y, además, construyen sus propias formas de pensamiento, emociones y, sobre todo, sus sentidos de vida. Es decir, ejercen su agencia en 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 tal sentido, para Butler los sujetos están producidos discursivamente; son efectos de una categoría lingüística, una posición y una estructura de formación. Existe, así, un poder anterior al sujeto como el Estado u otras instituciones, y aquel otro poder que desean los sujetos de mi investigación. Entonces, los sujetos mencionados reiteran normas, pero a la vez producen medios de subjetivación y agencias. Evidentemente, 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).

Desde otra perspectiva, cuando Žižek (2007) 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. Es así que afirma que aquello que define al sujeto es su fidelidad con el acontecimiento. Žižek sostiene que el sujeto es una emergencia contingente finita, pues la verdad no es sub-

jetiva en el sentido de estar subordinada a los caprichos del sujeto. Según 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 (Žižek 2007, 112).

Para aclarar el tema del sujeto, el autor toma como ejemplo justamente a la religión cristiana; afirma que el acontecimiento de esta es la encarnación y muerte de Jesucristo. Su meta, continúa el autor, es el juicio final, la redención. Su operador, en términos históricos, es la Iglesia. Pero su sujeto, y esta es la parte que más me interesa, es el corpus de creyentes que intervienen en su propia situación en nombre del acontecimiento-verdad, buscando las señales de Dios. También toma como ejemplo de la subjetivación y el amor el hecho de que cuando me enamoro apasionadamente, me subjetivizo, permanezco fiel a ese acontecimiento y lo sigo 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, indaga los efectos del poder, pues este 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 poderes a través del control y la dependencia o atados a su propia identidad por la conciencia y el conocimiento de sí mismos. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete. Puede decirse que para Foucault 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). El poder del Estado es individualizador y totalizador.

Esta propuesta es precisamente la que me interesa para comprender los efectos de las discusiones públicas alrededor del aborto por parte de los sujetos elegidos en mi estudio: las emociones y las pasiones que surgen debido a la subjetivación. En esta línea, los estudios antropológicos feministas han analizado las emociones, por ejemplo, Yanagisako (2002) estudia a 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 la seda.

Concuerdo con Yanagisako, pues 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 considerado los estudios de grupos conservadores y aborto a nivel latinoamericano). Desde esta perspectiva, la autora observa —y en este 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. Se pregunta, entonces, cómo han llegado los actores a tener esos deseos.

Me apropio de las preguntas de Yanagisako, pues me interesa saber sobre los deseos y sentimientos de las élites conservadoras, los movimientos sociales y la burocracia feminista que, si bien ya han sido estudiados desde las desigualdades estructurales (Chiriboga 1980; Guerrero 1980), no se ha interrogado sobre sus sentimientos en el marco de la subjetividad.

Cohen (1981) y Yanagisako (2002) proponen cuestionar los conceptos marxistas que, generalmente, han explicado el surgimiento del capitalismo. Invitan de esta manera a enfrentar los conceptos homogéneos y universales de “la burguesía”, “el proletariado” y la “fuerza laboral”, y a repensarlos como grupos heterogéneos y concretos, compuestos por actores individuales con sus propias subjetividades. Estoy de acuerdo con ambos autores: podemos incluir la reflexión teórica del sujeto en tanto siente, desea, necesita y ama (Touraine 1987). Para Yanagisako, los sentimientos de género de los capitalistas se “hacen” no solamente a través de las luchas con otras clases sociales, sino también en el interior de las luchas de sus propias familias. Tales peleas moldean tanto a la familia como a los proce-

sos de estructuración de clase y constitución personal. Así, el parentesco y el género son cruciales en la motivación de la acción capitalista y en los procesos de constitución personal y de clase entre la burguesía de la ciudad de Como, en Italia. La autora utiliza la metáfora del adagio para describir los sentimientos de masculinidad de actores de distintas generaciones (abuelos, abuelas, hijas, hijos, nietas y nietos), quienes reflejan los miedos y esperanzas del deseo patriarcal de sucesión que permanece en todas las esferas de la burguesía de dicha ciudad.

Yanagisako y Marcus abordan los espacios de prestigio y los sentimientos de la élite. Mi perspectiva se centra en los sentimientos y en los espacios de las élites que se consideran, a sí mismas, religiosas.

La religiosidad, en este caso, es una forma de extender las prácticas de las élites al resto de la sociedad. Según mi punto de vista la creación del sujeto feto, su cuidado, la edificación de instituciones para protegerlo y la conformación de organizaciones sociales y acciones para conservarlo, son formas que tienen las élites para relacionarse con otras clases sociales.

Las ideas de vida, contruidas por las clases altas, generan pasiones en la ciudadanía. Estos sentimientos producidos en el marco de los debates alrededor de la vida y sus significados han dado paso a la construcción de una ciudadanía de los afectos en los sujetos feministas, las conservadoras y las burocracias.

Planteo que, en el caso de los feminismos, la esfera pública de los afectos se expresa en su búsqueda por la espiritualidad y el amor que están presentes en sus acciones políticas, mientras que en 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 la 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 más que en el cuerpo femenino (Rance 1998).

La ciencia falocéntrica, blanca y patriarcal ha dejado de lado los conocimientos, prácticas, creencias y discursos del Sur. De ahí que exista una propuesta feminista de la llamada tercera ola, que busca la subjetividad. En este sentido, me apego, por ejemplo, a Mahmood (2005), para quien las feministas blancas, occidentales y académicas por muchos años dejaron de lado a los feminismos del Sur que estaban adscritos a diversas religiones. La religión, de hecho, ha servido como puente para la participación y la agencia de las mujeres, y ha sido la vía para cuestionar un sistema en decadencia: el capitalismo.

Schüssler Fiorenza (2004, 111) plantea que la práctica y el espacio de la sabiduría son de carácter público. Su voz es radicalmente democrática. La autora habla de democracia y espiritualidad cuando menciona que el feminismo es un movimiento espiritual/espiral. Sugiere un movimiento de cambio, y hace un paralelismo con la lectura de la Biblia como instrumento para la participación política. Asimismo, en las discusiones de Saba Mahmood (2005) sobre el islam es donde se evidencian las dificultades que existen entre los feminismos y las tradiciones religiosas. Para Mahmood, Occidente, en general, y los feminismos, en particular, no han logrado comprender totalmente los objetivos del feminismo islámico. Mahmood 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 en el interior de las mezquitas. La autora también considera que la educación religiosa informal constituye un acercamiento a materiales académicos y razonamientos teológicos. El análisis de Mahmood respecto al feminismo islámico se asemeja mucho a las propuestas de la teología feminista, especialmente en su idea de la reinterpretación hermenéutica de la Biblia (Schüssler Fiorenza 2004).

El texto que escribió Mahmood es anterior a las últimas revueltas en Egipto, en las cuales las mujeres y la juventud (sujetos políticos invisibles) fueron los principales actores. Esto coincide con todas las rupturas que tuvieron que hacer las 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 reúne públicamente en las mezquitas para enseñar y aprender la doctrina islámica, transformando así las dinámicas masculinas que antes imperaban en estos espacios.

Otro de los postulados de Mahmood 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. Aquellas son políticas porque transforman 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, los feminismos occidentales no han logrado comprender esta forma de feminismo, pues en efecto se trata de una relación que históricamente ha colocado a las mujeres en un lugar de subordinación. Así, tal como Mahmood afirma, lo que hacen las mujeres es subvertir los significados hegemónicos de las prácticas culturales, que son reutilizados para sus intereses. La agencia, la conciencia feminista, las nociones de virtud y modestia que va construyendo el proceso pedagógico en el interior de las mezquitas son los argumentos teóricos más importantes del trabajo de la autora. Para esto, se basa en los postulados de 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 los feminismos ven la necesidad de retomar el tema religioso, porque es parte de ser mujer del Sur; se trata de un aspecto fundamental de su vida cotidiana y afectiva. Es por ello que 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, están en contacto directo con él. Por ahora se considera válida la opción de retomarlo como un instrumento pedagógico, así como ocurre con el Corán dentro de las mezquitas, el cual ha tenido una influencia enorme en los últimos procesos revolucionarios de los que jóvenes y mujeres han sido protagonistas.

Los feminismos han incorporado nuevas estrategias a las luchas por la despenalización del aborto, una de ellas es la religiosidad, pues muchas latinoamericanas se consideran católicas.

Paralelamente, el sistema valora en mayor medida el crecimiento económico que los prometidos derechos de la naturaleza. Así, los feminismos incorporan en sus luchas estas dos formas de vida y retoman la espiritualidad en su cotidianidad y en sus nuevas apuestas políticas. Los sujetos feministas, entonces, regresan a las explicaciones y medios sagrados para

defender la despenalización del aborto, pero también piensan en el amor y cómo los afectos están involucrados en las acciones políticas, pues muchos de aquellos sentimientos las vuelven vulnerables. Se inventan, así, nuevos espacios de discusión política en donde se dialoga sobre lo íntimo.

Si bien a los feminismos los mueve la vida de las mujeres y la del medioambiente como una respuesta al Estado y a la ciencia patriarcal, las conservadoras han encontrado respuestas a estos cuestionamientos en la elaboración del sujeto feto; ha sido llamado de esta forma justamente por los procesos afectivos de las mujeres (autodenominadas *provida*) hacia el cigoto, fenómeno que surge a escala mundial a partir del caso *Roe versus Wade*, en Estados Unidos. En este juicio se dictó sentencia a 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 ha sido acompañado del uso de la imagen del feto.

La campaña mundial *provida* 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 y ultrasonidos también supone la posibilidad de prevenir enfermedades congénitas y elegir nacimientos, lo cual, evidentemente, es un punto a favor en lo que respecta a la despenalización el aborto. Vemos, entonces, que el uso del feto en imágenes tiene un doble propósito: otorgarle derechos y sentimientos, en el caso de las mujeres conservadoras, y utilizarlo como una forma de acceder al aborto cuando haya riesgo de enfermedades congénitas, en el caso de los feminismos *prodecisión*.

Los símbolos utilizados para representar el nacimiento y la vida en el vientre, si bien varían de cultura a cultura, forman parte de un imaginario universal acerca de la vida y del feto, imaginario que ha sido utilizado globalmente por la Iglesia católica (Morgan y Michaels 1999). Cabe recalcar que 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 *provida*, pero también ha servido como argumento de los movimientos feministas para luchar contra las conservadoras.

Pero lo importante del uso del sujeto feto es que ha servido para controlar el poder que tienen las mujeres sobre su propio cuerpo, el momento

que acceden a abortos. Aquel poder genera mucho miedo en las sociedades patriarcales, pues promueve la emancipación femenina (Lamas, 2009).

Si bien el sujeto feto ha servido para controlar la decisión de las mujeres, también es el resultado de la nostalgia conservadora, es decir de los sentimientos de élite.

A propósito de la lucha social de los conservadores, Espinosa (2014) sostiene que existió un movimiento conservador subalterno en el siglo XIX, que permitió la creación de espacios políticos en donde coincidían la élite conservadora y el pueblo conservador, generando repertorios políticos, uno de los cuales eran las pasiones. Tomaré esta noción para explicar cómo las conservadoras de las élites, clases medias y sectores populares también se encuentran en espacios políticos (calles, ONG, internet) y cómo las unen sus sentimientos.

Sostengo 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, pues, efectivamente, están detrás de nuestra capacidad de actuar, de los arreglos sociales, de las relaciones de género, de clase y de la sexualidad, relaciones que, en efecto, son emocionales. El poder, afirma, 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.

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 LGBTI. En el marco de la pandemia del Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH), los sentimientos que están en juego van de la ira a la esperanza, del orgullo a la vergüenza, y de la solidaridad a la desesperación. Estos sentimientos juegan un papel importante en el estilo provocativo

de las protestas, que incluyen manifestaciones estridentes o incluso teatro en la calle. La autora detalla 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 los feminismos ecuatorianos como en el de las mujeres conservadoras, el papel de las emociones es esencial. Existen, por ejemplo, enfrentamientos entre ambos grupos sociales en los que está presente la ira, y en cada una de sus acciones callejeras, el amor guía las protestas públicas. La indignación por la muerte y el papel que juegan los afectos son centrales en los nuevos debates públicos.

En el caso de las entrevistas que realicé, cabe afirmar que estas también están atravesadas por sentimientos. Los feminismos vinculan su práctica política con sus recuerdos afectivos y elaboran acerca de cómo dicha práctica influencia o interviene en los recuerdos. Para las conservadoras, en cambio, 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 2015) y tomo el concepto de ensamblaje que tiene su origen en las discusiones filosóficas de Deleuze y Guattari (1987) alrededor del cuerpo, y que continúa en los trabajos de Sassen (2010), en el marco de la Edad Media, y en los trabajos de Collier y Ong (2010), en relación con la globalización.

Estos autores analizan, desde distintas perspectivas, a qué nivel ocurren los ensamblajes. Sassen, por ejemplo, habla de ciertas capacidades que se ensamblan de una época a otra: la autoridad de la Edad Media se ensambla a la idea de derechos en la modernidad, mientras que Collier y Ong (2010) consideran el fenómeno de la globalización como un ensamblaje entre el Estado, la política y el mercado. En el caso de mi investigación, observé

el despliegue de los debates alrededor de la vida y la muerte por aborto en Guayaquil y Quito, así como en Colta y Guamote. En estos territorios observé claramente el descentramiento del Estado, una delegación de las funciones públicas a otras instituciones. 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, las organizaciones no gubernamentales (ONG) y los individuos son la representación del Estado en el territorio.

Al igual que Segato (2008) 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 logo-marcas del grupo (2008, 23).

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

Segato se hace algunas preguntas para el caso histórico de la república que, sin embargo, me parecen útiles para el momento actual: ¿Qué es el territorio en este contexto? ¿En qué consiste? ¿Dónde se localiza? ¿Cómo se demarca? Segato responde 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; esa relación se invierte, y son los íconos que ellos transportan los que van a emblematicar al 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 la identidad es la que genera, instaura, el territorio.

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

Segato sostiene que se requiere presentarle 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. Prácticas de larguísima duración histórica confirman esta función normativa (y hasta predatoria) sobre el cuerpo femenino como indicadora 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 2008).

Aquella significación, expresada en las prohibiciones y restricciones del aborto, implicaría la unidad de la religión católica en el ámbito territorial. Es así como 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 la lealtad a la costumbre y a los emblemas de pertenencia.

Pero lo importante del concepto de ensamblaje, en el caso de mi investigación, es el hecho de que el aborto no es un fenómeno uniforme y homogéneo, sino que está compuesto por tensiones, cruces y varios actores. No es lo mismo analizar estas problemáticas a escala nacional que a escala local. A pesar de que existe una fuerte influencia global en los territorios, estos todavía conservan ciertas prácticas que se ensamblan y transforman.

Cómo se tejen los ensamblajes territoriales

En Colta y Guamote, provincia de Chimborazo, observé 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 las ONG, por la presencia de diversas religiosidades y, en especial, por la reivindicación de un feminismo indígena: indígenas que pertenecen a organizaciones, indígenas feministas, indígenas usuarias de algunas ONG y de iglesias.

En Quito pude advertir que existe un debate oficial a través del cual se apoya la despenalización del aborto y se propone una nueva idea de vida. Dicho debate, sostenido por los feminismos, es producto del ensamblaje entre ideas de mujeres ecofeministas, que luchan por los derechos de la naturaleza, algunas ONG internacionales y empresas farmacéuticas que comercializan anticoncepción y defienden la vida humana, y feministas que trabajan dentro de instituciones públicas y cuestionan la muerte materna por aborto. En estos espacios entrevisté a feministas tanto del movimiento nacional como de colectivos que se han organizado para despenalizar el aborto desde el año 2004, y a 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 ensamblaje entre las ideas de élites oligárquicas, de universidades, de las clases medias y populares conservadoras, y de personas dedicadas a la caridad y a la beneficencia. En esa ciudad realicé un recorrido por las organizaciones marianas, las universidades empresariales, algunas ONG que destinan sus fondos para proteger la vida del no nacido y las prácticas religiosas de castidad de jóvenes de clase media y alta.

Cómo se han ido construyendo los actores alrededor del aborto, la vida y la muerte

Existe una reorganización de los grupos conservadores, los cuales idean una política de vida, marco en el que otorgan un estatus al cigoto y al feto. Para llegar a esto, se da un proceso de subjetivación en las prácticas religiosas del catolicismo. Sostengo que estas actividades cotidianas están atravesadas por las emociones, especialmente cuando se cuida al feto y se defiende el amor en el matrimonio heterosexual.

Por su parte, los feminismos han creado la idea de sostenibilidad de la vida, la cual 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 se genera una serie de búsquedas en este sentido, que transforman el espacio político.

Existe también una burocracia que, más allá de ser un cuerpo especializado que sirve a los intereses políticos del Gobierno, está conformada por sujetos cuya cotidianidad ha sido marcada por sentimientos alrededor de la vida y la muerte de mujeres con abortos en curso.

Con respecto a la caracterización del aborto por parte de las indígenas con quienes tuve la oportunidad de conversar, sostengo que esta se encuentra marcada por una diversidad de percepciones y sentidos. 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 conservadoras son abortivos–, significa para ellas una forma de que sus hijas vivan una feminidad distinta. Finalmente, las dirigentes indígenas a quienes pude entrevistar piensan en el aborto como una apuesta política. Todo aquello tiene influencias globales, pero también elaboraciones comunitarias propias.

Inicio este capítulo con los estudios sobre el Estado real y las emociones, porque ello me permite analizar los sentidos que se tejen en la relación entre burocracias y ciudadanía. De allí también surgen los estudios sobre Estado y feminismo, que proponen la existencia de un *welfare* masculino, el cual ha

reemplazado al gran patriarca burgués y ha beneficiado los intereses de los varones. Aquello tiene consistencia con lo que observo en mi estudio. De un lado, las usuarias de los sistemas de salud que han sido perjudicadas por el patriarcado y, del otro, las burócratas.

Para analizar la relación entre ciudadanía y Estado, he recurrido a la teoría feminista relativa a los sentimientos, en especial la que trata las esferas públicas de las emociones, pues existen sujetos políticos que actúan desde allí. Por un lado están las conservadoras que no necesariamente reproducen sus bienes, sino su amor por la vida del feto y el matrimonio, lo cual les permite construir acciones políticas. Por otro lado están los feminismos, quienes autocuestionan su accionar político, pues en muchos casos está separado de la vida privada y de los afectos. Se observa así una serie de apuestas políticas en las que se habla de los sentimientos. Están, por ejemplo, los círculos a los cuales solo pueden acudir mujeres; en ellos no hay una división entre trabajo político y afectos. Asimismo, está la escritura, otra expresión que refleja el enfrentamiento a la división entre público y privado. En estos espacios se abren las puertas a lo sagrado y espiritual.

También explico cómo concibo los territorios a través de dos conceptos –el Estado descentrado y el ensamblaje–, pues es imposible observar el aborto y la salud sexual y reproductiva desde el lente local, separado de la globalización, así como tampoco se pueden dejar de lado las especificidades territoriales. Por ello, el ensamblaje me ha servido para analizar Colta, Guamote, Quito y Guayaquil.

Capítulo 2

Apuestas metodológicas

Mis apuestas metodológicas fueron dos: los procesos semiencubiertos y las relaciones políticas cercanas al estudio. No fue una trayectoria lineal, sino diversa. Los movimientos provida,¹ 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 indígenas. Pude comprobar con mi investigación semiencubierta que las mujeres provida tienen un sistema que vigila a las feministas, por medio del cual estudian sus estrategias y discursos.

¿Por qué llevar a cabo una investigación semiencubierta? Durante mi trabajo de campo, expliqué a todas mis informantes que era una estudiante de doctorado. La parte que se transformaba cuando entrevistaba a las conservadoras provida era la explicación respecto al tema de mi investigación: les decía que estaba haciendo un estudio sobre la religión católica. Tomé esta decisión después de conversar con mis colegas y profesores sobre la necesidad de relativizar la ética en el trabajo etnográfico cuando se estudia a grupos de poder.² En este caso, había una relación entre movimientos provida y Estado, que más adelante se manifestó cuando la Presidencia

1 Utilizo el término provida cuando se trata de una autodeterminación.

2 Todos coincidimos en que muchos temas alrededor de la medicina solo son posibles de abordar a través de la investigación encubierta, especialmente cuando están relacionados con las farmacéuticas, el tráfico de órganos y las élites.

decidió que una doctora perteneciente a una agrupación mariana estuviese en la dirección de la ENIPLA.

Explicué con detalle el tema cuando entrevistaba a compañeras feministas con quienes yo coincidía políticamente. Las entrevistas eran cercanas y no existía una separación radical entre investigadora e “informante”, pues también estaban en juego los afectos, la memoria y los relatos alrededor de sentimientos como el amor, la frustración, la ira o la alegría. Fue más lejana la relación con las indígenas de la comunidad a la cual accedí por medio de CEMOPLAF. Posiblemente las intermediarias –que eran las enfermeras que trabajaban en la ONG mencionada– constituyeron una barrera para conversar con mayor cercanía. Las entrevistas realizadas a indígenas dirigentes fueron más fluidas y en un ambiente de mayor confianza.

Tomando como referencia las tareas del personal de salud que trabajaba en instituciones estatales, realicé también lo que ellos denominan “ruta de muerte”: la historia clínica de una mujer que muere durante un aborto en curso. Antes de realizar la ruta, discutí con algunos médicos sobre sus experiencias alrededor de las rutas y de las autopsias verbales que también llevan a cabo con el fin de obtener más datos al respecto del fallecimiento de las mujeres. Estas dos metodologías han sido utilizadas por médicos del MSP con el fin de investigar con mayor profundidad las muertes maternas. Generalmente se revisan las historias clínicas que en algunos apartados están incompletas. A partir de allí, se hace un recorrido geográfico por aquellos lugares adonde acudieron las mujeres en búsqueda de ayuda médica. Muchas veces no son atendidas en estos lugares y tienen que acudir a otros. En cada uno de estos sitios se realiza una suerte de entrevistas tanto al personal de salud como a los parientes o personas cercanas que hayan estado en ese momento con las mujeres. De esta manera, la ruta de muerte y la autopsia verbal están relacionadas. “La autopsia verbal es una metodología para reconstruir la historia y el camino recorrido por una persona desde que enferma hasta que fallece” (Lalander 2016, 1).

La mayoría de veces, los médicos no hacían la ruta personalmente, sino a través de asistentes de investigación o personal de salud que habitaba en zonas rurales. Yo decidí hacerla personalmente y, a pesar de que la ruta que hice tuvo vacíos y silencios, pude observar que la adolescente

a quien seguí no fue recibida en los hospitales debido a la moralidad persistente en el sistema de salud público-privado de Guayaquil. A esta experiencia la llamé antibiografía, inspirándome en los trabajos de Schep-Hughes alrededor de la muerte de aquellas vidas que no le importan al Estado en Brasil.

Mientras escribo este libro, por ejemplo, la Iglesia católica y el Servicio de Medicina Legal y Ciencias Forenses del Ministerio de Salud se unen para dar santa sepultura a un conjunto de 51 fetos encontrados en lugares públicos.³ Es decir, que el Estado invierte en este acto, mientras que las muertes por causa de aborto se olvidan.

Mi trabajo etnográfico comenzó con las entrevistas a supernumerarios, supernumerarias, sirvientas de las Casas de la Obra, exnumerarios y exsupernumerarias. Los encuentros eran fríos y las respuestas se componían de monosílabos; no era fácil encontrar la vía para llegar al tema de los derechos sexuales y reproductivos, la anticoncepción o el aborto. Leí novelas escritas por exnumerarios o supernumerarios cuando salían de las Casas de la Obra por alguna decepción. Se trataba de historias de amor, en las que se expresaban los sentidos que las personas tenían alrededor de la religiosidad, especialmente en relación con el arte y el conocimiento. Poco se decía sobre las opiniones alrededor de la vida o la muerte por causa de aborto. Esto me llevó a deducir que, en efecto, eran temas a los que yo no podía llegar si no pertenecía al mismo “campo” y no compartía determinados *habitus*.

Después de un retiro espiritual, una pariente cercana católica se convirtió a católica radical. 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 provida que las mujeres de élite vestidas de blanco pintaban en los carteles durante las discusiones políticas. Le conté de mi estudio y le pedí una entrevista. El espacio de la entrevista fue distinto a los lugares familiares y fue diferente también la relación de ahora en comparación con

³ *Diario El Universo*. 2017. “Sepultarán cuerpos de neonatos abandonados”. 26 de julio, sección Vida y estilo, 5.

la que habíamos entablado siempre: esta vez era más formal y quizás más cortante. Sin embargo, llegó un momento durante la conversación en el que logramos hablar de temas que jamás habíamos tocado antes, por ejemplo, el aborto. Para mi pariente cercana, a quien llamaré Lisa, este tema era una parte fundamental de su vida; era una de las razones principales por las que decidió convertirse a católica radical. La culpa que sentía por haberse realizado abortos clandestinos la llevó a buscar una suerte de salvación o redención. Pude darme cuenta de que el tema del aborto necesariamente conduce a pensar sobre la vida o la muerte.

La diferencia entre entrevistar a los otros que pertenecen a clases sociales o grupos étnicos distintos es la horizontalidad. Puede que no todas las entrevistas que realicé 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 elaboran entrevistas. Por ello, los estudios hacia arriba, tal como lo plantea Nader (1972), cobran importancia dentro de la antropología y de las ciencias sociales. 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.

Cabe señalar que el proceso de consentimiento informado fue distinto con las feministas y con las indígenas. Tanto las primeras como las segundas conocían mi proyecto de investigación, de tal manera que accedieron a la entrevista con un conocimiento previo del tema y de la postura política.

Siguiendo objetos y a personas

Una vez realizado el trabajo parcialmente encubierto en la ciudad de Guayaquil, llegué a Quito para entrevistar a feministas, personal médico y burocracias con ideales feministas, y colectivos de jóvenes que luchaban por la despenalización del aborto. Paralelamente, fueron apareciendo las indígenas.

Después de recorrer 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 provinda. Por una parte, existía un temor de que aquellas ideas entrasen a la sociedad ecuatoriana y, por otra, había un rechazo de las políticas que en ese momento implementaba el Gobierno en relación con los métodos anticonceptivos. De allí que decidí entrevistar a las feministas que parecían convertirse en actoras peligrosas para el conservadurismo.

Primeramente, entrevisté a las mujeres pertenecientes a la Coordinadora Política Juvenil (CPJ). 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 aborto con el apoyo de farmacéuticas y federaciones internacionales de médicos, además de ONG feministas. Entre ellas y yo, además de un transparente consentimiento informado, había una complicidad política y una agenda que giraba claramente en torno a 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 lazos afectivos.

Las indígenas, como actoras, aparecieron posteriormente. Llegué a ellas por una serie de caminos: vi un reportaje realizado por un canal ecuatoriano en el que se denunciaba a CEMOPLAF por un programa que administraba anticoncepción a la juventud indígena. Pude percatarme de la preocupación de los médicos conservadores por el uso y acceso a métodos anticonceptivos en la provincia de Chimborazo. Era evidente también la alerta de las iglesias progresistas (que apoyaban la discusión alrededor de los derechos de las mujeres) ante la religión más conservadora que perseguía a la arquidiócesis de Chimborazo, lo cual necesariamente influiría en temas de sexualidad y en discursos alrededor del aborto.

Fue así como, primero por medio del CEMOPLAF y de las entrevistas al personal de salud y, más adelante, por un amigo que se convirtió a la religión anglicana, visité los cantones de Colta y Guamate, e hice varios recorridos desde distintas perspectivas: la del hospital, la de las iglesias y la

de las ONG. Finalmente llegué al punto de vista de las indígenas. Marcus (2007) propone que la etnografía actualmente está inserta en una dinámica global de sistema-mundo, en donde no necesariamente existe una localidad, sino que existen 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 indígenas.

Efectivamente, seguí una ruta, en la cual no solo estaban involucradas personas, sino también objetos (por ejemplo, la PAE o artefactos del Estado, como las fichas médicas). Marcus también aborda 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 pude observar a los movimientos de mujeres indígenas, al Estado, a las ONG, a las iglesias y a la comunidad. Logré analizar la ambigüedad del Estado en sus políticas interculturales de salud para evitar la mortalidad materna por causa de aborto: culpabiliza a las parteras por muchas de las muertes maternas de indígenas en el sector rural debido al aborto. Así, por ejemplo, en las historias clínicas se observa 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. Sin embargo, se incluye a los agentes tradicionales de salud en las redes de atención que se emplea para evitar muertes maternas.

Existen también efectos del trabajo que durante años han hecho las ONG y efectos causados por la presencia de iglesias protestantes en estas zonas. A través del personal de salud de 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. A este proceso lo llamé “ruta intercultural”, pues hice un recorrido por estos espacios y también por 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. Asimismo, el derecho a decidir sobre el propio cuerpo se ha instalado en las comunidades.

He observado a las comunidades indígenas desde la perspectiva de las conexiones con el mundo y la globalización. Las mujeres indígenas no están aisladas y aquello se expresa en sus prácticas que oscilan entre la modernidad y lo ancestral. Adicionalmente las comunidades están multisituadas no ubicadas en un lugar estático.

Los conceptos que surgen de los sentimientos, pasiones y sentidos de vida de los actores, 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

Las “rutas de muerte”, se refieren a la forma en que las mujeres atraviesan por una serie de lugares antes de fallecer debido a complicaciones obstétricas. Hice una serie de entrevistas al personal de salud encargado de realizar autopsias verbales para descubrir situaciones oscuras, especialmente cuando se trataba de muertes a causa de abortos clandestinos.

Flor, médica del Ministerio de Salud Pública con quien trabajé, me contó que en la provincia de Cotopaxi descubrieron a un médico que tenía un negocio que comenzaba en la sala de emergencias de un hospital público, donde llegaban mujeres con abortos en curso. Estas, al no ser atendidas, eran remitidas a su consultorio. Una de ellas murió en una de estas rutas perversas y por ello pudieron descubrir que 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. Al resultado de este proceso que proviene de las entrevistas y del trabajo etnográfico lo llamo antibiografías.

Capítulo 3

Discusiones teóricas y debates públicos sobre aborto

En este capítulo presento las discusiones sobre el tema del aborto tanto en el ámbito teórico-científico general y regional, como en el público y político en Ecuador, a partir de 2004. El propósito es analizar de qué forma esta serie de debates y discusiones generan efectos en los actores de este libro.

Sostengo que en los debates sobre aborto existen dos niveles. En el primero están los debates que surgen de los estudios feministas; en este nivel entran las esferas públicas y privadas, y se discuten 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. En el segundo constan los debates entre las religiones y las disciplinas médicas, en las cuales están en juego la vida y la muerte. Por lo general, la pregunta “¿cuándo comienza la vida?” es la que guía estas discusiones. Así, para algunos médicos comienza en el tercer mes de gestación, cuando se forma el sistema nervioso central, y para otros empieza cuando se forma el cigoto. Según la perspectiva de la Iglesia católica más conservadora, la vida empieza cuando se forma el cigoto en el momento de la concepción, y por ello el aborto constituye un asesinato.

Ambos niveles de debates han tenido efectos en las discusiones públicas internacionales y regionales. En Ecuador, las manifestaciones más importantes ocurrieron en tres ocasiones: en el año 2004, cuando se discutió el Proyecto Integral de Salud; en 2007, durante las discusiones constitucionales; y finalmente desde 2009, a propósito del COIP.

Discusiones sobre el aborto

Alrededor del aborto se ha gestado una serie de discusiones académicas. Si bien los feminismos lucharon décadas para politizar los asuntos personales y privados, las leyes que penalizan el aborto abrieron algunas interrogantes, una de las cuales fue: ¿hasta qué punto lo personal es político? 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 público. Si el aborto es un asunto personal, difícilmente las leyes podrán intervenir en 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 Ecuador: a medida que se politizó el tema del aborto, la penalización se volvió real (Htun 2010; Lamas 2009).

La pregunta acerca de qué es personal y qué es público 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 versus 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 e indispensable en cualquier concepción moderna de la libertad. Si las mujeres no gozan de libertad reproductiva —parcialmente asegurada por ese derecho—, se las está privando del bien que el derecho a la privacidad pretende y que debería amparar a todas las personas.

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 el 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. 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.

Cohen, al igual que otras feministas ecuatorianas y académicas como Lisset Coba (2014), llama a esta disyuntiva la “paradoja del derecho a la privacidad”. En ella hay una tercera dimensión 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 de la persona. Cohen 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 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 con la vida y 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 aborto. En debates suscitados en algunos países de América Latina, los discursos biomédicos y bioéticos han alcanzado una legitimidad social. 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).

Con respecto a la bioética, también se analiza cómo las nuevas tecnologías reproductivas les 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 (1998), 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 el deseo de ser madre, que finalmente es el destino de las 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 quienes deciden no ser madres.

Están, por otra parte, los estudios que tienen un enfoque biomédico. En ellos se concluye que la muerte por causa de aborto se debe a que el cuidado de la vida por parte del Estado patriarcal está centrado en las madres, y a que existe poco acceso a los sistemas formales de salud (Bustamante 2013). Los argumentos que suponen que el poco acceso a los sistemas formales de salud, en el caso de abortos en curso, está directamente relacionado con los fundamentalismos (Lamas 2009) lamentablemente carecen de sustento científico. Es difícil probar que en donde existen iglesias conservadoras, hay más mortalidad materna debido al aborto. Por ello he preferido centrarme en los efectos de los debates en los sujetos, a propósito de la problemática del aborto y de las discusiones de vida y muerte.

Según Bustamante (2013), tal como sucede en los países en donde el aborto es penalizado, los datos de mortalidad por aborto suelen ser inexatos y existe un subregistro. La autora afirma que en Ecuador el subregistro de información alrededor del aborto se 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 ocurrió 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 en proteger la vida desde la concepción.

De acuerdo con las cifras del Instituto Nacional de Estadística y Censos (Bustamante 2011, 28), 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 2013-2017 (SENPLADES 2015, 151), las proyecciones hablan de una reducción de mortalidad materna de 23 %, lo que nos alejaría 12 puntos porcentuales de la meta.

En cuanto a los casos de muerte materna debidos al aborto, el 60 % de estos corresponde a espontáneos, y el 23 % corresponde a inducidos. Un 34 % lo realizó en alguna institución y un 54 %, en lugares considerados inseguros. El 83 % de las muertes pudieron ser evitables, y el 79 % tuvo como causa directa de muerte el aborto. La primera demora es frecuente, es decir, la imposibilidad de llegar a una institución pública. Un 9 % de los casos estuvo asociado a algún tipo de violencia (Bustamante 2011).

En este contexto existe una gran influencia del concepto foucaulteano de biopoder, pues la sexualidad está dentro de políticas organizadoras como, 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; Río Fortuna 2013; Rosero 2013).

Foucault (1978, 1982, 1993) discutió ampliamente acerca del poder de las disciplinas en el marco del concepto de biopoder, concepto amplio y complejo, relacionado con la emergencia del Estado moderno, especialmente con el cambio del énfasis en las jurisdicciones territoriales a la organización de la vida. Se trata, según el autor, del nacimiento de un Estado higiénico, inmunizador; un Estado que apuntala a su organización pudiendo normalizar a poblaciones enteras. Así, existe una conexión entre

el poder soberano y el poder disciplinario. Considerando la perspectiva de la biopolítica, el aborto como forma de controlar la fecundidad se puede analizar desde el enfoque disciplinario y el control sobre la población. Sin embargo, el aborto como una decisión de las mujeres no se podría analizar bajo esta perspectiva, porque se trata de una práctica que ha existido antes y después de la conformación del Estado moderno y ha estado en manos de las mujeres y de sus conocimientos.

Según Foucault, existen dos polos del biopoder: la biopolítica y la anatomopolítica. Más allá del periodo histórico en que hayan emergido, la primera no puede ser pensada sin la segunda, pues la modernidad y, en consecuencia, el desarrollo del capitalismo han 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”.

La biopolítica, en términos de Foucault (1978), es una forma de gobierno, constituida por una dinámica de fuerzas. Para el autor es necesario comprender primeramente la economía política, a fin de entender la biopolítica: la economía constituye el gobierno de la familia, y la política, el gobierno de la polis. Ambas se integran la una en la otra. Es así que 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 de 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 él. En este sentido, la biopolítica es la coordinación estratégica de las relaciones de poder dirigidas a que los vivientes produzcan más fuerza.

Mientras 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 huma-

no como un cuerpo. La tecnología disciplinaria del trabajo no transforma meramente al sujeto, sino que lo normaliza; se trata de procedimientos de adiestramiento individual mediante un trabajo sobre el cuerpo. Los dispositivos de poder, por su parte, 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 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 crean nuevos mecanismos de control. Apartir 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 en la 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).

Alrededor de la biopolítica se han construido algunas propuestas teóricas para explicar el retorno de la importancia de la vida en el contexto actual y en relación con el aborto. Mujica (2007) analiza cómo en el mundo contemporáneo existe una separación clara entre el Estado, la ciencia y la Iglesia. Así, el control sobre el cuerpo se vuelve complejo, pues, por una parte, existen tecnologías que permiten a los sujetos controlar su propio cuerpo (por ejemplo, la PAE) y, por otra parte, en ese mismo momento en que los individuos se gobiernan a sí mismos, los grupos conservadores, que ya no están encarnados en el Estado sino en un sistema de biopoder, ejercen su control. Es decir, están en lugares casi invisibles e inestimables (aunque es preciso mencionar que también están en lugares visibles como organizaciones políticas y ONG).

Difiero con la propuesta del aborto basada en el marco amplio del biopoder de Mujica, que a su vez ha marcado en Latinoamérica los estudios alrededor del aborto. Difiero primeramente porque considero que no existe una clara separación entre la Iglesia, la ciencia y el Estado, pues estas tres instituciones están ensambladas, lo cual se puede mirar más cla-

ramente en los territorios. En segundo lugar, porque observo a los nuevos grupos conservadores como efectos y no como una encarnación de la biopolítica. Considero, de hecho, que no son imperceptibles desde la perspectiva foucaultiana. Son visibles y es posible observar sus historias, sentimientos e intereses.

Por ejemplo, la categoría “vida”, según el punto de vista de Mujica, es fundamental para comprender la regulación y el disciplinamiento de la Iglesia y los conservadores sobre el sujeto, pues finalmente no le permiten a este último decidir sobre su propio cuerpo. Es ahí cuando se pone en entredicho el tema de los derechos sexuales y reproductivos. Desde mi perspectiva, no existe una regulación ni un disciplinamiento de la Iglesia y los grupos conservadores sobre el sujeto, a propósito de la categoría “vida”, sino que existe una serie de resignificaciones en los relatos y memorias de los sujetos al respecto del fenómeno del aborto asociado a la vida o a la muerte.

Concuerdo con Mujica en el hecho de que las élites conservadoras se adaptan a distintos contextos y situaciones, pero difiero cuando él afirma que el cuerpo reproductivo vivo y la familia nuclear son discursos hegemónicos. Considero, más bien, que existen contradicciones en el ámbito local, que muestran todo lo contrario; develan, por ejemplo, la idea de ensamblajes entre varios discursos y prácticas, en medio de los cuales también está el feminismo.

A inicios de la modernidad, el cuerpo colectivo estuvo controlado por la medicina y la salud pública, existió una alianza fundamental entre los gobernantes y el cuerpo médico, en el ordenamiento de las ciudades (Foucault 1978). Con el advenimiento de la globalización en la modernidad tardía,¹ en algunos Estados la medicina pierde su autoridad moral en las explicaciones y sentidos de los sujetos. Es la religiosidad la que marca

¹ “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).

las explicaciones alrededor del aborto, da sentido a los relatos de los sujetos y motiva sus emociones y deseos.

Cabe preguntarse cómo funcionan, en un contexto de globalización y existencia de complejas redes, el aborto y los relatos que se construyen a su alrededor. Por una parte, las nuevas tecnologías médicas de reproducción construyen nuevas categorías de vida y muerte. Existe, por otra parte, una banalización de la vida. Ambas tecnologías, resultado de la modernidad, producen 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; Tournaine 1987); en este proceso, los sujetos han creado relatos y una forma de reflexividad (Araujo 2003) alrededor de la vida, la muerte y el aborto.

En el contexto de la globalización y los avances tecnológicos –ya lo analizó en detalle Casanova (1994)– nuevamente emerge la religiosidad en la vida cotidiana de los sujetos, cuyo efecto es que las explicaciones alrededor del cuerpo y los asuntos de la salud sean elaboradas 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 2013).

Es conocida la reemergencia que tienen las iglesias conservadoras a raíz de las luchas que se dan alrededor de la despenalización del aborto. Ruiz Austria (2004), por ejemplo, se refiere al caso de Filipinas, en donde las leyes imponen limitaciones graves a los derechos sexuales y reproductivos. La autora reflexiona sobre los métodos de promoción de los derechos sexuales y reproductivos en un contexto en el que los intereses conservadores de la Iglesia católica dominan a la política estatal.

El caso de Ecuador es diferente: si bien en el país se vinculan de distintas formas la Iglesia y el Estado, no se puede argumentar que la primera domina a las políticas estatales. Más bien, se ha tejido una red en la que actúan distintos sujetos.

Asimismo, Ruiz Austria sostiene que los “fundamentalistas” religiosos abogan por un alojamiento religioso de sus puntos de vista en el 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 entre la Iglesia y el 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 muchas regiones de los Estados Unidos, así como en países de Europa. McDonnell y Allison (2006), por ejemplo, analizan el caso de Irlanda, en donde la Iglesia católica ha instalado su discurso de bioética en el Congreso y ha generado argumentos en contra del matrimonio gay, del aborto y de la fecundación *in vitro* (FIV). Así, ha vetado 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. Al respecto, mi punto de vista es que tal intervención no se da en forma vertical y definitiva, sino que existe un deseo por parte de las mujeres, tal como afirmaría Butler (1993), de incorporar los postulados conservadores.

Marta Lamas (2009) analiza algo similar en el caso de México D. F.; utiliza los conceptos de Bourdieu² 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” (2009, 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 este país. Sostiene que el pensamiento laico es necesario para “desenmascarar los mecanismos de la violencia simbólica, denunciar las formas de dominación del poder eclesiástico” (Lamas 2009, 4).

Tanto Lamas como Mujica tienen todavía una perspectiva de control sobre el cuerpo y la vida por parte de las instituciones. Karina Felitti, por su parte, refiriéndose al caso de Argentina, contextualiza las distintas in-

² Para Bourdieu (2000), la religión es un espacio de producción y reproducción social; un campo en donde la lucha de fuerzas está en juego y en el cual 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*.

tervenciones 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 (2007, 10).

Felitti también anota los mecanismos de modernización de los grupos conservadores al 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 antiaborto– y del discurso de los derechos humanos (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 en la capacidad de los individuos de analizar y asumir mensajes morales.

Debate sobre vida, muerte y aborto: entre la ciencia médica y la religión católica

Los juicios alrededor de la defensa de la vida desde la concepción y en contra de las nuevas tecnologías de la FIV han sido apoyados con argumentos que parten de la sociedad civil, pero sobre todo por médicos que, a través de estudios científicos, proponen que no todas las vidas son personas humanas.³ Por ejemplo, en Costa Rica, el señor Helmer Navarro consideró

³ La diferencia entre vida y persona humana es un debate en marcha que no abordé en mi libro.

que se desproteja el derecho fundamental de la vida de los embriones al llevarse a cabo la FIV, por lo que planteó una acción de inconstitucionalidad. Se discutió así el derecho a la vida del embrión y el 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 y prohibió la FIV. Un grupo de parejas afectadas por esta decisión puso una demanda contra el Estado de Costa Rica ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la cual estableció jurisprudencia exigiendo que en Costa Rica se les permitiera a las parejas el derecho a tener hijos y a formar familias (Dávila 2013).

Tal debate llevó a médicos y juristas a pensar cuándo comienza la vida humana. La ciencia médica y biológica ha descrito 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 citogenia primaria; se determina cuando un espermatozoide penetra el óvulo creando un nuevo ser que tiene su propio ADN. Esta experiencia será irreplicable porque fue contenida con la información de los gametos del padre y de la madre. Concluida esta fase, descenderá por las trompas de Falopio, y en su camino se dividirá en múltiples células. El blastocito, en cambio, se trata de una división del cigoto que se transforma en células con 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, en la etapa subsiguiente, que es la del embrión, ocurre el momento de diferenciación: las células se multiplican y se encargan de funciones específicas, por ejemplo en 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; Blasi 2009; Morales 2010).

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, esta es la fertilización del óvulo por el espermatozoide. Cabe señalar que para otros no es lo mismo concepción que fecundación. Por su parte, en la teoría de la anidación, la vida comienza cuando el em-

brión se fija en el útero de la mujer. Cuando se anida, solo existe un cincuenta por ciento de probabilidades de que el cigoto comience a desarrollarse después del catorceavo día de la concepción.

Varios científicos sostienen que la vida empieza cuando se forma el sistema nervioso central, es decir, en la octava semana de gestación. Esta teoría científica 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 conciencia.

También se ha discutido ampliamente en qué momento un genoma humano es persona. 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-Hochschild (1984), 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 (Zegers-Hochschild 1984, 5).

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 aim-

ra existen 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. En ese sentido, la vida de las mujeres que ya son parte de la comunidad es más importante. Esto coincide con las percepciones de las 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 Ecuador

A partir del año 2004 (cuando llega al país la marca de anticoncepción de emergencia Glanique), el uso de la PAE se convierte en motivo de debate y de acciones públicas de los movimientos conservadores en Ecuador. La Iglesia aseguraba que la pastilla Postinor 2 era abortiva, por lo que solicitaba al MSP que fuera 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 inducía “a que la sociedad se vuelva insensible frente a la vida”.⁴ Afirmaba que la Iglesia “alertará a las conciencias para no tolerar un crimen de un ser en la primera fase de su existencia”, y proponía la abstinencia y la fidelidad de la pareja como “la forma ideal, cristiana y responsable para evitar embarazos no deseados”.⁵

Las ideas que son puestas en diarios y programas de radios se convierten en acciones públicas a partir de 2005. Por ejemplo, diario *Hoy*⁶ escribió lo siguiente:

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

4 *Hoy*. 2004. “Debate sobre la píldora de emergencia pasa a lo legal”. 18 de noviembre, sección A, 6.

5 *Hoy*. 2004. “Debate sobre la píldora de emergencia pasa a lo legal”. 18 de noviembre, sección A, 6.

6 *Hoy*. 2005. “Los jóvenes, a favor y eontra de la píldora”. 1 de abril, sección A, 7.

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”.

Pese a este debate generado por las farmacéuticas y pese a que los movimientos provida lograran impedir que se comercializara una marca de la PAE, el grupo conservador fracasó en su intento de suspender la venta de otras marcas que tienen el mismo efecto y finalidad.

El siguiente debate ocurrió en la última discusión constitucional en Montecristi, a propósito de que en el año 2007 el gobierno de Rafael Correa promoviera 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 redactarían la nueva Constitución. Los candidatos que se presentaron para la elección provenían de distintas tendencias: desde una lista de integrantes y propuestas cristianas, pasando por candidatos pertenecientes a un exgrupo subversivo de Ecuador de los años ochenta (Alfaro Vive Carajo, AVC), hasta la presencia de varios activistas LGBTI y mujeres de movimientos feministas prodecisión. En definitiva, personas de la sociedad civil, que antes no tenían ninguna participación en las decisiones políticas, entraron a la Asamblea Constituyente (Argüello 2009).

En torno a este proceso se dieron distintos debates sobre 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” (Argüello 2009, 2), término cuyo origen analizaré más adelante. Al mismo tiempo, exasambleístas 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” (10). Rossana Queirolo, Diana Acosta, y posteriormente Cristina Reyes, del Partido Social Cristiano,

junto con la Iglesia católica principalmente de la ciudad de Guayaquil, se posicionaron en contra de la despenalización del aborto y a favor de la unión de hecho entre hombre y mujer, para excluir la posibilidad del matrimonio entre personas del mismo sexo. Tal posición consideró la transversalización de la “ideología de género” en la nueva Constitución como una amenaza, atribuyéndole debates feministas que interpelan a la familia, a la sexualidad y a 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 (Argüello 2009, 11).

Por su parte, el movimiento de mujeres de izquierda anticarcelario, las lesbianas y las transgénero –algunas dentro de la Asamblea y la mayoría desde afuera– se unieron para luchar por intereses comunes relacionados con la sexualidad: asesinatos a mujeres transgénero que quedan impunes, violencia contra 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, el 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, Colectivo de Mujeres Desafiando Mitos, CEPAM (Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer) y otras–, las que pusieron y ponen sobre el tapete cuestionamientos más profundos al problema de fondo: la alianza patriarcado-orden jurídico sobre el cuerpo, desde la que el patriarcado 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), tal 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).

Por primera vez en la historia, las transgénero, las lesbianas y las feministas se unieron en el marco de la nueva discusión constitucional. Sin embargo, no todas las propuestas fueron incluidas, por lo cual existieron puntos de vista opuestos en las memorias alrededor de este proceso político. Una parte del movimiento de mujeres (las que estuvieron dentro de la Asamblea) planteaba que la nueva Constitución era feminista y tenía avances sin precedentes, especialmente frente a la Constitución 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 solo 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 prodecisión de una economía orientada al cuidado de la vida, basada en la cooperación, complementariedad, reciprocidad y solidaridad, se ponen al día. No solo son propuestas de las mujeres para las mujeres, sino de las mujeres para la humanidad (León 2008).

Mientras tanto, otra parte del movimiento de mujeres, que incluía a las de sectores populares y quienes se denominaban a sí mismas de izquierda, postulaban que estaba 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 Correa tuvo mucho que ver en la redacción final de la última Constitución, pues él terminó imponiéndose como líder. Decir que el movimiento provida 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 ese Gobierno, no haya sido capaz de 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 (Asamblea de la Casa Feminista de Rosa 2009, 84).

La discusión alrededor del COIP fue un nuevo motivo de debates y enfrentamientos entre distintos puntos de vista alrededor del aborto, y del uso y acceso a métodos anticonceptivos. El anterior COIP 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, en lo que respecta al aborto, los artículos estaban vigentes desde hace 41 años. Así, se penalizaba el aborto en casi todas sus variaciones, y solo se permitía cuando era realizado para preservar la vida de la madre o cuando el embarazo era producto de una violación a una mujer “idiota” o “demente”. En otras palabras, era posible ir a la cárcel por un aborto. El proyecto de COIP que aprobó la Asamblea en el año 2013 nació de la propuesta del presidente Rafael Correa, quien repitió exactamente el mismo texto vigente hace más de cuatro décadas, a pesar de la oferta planteada en 2007 sobre la ampliación de las causales por aborto.

Según la perspectiva de Rolando Panchana, asambleísta por Alianza País, al sancionar el aborto con pena de prisión, se guarda coherencia con el precepto constitucional de inviolabilidad de la vida. Panchana cuestiona la redacción del Artículo 142 realizado por la Comisión de Justicia, titulado “Aborto no punible”, porque tergiversaría la propuesta enviada por el presidente. En ese sentido, está en contra del aborto terapéutico y cuestiona la posibilidad de comprobar una violación. Por su parte, monseñor Antonio Arregui, de la Conferencia Episcopal, afirma que el embrión no es como una

víspera de la mujer, sino que es tan ser humano como la mujer misma, y 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 proclerical, liderados por Panchana y Viteri, apoyados por el movimiento Madera de Guerrero. Del otro lado, levantaron su voz Paola Pabón Muñoz y Virgilio Hernández. Posteriormente, en 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 despenalizara. No obstante, recibieron un castigo por parte del Movimiento País, y tuvieron que ausentarse un mes de sus curules. El presidente llamó “traición” a sus propuestas apoyadas por el movimiento feminista. A partir de entonces, durante el gobierno de Correa, mermaron las luchas por la despenalización del aborto o para que este sea considerado un problema de salud pública, sin que se criminalice a las mujeres. Además, se construyó un sistema de persecución y judicialización a las mujeres que accedían a abortos. En consecuencia, ha habido una serie de denuncias por parte del personal médico hacia las que abortan. Según la Defensoría Pública, entre 2009 y 2014 se atendieron 58 de estos casos, de los cuales 40 correspondieron a aborto consentido, dos a aborto letal, dos a aborto no consentido, y 14 a preterintencional. En 2013 se patrocinaron 21 casos y 15 hasta agosto de 2014 (Coalición Nacional de Mujeres para la Elaboración del Informe Sombra de la CEDAW 2014, 51).

Una de las preocupaciones más fuertes del movimiento provida en 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 (Villacís y Carrillo 2012, 13), los cuales evidencian 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. Tal descenso 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 (de 15 a 64 años) ha crecido del 60,1 % en 2001 al 62,2 % en la actualidad.

Resulta evidente, pues, que la composición de la familia ha dado un importante giro: antes, la mayoría de hogares obedecía a un esquema de familia nuclear; actualmente se observa un aumento de jefas de hogar. Las cifras presentadas preocupan a grupos conservadores, en general, y al movimiento provida, en particular.

En resumen, las discusiones académicas, científicas, religiosas y políticas alrededor del aborto, y los debates académicos y religiosos tienen efecto en las acciones políticas de los distintos actores. En Ecuador, la discusión alrededor de cuándo inicia la vida y acerca de la decisión que tienen las mujeres sobre su propio cuerpo se ha convertido en una apuesta política. Inicialmente, cuando las provida salieron 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 diálogo, en las que participaron mujeres diversas de todo el país. La apuesta no solo era la libertad para acceder a métodos anticonceptivos, sino también la despenalización del aborto. Si bien el debate constitucional de 2007 no logró ampliar las causales que lo despenalizaran, se colocó el tema en el espacio público y existió una alianza estratégica entre las indígenas, militantes LGBTI y el movimiento general de mujeres. Asimismo, se crearon varios colectivos que luchan por temas de salud sexual y reproductiva de forma permanente.

Capítulo 4

Efectos de las discusiones públicas sobre aborto

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 la que podemos observar símbolos e interacciones con los usuarios del Estado. Se dan, pues, interpretaciones de los objetos y artefactos públicos –en este caso, las historias clínicas–, y la transmisión de estos a la ciudadanía. Adicionalmente, funcionarias y funcionarios tienen sentimientos como la ira o la frustración alrededor de la vida y muerte de las mujeres. Existen, por otro lado, preceptos morales frente a la idea de vida y agendas propias que no necesariamente se corresponden con el proyecto político de un Gobierno. La burocracia que yo observo tiene sus propios tiempos, deseos y expectativas.

Siguiendo esa línea: me inspiro en los postulados teóricos de Krupa, Ferguson, Das y Poley. Posteriormente me centro en los grupos conservadores, vistos desde el lente de los sentimientos. Narro que me aproximé a ellos en un principio a través del Opus Dei y sus espacios políticos; 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 transmitidos a otras clases sociales, construyendo lo que autores como Espinosa (2014) han llamado “pueblo conservador”. Muestro así las esferas políticas sentimentales y la ubicuidad de las ideas conservadoras.

Finalmente, abordé mi acercamiento al movimiento feminista que ha luchado por la despenalización del aborto. Las entrevistas que realicé están atravesadas por la subjetividad, las historias íntimas no se separan de los relatos políticos y esto se traduce a las acciones callejeras, a nuevos espacios políticos y a las publicaciones feministas que expresan repertorios políticos del afecto. Analizo también la incorporación de las indígenas en la lucha por la despenalización del aborto. Si bien el movimiento de mujeres tiene una amplia agenda, en este capítulo me centro en el tema de la salud sexual y reproductiva y, dentro de ella, en la pelea por la despenalización del aborto. Argumento que las acciones políticas de estos tres actores están movidas por emociones, y propongo que existe una esfera pública de los afectos.

El Estado

Me aproximé a los sistemas de salud del Estado, específicamente a aquellos que se habían preocupado por la mortalidad materna debida al aborto, a través de la burocracia y de la persona que había formulado la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia (LMGAI), dentro de la cual hubo preocupaciones puntuales alrededor de la mortalidad materna y del aborto. A través de esta persona me contacté con el médico que creó la Unidad de Vigilancia de Muertes Maternas dentro del MSP, y por referencia de él, encontré a Flor, médica del Ministerio de Salud Pública, quien había colaborado con la creación de dicha Unidad. Flor decidió hacer una investigación profunda sobre las causas de muerte materna por aborto, y yo le pedí ser su ayudante de campo en la revisión, análisis y recolección de datos de mortalidad materna.

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

Rosa María: Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia y políticas relativas al aborto

Mi acercamiento a Rosa María, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, comenzó hace algunos años, en un curso de género que ofrecí a funcionarios del Estado. En ese entonces, ella era la directora de la LMGAI, que, en sus palabras, comenzó como una propuesta del Partido Social Cristiano (PSC), en el año 95, como parte de la campaña de Jaime Nebot. Se aprobó en el Parlamento una pequeña ley que permitía la creación de 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 una universidad de Ecuador, cuando ella había decidido dejar la gerencia de la ley. Fue entonces cuando le pedí una entrevista.

Rosa María se convirtió en gerente de la LMGAI en un contexto en el cual 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 las coloca en una situación de discriminación, en la que interviene la exclusión racial. La propuesta de la autora es diferente a las de aquellas teóricas que sostienen que el Estado siempre es patriarcal (por ejemplo, MacKinnon). La idea acerca de que el Estado no es lineal permite comprenderlo como una red de estrategias conflictivas, pero, sobre todo, con distintos momentos de masculinidad. Hay una combinación de ámbitos desde donde se ejerce el poder de dominación que se cruza con la regulación de los sujetos.

En Ecuador, en la década de 1990, en medio de una serie de políticas neoliberales, hubo un movimiento de mujeres de varias tendencias políticas que apostó por transformar la realidad desde el Estado. Liberales, conservadoras, afiliadas al PSC y exmilitantes guerrilleras alcanzan consensos alrededor de la idea de derechos y, en este marco, toda la discusión

alrededor de los derechos de las mujeres llega al Estado. 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 medicina interna, porque necesitaban para otras cosas. Los pacientes no tenían cortinas y les daba el sol de la tarde y era terrible. Entonces no había un seguimiento ni uso de esa plata para lo que decía la ley (Rosa María, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, entrevista).

Para Rosa María, la LMGAI –aprobada en un contexto neoliberal en un gobierno considerado de derecha social cristiana– supuso un avance en los derechos de las mujeres, no solo porque recibirían medicinas durante el parto y después de este evento, sino también porque se darían procesos organizativos alrededor de la salud (uno de los más importantes sería el de los comités de usuarias).

Los estudios sobre las burocracias se han centrado en un análisis en el que los funcionarios públicos se convierten en un puente entre los deseos o las expectativas que tiene la ciudadanía frente al Estado; los funcionarios son, en ciertos casos, receptores de sentimientos y expectativas.

Los comités de salud del sur de Quito [eran] un movimiento bien interesante. Eran un comité de apoyo a la gente pobre que iba a los hospitales y no conseguía medicamentos. Se organizaron en 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 a hacer seguimiento en el año 98. 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 Organización Panamericana de la Salud [OPS] de asesoría técnica (Rosa María, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, entrevista).

Lo interesante de la década de 1990 es que tanto el aborto como la mortalidad materna y el uso de métodos anticonceptivos no son únicamente de dominio médico. Palacios Ramírez y Rico Becerra (2011) anotan que durante las décadas de 1970 y 1980 se dieron cambios (como la crisis del petróleo) en el escenario internacional. En la década de 1980 se generó una serie de publicaciones que cuestionaban el sistema de acumulación capitalista producido por el auge petrolero en Ecuador. Se cuestionaba, así, la muerte materno-infantil en medio de la riqueza. Pues, efectivamente, el desmantelamiento neoliberal del llamado Estado de bienestar al que se refieren los autores –y 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 alrededor de 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. En este punto es necesario reflexionar sobre dicho fenómeno, que incluye la interconexión a través de los medios de comunicación, pero también las interdependencias económicas y políticas, desplazamientos turísticos y procesos transnacionales de organización, en donde se ubican las federaciones internacionales de médicos (Palacios Ramírez y Rico Becerra 2011).

Pero aquella búsqueda de marcos comunes universales, en donde se enmarca la lucha por la PAE, la globalización y la modernidad, influye en el ámbito de la salud y en una burocracia que se interesa en trabajar desde

el Estado. Así, según Palacios Ramírez y Rico Becerra, se trata de un abanico que va desde los trastornos psicosociales de origen biológico en países occidentales, hasta pandemias y luchas humanitarias contra la mortalidad en países subdesarrollados. La globalización da como resultado el vínculo entre saberes sociales relacionados marginalmente a la biomedicina, actores sociales articulados a la defensa de valores universales y humanitarios, y organizaciones supranacionales como la ONU. Los discursos humanitarios ligados a la salud y derechos humanos dan la pauta para nuevos discursos y prácticas locales inconclusas alrededor de la muerte, en el interior de las burocracias.

En el nuevo milenio, la reflexión académica y política alrededor de la muerte materna e infantil parece haber sido reemplazada por la planificación familiar y la preocupación sobre el tema, así como sobre el embarazo adolescente y la salud intercultural. Es decir, entre estas propuestas se pierde la preocupación por la mortalidad materna. A nivel de las políticas públicas globales, esta pasa a manos de la burocracia comprometida y de feministas que están convencidas de que, desde el Estado, se puede transformar la realidad, y la mortalidad materna puede ser eliminada.

Lejos de la propuesta de Ferguson (2007), que se refiere a una burocracia despolitizada, los funcionarios públicos que menciono 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 que trataba de hacer un trabajo bastante técnico. Era salud y medioambiente. En ese año, se le llamó 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 [Servicio de Paz y Justicia] que tenía políticas de salud y que apoyaba a la comisión de salud. También entró el CONAMU [Consejo Nacional de las Mujeres] y el 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 Materni-

dad 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, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, entrevista).

La diversidad de las burocracias se expresa en el contexto neoliberal que sumió a las mujeres en profundas desigualdades y pobreza. Es en 1998 cuando el movimiento de mujeres logra entablar diálogos con el Estado y consigue colocar derechos fundamentales en la Constitución, entre los cuales está la LMGAI. A su vez, dentro de esta ley, existía una propuesta relativa al aborto, que se incluyó gracias al diálogo permanente y a 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 al norte necesitaba atención y [pensando en] beneficiarios de la ley (Rosa María, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, entrevista).

La LMGAI produce una relación entre la ciudadanía (que está envuelta de afectos) y el Estado a través de los comités de usuarias. Esto tiene consistencia con todos los estudios que se han planteado alrededor de la burocracia, los cuales miran a los funcionarios públicos como traductores del lenguaje estatal y transmisores de dicho lenguaje a la ciudadanía.

Se introdujo un modelo y gestión de los recursos ante la experiencia de que no se usaban 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 INNFA [Instituto Nacional de la Niñez y la Familia] en ese periodo, el Comité de Apoyo y Seguimiento de la Ley, que era un órgano grande que estaba dirigido por la presiden-

ta del INNFA, y estaba constituido por el Ministerio de Salud Pública, el Consejo Nacional de las Mujeres y el Consejo Nacional de Salud. 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, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, entrevista).

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

Hasta que se implementara la ley se demoró bastante tiempo porque no se implementó la unidad ejecutora. Como tal, eso se hizo en el periodo de Noboa. Antes se trató de que esta ley funcionara 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 en el año 2000 –hay que ver bien las fechas–. Yo entré a dirigir la unidad ejecutora en el año 2005 y me quedé hasta enero del 2009, porque había mucha discrepancia dentro del Ministerio (Rosa María, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, entrevista).

La LMGAI se centra en una idea maternalista, creada a partir de las ideas de las primeras damas, y en un contexto neoliberal que afecta 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. Esto se da 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, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, entrevista).

En el testimonio de Rosa María es evidente 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, surge una serie de derechos que se consiguen desde el espacio público, desde sujetos estatales, feministas comprometidas y lugares relacionados con el acceso a la anticoncepción. Si bien la LMGAI no tenía la potestad de direccionar fondos que resolvieran la problemática de mortalidad materna, sí existía una preocupación y había profesionales de la salud sensibles a este tema.

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 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 hacen 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. [El comité] no contempla este tipo de aspectos, por lo que dificulta y esto es un tema que hay que pensar para que esto funcione. [Hay que pensar en] Quién es la persona que analiza los casos clínicos,

[y] que [esta persona] puede tener consecuencias penales por lo que a 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 sí les han dado la importancia que deben tener. Eso hay que estudiar más a fondo (Rosa María, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, entrevista).

La emisión de informes, la conformación de comités que vigilen las muertes maternas, más allá del simple conteo, dependen hasta hoy de personas que simbolizan aquellos objetos producidos por el Estado (como las historias clínicas) y que tienen la capacidad de administrar la población según parámetros subjetivos. Rosa María luchó para conseguir derechos de las mujeres que fueran más allá del maternalismo, para dar seguimiento a los comités de usuarias, para entablar una relación afectiva con la ciudadanía organizada. Así, las pasiones y los sentimientos –sobre todo dentro de aquello que Krupa llama cotidianidad del Estado– pueden transformar realidades. En este contexto me acerqué a Ricardo, un médico especializado en ginecología, comprometido con el tema de mortalidad materna, en especial con el aborto. Más adelante detallaré la forma en la que él crea los comités de muerte materna y sistematiza la información respecto a las que mueren por causa de abortos en curso.

Uno de los problemas que se ha visto en relación con 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 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, y hay una serie de modelos teóricos que te lo explican. Entonces la Ley de Maternidad Gratuita busca 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, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, entrevista).

El testimonio y la historia de vida de Rosa María nos muestran su compromiso, sensibilización y sentimientos respecto al tema de la mortalidad materna, a los que ella ha intentado convertir 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. Y eso es lo que buscaba la ministra Chang. La unidad ejecutora, nosotros hablamos con una ONG internacional que apoya el tema de calidad y apoyo con la unidad –no recuerdo ahora el nombre–. Ahí está Jorge Hermida. Luego de eso, nosotros logramos que en el Ministerio 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 CONES (centros de Cuidado Obstétrico y Neonatal Esencial). La idea era generar estos centros y que estén ubicados en lugares clave que funcionen las 24 horas y los 365 días del año, y que 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 contó con el apoyo de los municipios para la referencia de emergencia 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 solo 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 se 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, [sostenía que] ya no tiene sentido tener una Ley de Maternidad Gratuita, sin darse cuenta de que la ley tenía ciertas fortalezas como el modelo de gestión, de control y la participación de las usuarias. No es solo 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 usuarias realizaba (Rosa María, exgerenta de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia, entrevista).

Las redes de los CONES se implementan en las zonas rurales con poco éxito. 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 sociedad civil. No obstante, este proceso, que forma parte de las unidades de normatización del Ministerio, es interpretado y simbolizado por la burocracia que, a su vez, intenta de muchas maneras transmitir este proyecto a la ciudadanía a través de una serie de rutinas.

Ricardo, Flor y las rutas de muerte

Ricardo es un exginecólogo del Ministerio de Salud Pública que, al igual que Rosa María, decidió ejercer su profesión en el Estado y más específicamente en el MSP, pues tiene el firme propósito de eliminar la mortalidad materna por aborto. Nos encontramos en su oficina; ahí me contó su experiencia en la creación y seguimiento del Plan Nacional de Reducción Acelerada de la Mortalidad Materna y Neonatal, cuyo objetivo principal es disminuir el porcentaje de casos de mortalidad en un 30 % en el lapso de 15 años, objetivo acompañado de varias acciones y con la ayuda de instituciones involucradas. Teóricamente, la instancia rectora es la Dirección de Gestión Técnica del Sistema Nacional de Salud (del MSP). Dentro de ella está la Dirección de Normatización del Sistema Nacional de Salud y, en esta instancia, la Unidad de Vigilancia Epidemiológica. Pese a que individuos y sujetos estatales que estuvieron frente a la LMGAI también quisieron disminuir la mortalidad materna y disponer de la ejecución de fondos, no se creó la institucionalidad que pudiera encargarse de su administración.

Según el relato de Ricardo, su gestión buscaba crear una institucionalización para que la Unidad de Vigilancia Epidemiológica, que existe desde el año 2005, fuera la encargada de la búsqueda activa de las muertes maternas en Ecuador. No obstante, cuando él se fue, tomó la dirección una señora de setenta años, con treinta en el MSP, y a punto de jubilarse. Ella embodegó los informes de personas que han muerto, en un cuarto oscuro que recientemente se inundó. Llama la atención que, cuando ella sale del MSP, es imposible acceder a los nuevos casos de muertes maternas. Fue esta persona la encargada de administrar la población, en el sentido de que

sabía quién moría por causa de aborto. En resumen, era como si los documentos le pertenecieran. Es así como entran en juego aquellos “artefactos estatales” manejados e interpretados por la burocracia.

Según Ricardo, también existe la Unidad de Mejoramiento de la Calidad de Atención que tendría que encargarse de obtener la información, 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, la Policía, el Ministerio del Interior, el Municipio, las juntas parroquiales, instituciones que deben existir en cada provincia y que están obligadas a generar actas de las muertes maternas. En la práctica, la Unidad de Vigilancia Epidemiológica no sigue estándares y formatos unificados. No existe una veeduría ciudadana ni un comité de usuarias interesadas en este tema. Entonces, la regulación no es estricta y los datos generados no son comparables, pues en muchas provincias se observa la ausencia de estos. Por ejemplo, Pichincha, la provincia en la que 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 el encargado de organizarlos se “llevó con él los datos y nunca los entregó” (Rosa María, exgerenta de la LMGAI, entrevista).

Según Flor, médica que se ha especializado en salud familiar y que trabaja de la mano con Ricardo realizando los informes, el epidemiólogo de las provincias es quien resulta ser “juez y parte”, pues está dentro del MSP y no realiza un documento objetivo que dé cuenta de las causas reales de las muertes maternas.

Las burocracias y sus símbolos, papeles y formas de administración de la ciudadanía siguen el destino de los informes emitidos. 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 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.

He tomado la idea de las rutas de muerte de los testimonios, sentimientos y relatos emitidos por el personal de salud con el cual me contacté. El personal decidió ponerle 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. ¿Por qué llamarlo al proceso rutas de muerte? El nombre responde al hecho de que las mujeres recorren varios centros de salud públicos y privados en donde no son atendidas por diferentes razones. En ese sentido, siguen una ruta que culmina en el fallecimiento. Seguir estas muertes de mujeres por parto o aborto es difícil porque sus causas no han sido definidas claramente.

Frente a la desorganización y falta de institucionalización en el registro de las causas de muerte materna, Ricardo y Flor decidieron seguir los parámetros de la Organización Mundial de la Salud (OMS). Según la interpretación que ambos tienen sobre tal propuesta, las muertes pueden ocurrir en la casa o en la comunidad, por falta de educación o información (la mayoría de veces son atendidas por parteras), o en el camino al hospital. Es decir, las muertes ocurren 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”.

La única persona que ha investigado en forma detallada cuál es la situación de la mortalidad materna en Ecuador es Flor, y lo ha hecho por un compromiso. Trabajé alrededor de dos meses con ella 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. En dicha reunión me habló, por primera vez, de su preocupación por las altas tasas de mortalidad materna en Ecuador. Me contó que la mayoría de casos se ubican en las provincias de Pichincha y Guayas. Me habló también de su metodología, que consistía en solicitar los informes de los comités –que había construido Ricardo durante su gestión– en cada provincia. Me habló de todas las dificultades que existen al momento de solicitar los informes, y del proceso que se debe 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. Flor también me planteó sus intereses investigativos: establecer indicadores que permitieran delimitar las causas de muerte materna. Entre los que ella proponía estaban la edad, el tipo de instrucción y la “demora”, que tiene su origen en los presupuestos de la OMS, y que es interpretada por la burocracia médica.

La tercera vez que nos vimos, Flor 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 Enrique Sotomayor, de Guayaquil. Me dijo que presuponía que no la 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 Ecuador. En consecuencia, la gran mayoría de muertes maternas ocurren en los hospitales, por una serie de deficiencias de los mismos hospitales, públicos y privados, y por los profesionales que allí trabajan.

Durante nuestro siguiente encuentro, revisamos las historias clínicas que llegaron de las provincias a las que Flor había pedido 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, a fin de determinar las causas de muerte. Yo elegí trabajar el caso de Guayas, justamente porque también me llamó la atención la historia que Flor me había mencionado en el anterior encuentro. Esa tarde revisé y procesé 200 historias, entre las cuales encontré la de Amapola. Le pregunté a Flor en qué se basaba la metodología médica de la ruta de muerte que aplicó en su primera investigación. Esta consiste en revisar los vacíos existentes en los informes de muerte materna elaborados por los comités, y en entrevistar a las personas involucradas. Esa tarde también pudimos observar cómo en las fichas de Chimborazo se culpabilizaba a las parteras indígenas, especialmente por el uso inadecuado de plantas medicinales.

Observamos un desorden que causaba mucha frustración e ira en Flor, quien no podía comprender cómo se pasaba por alto el tema de la mortalidad materna. Esa tarde decidí hacer el recorrido de la ruta de muerte de Amapola (adolescente que falleció en un aborto). A este recorrido el personal de salud lo llama “autopsia verbal”. Flor era la mediadora entre el Estado y yo; a través de ella, yo intentaba comprender aquella puesta en escena. Mi pregunta era si en realidad la preocupación por la muerte no

le importa a los Estados y a las iglesias. Esta pregunta ya ha sido retomada por los teóricos subalternos, las feministas prodecisión y los antropólogos que se dedican a estudiar la muerte. Por ejemplo Guha (1995), a través de la perspectiva de los estudios subalternos, retoma el fallecimiento de Chandra, y analiza una parte de un archivo histórico en donde descubre un juicio alrededor de un embarazo ilegítimo. El padre del hijo (pariente) y ella (viuda) no podían sostener dicho embarazo. Por tal razón, para proteger una posición social masculina, Chandra toma un brebaje que termina por matarla. 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 la presionan. Estos personajes consiguen los elementos para que el aborto sea posible.

En este punto cabe profundizar en el tema de las antibiografías. Según Romero Noguera (2004, 13), una antibiografía se refiere a

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.

La idea de antibiografía me interesa porque alude a las muertes que no están presentes en las estadísticas ni en los sistemas que las contabilizan; se trata de vidas que no tienen valor. Esto ya ha sido discutido por Butler (2005) cuando se refiere a los duelos en el contexto de sociedades árabes: ¿qué duelos son importantes?, ¿qué cuerpos no merecen siquiera un duelo? Aquello efectivamente podría dialogar con la idea de antibiografías: vidas que no tienen importancia y que tampoco tienen un lugar a nivel social ni en los registros médicos.

Propongo, por otra parte, que la moralidad católica envuelve la cotidianidad del Estado patriarcal, y produce las muertes maternas que finalmen-

te se convierten en antibiografías subalternas. Estas, de hecho, revelan el vacío y el caos de la civilización occidental, que proyecta personas insignificantes (Romero Noguera 2004; Scheper-Hughes 2005).

Si bien existe aquel Estado patriarcal al cual ya se han referido las teóricas feministas que mencioné, también están presentes las burocracias, sus rutinas, interpretaciones y símbolos. Amapola tenía 16 años cuando quedó embarazada de su novio de la misma edad. Ambos pertenecen al cantón Colines de Balzar, una zona rural a dos horas de la ciudad de Guayaquil. Según la historia clínica (2012),

fue trasladada a un policlínico en el cantón Santa Lucía, 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, vómito), el médico recomienda que la lleven a la Maternidad Sotomayor, lugar donde no es admitida y contrarreferida (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 [a] la paciente. (No menciona el motivo). La Maternidad Mariana de Jesús perteneciente al MSP la deriva por no tener capacidad resolutoria. Paciente fallece por sepsis puerperal como causa básica de defunción.

La historia clínica es el resultado de la propuesta realizada por Ricardo y Flor referente a las demoras. Ambos interpretaron los textos de la OMS, pero, a su vez, el personal público de los centros de salud del Guayas interpretó aquello que Ricardo y Flor les transmitieron. Los comités, además, interactuaron con la ciudadanía para construir este informe. Así, la historia clínica es un objeto construido por aquellas burocracias que desean disminuir la mortalidad materna en el país.

A partir de aquel objeto (historia clínica), realicé la ruta de muerte (la cual también surge de la idea de Ricardo y Flor). Cuando la realicé me cuenta de que la versión inicial, que dio la obstetrix 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 Enrique Sotomayor perteneciente a la Junta de Beneficencia de Guayaquil (JBG), después de haber pasado por una institución privada y por el Hospital Especializado Mariana 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 son, efectivamente, una alternativa para investigar aquellas insignificantes vidas o vidas indignas.

Comencé por entrevistar a quienes acompañaron a la paciente en su ruta de muerte. 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, me contó que la razón por la cual no recibieron a Amapola en la Maternidad Enrique Sotomayor fue porque la paciente no tenía 23 dólares para pagar el ingreso al hospital. 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, viven en la precariedad y experimentan exclusiones geográficas y de clase social; atraviesan 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: no tenían 23 dólares, pero su primera opción fue un centro de salud privado. ¿Tiene esto sentido? Es una conjetura, si es que caben conjeturas en una autopsia verbal.

Decidí continuar con mi investigación 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 Enrique Sotomayor. Golpeé las puertas de dicha maternidad. El primer espacio al que accedí fue al de la beneficencia. En ese momento estaban

dando un curso de preparación para el parto de mamás primerizas. Nada sabían del aborto ni de los riesgos obstétricos. “Esa información puede obtenerla en emergencias”, me dijeron, con la amabilidad que los caracteriza. Pero de emergencias me enviaron al directorio. En el directorio me dijeron que les escribiera una carta formal, la cual nunca fue respondida. Me pregunto: ¿por qué del policlínico envían a Amapola a un hospital público y del público la envían a la Maternidad Enrique Sotomayor? Justamente porque el Estado ha delegado sus funciones a la JBG.

Cabe mencionar que las autopsias verbales incluyen a familiares de las personas que murieron, para completar la historia. Esto me pareció irrespetuoso en un momento de dolor, por lo cual decidí no entrevistar ni a su pareja ni a su madre, e hice, más bien, la ruta por los centros de salud que Amapola recorrió antes de morir en la maternidad más eficiente de la ciudad de Guayaquil. Efectivamente, la Maternidad Enrique Sotomayor es una de las instituciones pertenecientes a la JBG; es el hospital ginecobstétrico más moderno de la provincia. Allí se forman los mejores ginecólogos, aquellos que se educan en el extranjero y se actualizan permanentemente.¹ Estos médicos realizan voluntariado a medio tiempo en el hospital, y trabajan el otro medio tiempo. En la maternidad existe un grupo de damas de la beneficencia que se dedican a ayudar a las mujeres en el proceso del parto y la lactancia. El grupo tiene un hogar que recibe a las mujeres que vienen de zonas rurales. Considerando el hospedaje y la comida, el valor que tienen que pagar las mujeres en aquella fundación es entre tres y cuatro dólares. Durante mi investigación, fui a observar su labor y a preguntarles por qué razón, dentro de su marco de acción, no está recibir o ayudar a mujeres que llegan a la maternidad con emergencias obstétricas. Me respondieron que el hospital, específicamente la zona de emergencias, era la encargada de atenderlas en casos difíciles.

Si bien a la Maternidad Enrique Sotomayor llegan a morir todas las mujeres que no son atendidas en las instituciones públicas desprovistas de infraestructura y perfiles profesionales, me llamaba la atención el hecho

¹ Si bien la Maternidad Enrique Sotomayor tiene un carácter público-privado, allí actúan y trabajan varias extensiones del Estado, por los convenios que se han realizado y porque en el Hospital Especializado Mariana de Jesús, que es público, no existen los equipos modernos necesarios.

de que en el informe de muerte materna no se dijera la razón por la cual Amapola no fue recibida. El director del hospital no me atendió cuando pedí una entrevista, entre otras cosas porque en esos días hubo un caso de muerte materna y el MSP estaba alarmado (Acasia, enfermera del Ministerio de Salud Pública, entrevista).

La muerte de Amapola 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 y simbolizada por la burocracia. Es esta la que interpreta y elabora el Plan Nacional de Reducción Acelerada de la Mortalidad Materna y Neonatal, a pesar de que las instituciones públicas de salud están desprovistas de los recursos tecnológicos y humanos, y a pesar de que las público-privadas no tienen espacio para recibir emergencias obstétricas que atentan contra su moral, dentro de las cuales están los riesgos por aborto.

Aunque también se han reelaborado estrategias de otros países como, por ejemplo, las redes CONES —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, y realizadas a través de voluntades políticas y sentimientos como el de Rosa María (llegar a cantones y recintos donde existen representantes del Estado)—, la biomedicina no ha llegado a zonas rurales. Los 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 de los CONES se ha quedado en los relatos del personal de salud que trabaja en el Estado y la cooperación internacional, y se ha convertido en una puesta en escena o teatralización. A nivel provincial, al menos en los casos de Pichincha, Chimborazo y Guayas, la red CONES tiene una existencia difusa (personal de salud, entrevista).

La muerte de Amapola, tal como el caso de otras muertes, no se pudo evitar y existe un mito alrededor de ella, un mito que se basa en la falta de dinero de la paciente para ingresar a una institución público-privada que había firmado un convenio con el MSP, con el objetivo de ser parte del Plan Nacional de Reducción Acelerada de la Mortalidad Materna y Neonatal. Entonces, el Estado delega a la JBG, a través de un convenio, los casos de

mortalidad materna, lo cual en efecto no es nuevo. Dicha institución ha estado encargada de reemplazar al Estado con la finalidad de evitar la mortalidad desde hace décadas. Tal como ha mostrado la investigación de Patricia de la Torre (2004), actualmente la mayoría de hospitales están a cargo de la JBG. En el caso de las maternidades, que son las que analizo, las dos instituciones públicas ubicadas en una de las zonas más empobrecidas de la ciudad (el Guasmo) no cuentan con equipos suficientemente modernos, ni tampoco con personal especializado en ginecología. Por esta razón, la mayoría de casos de gravedad son remitidos a la maternidad administrada por la JBG (Acasia, enfermera del Ministerio de Salud Pública, entrevista).

La dinámica de la caridad continúa en Guayaquil; en todas las instituciones existe una suerte de “ejército de damas de la beneficencia” que realiza gratuitamente muchas actividades que deberían estar en manos del Estado. Es indiscutible que la JBG ha reemplazado históricamente las acciones de instituciones públicas, pero en el caso de la salud sexual y reproductiva, especialmente en el caso de la 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 justamente la preocupación de CEPAM, una ONG históricamente feminista en Ecuador, que en los últimos años ha cobrado fuerza en la ciudad de Guayaquil. Es en CEPAM donde se discute el tema del aborto desde varias perspectivas y es desde donde se ha intentado hacer un trabajo de educación sexual para contrarrestar la labor de la beneficencia provida.

Siguiendo a CEPAM, logré entrevistar a Margarita, una profesional a cargo del proyecto de salud sexual y reproductiva, preocupada por el hecho de que las instituciones de salud en la provincia del Guayas están moralizadas. Existe, además, una culpabilización de la sexualidad en las adolescentes, lo que puede traer como consecuencia la muerte. Según Manuela, el catolicismo ha penetrado la salud pública y ha moralizado a 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, [que] 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 *staff* 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. 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 [la película] *El grito silencioso*. La Iglesia en diferentes lugares tiene sus poderes (Margarita, funcionaria, CEPAM, entrevista).

Los servicios de salud están altamente influenciados por los valores morales de la Iglesia católica. Existe, entonces, una ambigüedad entre lo moderno y lo premoderno en las prácticas médicas en el interior de las instituciones de la JBG. Por una parte, se observa un discurso científico de altísimo nivel, y por el otro, se niega la atención en casos riesgosos que pueden evitarse. Aquello se debe a la interpretación de las políticas públicas.

En este contexto revestido de una moralidad católica, las instituciones de caridad y beneficencia han cumplido el papel de educadoras y disciplinadoras de la sexualidad. Al respecto, Kingman (2012a) 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 (2012b) 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 los colectivos católicos marianos.

Volviendo al caso de Amapola, este nos muestra distintas formas de exclusión de clase social y edad. Wendy Brown (2007), en su trabajo alrededor de la masculinidad en el Estado, señala que el Estado de bienestar logró resolver ciertos derechos de las mujeres como el sufragio o el trabajo, pero existen segmentos de la población discriminados. Por ello, el racismo de Estado afecta directamente a la cotidianidad de las mujeres, pues genera desigualdades de género, de condición étnica, de generación y de ubicación geográfica en el tema de la vida y la muerte por causas reproductivas, específicamente por aborto. Otros estudios feministas han analizado el carácter ubicuo del Estado, en el cual, si bien existen intereses que responden a las masculinidades, también existen espacios e intersticios en los que actúan las mujeres.

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

Matilde y la apuesta feminista desde el Estado

Matilde, exasesora de la Ministra de Salud y yo nos conocimos en espacios de protesta contra las leyes que penalizaban el aborto. Establecimos relación porque nos encontrábamos en reuniones organizadas por la CPJ y, más adelante, porque trabajamos juntas en las políticas públicas de salud sexual y reproductiva que el MSP había implementado desde que lo dirigió una ministra que apoyaba los derechos de las mujeres. Le pedí la entrevista porque, cuando nos conocimos, su trayectoria estaba por fuera del Estado.

Sin embargo, cuando la ministra la invitó a trabajar, ella sintió que desde el Estado se podía transformar la realidad de las mujeres.

Nuestra primera entrevista se realizó en las afueras del MSP. Allí 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. Matilde conocía mi proyecto de investigación y conversamos muchas veces de mis objetivos e hipótesis antes de realizar la entrevista. Me comentó que el Estado le ha permitido llegar a distintas clases sociales con información de salud sexual y reproductiva. En este sentido, Matilde 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.

[Hay una] 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. No es una cuestión de incidencia únicamente, es una estrategia para dar información (Matilde, exasesora de la Ministra de Salud, entrevista).

Lo importante en el relato de Matilde 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 los postulados más conservadores. En su testimonio se refleja lo que Foucault llamaba intersticios del poder.

En salud, en concreto, nosotros tenemos una ventaja, 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 de aborto en las clínicas. 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 dónde estamos; cuando trabajas en el Estado tienes más posibilidades de que te escuchen.

Ayer hablaba con una compa [que] convocó a los ginecólogos. Sí es importante decir “el Ministerio cree esto”. Es distinto a decir “yo creo eso”. Otra estrategia 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 [un] 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. Cómo hacemos que esta mujer no se muera. Si es posible, le das a la mujer una opción real, porque lo otro es un aborto inducido (Matilde, exasesora de la Ministra de Salud, entrevista).

En el testimonio de Matilde es evidente que la burocracia es la representante y la traductora del Estado ante la ciudadanía. Matilde hace la división entre su identidad y las formas de la institución pública a la que pertenece, y transmite sus conocimientos a la ciudadanía.

Al igual que Matilde, colaboré con el proyecto político feminista de la ministra de Salud de entonces. Yo también pensaba que desde el Estado se podía llegar a mujeres de sectores populares. Hoy, sin embargo, pienso que también existe un proceso de subjetivación y una relación emotiva entre el Estado y la burocracia que sueña con transformar el mundo a través de las políticas públicas. Los funcionarios públicos son las personificaciones del Estado frente a las usuarias. En 1990 y durante los años 2007 y 2014, varias feministas pensaban que desde el Estado y desde la transformación de las políticas públicas se podía cambiar la realidad de las mujeres.

Resulta 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 conciencia como a la experiencia, como una forma fenomenológica, y no abstracta, de la cual depende la sujeción política contemporánea, así como los procesos que generan los distintos tipos de sujetos y los sentidos que se producen a través de la presencia estatal.

Grupos conservadores

Antes mencioné que inicié mi investigación revisando documentos públicos y entrevistando a fieles y exsimpatizantes del Opus Dei. No obstante, el tema de la salud sexual y reproductiva, específicamente del aborto, no era central en sus conversaciones y las entrevistas nunca podían centrarse en aquella problemática.

La primera persona a quien entrevisté fue a un exsacerdote cuencano del Opus Dei, quien 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 el exsacerdote, el objetivo político de esta agrupación católica no necesariamente es defender la vida desde la concepción, tanto como cooptar a élites.

Después de esa entrevista, no fue fácil encontrar personas dispuestas a conversar sobre la relación entre el Opus Dei y los derechos sexuales y reproductivos. Posteriormente viajé a Ibarra y conversé con personas cercanas a monseñor Arregui, quien formó a varios sacerdotes en esa ciudad. Las personas lo recordaban como un arzobispo que hizo muchas obras sociales y, en especial, educativas (por ejemplo, dos colegios que pude visitar). No obstante, en esta ciudad tampoco pude concretar mi objetivo.

La tercera persona con quien me pude contactar fue el autor de una novela. El trabajo etnográfico con este autor fue parco, no existió empatía. Durante nuestra conversación, me dijo que la novela no era autobiográfica, aunque él tuvo la oportunidad de conocer al padre Josemaría Escrivá de Balaguer, a quien admiraba profundamente. Me habló de los aspectos positivos del Opus Dei, se refirió a la educación y a la possibili-

dad 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 exsupernumeraria, con quien realicé un recorrido por los barrios que ella frecuentaba cuando era simpatizante de las Casas de la Obra. Con esta persona sí tuve la oportunidad de hablar acerca de la percepción de la sexualidad y el aborto. Pude también entrevistar a profesoras de colegio y a profesores universitarios de instituciones que fueron creadas por el Opus Dei en la ciudad de Quito. Durante este proceso, mi trabajo de campo se tornó monótono y árido. Me pregunté, entonces, cuál era la diferencia entre el Opus Dei y todas las personas apasionadas por el cuidado de la vida del no nacido, que salían a protestar a las calles de Quito y Guayaquil. Para ello revisé varias entrevistas, páginas web y testimonios escritos por las conservadoras autodenominadas provida 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 provida.

Estas últimas pertenecen a distintas agrupaciones marianas que aparecieron 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 y, según mi hipótesis de ese momento, lo hicieron a través de un trabajo silencioso y de hormiga. Seguí a dos agrupaciones en particular, Sodalicio de Vida Cristiana y Lazos de Amor Mariano, ambas presentes en Quito y en Guayaquil. En mi seguimiento pude observar 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, las cuales, a partir de su amor por el no nacido y la defensa de los derechos que las mujeres consiguen en el interior del matrimonio, construyen espacios públicos de reestructuración conservadora.

Discuto entonces con aquellas propuestas teóricas que afirman que las mujeres conservadoras son feministas prodecisión, pero de armario: su discurso y vida cotidiana están separados. Sostengo, entonces, que las conservadoras autodenominadas provida atraviesan por un proceso 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.

Inspirándome en Espinosa (2014), afirmo que el tema del aborto se discute en términos pasionales, es decir, no hay una brecha entre razón y pasión. De esta manera, doy continuidad a mi proyecto de estudiar las subjetividades. Concuero, asimismo, con Espinosa quien, al referirse a las conservadoras 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. Al igual que Espinosa, sostengo que existe un pueblo conservador y una élite conservadora, los cuales coexisten en espacios públicos a propósito del tema del aborto, guiados por los sentimientos y las pasiones. Espinosa llama a este fenómeno “multiescalar”, y se refiere a un sector conservador diverso. En mi caso, sostengo que ha sucedido lo mismo con la población conservadora que defiende el aborto.

A partir de esta idea, relato cómo el movimiento provida tiene sus raíces en la llegada del Opus Dei a Ecuador, que, en efecto, se instala como una congregación pequeña compuesta por fieles de élite. En principio, su bandera de lucha no es el aborto, sino, más bien, la instalación de valores morales y meritocráticos en la sociedad ecuatoriana. A inicios de la década de 2000, existe una democratización de la Iglesia conservadora, que trasciende al Opus Dei, el cual ya había calado en las élites. El tema que les apasiona, a partir de ese momento, 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, y en el que participan tanto las élites del Opus Dei como los grupos marianos que se autodenominan provida y están compuestos por clases medias y sectores populares. Así, se democratiza y politiza la religión conservadora, siendo esta vez las mujeres las protagonistas políticas, quienes cuidan a la juventud e infancia de élite, que ha ingresado e ingresará a la Iglesia católica más conservadora. A partir del discurso del cuidado de la vida, las mujeres de élite, clases medias y sectores populares previenen a la juventud sobre las relaciones sexuales y el acceso a la modernidad. Los grupos confluyen en este espacio político.

En este sentido, me interesa retomar 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 provida. Para ello, escucho sus relatos y propongo, desde la antropología de la reproducción y movimientos sociales (Ginsburg 2007), que el aborto para mujeres y hombres pertenecientes a estos grupos significa también cuestionar la actual organización del sistema capitalista y los roles de género. Desde su punto de vista, defender la despenalización del aborto significa degradar la maternidad, la familia nuclear heterosexual y los derechos que las mujeres adquieren en el matrimonio.

A lo largo de este recorrido, no dejo de lado a congregaciones religiosas católicas progresistas que están a favor del aborto: en el siguiente capítulo 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 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).

Para Almeyda, 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 en el interior

de la Iglesia, puntualmente cuando esta institución toma conciencia de su “caducidad tradicional frente al florecimiento del liberalismo como ideología natural del impetuoso desarrollo capitalista” (2), y cuando muchos fieles católicos se vuelcan a la llamada cuestión social.

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, vinculaciones 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 condenan, a su vez, los excesos del capitalismo liberal que llevaron al proletariado a sufrir un régimen de explotación que poco difería de la esclavitud. Por otro lado, se estigmatizan, con igual o mayor energía, el socialismo y el comunismo, en cuanto “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 me refero coincidió con las primeras producciones teóricas y 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 sobre todo entre artesanos, mutualidades, cofradías y beneficiarios de la acción caritativa de la Iglesia (Almeyda 1986; Coronel 2000).

En un momento determinado, el objetivo de la Iglesia católica era separarse de las élites 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 abrieron la oportunidad a la

Iglesia de renovar sus fieles –provenientes de las élites y de las clases medias–, y diversificar así sus filas conservadoras.

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 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 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 analizo cómo, a partir del Opus Dei, se crean espacios políticos de protección, en donde se ofrecen mundos ideales para que habiten los jóvenes de élite. En un inicio, estos espacios son cerrados, pero a partir del interés por el cuidado de la vida y la defensa del matrimonio, se democratizan, se expanden y crean un espacio público conservador en donde varios sectores sociales discuten ideas.

Espacios públicos del Opus Dei y congregaciones católicas marianas

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, la 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 serían los monseñores Larrea Holguín y Arregui, piezas clave en el movimiento que estaba en contra de la teología de la liberación.

¿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 está 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 Europa² (Manuel, exnumerario, entrevista).

Juan Larrea Holguín era hijo de diplomáticos y conoció a San Josemaría Escrivá de Balaguer en Roma.

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 de Balaguer encontramos que el Opus Dei ingresa a Ecuador a través de un

² El entrevistado se refiere al hecho de que en el Opus Dei siempre existió la clase media. Por razones de ingreso original, el Opus Dei, aquí en Ecuador, apuntaba a una aristocracia, pero este fenómeno no se daba en España, por ejemplo. Ahí el Opus Dei era burgués más que aristocrático.

miembro de la clase alta, un “hijo de familia” (como él mismo se denomina). Larrea Holguín conoce la Obra de Dios en Italia y allí se le da la tarea de instalar tal organización entre las familias nobles de Quito. Por ello, una de las recomendaciones que le da Escrivá de Balaguer es que, por ejemplo, se valga de las reuniones sociales que organizaba su madre para que, en este espacio, él pudiera comunicar entre la nobleza quiteña qué es la Obra de Dios.

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 (12).

El primer espacio de socialización del Opus Dei es evidentemente el extranjero, adonde van los diplomáticos y sus hijos. El segundo espacio son las redes familiares que establecen. El tercer espacio es la universidad. Larrea Holguín estudió la carrera de Jurisprudencia. Allí se ilustraban en esta época jóvenes adinerados que establecieron contacto con el pionero.

Las otras precisas recomendaciones que me hiciera San José 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 De-

recho, 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 seglares 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 (119).

Larrea Holguín culminó su carrera de abogado, y se graduó con la tesis titulada *El matrimonio en los regímenes concordatorios*. Ese año rindió nuevos exámenes en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), revalidó el título y empezó a trabajar como abogado del Banco de Crédito y en el estudio de los doctores Jorge Pérez Serrano, Neptalí Ponce Miranda, Manuel de Guzmán Polanco, René Bustamante Muñoz y José Ignacio Donoso Velasco. En la Facultad de Economía de la PUCE dictó Comercio Internacional. Fue designado Secretario de la Comisión Nacional de la UNESCO. Entonces decidió vivir comunitariamente con otros laicos del Opus Dei, y alquilaron un modesto piso bajo en la Asunción y Avenida Diez de Agosto, en donde realizaban retiros, seminarios y conferencias.

Larrea Holguín no es el único que estudia en la PUCE para después ejercer su carrera en espacios públicos. El historiador Jorge Salvador Lara también participó en estos espacios. En distintas épocas históricas, miembros del Opus Dei estudiaron en la PUCE, trabajaron en instancias públicas y 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.

Tuve la oportunidad de entrevistar a (quien llamaré) Mariela, numeraria, que trabajaba en una institución pública relacionada con la jurisprudencia. En nuestra conversación me contó que primero estudió en uno de los colegios creados por el Opus Dei en Quito y luego pasó a la PUCE. Posteriormente inició su carrera como abogada en el sector público, más específicamente en el CONAMU, de donde fue despedida por pertenecer al Opus Dei. Mariela consideró este despido como una forma de discriminación. El CONAMU protegía los derechos de las mujeres, y 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 en la Obra. Mariela irá a Roma para estudiar su doctorado, como suelen hacerlo otras numerarias.

Existen varios elementos en juego presentes en las historias de vida aquí narradas. Uno de esos elementos es 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, fueron más importantes el 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. Como lo comenté, las entrevistas que conseguí con él fueron cortantes y estériles.

Su novela transcurre en la década de 1970, y trata de dos historias de amor paralelas: 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 dos formas de narrarse: la una consiste en la peregrinación que hace el personaje principal desde Quito hasta Roma, con el fin de ver a monseñor Escrivá de Balaguer, y la segunda comienza cuando 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, a la que él llama *Actio de Christo*. Según el autor, el argumento, los personajes y las anécdotas sucedieron en la década de 1970. Escribió la novela porque fue muy cercano al Opus Dei y viajó a Europa para verlo al “Padre”, como sucedía frecuentemente con los alumnos que estudiaban en el colegio Intisana. Este libro evidencia 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 sobrecogedores. Molestar allí sería un sacrilegio. ¡A nadie se le ocurre! (Reece 1997, 118).

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. En la novela se encuentran varios pasajes en los que el personaje principal entra a diversos espacios: 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 reciben algunas charlas cómodamente sentados en las salas de la casa escogida, y son con frecuencia dialogadas (35).

Si bien en su novela Reece 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 exmiembros sostienen que la institución les abre puertas para acceder al conocimiento, a la educación, a formas de entretenimiento y redes. Así, por ejemplo, Reece afirma que mucha de su formación como escritor se debe a la disciplina adquirida en esta institución.

En la novela, la opción que ellos presentan es 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 [las prácticas] están tan perfectas. Ese es un punto que debo agradecer de mi formación (36).

Los valores del trabajo y la perfección 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 en torno 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 (Manuel, exnumerario, 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 –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 otras continúan practicando oficios.

Desde Gonzanamá –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 cinco hijos. Nosotros somos diez 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 primer curso, que salí de la academia de belleza y después tres años más de colegio y salí con el título de maestra en belleza.

Cuatro años. Trabajaba en la mañana, estudiaba en la tarde, pero de ahí ya no me alcanzó el sueldo que me pagaban y me pasé 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 la 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 del Opus Dei. Los fines de semana pueden salir, siempre y cuando un familiar avale que puedan salir. Sin autorización, no salen (María, trabajadora en la casa de la obra, entrevista).

María estudió belleza y la persona para quien trabajó estudió Derecho en la PUCE, 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 Graciela 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 solo por la sangre si ello fuese posible, sino sobre todo por el mérito, por el saber (1977, 98).

Las personas que entran a esta congregación religiosa son elegidas de acuerdo con sus apellidos, redes sociales o familiares y de acuerdo con las habilidades intelectuales. Para profundizar la comprensión acerca de las dinámicas del Opus Dei, entrevisté a Mónica, madre de una amiga. Ella, como en general lo hacen las mujeres cercanas al Opus Dei, defiende el matrimonio, lo cual es importante porque coincide con las luchas políticas de las mujeres provida. En la entrevista, Mónica remarcaba, entre otros temas, 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. Escribía 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” (Mónica, supernumeraria, entrevista).

La amistad que entablaron y entablan las élites provenientes de la Iglesia católica se debe principalmente a lo que Bourdieu ha llamado el “campo”, el cual, 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 *illusio*, de inversión, es tanto más total, incondicional, cuanto se ignora como tal”. De manera que, en términos de Paul Claudel, “conocer es nacer con” (Bourdieu 2000, 110).

Existen personas que se identifican con el Opus Dei por sus experiencias primarias, que marcan un entendimiento de clase social. El conocimiento, los gustos, las producciones literarias e intelectuales siempre han sido importantes para la Obra de Dios, por ello se han edificado institutos educativos en lugar de iglesias, en los que se han organizado 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 ahorra 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 aún, hace el llamado a los blancos, a las familias blancas que deben conservar sus bienes. En este sentido, no cualquier persona puede ser numeraria del Opus Dei, pues ha de

tener incorporadas ciertas prácticas de clase alta, determinados gustos que la distinguen, y experiencias primarias que le permitan hacerlo.

A partir de entrevistas a mujeres que pertenecen o pertenecieron al Opus Dei, descubro 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 de Cristina, comenzamos recorriendo el barrio en donde está ubicada la Casa de la Obra, a la que asistió recurrentemente a lo largo de su juventud. Cuando se casó, le dijeron que había un espacio para las señoras en la calle 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 cincuenta o setenta. Entramos por el jardín perfectamente diseñado, subimos las graditas de piedra e ingresamos a la casa limpia, decorada sobriamente. Al lado izquierdo estaba la capilla, en donde Cristina rezó durante veinte años.

Es preciso saludar a Dios antes de conocer el resto de la casa. Cabe insistir: todo es perfecto. Afuera están parqueados automóviles del año, que pertenecen a las señoras que visitan diariamente la capilla y se confiesan. Este gusto por la arquitectura es mencionado por el novelista Reece.

Eso es innegable, ¿no? Como 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 sí mismo, más bien es bueno. Lo que sí es que no hay que darle más importancia de lo que tiene, que no parezca que solo eso es la religión (Manuel, exnumerario, entrevista).

En esta casa, todo tiene un ambiente de hogar, un ambiente propio del lugar en donde se gesta el matrimonio. 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. Al respecto, Reece cuenta en

su novela que los espacios y la comida de las Casas de la Obra suelen estar perfectos, y la “servidumbre” es invisible, nunca se deja 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, nada distingue más a las diferentes clases que la aptitud para adoptar un punto de vista estético sobre unos objetos constituidos estéticamente (Bourdieu citado en Mancero 2001). No es una coincidencia que la primera casa sea en La Mariscal, barrio de clase alta en los años cincuenta; o que Tulpa se ubique en la González Suárez, barrio de clase alta desde los años noventa; o que ahora las nuevas congregaciones religiosas que nacen de iniciativas de personas del Opus Dei se ubiquen en Cumbayá, barrio habitado por la clase alta.

Teresa Caldeira (2007) analiza la problemática de las élites en el marco de la segregación urbana de Brasil. Si bien Caldeira 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” (326). Como consecuencia, existe una nueva manera de establecer fronteras sociales, creando jerarquías entre los espacios. Así se da una elaboración “simbólica que forma el enclaustramiento, el aislamiento, la restricción y la vigilancia en símbolos de estatus” (327). Estos espacios, además, se transformaron en lugares de prestigio que devienen en transformaciones “de los valores de las clases altas” (327).

Sobre el tema de clases y las dinámicas dentro del Opus Dei, Cristina cuenta lo siguiente:

Ahí íbamos de [el colegio] La Inmaculada, del [colegio] Santo Domingo de Guzmán. Ahí ya había [el colegio] 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 distintas. También había del [colegio] 24 de Mayo. Tú veías los uniformes, porque era en la tarde, de tres a cinco. 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 seis de la

mañana y a las doce del día rezas el Ángelus. Hay ciertas letanías que, ¡ay!, solo 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.

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 tres de la mañana a doce del día. [A] esos sí me gusta[ba] ir. Te habla[ba]n 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, cómo 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, exsupernumeraria, entrevista).

Resulta evidente que en el interior del Opus Dei hay 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 generan formas de distinción.

No obstante, en los testimonios presentados también se observan sentimientos familiares y de género que solamente pueden ser explicados desde la subjetividad, tal como menciona Yanagisako. 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 (2000), es una reproducción de la familia nuclear heterosexual: el padre, la madre, los hijos obedientes. 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 Ecuador y sus espacios políticos

El movimiento autodenominado provida se instala en Ecuador a partir de la década de 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 las católicas y católicos conservadores de élite que defendían la vida desde la concepción y el fortalecimiento de la familia. Tales ideas, sin embargo, circulaban en el interior de las aulas de instituciones pertenecientes a esta congregación religiosa: el colegio Los Pinos, el colegio Intisana y las Casas de la Obra.

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, exestudiante del colegio del Opus Dei, entrevista).

En esta época, las campañas en contra del aborto se hacían a puerta cerrada, a través de videos como *El grito silencioso* o a través de libros de literatura basados en hechos de la vida real, como, por ejemplo, la novela *Yo soy*

Pete. Esta narra la historia de una joven que quedó embarazada y ocultaba su estado para que no la obligaran a realizarse un aborto; cuando su padre descubrió el embarazo, la obligó a interrumpirlo. Le hicieron entonces un legrado, botaron al bebé al tacho de basura y este sobrevivió. La historia está basada en hechos de la vida real (Natula, entrevista).

Las campañas antiaborto también se desarrollaban en el marco de ciertas materias del colegio Intisana, donde además se abordaba el tema de la castidad y la pureza.

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 1997, 150).

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.

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 de las activistas provida (Martha, CEMOPLAF, entrevista).

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

Existen por lo menos tres antecedentes que explican el surgimiento de las acciones públicas y la conformación estructurada del movimiento autodenominado provida en Ecuador. En primer lugar, explicaré cómo se instalan en el país movimientos católicos conservadores –además del Opus Dei– que democratizan las ideas provida a través de distintos mecanismos. En segundo lugar, contaré los hechos alrededor de la comercialización de una marca de la PAE en 2004; finalmente, abordaré la transformación que atraviesa la familia en Ecuador.

Durante la década de 1990 llegan a 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 Mariano³ y Sodalicio de Vida Cristiana.⁴ Cabe mencionar que el apostolado que practicaba el Opus Dei estaba directamente relacionado con las élites empresariales, mientras que los nuevos movimientos católicos colocaban 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 ONG provida, filiales de organizaciones más grandes, provenientes de la derecha norteamericana.

Como mencioné, existen, además, tres eventos políticos que marcan el surgimiento de los grupos provida en el espacio público: la discusión alrededor de la Ley Orgánica de Salud, la última discusión constitucional, de 2008, y la discusión alrededor del COIP, en el año 2012. Es en esta época que algunas figuras políticas femeninas provida surgen y son representadas como ejemplo de la profesionalización y la eficiencia. Por ejemplo, en la discusión constitucional, aparecen Queirolo y otras asambleístas con un discurso político elaborado. Por su parte, Amparo Medina, la cara visi-

³ Lazos de Amor Mariano es una congregación religiosa proveniente de Colombia, que se forma a propósito del secuestro de su fundador, quien 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.

⁴ Sodalicio de Vida Cristiana tiene su sede en Perú, donde está su fundador. Tiene una estructura jerárquica, está conformada por misioneros, pero también por familias que se dedican a realizar obras de caridad. Este movimiento ha tenido mucha acogida en Guayaquil, en empresas y universidades. En actos públicos, suelen defender la vida desde la concepción. Una mayor explicación acerca de esta congregación se encuentra en la investigación realizada por Mujica en el año 2007.

ble de estas agrupaciones, construye un mito de origen que consiste en la transformación de su alma. Relata así que fue guerrillera y feminista, hasta que apareció la Virgen frente a ella y se convirtió en católica. Permanentemente ataca al movimiento feminista, y defiende los derechos legales que las mujeres tienen en el matrimonio, los derechos del padre y la defensa de la vida desde la concepción. Lo que este grupo de conservadoras llama la “ideología de género” es tan importante para sus sentidos de vida, que de ahí surgió mi deseo de estudiar al movimiento feminista.

La ubicuidad y politización de las ideas y movimientos provida

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. Estas propuestas ya habían sido discutidas previamente por intelectuales del Opus Dei en espacios de élite. Por ejemplo, el profesor Schooyans (1991), de la Universidad de Lovaina, publicó el libro llamado *El aborto: implicaciones políticas*. Desde 1999 es utilizado en las casas del Opus Dei y exhibido en librerías concurridas por personas católicas comprometidas con la causa provida y por académicas conservadoras de la PUCE. Sus ideas aún están vigentes dentro de fundaciones provida, colegios con esta misma tendencia, y en los argumentos de mujeres y hombres que son parte de movimientos religiosos conservadores.

El libro cuestiona fuertemente la idea de que el aborto no se puede comparar con otra operación, así como tampoco el embrión y el feto son comparables con elementos externos al cuerpo humano como, por ejemplo, un tumor. Esta misma metáfora es utilizada por las mujeres provida que ofrecen charlas en los colegios. Monseñor Arregui hace la misma crítica en sus discursos, y la primera tesis provida publicada por la PUCE (Muñoz Reyes 1991) utiliza tal argumento. El rechazo frontal a los avances tecnológicos se repite en diversos espacios, así como la nostalgia que se siente por el pasado y, evidentemente, la defensa de la vida del no nacido. A lo largo del libro se encuentran citas de varios filósofos y científicos, lo cual es bastante común entre las creaciones de personas pertenecientes al Opus Dei y el movimiento

provida. Dichas citas fortalecen sus argumentos, pues se consideran voces expertas y profesionales. En su publicación, el profesor Schooyans afirma:

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. Liberado de la esclavitud de 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 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 aniquile; este doble dominio tiende a apoyar la idea de que la fuerza hace el derecho (1991, 3).

Los escritos de Schooyans revelan el temor a los avances científicos. El autor menciona la “cultura de la muerte”, que se repite en las charlas brindadas por las personas provida y también en los módulos que siguen aquellas personas que quieren convertirse en líderes provida. La comparación del aborto con el holocausto, por ejemplo, es muy frecuente en los materiales producidos por el Opus Dei, Vida Humana Internacional y sus filiales, y dicha comparación se menciona en las conferencias en las cuales se preparan las mujeres provida.

La primera tesis provida producida en la Facultad de Derecho de la PUCE por una miembro del Opus Dei, que a su vez fue directora de la primera fundación provida, basa una buena parte de su estudio en el libro de Schooyans, y aborda otro de los temas recurrentes: la ideología de género como amenaza.

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 (Schooyans 1991, 144).

Esta misma idea del feminismo o la ideología de género como una amenaza para la “cultura de la vida” ha sido también utilizada por la vocera del movimiento provida en el extranjero. 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. Paralelamente, recuerda con nostalgia cuando era pequeña y tenía una familia grande, lo que le daba la posibilidad de contar con sus hermanos. Luego afirma cómo el aborto y los anticonceptivos impiden que la familia grande persista en la sociedad, lo cual representa un aniquilamiento de la vida y los lazos familiares.

La misma idea de nostalgia por el pasado y la noción acerca del acceso a la anticoncepción como la imposibilidad de que la familia crezca y la sociedad se vuelva individualista puede observarse en las charlas que se imparten en la sede de Human Life International en Ecuador. Generalmente, estas conferencias son dictadas por mujeres u hombres jóvenes, que poseen un capital cultural, económico y simbólico bastante alto. Se refieren al acceso a la tecnología y al aborto como formas de impedir la consumación de la vida familiar, que es una experiencia “hermosa”, porque la gente más feliz es aquella que tiene un hogar cercano a Dios. Así, la abstinencia –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 adoptan el 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 fue fluido porque yo también tenía una familia. Les propuse, entonces, ir a sus encuentros con mi esposo. 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, pues esta familia venía de Guayaquil, en donde la

organización había funcionado con bastante éxito. Fui a varios encuentros de la agrupación. El evento más importante se llevaba a cabo en el mes de diciembre, cuando se repartían alimentos y fundas de caramelos a niños y niñas de escasos recursos. Además, un día a la semana, repartían comida a las personas que vivían en la calle, y 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 en 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, tal como plantea Cohen (1981) cuando propone su definición de élites.

El Opus Dei es, en un inicio, aquel espacio en donde las élites 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. Sin embargo, analicé la transformación de los grupos conservadores en 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 seres 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 Ecuador. En definitiva, retomé la discusión teórica alrededor de las élites porque consideré necesario analizar el hecho de que el Opus Dei, Lazos de Amor Mariano, Sodalicio de Vida Cristiana y ahora el Movimiento 14 millones buscan construir espacios de protección para jóvenes de élite.

En la última marcha organizada por el Movimiento 14 millones, los jóvenes católicos demandaban al presidente proteger a los menores de edad.

Desde el punto de vista de una de sus activistas, las personas mayores de edad pueden hacer lo que ellas quieran, pero las menores no: “No estamos de acuerdo con que ellos tengan acceso a métodos anticonceptivos ni al aborto”. Existe, pues, el temor de que jóvenes y niños se enfrenten a espacios modernos. Es por ello que las infraestructuras de colegios y universidades del Opus Dei tienen nombres de montañas alejadas del mundo moderno. Es más, en las charlas de las congregaciones de los grupos marianos se considera como una posibilidad real retomar ciertas prácticas de la Edad Media. Existe, entonces, una inconformidad por parte de la Iglesia católica más conservadora y de las élites de lo que en la modernidad significa ser joven, ser mujer y ser niño o niña; hay un temor a las nuevas ideas dentro de las cuales está la ideología de género y el irrespeto a la vida del no nacido. En la última marcha del Movimiento 14 millones, se hablaba de protección a los menores. En la práctica, se crean espacios para proteger a estos infantes de élite de los discursos modernos. Todas estas ideas e iniciativas 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 este sentido, las relaciones de dominante y subordinado podrían estar afectando los tipos de teorías que se están produciendo. La autora propone reinventar la antropología, estudiando a los colonizadores en lugar de a los colonizados o a la cultura del poder en lugar de a la cultura de los desposeídos o de los que no tienen poder, o a la cultura de la riqueza en lugar de a la cultura de la pobreza.

Siguiendo esta línea, decidí revisar documentos públicos, para encontrar ahí los valores y cosmovisión de las nuevas élites conservadoras. Para completarlo, hice varias entrevistas a miembros y exmiembros de mi objeto de estudio. No obstante, dado que en el trabajo etnográfico existen limitaciones, encontré poca información.

Feminismos

Mi argumento es 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 también han elaborado su propia idea de vida con respecto a 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 ambientales (agua, tierra, aire y plantas). Por lo tanto, son las más afectadas por el calentamiento global y las políticas extractivistas. En esta línea, si las mujeres son cuidadoras de vida, no tendrían por qué ser juzgadas el momento que acceden a abortos, con el argumento de que están atentando contra una vida. Esta idea de derechos de la naturaleza, construida por los pueblos y nacionalidades indígenas y retomada en la última discusión constitucional en Ecuador, se enlaza con la protección de la infancia que está viva. Las mujeres han luchado por cuidar la calidad de la vida humana, entendiéndola como la vida de las personas que viven y son parte de agrupaciones o comunidades, en especial mujeres y niños. Así, para el movimiento feminista son más importantes las vidas de las mujeres y el cuidado de los recursos naturales que la vida o el cuidado del cigoto.

El segundo tema tiene que ver con que tales percepciones están influenciadas por una nueva idea de religiosidad y sacralidad que proviene del movimiento ecologista, del ecofeminismo y de la esfera política de las emociones. En Ecuador, el ecofeminismo no se había posicionado antes del último debate del COIP, llevado a cabo desde el año 2009 hasta el año 2013. Allí, las feministas y ecologistas se aliaron, pues en Ecuador los movimientos sociales se habían debilitado desde el año 2007. Desde hace unos años, en el país, las feministas adoptan el ecofeminismo como su bandera política. Los postulados ecofeministas se originan en la lucha por la defensa de los bosques y en contra de las empresas madereras en la India. Aquellas 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 mostrado indiferencia por las muertes maternas.

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

Argumento que para llegar a esta construcción colectiva de vida, las feministas también han atravesado procesos políticos en los cuales ha estado en juego la subjetividad, la ruptura con la búsqueda de la racionalidad y, sobre todo, con la dicotomía entre razón y sentimientos. De hecho, el editorial y dos artículos del número cuatro de la revista *Flor del Guanto* (2012), una de las publicaciones más representativas del feminismo en Ecuador, están dedicados a tratar el amor por la naturaleza y al amor entre los seres humanos, como una apuesta política. El proceso de publicación en sí implica una serie de encuentros, en los cuales las mujeres se cuestionan a sí mismas y hablan de los 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

Hice un recorrido por las luchas e intereses de los feminismos desde los años ochenta, cuando se habló por primera vez del aborto. Para ello entrevisté a una feminista, Manuela, quien ha sido testigo de todo este proceso. En nuestro primer encuentro, noté que en sus relatos siempre estaba presente su vida afectiva, relacionada con 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 quien la investigadora no comparte un pasado, y los encuentros con amigas cercanas, con quienes hay afinidades políticas.

El proceso etnográfico fue en su casa y duró varios días. Las historias fluctuaban entre el amor, la nostalgia y la vida política. Elegí comenzar esta historia cuando ella vivía en Ibarra, su madre era una maestra de escuela y enviudó joven. Todas en su casa eran mujeres. Asistía al mejor colegio católico de la ciudad; allí iban las señoritas “de bien”. A partir de sus primeros recuerdos de infancia, Manuela 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 [se] quería era que yo sea recatada. Tanto en primaria como en secundaria fui elegida presidenta del curso. Mi madre quería que tengamos buena educación (Manuela, profesora, entrevista).

Desde niña, su entorno, su *habitus*, según Bourdieu (2000), permitió que Manuela tuviera propensión o tendencia a involucrarse en espacios políticos. En su colegio de Ibarra se dieron varias situaciones para que ella entrara 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 serenos 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 decidí 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 quien [le] tenían mucho res-

peto a nivel educativo, y ella me defendió, porque en realidad la educación del colegio no era buena (Manuela, profesora, entrevista).

Manuela recuerda que siempre tuvo sensibilidad con los temas sociales y, sobre todo, ganas de cambiar el mundo.

Por ejemplo, en el [colegio] 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 (Manuela, profesora, entrevista).

Cuando salió del colegio, Manuela ingresó a la Universidad Central del Ecuador que, por los años setenta, estaba muy politizada. Estudió Arquitectura. Aquella facultad ponía gran énfasis en la transformación social: se construían viviendas en los barrios urbano-marginales.

Luego decidió estudiar Sociología porque le interesaba la política. Fue, una vez más, 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 era bastante polarizada. Manuela siempre buscó otra manera de hacer política.

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 (Manuela, profesora, entrevista).

Por la década de 1980, se involucró con gente que fue expulsada de “los chinos”, vistos como los pequeños burgueses.

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 [Centro de Investigación de Estudios Sociales del Ecuador], en donde había dos bandos: uno más indigenista y otro más posmoderno. Entro allá y 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 el PLP [Partido de Liberación Popular] 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 (Manuela, profesora, entrevista).

La participación política de las mujeres, como actrices legítimas, era nula 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 Manuela, por “esposas de candidatos”, y otras que no eran esposas de los candidatos.

[Había] 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[mente], 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 este 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, 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, decidimos hacer esto.

Todo estaba repleto, estaban 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 aplaudirlos. Como yo tenía que recoger las grabaciones... En ninguna de las instancias políticas había una propuesta feminista. Había mujeres expulsadas de partidos políticos, haciendo revistas feministas prodecisión. Me parece que en el 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 estába-

mos en pleno gobierno de Febres Cordero. Muchos amigos estaban presos, otros, en la clandestinidad, y yo me fui (Manuela, profesora, 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 la cual 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 rompía con la Iglesia y otras formas de religiosidad, incluida la teología de la liberación, pues partía de la idea de que las mujeres tenían un problema 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 se observó en el capítulo referente al Estado, el movimiento de mujeres se vuelca hacia las instituciones públicas, como una forma de incidir sobre las políticas. Así, varias feministas trabajan desde el Estado y consiguen importantes derechos en la Constitución de 1998. Solo a principios del nuevo siglo es que surge un movimiento que vuelve a cuestionar al Estado desde las calles. En su interior reemerge la preocupación por el aborto, la cual, hasta cierto punto, estuvo dormida durante la década de 1990. Antes de aquello, el movimiento feminista se diversifica.

Según Aguinaga y Santillana (2010), en la Constitución de 1998 se condensan varios intereses de género, como las transformaciones normativas y jurídicas dentro del Estado, que permitieron la aprobación de todos los derechos humanos como un referente social. Por otro lado, en esta época se da el encuentro entre feministas, indígenas, y lo que ellas llaman “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 las autoras, desde lo nacional es necesario mencionar que a finales del año 2000, con el seguimiento de la Marcha Mundial de Mujeres y el

Foro Social Mundial, las organizaciones de mujeres populares e indígenas asumen un rostro internacional, que vincula la lucha antipatriarcal y anti-racista con la lucha anticapitalista. La aprobación de la ley contra la violencia hacia las mujeres y de las leyes contra la trata de mujeres, entre otras, son elementos que se van acumulando gracias a la lucha de las mujeres y que asumen una lógica mucho más avanzada cuando la Constitución de 1998 fue aprobada.

Esto ocurre en el contexto de la 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, con tradiciones de clase (en el interior de los movimientos) muy profundas dentro del Estado. Según Aguinaga y Santillana, en el modelo neoliberal emergieron, al menos, dos enfoques de género. Por un lado, emergió un enfoque liberal, que empezaba y terminaba en la inclusión de derechos y en modificaciones sociales desde la institucionalidad; por otro lado, emergió el enfoque de género que asumía un rostro diverso y popular. Esto se consolida en la Constitución de 2008, la cual muestra una ampliación de derechos y reformas de género. En las discusiones constitucionales de 2008 se incluye con fuerza el tema del aborto y las diversidades sexuales.

El aborto: una nueva idea de vida

De ahí 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 (Asamblea de la Casa Feminista de Rosa 2009, 83).

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 preconstitucionales 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 en profundidad que le hice a Violeta. En ella se puede ver claramente cómo el cuerpo, la sexualidad y específicamente el aborto son lo que une a las mujeres en la preasamblea nacional constituyente en Ecuador, durante el año 2007.

Conocí a Violeta en la Casa Feminista de Rosa porque participé en una serie de conversatorios realizados allí alrededor del tema del aborto. Además, estuve en algunos encuentros 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. Nuestras conversaciones también fluctuaban entre relatos íntimos y políticos, en espacios de encuentro formales y cotidianos. Fue así como Violeta me contó acerca de 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. Según sus opiniones, la sociedad no estaba preparada porque había un discurso muy posicionado: el provida. Entonces nosotras debíamos disputar los sentidos de la realidad del aborto. Nos daban vueltas para no colocar el tema en la preasamblea 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 preconstituyente de mujeres. El Colectivo Feminista y la Casa [Feminista de] 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 quien 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 preasamblea 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 preasamblea constituyente en Riobamba. Había temor de defender el tema. Cuando llegamos a la plenaria, no hubo mucho debate, cada mesa presen-

tó los resultados y no hubo contraargumento. Fue un triunfo. Lo mismo sucedió en la mesa de mujeres en el Congreso de la ECUARUNARI. 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 sosteníamos que el aborto ya era un derecho ganado en la práctica por las mujeres, pues aunque fuera ilegal, 95 000 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 sí y el no en el referéndum constituyente (Violeta, miembro de la Casa Feminista Rosa, entrevista).

En la preasamblea constituyente de 2007, el discurso de las mujeres feministas prodecisión, que se organizaron en la Casa Feminista de Rosa, demandaba la despenalización del aborto. Es decir, se reflexionaba desde la perspectiva de las desigualdades de clase. Tal como podemos observar en esta genealogía, el movimiento de mujeres de 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 más progresista de mujeres se van transformando a medida que el gobierno del presidente Rafael Correa da la vuelta a su discurso alrededor de los recursos naturales: 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 al Estado extractivista. Las mujeres que se denominan a sí mismas feministas de izquierda apoyan estas demandas, suman sus discursos e intereses a ellas, empiezan a trabajar de cerca con los movimientos ecologistas. En este marco viene a Ecuador Vandana Shiva, la representante más importante del ecofeminismo. Es traída por la ONG Acción Ecológica. La presidenta de dicha organización siempre tuvo interés en trabajar con las feministas de izquierda y esta era la oportunidad para unir fuerzas. Previamente, los colectivos de la Casa Feminista de Rosa ya habían participado en algunas iniciativas de los movimientos ecologistas y con mucha fuerza en la campaña por la defensa del Yasuní y los campos Ishpingo, Tambococha, Tiputini (ITT).⁵

El activismo ecofeminista comenzó en la India, en el marco de la deforestación. Peleando contra grandes empresas madereras, las mujeres se sienten parte de la naturaleza y afirman que los procesos de extractivismo las afectan principalmente, pues ellas 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 Ecuador. Una de las influencias más importantes en el movimiento feminista ecuatoriano es la brasileña Ivone 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; se pronuncia desde la Iglesia católica, pero como una feminista que conoce, vive y siente la realidad de otras mujeres. Cuestiona, así, cómo las élites de la Iglesia católica sacralizan una idea de vida que deja de lado las

⁵ Se trata de una campaña que luchaba por mantener bajo tierra el crudo de la Amazonía. La propuesta era que, en lugar de extraer el petróleo, donantes y países de todo el mundo compraran el petróleo bajo tierra para proteger la selva ecuatoriana. Tal propuesta fue en principio presentada por el gobierno de Correa; sin embargo, la campaña fracasó. Frente a ello, los movimientos sociales ecuatorianos recolectaron firmas para llevar el tema de la explotación de la Amazonía a consulta popular.

condiciones de pobreza —en términos económicos— en que viven las mujeres cuya cotidianidad rebasa las posibilidades de decisión. En este sentido, pone en duda la noción de decisión desde la perspectiva liberal. Lo interesante es que muestra el otro lado de la vida. Más allá del “cigoto” o de la “concepción”, se trata de la vida en relación con el ambiente, el cuerpo, la creatividad. Desde allí desmonta la idea de la sacralidad, con una profunda solidaridad y lucha por la defensa de la vida de las mujeres confinadas al mundo reproductivo. Recuperar nuestro cuerpo, más allá de lo doméstico, es importante porque el conocimiento occidental y la Iglesia católica lo han visto 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. En esta línea, considero importante todo aquel 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.

La autora es retomada por las feministas ecuatorianas, quienes la incluyen en la revista feminista *Flor del Guanto* (2012). En el número cuatro se discute sobre la problemática del ambiente, el aborto y los sentimientos. Al lanzamiento de la revista asistieron una representante del MSP, considerado en ese entonces como un ministerio feminista, la presidenta de Acción Ecológica y varias feministas jóvenes e indígenas. La presidenta de Acción Ecológica, en su intervención, resumió en pocas palabras el nuevo discurso del movimiento feminista: para las flores, abortar es natural. Las feministas han construido un discurso de vida de las mujeres ligado a la naturaleza y al cuidado de los recursos naturales. Se sienten nuevamente parte del medioambiente 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 necesario, entonces, retomar la historia de Julia, indígena proveniente de la Sierra central, quien ha participado en la instalación del movimiento Católicas por el Derecho a Decidir en Ecuador. En un momento determinado de su vida, Julia –quien se identifica como católica feminista– se quedó sin un espacio político.

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. 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 [CPDM], 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 cuatro años. Nosotros comenzamos a tomar el tema del aborto. Salimos las compañeras de las provincias. Nuestra pregunta era: ¿dónde nos metemos? Muchas se dedicaron a la academia y a sus carreras profesionales. Católicas nos invitaron a participar en una reunión con el mismo planteamiento porque ellas habían conversado. Justo en este año (2011) se cumplen cinco años. Iban a consolidar la CPDM en Ecuador. Finalmente no se logró concretar el espacio. Nosotras nos fuimos a este encuentro. En la CPJ planteábamos trabajar el tema de la religiosidad; cómo el tema de la religión incide de una u otra forma en 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. 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 (Julia, estudiante, entrevista).

Según la perspectiva de Julia, es importante un movimiento político católico, que tome en cuenta el tema de la sacralidad, porque es fundamental para las mujeres, entre quienes muchas de su generación son católicas. Cabe añadir, asimismo, que para las actoras indígenas y campesinas la religión es parte de su vida. En Chimborazo, Bolívar y Guayas, por ejemplo, existe un porcentaje importante de incidencia del catolicismo. En este 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 catorce mujeres de provincias. Para el próximo mes (del año 2011) vamos a estar más articuladas, hemos avanzado en el tema de los estatutos, porque ellas se manejan por proyectos. Pero lo que a nosotras 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 diez personas que somos católicas, no necesariamente vinculadas a la Iglesia. Pero sí tenemos dos compañeras vinculadas con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). 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. 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 queremos hacer es empezar a reflexionar sobre el tema de Católicas. Brasil apoyará el proceso aquí en el Ecuador. Son teólogos y están muy metidas en este proceso (Julia, estudiante, entrevista).

Muchas de las que forman parte de Católicas por el Derecho a Decidir son mujeres de provincia, indígenas, mujeres que no necesariamente apoyan el

tema del aborto y que le tienen miedo a la Iglesia más conservadora. Existe, entonces, un nuevo sentido de vida que tiene relación con las mujeres como cuidadoras del medioambiente, como parte de la naturaleza. Esto se ve reflejado en el último manifiesto, del 28 de septiembre del año 2013, leído en las afueras del Palacio Legislativo. Se presentó luego de construir una alfombra roja humana, que simbolizaba la muerte de mujeres en procesos de aborto. En aquella ocasión pude participar de dicha acción callejera y en la lectura del documento ante asambleístas.

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 antipatriarcal 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 este, 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 está 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, Manifiesto leído en la protesta realizada en las afueras de la Asamblea Constituyente, en 2013).

Estas nuevas alianzas con movimientos ecologistas y feminismos espirituales van construyendo una demanda más amplia, que abarca la despenalización del aborto: es necesario cuidar y respetar la vida de las protectoras de la naturaleza. Paradójicamente, se rompe con aquellas demandas feministas de la segunda ola, las que cuestionaban el hecho de ver a las mujeres dentro de la esfera de la naturaleza. Las feministas que en los años ochenta se alejaron 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 medioambiente que el capitalismo está degradando.

Mujeres indígenas, religiosidad y buen vivir

Las reivindicaciones ecológicas de pueblos y nacionalidades indígenas tienen su origen en las décadas de 1975 a 1985, cuando fracasan las reformas agrarias y se renuevan los discursos políticos indígenas. La reforma agraria les permitió a las mujeres el acceso a la participación política y a la administración no formal de la tierra, y su reconocimiento como propietarias de esta. Sin embargo, la inclusión de la tierra y la autonomía territorial, en su dimensión espiritual además de material, es la consecuencia de las políticas agrarias que privilegiaron los intereses de los terratenientes.

El buen vivir proviene de documentos producidos por las organizaciones amazónicas en el año 2003, a propósito de las luchas en contra de la explotación petrolera (Altman 2013; Burman 2014; Lalander 2016; Sánchez Parga 2013). La relación entre los pueblos indígenas y la ecología cobra mayor importancia en el marco de la crisis neoliberal, cuando se da un proceso de precarización y descomunización de los pueblos y nacionalidades indígenas (Sánchez Parga 2013; Radcliffe 2014). Más adelante, la corriente de buen vivir estaría directamente relacionada con el cuidado y la convivencia armónica con la naturaleza.

Con el empobrecimiento de las indígenas ecuatorianas, la lucha por los recursos naturales y por la tierra se ha convertido en el sentido político más importante de las habitantes de muchos pueblos indígenas de la Sierra y la Amazonía. Las reformas agrarias, la deforestación, el extractivismo y la privatización de recursos naturales han empeorado el estatus de las indígenas, y han exacerbado las desventajas provenientes de las discriminaciones raciales, las jerarquías hombre-mujer, la pobreza y la ruralidad (Radcliffe 2014). El acceso de las mujeres rurales a la tierra implicó un arraigo en la defensa de la vida, de las formas productivas ancestrales y comunitarias, basadas en la solidaridad y en un reconocimiento de que la vida no pasa solamente por la producción ni por la economía agrícola, sino por un proceso político de organización y también en reconocimiento de la agricultura como posibilidad de recuperación de la vida, de la soberanía alimentaria y de la economía solidaria. Estas dinámicas se evidencian en el discurso de indígenas de la Sierra y la Amazonía, quienes participan en las marchas, asambleas y manifestaciones políticas. Antes de asistir al Paro Nacional del 15 de agosto de 2014, Ana, una de las dirigentes indígenas opuestas al extractivismo, afirmó:

Yo he amado a la organización, yo he dicho “si yo no me voy a una asamblea, no van a sacar ninguna resolución”. Yo aquí, a las jóvenes que están aquí... no quiero ver lo que está pasando con dirigentes que están a favor del Gobierno. La organización es lucha de los pueblos y eso debemos llevar en la mente. Hemos recibido insultos, puñetes, de todo hemos recibido... amenazas, con shamanismo. Todavía seguimos así, compañeras, esa gran

fuerza quiero transmitir a ustedes. La Bachita me decía: “Eres una mujer fuerte, levántate por tus hermanos”... No seamos ingratos con las organizaciones (Ana, dirigente indígena, entrevista).

Según las indígenas que estaban presentes en esta asamblea, a las mujeres las afectaba la explotación petrolera por su relación con la *chakra* y el agua (Guzmán 1997). El origen de una mayor presencia de las mujeres en las acciones políticas ha estado desde inicios del siglo veinte, a partir de que en la comunidad de Sarayacu, en la Amazonía ecuatoriana, los hombres firmaran acuerdos con empresas petroleras. En la Sierra se da el mismo fenómeno. Según Esperanza, una dirigente indígena de la Sierra:

Recién ahí van a pensar, es algo irónico lo que está pasando. Cuando los indígenas dicen no a las petroleras, el alcalde y el prefecto vinieron a decirle al presidente que sí, como si fuera su tierra, porque les iban a aumentar el presupuesto. Es irónico, porque dos bloques justo da[n] en la ciudad del Puyo, el petróleo va a ser afectado, cae en la ciudad. ¿La gente de la ciudad va a decir "siga no más" el petróleo? (Esperanza, dirigente indígena, entrevista).

La tierra tiene una importancia fundamental en la política étnica y la mayoría de veces se articula con la problemática de género, de clase, raza y ubicación geográfica. Las indígenas tienen una trayectoria de lucha para proteger los recursos naturales necesarios para la reproducción social (Deere y León 2001; Radcliffe 2014). En las entrevistas que llevé a cabo, las indígenas ecuatorianas de las ciudades, la Sierra central, la frontera sur y de la Amazonía hablan de la tierra como una parte fundamental de sus vidas y de sus cuerpos. Hacen la distinción entre *Pachamama* y *Allpa Mama*. La primera es concebida como un todo, y la segunda, como la tierra que es parte de sus discursos. A continuación, el testimonio de Erika, dirigente saraguro:

La Madre Tierra es nuestra definitiva madre; es sagrada la Madre Tierra, parte de mi sangre, fuego, energía, fuerza. Somos todo, somos hijos del maíz, hijos de la tierra; es muy sagrada, es muy sagrado el maíz. Hemos

trascendido en nuestro legado, tenemos una misión, nuestra misión va a ser siempre defender nuestro territorio. Se está repitiendo una historia. Nos alivia que hay otras personas que no han estado viviendo en la selva, pero que nos apoyan. Yo creo que debemos expandirnos, expandir una posición que no vaya contra la propia especie humana, porque el momento que atentas contra la naturaleza, ese desequilibrio nos está llevando a un fin en contra de nosotros mismos (Erika, dirigente indígena, entrevista).

La lucha por la tierra y el territorio se ha convertido en un aspecto fundamental para las indígenas. Según su perspectiva, esto ha ocurrido porque a ellas les afecta el extractivismo más que a los hombres.

A nosotros nos duele como madres que somos. No es solamente por la actualidad, hoy. Por lo que va a venir, por lo que está en otras épocas... nos duele que nuestros hijos que vendrán [en] otros tiempos no tendrán el espacio como lo tenemos. Van a a venir a tierras desiertas, no hay agua pura, aire puro. Es un riesgo. Por eso nos afecta [a] las mujeres. Por eso comenzamos a decir “estamos preocupadas porque tenemos que defender la vida”. En la actualidad nos afecta[n] las enfermedades, la migración. Tienen que migrar fuera de las ciudades, van a ser mendigos, qué camino cogerán, vendrá analfabetismo, nuestras hijas se convertirán en prostitutas, las enfermedades contagiosas, el cáncer que está dando a los niños, niños deformados, y vendrá más racismo, discriminación. Ya no habrá nuestros pueblos, con pérdida de identidad, nuestro idioma mismo que nos han extirpado para folclorizar, lo que él [presidente Correa] justifica, utiliza a un grupo de mujeres jóvenes que hacen medicina, ceremonias, pero eso es mentira. No es la verdad. Si fuera, no habría explotación (Erika, dirigente indígena, entrevista).

Como lo han planteado las teorías ecofeministas, la tierra vista como madre es fundamental para las mujeres. Según otros teóricos, aquello, por momentos, puede resultar esencialista y es preciso analizarlo desde el punto de vista de las apuestas políticas de los movimientos indígenas. Estas percepciones que han hecho frente al poder hegemónico son estrategias políticas (Canessa 2012; Martínez 2006). Según Jenkins (2012), indígenas en Ecuador usan el símbolo de la *Pachamama* para situar y legitimar su

activismo, pues esta palabra kichwa generalmente se traduce como “Madre Tierra”, y hace referencia a la forma de conexión que tienen las mujeres y las madres con el territorio. Luchan en contra de megaproyectos que explotan la tierra –como, por ejemplo, la megaminería– y en eso coinciden con las ecofeministas. A pesar de la falta de identidad indígena explícita de las mujeres, la *Pachamama* sigue siendo un símbolo fuerte para ellas, a la hora de explicar y justificar su participación en el activismo.⁶

Estas perspectivas evidencian que para muchas mujeres indígenas ecuatorianas el buen vivir y el *sumak kawsay* son sinónimos. El concepto en sí difiere de una percepción a otra, pero no tanto de una nacionalidad a otra. Para algunas, por ejemplo, el buen vivir está relacionado con la naturaleza, mientras que para otras se relaciona con la felicidad, con la plenitud. De cualquier modo, sigue siendo una apuesta política. Las mujeres realizan una dura crítica del paradigma estatal del buen vivir, escrito y dicho por hombres en el poder.

Acerca del buen vivir, una joven dirigente kichwa de la Amazonía afirma lo siguiente:

Lastimosamente solo le utilizan [al buen vivir] para el discurso. La contaminación del agua, del aire, nos está matando, nos duele en nuestra esencia. El concepto de la plenitud de vivir es como alcanzar o estar en lo más pleno de la vida. ¿Y qué es la vida? Ahí creo que discrepamos con una estructura que nos han ido imponiendo, porque para los pueblos indígenas no hay un quiebre entre lo individual y lo colectivo, y el ser humano y la naturaleza. El hecho de lo colectivo y de la relación con la naturaleza... aquí hay algunos factores que han hecho que las mujeres indígenas tengamos una función. Porque las características patriarcales del capitalismo han dejado a las mujeres en las zonas rurales, en el campo y en los territorios indígenas. Ahí la importancia de nosotras las mujeres. Nosotras hemos quedado en los territorios. La falta de acceso a la salud y a la educación ha hecho que haya una continuidad de las prácticas ancestrales desde las mujeres. Nosotras terminamos sosteniendo la cultura, a través de una for-

⁶ En Perú, esta percepción de una conexión íntima con la tierra es expresada por los activistas en términos holísticos y de la importancia de mantener una forma de vida rural en armonía con la tierra (Hernández Castillo y Canessa 2012; Paredes 2008).

ma de educación y de salud. Tenemos organizaciones fuertes, que tuvieron mucha esperanza en la Constitución del 2008. Tenemos organizaciones sólidas de mujeres, específicamente al hecho de la partería. Se habla de otras posibilidades de parto. Esto está siendo sostenido por las propias mujeres (Ana, dirigente indígena, entrevista).

La interpretación que hacen las indígenas sobre el buen vivir, además de la íntima conexión con el ser humano, lo colectivo y la naturaleza, tiene que ver con el territorio y el cuidado que han brindado las mujeres. Se habla de la continuidad de prácticas ancestrales que ayudan a cuidar la tierra y la cultura. Estas voces dan cuenta de las expectativas que tenían las mujeres alrededor de la Constitución de 2008, las cuales nunca se cumplieron.

A propósito de estos testimonios, las discusiones sobre mujeres y medioambiente se han enfocado en las luchas por la vida y no en la “cultura de muerte”; la primera es la línea que siguen ciertas autoras ecofeministas, incluyendo a Vandana Shiva. Tal propuesta se basa en la religión y filosofía hindú, que proponen que el principio femenino es la fuente de la vida y la base del desarrollo sustentable (Mies y Shiva 2004; Mellor 2000). Mies y Shiva, también Ariel Salleh (1997) coinciden cuando plantean que la dominación que se da en la sociedad patriarcal se sustenta en las relaciones socioeconómicas de la sociedad industrial, relaciones que han llevado a la crisis ecológica. Salleh sostiene que las mujeres son cuidadoras innatas del planeta y víctimas de la degradación ambiental, que se da en el marco del modelo de desarrollo capitalista que ataca directamente a la naturaleza y a la población femenina.

Mujeres indígenas: el feminismo y el aborto

Una parte de las indígenas entrevistadas se consideran a sí mismas feministas y parte del movimiento indígena, y apuestan por un vínculo entre las dos luchas. Han participado en los debates alrededor de los derechos sexuales y reproductivos y del aborto. Otras indígenas entrevistadas no se consideran a sí mismas feministas, sino únicamente parte del movimiento indígena.

No obstante, defienden ciertas luchas de las mujeres: están en contra de la violencia, siempre y cuando aquella lucha se trabaje desde una perspectiva comunitaria. En cuanto a la agenda del feminismo, en algunas organizaciones de indígenas, como la dirigencia de la mujer de la ECUARUNARI (Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador), apostaban por aquello que en Bolivia se ha llamado *chachawarmi*, una suerte de dirigencia compartida entre mujeres y hombres. *Chachawarmi* se enmarca en el discurso de la complementariedad. Según los testimonios, las dirigentes apoyan algunas luchas como por ejemplo la no violencia, pero no el aborto. Su pensamiento sobre el *sumak kawsay* aparece ligado a la convivencia armónica con la naturaleza y, en otros casos, con la plenitud y la felicidad. Sin embargo, en todas las ocasiones se nombra al actual buen vivir como una idea falsa del mismo *sumak kawsay*.

La vicepresidenta de la ECUARUNARI me contó del caso de una de las indígenas que iba a las reuniones de los colectivos para discutir el tema de derechos, a pesar de que su esposo la golpeaba (Amelia, entrevista). Para salir del círculo de la violencia, tuvo que pedir apoyo a su familia y a su comunidad. Un día, contaba Amelia, llegó su esposo a la reunión, y pudo constatar cómo eran las asambleas de mujeres. Después de aquello, no volvió a golpearla. Otra dirigente de la ECUARUNARI, reitera, refiriéndose al vínculo que han establecido las mujeres urbanas y las rurales, que si bien hay temas en los que ellas apoyan a las feministas, existen temas en los que no. Por ejemplo, el aborto: algunas consideran que es una práctica inhumana.

Cabe mencionar que la religiosidad se ha convertido en una forma de expresión política tanto para colectivos de mujeres urbanas (Mujeres de frente, CPJ o Acción Ecológica) como para los movimientos de mujeres indígenas (la dirigencia de la mujer de ECUARUNARI). Trataré de explicar cómo suceden estas formas de espiritualidad, y reflexionaré alrededor de por qué suceden.

Una dirigente política durante cuarenta años, Esperanza, me contó que ella, cuando joven, iba a las marchas con su hijo pequeño, tal como lo hacían otras. Una vez, mientras marchaba, los policías le lanzaron bombas lacrimógenas, y ella logró meterse a un local comercial y salvar a su hijo. Me explicó que las mujeres deben luchar y deben estar junto a sus hijos;

son dos cosas que no se pueden separar. En otras palabras, los hijos están presentes en las ceremonias y en las luchas callejeras; los espacios entre niños y adultos no están separados (Esperanza, entrevista).

Sonia contaba algo parecido, las mujeres de pueblos y nacionalidades van a las marchas con sus hijos, y también deben llevar consigo sus prácticas ceremoniales,

para cargar energía positiva, porque emocionalmente nos emocionamos y nos enfermamos. Nosotras valoramos que la Madre Tierra es parte de mi cuerpo, de mi aire, de mi agua. Porque yo también cargo el agua, el aire, el fuego que cargo en mi cuerpo, la energía, la fuerza. No podemos decir que las ceremonias es quizá... porque lástima que no se valoren las ceremonias. En ese sentido son las ceremonias, donde quiera que nos encontremos cuando termina el día. Las aves, las flores, los granos que existen; el maíz es parte nuestra, somos los hijos, las voces; somos parte del maíz, somos hijos de ella [la tierra] (Sonia, dirigente indígena, entrevista).

Karla, una mujer mestiza que se autodenomina ecofeminista, afirma que cuando participa en asambleas con mujeres kichwas indígenas de la Amazonía, antes y después de la asamblea toman guayusa, se cuentan los sueños y reflexionan si es pertinente o no asistir a las marchas, pero además, realizan ceremonias propias de la Sierra, con ciertas plantas como ortiga, especialmente cuando enfrentan problemas de persecución del Gobierno. Karla, quien trabaja con el colectivo Saramanta Warmicuna y tiene larga trayectoria ecologista y ecofeminista, cuenta su experiencia política, en la que la espiritualidad ha sido fundamental.

No está fragmentada, ha sido una posibilidad de aprendizaje constante. Entre vida comunitaria que desafía al paradigma occidental, ha habido la facilidad de generar alianzas defendiendo el bosque, los ríos. Las mujeres shuar tienen cantos secretos solo para sus hijos; no necesariamente hablan en las asambleas, pero cantan y a través de sus cantos se expresan. Siempre que estamos pasando por un momento difícil, nos hacemos limpias, nos leemos el tarot, las runas y compartimos eso con las mujeres indígenas (Karla, funcionaria de una ONG, entrevista).

Julia cuenta que un grupo de las indígenas de su zona no ha sido parte del movimiento indígena nacional, y ha intentado hacer un vínculo directo entre política y espiritualidad. En esto coinciden las indígenas y las feministas católicas (Schüssler Fiorenza 2004; Gebara 1994). Los estudios feministas rescatan y resimbolizan los ritos que se llevan a cabo al interior de la vida en comunidad (Hernández Castillo 2003).

En los testimonios se observan prácticas ceremoniales de las indígenas: tomar guayusa en las madrugadas, “hacerse limpias” con plantas o prender fuego y pararse alrededor de él. Aquello es común en las marchas por la defensa de los recursos naturales. Por ejemplo, se prende palo santo porque es una forma de que la gente urbana “sepa quiénes no somos, que no somos cualquier cosa”, tal como dice Amelia. Las ideas de buen vivir - *sumak kawsay*, feminismos, la relación con el aborto y las ceremonias practicadas por mujeres dependen de las trayectorias políticas de cada una de las entrevistadas; su formación en relación con la organización a la que pertenecen.

Para las indígenas que militan en la dirigencia de la mujer de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) o la ECUARUNARI, aparentemente las luchas amplias y generales de la organización son más importantes que las luchas específicas de las mujeres. Sin embargo, para otras indígenas son fundamentales las demandas de género, como, por ejemplo, el derecho a decidir sobre el cuerpo o la despenalización del aborto, demandas que tomaron forma en el movimiento. De ahí que cada una exprese una idea distinta alrededor del feminismo.

De los debates públicos entre tres actores específicos –los grupos conservadores, la burocracia y las feministas– concluyo que, en efecto, existe una esfera pública de los sentimientos que ya ha sido discutida por los estudios feministas (Yanagisako 2002) y por la teoría *queer* Gould (2009). 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 por parte de los feminismos. En este caso, me he centrado en aquellos movimientos que se han aliado con las demandas medioambientales y con las religiosidades que buscan reivindicar el cuerpo y la sexualidad.

En el interior del Estado es posible observar algunos puntos que precisan ser mencionados: la difusa frontera entre Estado-ciudadanía, y la manera en que las burocracias se convierten en interlocutoras entre el Estado y los usuarios, llevando las demandas de estos últimos a las instituciones. Si bien es cierto que algunos estudios han argumentado que las burocracias son despolitizadas, yo pude observar cómo aquellas persiguen ideales y tienen un deseo de transformar la realidad, especialmente aquella ligada con la mortalidad materna por aborto. Al centrarme en los efectos que produce el Estado, pude observar una serie de contradicciones y rutinas por las que atraviesan los funcionarios públicos, cuando interpretan los objetos que el mismo Estado elabora.

Otra de las ambigüedades es aquel cruce entre los debates religiosos y científicos. Una parte del movimiento feminista e indígena 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. Asimismo, los grupos conservadores buscan argumentos científicos para defender la vida desde la concepción. Un grupo se ha formado profesionalmente y desde la investigación sustenta su argumento. Así, las fronteras entre sentimientos y racionalidad capitalista se pierden parcialmente.

En síntesis, el aborto, que es un tema epidemiológico, de salud pública, produce nuevos actores, sentimientos, sentidos de vida y esferas emocionales.

Capítulo 5

Ensamblajes territoriales

En este capítulo me centro en los ensamblajes 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: los territorios no están aislados y, en el caso del aborto, se observa una serie de cruces. El primer caso presentado es el de Chimborazo, 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 sobre las iglesias y las ONG. Las disidencias se refieren a la parcial renuncia que han hecho las comunidades indígenas a los discursos conservadores. El feminismo, las ONG y las iglesias se cruzan y generan nuevas ideas de feminidad y aborto.

En la segunda parte del capítulo muestro el caso de Quito, en el cual feminismos, farmacéuticas y Estado se entrecruzan y producen nuevas formas de manifestación política, relacionada con la esfera de las emociones. En ellas participan feministas jóvenes, indígenas y médicas que han luchado durante años por la despenalización del aborto.

Finalmente, planteo que existe en Guayaquil un secuestro institucional por parte de la JBG, ensamblada a las instituciones que han construido los movimientos provida: empresas, universidades, fundaciones y movimientos juveniles. Por ello, existe más bien un feminismo marginal.

Chimborazo: delegaciones y disidencias

Para investigar el tema de los ensamblajes del aborto en la provincia de Chimborazo, realicé una investigación multisituada. 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 también en las indígenas de esa provincia.

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

Los estudios feministas que se han preocupado por las indígenas también han hecho una crítica al esencialismo y romanticismo que los dirigentes han construido frente a la complementariedad, puesto que aquello finalmente impide que, dentro del movimiento nacional, se discuta la cuestión de género. Radcliffe (2008), por ejemplo, al referirse al marco de la nueva ley de salud, 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 el enfoque de género en sus agendas. Los movimientos indígenas, por su parte, dan prioridad a las reivindicaciones etnoraciales, dejan de lado las de género y ubican a las mujeres como reproductoras de lo indígena.

A la luz de estas perspectivas teóricas, 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, sino que revisé varios espacios de la provincia y visité distintos lugares, elementos y dinámicas: el hospital de Guamoto y el hospital de Colta, y en ambos casos, su interacción con las parteras como actoras importantes en el tema de salud sexual y reproductiva; las fichas médicas elaboradas por doctoras (mestizas e indígenas) de la salud. Asimismo, hice recorridos con sacerdotes católicos, pastores protestantes y anglicanos, y conversé con el personal de salud de las ONG, las usuarias de proyectos de salud y las dirigentes feministas.

En la provincia de Chimborazo ha trabajado, desde hace muchos años, la cooperación internacional que maneja proyectos de género y transmite a las comunidades la idea de derechos y feminismo. Las iglesias católica y protestante tienen mucha influencia sobre la vida cotidiana de las personas y, en especial, de las mujeres, mientras que el Estado es una institución más bien débil en cuanto a políticas de salud sexual y reproductiva. En este tema, las instituciones públicas han delegado su labor a los agentes tradicionales de salud y a las ONG.

En los treinta últimos años, las ONG que trabajan en proyectos de género y derechos sexuales y reproductivos, con el apoyo moral de las iglesias protestantes,¹ han llevado información y nuevas prácticas de salud sexual y reproductiva a 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 indígenas (Canessa 2012), sin duda se ha ido tejiendo y construyendo una nueva forma de ser mujer indígena, más ligada a la modernidad. Asimismo, en las comunidades mencionadas todavía

¹ Entrevisté a un pastor anglicano, quien se llamaba a sí mismo “padre”, y realicé con él un recorrido por misas poco comunes, en las que se discutían, por ejemplo, asuntos de género, y en las que las mujeres tenían un rol protagónico. No obstante, a través de él puedo generalizar la apertura hacia el tema de la sexualidad y el aborto. Por ello planteo la necesidad de analizar distintos espacios.

está muy vigente la práctica de medicina llamada tradicional y ancestral, y las parteras han jugado el rol de extensiones del Estado.²

Se yuxtaponen, entonces, 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 anticonceptivos.³ El Estado, por su parte, adopta estas dos formas (hasta cierta medida) contradictorias de control y cuidado de la vida y la muerte, y las coloca en sus instituciones.

Para ilustrar el ensamblaje entre las ONG, iglesias y organizaciones indígenas y 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 de 2010, el 94,5 % de la población se autoidentificó como indígena y pertenece a la nacionalidad 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 %. El analfabetismo en mayores de 15 años es del 20,1 %. Respecto a la situación de salud, las mujeres aún se enfrentan a la muerte materna por causas prevenibles y, en el año 2011, de las doce muertes maternas de la provincia, cuatro sucedieron en el mencionado cantón (INEC 2010). De las mujeres que murieron, cinco son indígenas, según la información de la Dirección Provincial de Salud.

El cantón tiene un hospital básico, con una infraestructura que permite atender cuatro especialidades: medicina interna, pediatría, ginecología y cirugía, aparte del trabajo comunitario y de promoción que realizan. No todas las actividades incluyen el enfoque de interculturalidad. Por esta razón, se ha visto la necesidad de implementarlo en la atención, a fin de

2 En las fichas médicas revisadas, así como en las historias clínicas, pude 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.

3 Esta afirmación la hago sobre la base de entrevistas realizadas a sacerdotes católicos y pastores anglicanos y protestantes.

promover que la población indígena, especialmente las mujeres, puedan ejercer su derecho a la salud.

Colta es otro cantón de la provincia de Chimborazo. Se sitúa en una altitud promedio de 3212 m s.n.m., y está a 18 km al sur de Riobamba. La población masculina alcanza el 48 %, mientras que la femenina, el 52 %; el 87,4 % de la población de Colta es indígena y pertenece a la nacionalidad kichwa. En relación con la situación de salud sexual y reproductiva, de las doce muertes maternas sucedidas en Chimborazo durante 2011, una mujer murió en Colta.

Los ecos de los feminismos en la provincia de Chimborazo

Para los pueblos indígenas, la organización tiene una importancia fundamental. Por ello se ha conformado (desde 1980 hasta 2008) una gran cantidad de organizaciones de mujeres en comunas, parroquias y cantones indígenas rurales, principalmente en Guamote, Colta y Alausí. A diferencia de los colectivos urbanos de mujeres, para las comunidades indígenas la identidad es un móvil organizativo, tal como se evidencia en la siguiente entrevista.⁴

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 eso creamos esta organización, pero también pensando en nosotras mismas, seguir conociendo nuevas cosas y capacitarnos para poder discutir algo con los hombres.

Sin embargo, siendo este el móvil para la constitución de las organizaciones de mujeres indígenas, la vida en comunidad no solo les facilita el encuentro con su propia identidad étnica, sino también con su reconocimiento como mujeres. A través de la organización, según el punto de vista

4 Todos los fragmentos de esta sección han sido tomados de la misma entrevista de una investigación realizada por OXFAM. La persona que dirigió la investigación es María Arboleda, quien me permitió citarla luego de pedírselo vía e-mail, en el mes de enero de 2015. La investigación está disponible en: <http://www.bivica.org/upload/genero-empoderamiento-valoracion.pdf>

de mujeres políticas, ellas aprenden a valorarse como personas que pueden aportar conocimientos, experiencias y saberes propios. Por ende, son actrices políticas de los procesos de capacitación que impulsaron proyectos internacionales y las ONG, muy presentes en la provincia, especialmente en temáticas como derechos humanos, violencia de género, economía solidaria, calidad alimentaria, salud y educación, que son los temas más recurrentes (Tránsito, dirigente indígena, entrevista).

En Colta y Guamote han trabajado algunas organizaciones indígenas de mujeres. Las más representativas son, por ejemplo, la Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo (REDCH) que en el año 2003 presentaron un mandato (en el que participaron cuarenta organizaciones de mujeres indígenas y mestizas), a las agendas de la CPDM, de la Fundación Nosotras con Equidad, de la Federación de Mujeres Indígenas y Campesinas de Chimborazo (FEMICACH) y de 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).

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

Las opiniones respecto al feminismo salieron en un taller organizado por OXFAM y organizaciones de mujeres de Chimborazo (la REDCH), al cual asistí. Ilustran que si bien los derechos sexuales y reproductivos se han incluido en los repertorios políticos, hay aún la necesidad de encontrar un término que incluya “lo andino” en los debates de género. Una de las asistentes afirmaba: “Creo que podríamos hablar de una filosofía propia, por ejemplo, podemos hablar de nuestros derechos como mujeres, el buen vivir de las mujeres (*warmikunapak alli kausay*), el buen vivir de las mujeres porque el feminismo es una palabra desconocida”, mientras otra afirmaba:

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, si 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 [una] nueva sociedad, [un] proyecto que implica unirnos a las organizaciones que hoy están dispersas.

La palabra feminismo y sus demandas han constituido una lucha en el interior de las comunidades indígenas, pues, de hecho, los dirigentes se han opuesto a muchas demandas de las organizaciones de mujeres. Los cuatro siguientes fragmentos provienen de una misma mujer.

Al principio yo había tenido como recelo de tratar del feminismo, aunque varias a nivel de movimiento de mujeres a nivel nacional habían dicho que nosotras trabajamos en la onda del feminismo, porque hay algunas corrientes feministas: radical, autónoma y la de la diferencia. Personalmente, no tuve acceso a estas corrientes, porque no encajaban en las comunidades. Este tema de feminismo comunitario que plantea que la mitad de la comunidad somos la mitad hombres y la mitad mujeres, y que, por lo tanto, hombres y mujeres tenemos que vivir en armonía, paz y solidaridad, y que la otra parte de la comunidad tiene que proponer, tomar decisiones y propuestas... [todo eso] me pareció súper importante. Y también cuando se planteaba que el cuerpo y la comunidad son casi lo mismo: la mitad del cuerpo, una pata, un ojo, una mano son las mujeres, y la otra son los hombres. Entonces [se] necesita una comunidad como el cuerpo. Si va a caminar, entonces un paso da el hombre y otro paso da la mujer. No puede estar solo. Como ahora que decía [que] la comunidad está como ciega, tonta, muda y coja, 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 sí sean desarrollados. No queremos ni más ni menos que eso.

Así, se realiza una interpretación propia de la problemática de género: desde la reinterpretación del *sumak kawsay* o desde la metáfora del cuerpo.

La idea de comunidad siempre está presente en las voces de las dirigentes. Existe además la necesidad de construir un feminismo desde las comunidades andinas, que incluya demandas que no han pensado las organizaciones mestizas.

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 [también] 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 sí sobre derechos de las mujeres.

La misma dirigente afirma que, si bien se reflexiona sobre problemas de las mujeres, no se los concibe como feminismo.

En las comunidades hemos reflexionado sobre los problemas de las mujeres, pero no hemos hecho esta reflexión como feminismo. Entonces yo creo que tampoco tratamos el tema del feminismo como tal, pero creo que como el contenido sí, como reflexiones, análisis, sí 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, el cantón y el país. Este, sin embargo, es un proceso que está siendo construido por las mujeres indígenas, desde sus voces y acciones políticas.

Y agrega la necesidad de llamar a este pensamiento feminismo étnico, tal como ha ocurrido en otros países de la región.

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 que nos 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.

El discurso de las dirigentes tiene varias características. Si bien existe una parcial influencia de las ONG que han trabajado temas de género en la provincia, también existe la necesidad de construir un feminismo andino, basado en las luchas locales. Es decir, que las indígenas resignifican todo aquello que ha sido traído desde afuera. Siguiendo esta línea, 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, las mujeres indígenas han resimbolizado y adaptado aquellas prácticas a sus necesidades; han visto la importancia de discutir el tema a través de instrumentos que provienen del catolicismo, pero siempre en comunidad. Se observa, entonces, el ensamblaje entre las ONG, las iglesias, los feminismos y lo comunitario.

ONG, iglesias y feminismos

Para ilustrar mi argumento mostraré la entrevista en profundidad que le hice a Julia, una feminista de Chimborazo. Por otra parte, mencionaré un recorrido que hice en una comunidad indígena a través de CEMOPLAF y de un pastor de la Iglesia anglicana.

Pude acceder a Julia porque fue mi compañera en una clase sobre feminismo y religiones en FLACSO Ecuador. Fue ella quien me contó que Católicas por el Derecho a Decidir se estaba instalando en Ecuador. Durante alguna de nuestras clases hicimos ejercicios de interpretación feminista de la Biblia. A Julia le parecía importante discutir el tema de la sexualidad, específicamente del aborto, en el interior de las comunidades indígenas. Su militancia, al igual que la de la mayoría de lideresas en la provincia de Chimborazo, proviene del movimiento indígena. Sin embargo, Julia

cuestionaba el rol que se les había asignado a las jóvenes en este movimiento, especialmente con respecto a la participación. Julia entonces se aleja parcialmente de “lo andino complementario” y de las relaciones entre hombres y mujeres. Su discurso se apega más a lo que han propuesto los 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. Me salí de Pachacutik porque el tema de las mujeres no era trascendental y el tema de los jóvenes, peor aún, porque había toda esta cuestión generacional: los jóvenes y las mujeres a hacer el tema operativo. El tema de participación era bastante cerrado porque había profesionales mestizos, profesionales que estaban vinculados con el movimiento, [y] 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 (Julia, entrevista).

Julia se interesó por la organización de mujeres, más allá del movimiento indígena, pues en este último las voces e intereses de las 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 [fue el] 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. 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, este movimiento estaba encaminado al tema de participación política, que nos interesaba porque además veníamos de la militancia, porque veníamos del movimiento indígena, [y pasamos] luego a la militancia de mujeres indígenas de Chimborazo (Julia, entrevista).

Uno de los intereses de las jóvenes tenía relación con la salud sexual y reproductiva.

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 [es como] se empieza a trabajar en un proyecto sobre derechos sexuales y reproductivos. Hicimos un proceso con estas mujeres, era la primera vez que nos metíamos 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 a 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. A la Coordinadora Política iban todas las mujeres de todas las tendencias políticas. Nosotras, cuando empezamos a trabajar el tema de derechos sexuales, empezamos a sentir una resistencia (Julia, estudiante, entrevista).

Julia evidencia la ruptura con el movimiento indígena, el cual estaba influenciado en aquel momento por la teología de la liberación, cuyo representante más recordado y legitimado es monseñor Leonidas Proaño. Según varios testimonios indígenas, hablaba de la voz y dignidad de los sujetos

más despolitizados y marginados en aquellos años: los indígenas. Monseñor Proaño formó las CEB, las cuales hablaban de la dignidad.

La teología de la liberación tiene una enorme influencia en el movimiento indígena de la década de 1990, que a su vez tiene peso en la formación política de muchas mujeres que más tarde se convertirían en feministas. Si bien dicha teología trabajó en algunos temas importantes (como la educación), dejó de lado otros (como el tema de la salud sexual y reproductiva). En países de Latinoamérica esa teología devino teología feminista. Es decir, hubo una reflexión alrededor de la problemática de las mujeres. Esto, sin embargo, no sucedió en Ecuador.

La primera ruptura de Julia fue con el movimiento indígena, y la segunda, con la CPDM, pues las jóvenes estaban excluidas de los espacios políticos. Julia entonces se convirtió en una de las fundadoras de la CPJ, que emerge por la necesidad de construir un espacio político en donde se debatieran temas sobre el cuerpo y la sexualidad. En este espacio, además, se busca una nueva identidad; en términos de Rancière, un “nombre propio” (Rancière 1996, 56). No era parte de la CPDM la agenda de las jóvenes indígenas, para quienes era fundamental el problema alrededor de la sexualidad. Dado que incluir el tema de la sexualidad era difícil, eligieron la Biblia como instrumento para tratarlo.

La década de 1990 fue muy importante para las mujeres, a nivel regional, por las conferencias internacionales, en especial, Cairo y Beijing. Según Julia, la CPDM envió a tales conferencias a una representante que pertenecía a un partido político de derecha, con lo cual las jóvenes de aquella época no estaban de acuerdo. Esa fue una de las razones que las impulsó a formar la CPJ, a construir un espacio político en donde el cuerpo y la sexualidad tuvieran cabida. Desde entonces la CPJ trabaja con mucha fuerza el tema del aborto.

Parte de las mujeres del movimiento indígena, influenciado por las ideas de monseñor Leonidas Proaño, se separó radicalmente de la religión católica y se convirtió al protestantismo. Otra parte se fue transformando en lo que luego fue la CPJ, el Colectivo Feminista, la Casa Feminista de 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 Ecuador.

Desde esta perspectiva, Juan Marco Vaggione (2007) propone el concepto de disidencias religiosas, que justamente se concentra en la liberalización del género y la sexualidad por parte de iglesias progresistas. Las definiciones de género y sexualidad tienen un doble lado: el sector religioso que defiende la familia tradicional, y los movimientos feministas y minorías sexuales que defienden la agenda pluralista. Para el autor, estos dos sectores inscriben sus demandas en distintos escenarios, a fin de lograr la institucionalización legal de sus intereses. Vaggione sostiene que, a pesar de que el Estado laico sea 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 elimina la influencia de la Iglesia sobre las políticas de género y sexualidad. Asimismo, como ya lo han sostenido varios autores, no existe una privatización del fenómeno religioso. La separación del Estado y la Iglesia, en definitiva, reposiciona a esta última dentro de la sociedad civil, pero no elimina su presencia.

Existe toda una línea teórica, proveniente de la teología feminista, que efectivamente ha sido disidente de la Iglesia católica romana; propone a la religión como un espacio y categoría hermenéutica desde donde se puede pensar la política, en cuanto 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 esta nueva teología –muy transgresora ante las élites de la Iglesia católica romana– han sido excluidas y expulsadas de la Iglesia. Esta 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: primero se trabaja sobre el cuerpo cotidiano;

después se trabaja con el cuerpo sexual; y finalmente se trabaja con base en el cuerpo violentado.

Por su 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 eclesiales (Aquino y Támez 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 esa teología. 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 este sentido, enfrentan al catolicismo más conservador y a su idea de vida, pues está sacralizada. En los postulados de la Iglesia conservadora, efectivamente se dejan de lado las condiciones de pobreza en que viven las mujeres, y también el derecho a decidir más allá de esas condiciones económicas.

Althaus-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 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, estructuras que rechazan las nociones de placer físico y sexual. Bardella retoma la figura del shamán para explicar una espiritualidad alternativa a la hegemónica. De igual forma, muchas teólogas feministas prodecisión retoman a diosas latinoamericanas, reinterpretan la Biblia y legitiman 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 (2013) propone el concepto de “rebeldías místicas” para ilustrar todo el proceso que se ha generado desde Católicas por el Derecho a Decidir en México.

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 (3).

Maher 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 esta perspectiva, en México se han creado nuevos derechos sexuales como, por ejemplo, la sexualidad placentera. Asimismo, retoman la idea del movimiento feminista: lo personal es político. Maher (2013) y Aquino y Támez (1998) analizan las experiencias y voces de las mujeres de Católicas por el Derecho a Decidir de México, e ilustran la posibilidad de una transformación política feminista.

Si retomamos la idea de conexiones (propuesta por Marcus [2007] y que traté), 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, permiten que en la provincia haya un terreno propicio para la instalación del uso y acceso a métodos anticonceptivos. Es así como las ideas de una ONG como CEMOPLAF encajan en el territorio.

CEMOPLAF se formó en Ecuador hace aproximadamente treinta 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 la norteamericana. Sus fundadoras son médicas y sociólogas que a partir de 1970 promulgaban el libre acceso a métodos anticonceptivos en zonas urbanas y rurales. Me acerqué a ellas a través de mi amiga y compañera de curso,

cuyo 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 tuvieran acceso a métodos anticonceptivos. Durante varias de las entrevistas realizadas, me contaron que, a través de un trabajo largo en el campo consiguieron que en aquellas provincias con un alto porcentaje de mujeres se utilizaran métodos anticonceptivos y la PAE. Con estos antecedentes, en el 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. Cabe recalcar que mi acercamiento a las comunidades indígenas fue a través de CEMOPLAF, del personal médico y de un pastor anglicano amigo. Por ello, la forma como observo a las 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 me comentó lo siguiente:

El 98 % de las mujeres acepta salir después de parto con un método de planificación familiar. Algunas comunidades indígenas están adoptando planificación definitiva. Se han hecho sesenta 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 al último, las tabletas (Jorge, médico general del Hospital de Guamote, entrevista).

A través de CEMOPLAF hice entrevistas en el hospital, y tuve acceso a un reportaje que hicieron sobre su proyecto de salud sexual y reproductiva. El proyecto consiste en brindar educación sexual a adolescentes para que se conviertan en promotores en sus comunidades y puedan brindar información a sus pares adolescentes.

Seguí el proyecto de educación sexual de CEMOPLAF que tiene lugar en Colta y Guamote. Entrevisté a jóvenes que trabajaban en aquella actividad y a 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 jóvenes eran promotores, 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 varias campañas a favor de la salud materna y la salud sexual y reproductiva de las mujeres. Así, a pesar de que la teología feminista haya 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 evidencié la preocupación existente alrededor de la mortalidad materna y del uso y acceso a métodos anticonceptivos, por parte de las iglesias. Pude mirar también la vinculación que tienen algunas iglesias protestantes con organizaciones de mujeres y la forma en que en las misas se abordan asuntos de género. 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 reproductiva.⁵

Luego de entrevistar a varios jóvenes que trabajaban para el proyecto de adolescencia en las comunidades de Colta y Guamote, decidí hacer lo que yo llamo recorrido intercultural. Con Elsa, una de las enfermeras que todos los días hace visitas domiciliarias en las comunidades, visitamos 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 consistían en ofrecer servicios médicos relacionados con la planificación familiar a las indígenas (es decir, anticoncepción, Papanicolaou, exámenes, etc.). Realicé cinco entrevistas a mujeres de la comunidad a través de Elsa.

⁵ Pude observar esto en un recorrido que realicé con un pastor anglicano por la comunidad.

La primera casa que visitamos al bajarnos del autobús quedaba muy cerca de la carretera. Perla nos recibió con un niño en brazos. Tenía mucha confianza con Elsa. Ambas conversaron durante un buen rato sobre la relación que han tenido. Recordaron que Perla tomó la píldora hace veinte 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 podían causar cáncer. Con su niño pequeño sujetado tras la espalda y mientras desgranaba maíz, me contó que existen algunos mitos alrededor del uso de métodos anticonceptivos en la comunidad, especialmente alrededor de la idea de que causan enfermedades.

Perla, al igual que otras indígenas con quienes conversé, tomó anticoncepción sin contarle a su familia. La relación que las 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 por el MSP en Colta, que se ubica a veinte minutos de Pangor. 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 fue la tierra. Perla quiere que su hija mayor tome anticoncepción porque ya tiene tres hijos. Me cuenta que siempre aconsejó a sus hijos que se cuiden y que planifiquen el número y esparcimiento de embarazos.

Luego de nuestra conversación con Perla, visitamos a otra señora que tiene tres hijos y no quiere más. Por ello, estaba muy interesada en la información que se le podía dar acerca de la píldora. Junto a ella vivía otra señora, Elena, quien tenía doce hijos, y estaba embarazada, a pesar de que ya tenía la menopausia. Cuando Elsa tocó a su puerta, Elena se interesó en los servicios de CEMOPLAF, especialmente en aquellos relacionados con la anticoncepción. Afirmó que ella le aconsejaba a su nuera que utilizara anticoncepción. Su nuera solo tiene una hija porque se pone inyecciones. Elena afirmaba: “no quisiera que mis hijos pasen por lo yo pasé”.

En la carretera nos encontramos con una mujer de 29 años que tenía cinco hijos y que tampoco quería tener más. Deseaba, de hecho, ponerse un implante y tomó contacto con Elsa para acudir a los consultorios de

CEMOPLAF. Según me contó Elsa, muchas 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 también lo hicieran. Acompañé a Elsa a su jornada de trabajo en el cantón Guamote. Ese día fueron madres en busca de métodos anticonceptivos para sus hijas que estaban a punto de viajar. Elsa me contó que habían ido algunas para utilizar el servicio de abortos en curso. Le pregunté, entonces, si para las indígenas la vida comienza el momento de la concepción, y me aclaró que para las indígenas la vida comienza a partir del tercer mes, y por eso el aborto para ellas no es un pecado. Sobre la base de su comentario, pregunté a algunas desde cuándo consideran que el feto tiene vida; ellas, en efecto, confirmaron lo dicho por Elsa: el aborto no es un asesinato (antes del tercer mes de embarazo).

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

Para jóvenes promotores de salud de CEMOPLAF, a quienes también entrevisté, trabajar repartiendo anticoncepción y PAE implica un progreso en sus vidas, porque reciben capacitaciones y adquieren conocimiento alrededor del tema de la salud. Pueden, además, aconsejar a sus pares no tener hijos. Mientras estuve en 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.

Tensiones entre prácticas modernas y tradicionales

En el recorrido que hice a través de CEMOPLAF y en los relatos de las indígenas durante las discusiones preconstitucionales, existe un repertorio que se repite: las indígenas no quieren que sus hijas pasen por lo que ellas

han pasado. Según los relatos políticos de algunas dirigentes, hay mujeres que son quienes conservan la cultura, la tradición; pero hay también otras para quienes el acceso a métodos anticonceptivos modernos es fundamental. El Estado, por su parte, 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, por 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 congelar en el pasado a las indígenas, a través de políticas públicas que rescatan lo “culturalmente adecuado”, sin un reconocimiento real del trabajo de las indígenas (Tania, funcionaria Ministerio de Salud Pública, 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 esto? Primeramente, en varios informes estatales se concluye que las indígenas de muchas provincias de 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 esos servicios y, en consecuencia, al no utilizarlos, mueren en el parto. Frente a esta problemática, el Estado ha incluido dentro de las políticas públicas la categoría de interculturalidad. Las parteras son las actoras principales del cuidado de la salud sexual y reproductiva de las mujeres, 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 por abortos en curso, entre otras causas.

En la provincia de Chimborazo existe una diversidad de repertorios frente al feminismo y al aborto. Por una parte, se observa un ensamblaje entre las ONG 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, e indígenas usuarias de sistemas privados de salud, quienes opinan que la vida comienza en el tercer mes. También existe un discurso político que apoya la despenalización del aborto, pues algunas

mujeres no quisieran que sus hijas repitan sus historias. Sin embargo, lo andino y lo comunitario –en palabras de otras indígenas– es parte de la vida, de los sentidos y emociones. Todo esto ha sido retomado por el sistema público de salud de una manera parcialmente forzada o teatralizada.

Quito: politización de las calles

En la trayectoria de Orquídea, una médica activista quiteña, su objetivo de vida ha sido el mismo desde la década de 1990: despenalizar el aborto y “jugarse” –según sus propias 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.

A Orquídea le hice varias entrevistas informales en su clínica, financiada por medio de una fundación que ayuda a mujeres que atraviesan embarazos no deseados. Este es, de hecho, 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. En la conversación que sostuvimos, me contó de su vida profesional y tratamos también el tema del aborto.

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 con 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. 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 1994 (Orquídea, médica ONG, entrevista).

La década de 1990 estuvo marcada por una amplia reflexión producida por diversas ONG, pues en esta época las intervenciones estatales en este campo eran débiles. Las experiencias y publicaciones en relación con la

muerte materna y el aborto venían desde la sociedad civil. Las acciones estaban localizadas, no tenían una perspectiva que abarcara a toda la sociedad.

En 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.⁶ 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 con organizaciones de mujeres, indígenas, jóvenes, y médicos y, claro, las primeras respuestas eran que la PAE era genial, que era increíble que no se sepa que existe esto, que era terrible que el Ministerio no difundiera. 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 (Orquídea, médica ONG, entrevista).

Tal como versa la entrevista de Orquídea y como pudimos observar en otras,⁷ 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. 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 Orquídea se construye todo un discurso médico y científico alrededor del aborto, en el cual participan un ensamblaje 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 pe-

⁶ Una combinación de píldoras que funcionan como anticonceptivo de emergencia.

⁷ Por ejemplo, en las entrevistas a las doctoras y sociólogas de CEMOPLAF.

queño, 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 de 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 cuántas mujeres violadas van al servicio médico legal para ser examinadas y nadie les dice nada. Entonces, del 94 al 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 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 la Fiscalía y en los servicios médicos legales.

Eso fue una cosa que realizamos con el CONAMU. Estaba Elsa Aguilar y ahí trabajamos con Washington Pesántez. 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 (Orquídea, médica ONG, entrevista).

En este fragmento de la historia de Orquídea se observan puntos interesantes: la legalidad de la anticoncepción, la ausencia de acciones públicas provista en la ciudad de Quito y el ensamblaje entre el movimiento de mujeres, médicos progresistas y el Estado. Durante la década de 1990, tanto el aborto como la mortalidad materna y el uso de métodos anticonceptivos son de dominio médico, y la producción intelectual médica es reemplazada por propuestas reflexivas que surgen de redes globales.

Las búsquedas de marcos comunes universales dentro de los que se enmarca la lucha por la PAE, la globalización y la modernidad, evidente-

mente 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 Ecuador: la convocatoria del Consorcio Latinoamericano de Anticoncepción de Emergencia y el congreso realizado por la empresa comercializadora de la marca Postinor 2. Si antes existía una conexión entre 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 países de la región se introdujeron estrategias de uso y acceso a métodos anticonceptivos, las cuales, entre otras, fueron grupos de cabildeo entre tomadores de decisiones, líneas informativas, páginas de internet, etc.

Todo este proceso llevado a cabo en todos los países de la región tiene una clara influencia del mercado, encarnado en las farmacéuticas. Dicho mercado produce más adelante la discusión pública sobre la vida o muerte por causa del aborto, ya sea la vida o la muerte de las mujeres o del feto. La primera pelea no ocurre entre movimientos provida y movimientos feministas prodecisión, sino que se da entre la Iglesia y las farmacéuticas. En el año 2004, la Iglesia católica, representada por ONG 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. Este hecho proviene del mercado internacional y más precisamente de una farmacéutica; es decir, no surge de una preocupación por las altas tasas de mortalidad materna o el aborto clandestino, que ha existido durante la mayor parte de la historia, ni tampoco surge del uso de métodos anticonceptivos, cuyo origen data de la década de 1960, aproximadamente.

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, no protegen públicamente la vida de las mujeres en caso de aborto clandestino o mal

practicado. De hecho, la Iglesia católica tiene a su haber varios trabajos a través de los que ha cuestionado duramente la venta de anticoncepción de emergencia, como una forma de enriquecimiento de las farmacéuticas, las cuales, desde su punto de vista, están creando una cultura de la muerte, lo que se respalda en una serie de datos sobre las ventas en distintas farmacias de Latinoamérica. Asimismo, hace 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 y genera 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 ensamblajes entre el mercado y las redes mundiales de médicos, que aterrizan en el ámbito local. En la continuación de la historia de vida de Orquídea 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 (FLASOG), 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 una especie de fenómeno de olas en donde la población se entera de la 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 [Instituto Nacional de Higiene y Medicina Tropical] y aparecen los provida. 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 (Orquídea, médica ONG, entrevista).

Orquídea y las médicas feministas de aquella época utilizan a las farmacéuticas para reivindicar el uso y acceso a la anticoncepción. Los sujetos vistos como actores y los movimientos sociales se valen de varios mecanismos externos al Estado patriarcal para lograr tener espacios que, dentro de aquel, serían imposibles, y que son justamente aquellos lugares relacionados con el cuerpo y la salud sexual y reproductiva. En efecto, como lo mencioné, los Estados liberales promueven la familia nuclear heterosexual porque esta es capaz de reemplazar los vacíos y responsabilidades del Estado, y 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 extensiones del poder: este 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, parte de movimientos sociales o sujetos.

Otro de los temas de interés que se abordan en este subacápite es el hecho de que la salud pública o un problema epidemiológico como el aborto generan 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. Las enfermedades cargan prácticas y elaboraciones discursivas y, 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. Los médicos son capaces de convertir ciertas epidemias en problemas nacionales. Es decir, se da una politización de la salud en la cual también están en juego fuerzas internacionales. Existe, entonces, un ensamblaje entre el mercado, el Estado, la cooperación internacional y los movimientos feministas

que configuran una nueva idea de cuerpo, desligada de las desigualdades estructurales que ocasionan su muerte y que tiene como efecto la politización y protesta callejera en Quito.

Quito es una ciudad que cuestiona el conservadurismo. En ella se construye una serie de movimientos sociales. El número de personas que está de acuerdo con la despenalización del aborto es mayor en Quito que en Guayaquil. A nivel cualitativo, existen dos importantes etnografías, realizadas por alumnas de la Maestría de Género de FLACSO Ecuador, que muestran la manera en que muchas quiteñas perciben a la Maternidad Isidro Ayora como una posibilidad segura para terminar abortos en curso (Cevallos 2013; Rosero 2013).

La tesis de Cristina Rosero (2013) analiza cómo en Quito el aborto se ha convertido en un servicio seguro, a pesar de su clandestinidad y condena moral. Según la autora, existen otros servicios en donde las mujeres se realizan legrados. Es decir, que nos enfrentamos a una ciudad en la cual el aborto todavía es moralmente castigado, pero ellas tienen servicios públicos y privados a los que acudir. Es una ciudad en la que el uso de pastillas como el Micropostinor ha crecido.

El movimiento feminista de Quito ha sido más constante en la lucha por la despenalización del aborto: aunque 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 (2007), los movimientos sociales ponen sus demandas en el espacio público en momentos coyunturales, es decir, en aquellos tiempos en los que la sociedad está lista para aceptar tal o cual tema. 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 reflexión.

Existen, también, agendas parcialmente marcadas por la conexión global: el apego a grandes poderes globales produce 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 preconstituyente 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 de los años 2007 y 2008 en Ecuador. Tal representación se creó sobre la base de 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 en ámbitos rurales y urbanos para formular una nueva propuesta de Constitución, que incluyera temas que giraran alrededor de la economía y la sexualidad. En estos espacios, ellas hablaban desde sus sentimientos y experiencias personales, para convertir aquellas historias en posibilidades de transformación social. Así, en este proceso entraron a la vida política quienes habían estado excluidas de espacios deliberativos, y lo hicieron politizando sus historias.

Rosa Zorrilla es una joven que muere en un aborto. Al inicio del manifiesto construido por militantes del movimiento feminista se lee lo siguiente:

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 solo 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).

Las muertes a las que se refería el movimiento feminista no parecían ser su argumento más contundente para lograr que se despenalizara el aborto. De allí que se gestara una nueva idea de vida, ligada a las problemáticas del calentamiento global. En este sentido, las preocupaciones rebasaban el

cuerpo. 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 feministas prodecisión comenzaron a gestar la idea de un cuerpo y vida globales, muy ligada a la tierra, a la comunidad y al mundo.

Existe un Frente Ecuatoriano por la Defensa de los Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos, del cual forman parte las ONG y colectivos feministas prodecisión, y el tema de las muertes por abortos se aborda públicamente de varias maneras y mediante diversas representaciones. Pero las feministas prodecisión que apoyan el aborto también luchan para que no se explote la selva ecuatoriana. Las representaciones más fuertes alrededor de la muerte por aborto fueron de velorios; en estas, las feministas prodecisión advertían a la población sobre la mortalidad materna.

Salud Mujer: la puesta en escena del cuerpo

El colectivo Salud Mujer nace a propósito del tema del aborto en el año 2010; en él participan mujeres jóvenes de la CPJ y de la Universidad Central del Ecuador. Salud Mujer es un colectivo que se apegaría más al feminismo de la tercera ola, pues son parte de él mujeres de sectores populares que trabajan con indígenas. Su apuesta política es la despenalización del aborto. He tenido la oportunidad de trabajar 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; a continuación expongo su testimonio.

Sí, 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 cómic 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. En-

tonces viajé 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, funcionaria ONG, entrevista).

Salud Mujer se conecta de alguna manera con la Casa Feminista de Rosa, pero también con organizaciones más amplias, e inevitablemente tiene ecos lejanos del Estado y las farmacéuticas.

Está Fundación Desafío, el Colectivo Salud Mujer, la CPJ, está CEPAM Guayaquil, está SENDAS, está Proyecto Transgénero –un poco inactivo–, y están Católicas por los Derechos.

El Frente se creó hace no mucho, a finales de 2011, a propósito del lanzamiento de la ENIPLA, como un pronunciamiento apoyando y, a la vez, diciendo que somos del Frente y que apoyamos la estrategia. Como referencias [están] la FLASOG (Federación Latinoamericana de Sociedades de Ginecología y Obstetricia), el PLACAY, esos básicamente. 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 provida que trataban de 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. “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 [de] que atacaban a estos organismos (Sara, funcionaria ONG, entrevista).

Salud Mujer pone el cuerpo en sus manifestaciones, y simboliza la muerte materna por aborto en sus representaciones.

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 feministas locas de la urbe, sino que nos atraviesa a todas. A mí me dio ese rico sabor.

Para mí también esa acción fue bien fuerte y tuvo bastante simbolismo en mí, en mi proceso de formación en el que estaba en la primera acción [a la] que fui, que era el 28 de septiembre de 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, funcionaria ONG, entrevista).

Salud Mujer ha realizado representaciones de diversa índole sobre la mortalidad materna por aborto. La última fue a propósito de la discusión del COIP. En esta, formaron una alfombra roja con sus cuerpos sobre la acera de la Asamblea Nacional, y en su discurso estaba muy presente la muerte por aborto. Fue un relato elaborado por varios colectivos, había dos posicionamientos claros: el trabajo que significa para las mujeres gestionar la vida y cuidar el medioambiente.

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 cómo 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 prodecisión 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 cómo 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 (Sara, funcionaria ONG, entrevista).

Para Ginsburg (2007), las demandas se relacionan con las experiencias personales. La nueva idea de vida que se teje tiene relación con el hecho de que muchas feministas que participaron en la coalición por el aborto, en 2007 fueron madres. Algunas de ellas consideran 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. Las feministas cuestionan la perspectiva altruista que tienen las organizaciones provida alrededor de la infancia,

las que han propuesto la adopción como alternativa al supuesto asesinato que significaría un aborto.

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 dé el crecimiento humano. Pues la presencia humana, te hace vivir (Sara, funcionaria ONG, entrevista).

La otra compañera feminista a quien entrevisté defiende la vida desde el ser deseado, porque aquello implica el crecimiento de lo humano, del amor recíproco, de la entrega recíproca de la que habla bell hooks (1994), 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. 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. Se han discutido temas y demandas que son parte de la modernidad en el sentido público y deliberativo, como la libertad de las indígenas para decidir cuántos hijos tener, mujeres que son 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, quisiera referirme nuevamente al concepto de contemporaneidad de Fabian (1983) 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 campesina que cría diez hijos. En este sentido, el culturalismo debe ser cuestionado porque 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”. Para que la mujer que salió en la fotografía hablara en primera persona, tuvo que darse un proceso político previo.

En Quito, entonces, se gesta la discusión pública y política sobre la mortalidad materna por aborto. Esto tiene su raíz u origen en la relación con ciertas instituciones conservadoras, lo cual paradójicamente produce formas de reflexividad y nuevos relatos.

Cabe aclarar que en Quito el conservadurismo sí ha entrado, pero a espacios más privados que públicos y de protesta callejera. Los jóvenes provinda se reúnen en casas apartadas de la ciudad y elaboran estrategias más bien escondidas. Por esta razón, no consideré central analizar estos movimientos en la capital de Ecuador.

Guayaquil: secuestro institucional y conservadurismo

Según la perspectiva de Patricia de la Torre (2004), en Ecuador ha sido difícil construir un Estado-nación por la existencia de dos metrópolis: Quito y Guayaquil. Estas ciudades han sido rivales por motivos geográficos, étnicos, económicos, políticos y por 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 2004; Guerrero 1980). De la Torre afirma que

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 (2004, 46).

También la autora anota que, por la agroexportación y la industria, esta ciudad reemplazó a Quito como el centro principal del país. Es en las décadas de 1960 y 1970 cuando Quito recupera su centralidad por sus nuevas actividades comerciales.

Para que podamos entender el modelo de beneficencia, anota de la Torre, deberíamos analizar el origen del capitalismo en Ecuador, capitalismo del cual las ciudades de la Costa son actrices principales, puesto que se insertan en el mercado internacional y específicamente en la exportación del cacao, en el siglo XIX. También es fundamental anotar que es en Guayaquil en donde se constituye la burguesía vinculada a la exportación del cacao. La diferencia de la clase terrateniente serrana es la composición de la hacienda huasipunguera (Chiriboga 1980; Guerrero 1980). La Costa se convierte en la productora y exportadora mundial del cacao, alrededor del cual se forman haciendas que cultivan el producto mencionado. Con estos antecedentes, según de la Torre, se conforma una burguesía de banqueros, exportadores y comerciantes, quienes obedecen a intereses capitalistas. Aquella clase forma parte del Estado y a través de aquel acumula, vía endeudamiento, ya que dicha clase es dueña de la mayoría de bancos en Ecuador.

Dentro de las instituciones implicadas en esta compleja formación capitalista, además de las Cámaras de Comercio y de Agricultura, están las grandes empresas filantrópicas que tienen vigencia hasta la actualidad. Según la perspectiva de Patricia de la Torre, unas instituciones dependen de otras, pero también los mismos apellidos están relacionados con aquellas. En este marco aparece la JBG, ampliamente estudiada por esta autora.

[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, todos ellos 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 (2004, 127).

De la Torre también analiza cómo los hospitales públicos en Guayaquil están monopolizados por la JBG, pues en Quito es donde se ha centralizado la salud pública. Esta dinámica se mantiene en la actualidad: si bien se han inaugurado casas de salud, es aquella institución la que decide muchas de las políticas públicas.

A través del análisis de la JBG, de la Torre estudia las contradicciones de esta institución, pero también la complejidad de la dinámica público-privado en Ecuador, ya que muchas veces estos espacios no pueden distinguirse, por el débil papel del Estado. A propósito de ello, 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 actrices 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.

Las capacidades desarrolladas por la JBG se entrelazan con aquellas promovidas por la Iglesia y es así como surge 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?” y un número de celular. Cuando las mujeres llaman, siempre hay quienes contestan el teléfono e invitan a las adolescentes a acercarse a la Casa de la Vida, dirigida por dos perfiles de mujeres, jóvenes y mayores, para quienes la caridad y la beneficencia forman parte de su identidad y de su historia personal. Por lo general, 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. La construcción de la Casa fue iniciativa de un sacerdote perteneciente al Opus Dei, como la mayoría de religiosos, y la fundación cuenta con el apoyo de la arquidiócesis. La estrategia utilizada por las mujeres que trabajan en esa Casa es 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, Casa de la Vida, entrevista).

Es importante comprender los sentimientos que llevan a las damas de la beneficencia, jóvenes y adultas, a realizar tal trabajo. Sonia, por ejemplo, se dedica a dar charlas de educación para la vida todos los días, de nueve de la mañana a una de la tarde. Para este efecto, tiene una oficina en la Casa, en donde se ubican dos sillones cómodos frente a cuadros de la Virgen y una vitrina con dos fetos de plástico. Uno de los fetos representa a un bebé formado que, según su perspectiva, tiene doce semanas de gestación. Cuando las mujeres que están pensando en abortar van a la Casa de la Vida y sienten en su mano al feto de caucho (que tiene 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” (Lucía, Casa de la Vida, entrevista).

La Casa de la Vida tiene también consultorios médicos especializados en pediatría y ginecología. Ahí 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 Estados Unidos y son técnicos de muy alto nivel, el hijo de la Joyce de Ginatta es técnico de alto nivel, es decir, los jóvenes de ahora son técnicos así como la Joyce. Son las élites. Hay dos de provida que son de la Asamblea. Por ejemplo, Rosanna Queirolo. 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 (Mélida, funcionaria ONG, 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 solo 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.

Resulta fundamental comprender el ámbito simbólico de las élites (Cohen 1981; Yanagisako 2002), puesto que día a día, la organización y el funcionamiento del sistema social están redactados a través de símbolos, incrustados en las relaciones intergrupales. 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, y todos los fines de semana se dedica a trabajar cuidando a niños en 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, en especial aquellos centrados en la sexualidad. 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 son la abstinencia y la pureza. A través de la caridad y beneficencia, estas ideas llegan a diferentes estratos sociales. Por ejemplo, en la campaña de Navidad que realizan en la actualidad, llegan a zonas rurales y urbano-marginales y aprovechan estos espacios para hablar de sexualidad en términos de castidad y pureza. Todos los martes y jueves, Joselin dirige un grupo de formación de chicas jóvenes de Samborondón, con quienes discute temas de sexualidad. La educación sexual se transmite, entonces, en el interior de movimientos católicos marianos, pero también está institucionalizada. Por ejemplo, en el Ministerio de Educación trabajan personas pertenecientes a la organización provida.

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 (Mélida, funcionaria ONG, entrevista).

Así, los católicos practicantes están presentes en la mayoría de instituciones laicas: la educación que recibe la juventud está influenciada por la Iglesia católica, en alianza con las personas que trabajan para la beneficencia. A estas acciones se ha sumado una profesionalización del voluntariado. En la Universidad Casa Grande, por ejemplo, existe una carrera para formar personas que tienen esta inclinación. Como he mencionado, el voluntariado y la beneficencia surgen en sociedades en donde existen vacíos del Estado; este tipo de acción social viene a reemplazar las responsabilidades de las instituciones públicas. El “servicio” es una parte esencial de la identidad de las élites empresariales guayaquileñas, para las cuales su razón de vivir es el voluntariado. Es necesario, por ello, analizar este fenómeno a la luz de los sentimientos de clase, tal como ha propuesto Yanagisako, y pensar más allá del “interés económico”.

El sentimiento de la filantropía 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 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 conexiones entre los ámbitos locales y globales, propongo en este acápite que ser “líder” o formar parte del movimiento autodenominado provida, encargado de transmitir las ideas de sexualidad, matrimonio y procreación, implica todo un proceso de transformación de las prácticas cotidianas, conocimientos e 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 provida ni por mirar la película *El grito silencioso*, como lo han sostenido otros estudios (Felitti 2007). Mi propuesta es que se trata de un proceso de construcción de la persona, a través de la asistencia a los retiros espirituales, apostolados, consagraciones, misas, rosarios y módulos pedagógicos, etc. En este proceso están involucrados los sentimientos alrededor de la religión y las capacidades que ha construido históricamente la beneficencia.

Explicaré este complejo proceso de transformación de la persona, y de las conexiones que ella establece con instituciones y espacios globales, basándome en la propuesta metodológica de Marcus: “seguir la historia de vida”. En el relato que presentaré a continuación se observa que la motivación de quienes pertenecen al movimiento autodenominado provida es justamente llegar a ser “santas”, proceso que implica una construcción o reconstrucción cotidiana de sí mismas. Tal motivación es lo contrario de la propuesta de Stacey (1990), quien se refiere a las mujeres conservadoras como “feministas prodecisión de armario”, y a la de Calderón (2016), quien apuesta por la resistencia de las mujeres católicas. 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.

Atarazana es el sector de la Junta de Beneficencia. Era la hacienda la Atarazana. Todo ese lote de la Atarazana 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, Illingworth. 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 Gilbert de Babra. Esa mujer es clave, es muy inteligente, muy informada, muy democrática (Mélida, funcionaria ONG, entrevista).

Durante mi trabajo de campo y mis observaciones en universidades, ONG y casas de beneficencia, fue evidente la importancia de los sentimientos de élite ligados a la necesidad de practicar la beneficencia. Las élites de la beneficencia y los grupos marianos instalados en Quito y en Guayaquil se ubican en el punto del servicio y la dedicación.

Este es el caso de Lisa, una pariente cercana a quien conocí hace cuatro años. Supe que era del movimiento autodenominado provida porque un día fue a visitarme luego de su paso por un retiro espiritual de la congregación Lazos de Amor Mariano. Al retiro fue invitada por su amigo Cristian, un joven guayaquileño que forma parte de Sodalicio de Vida Cristiana, del Movimiento de Vida Cristiana y que trabaja para la Casa del Lotero. Cuando fue al retiro, Lisa sintió que tenía muchos vacíos en su vida. Había terminado hace poco una relación importante. Venía haciendo desde hace unos meses apostolado en el Movimiento de Vida Cristiana, el cual consistía en visitar un ancianato los domingos. Durante sus encuentros en el ancianato, 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. Las personas que asisten al retiro experimentan situaciones sagradas, como, por ejemplo, desmayarse al sentirse tocados por la Virgen o vivencias que se parecen a la muerte. Estar en ese retiro significa “volver a nacer”. En ese espacio, las personas se confiesan y vuelven a empezar su vida.

Lisa me contó que tuvo tres abortos y un divorcio, y que sintió que en ese espacio, su pasado, sus resentimientos hacia la familia, hacia su exesposo y sus hijos se quedaron ahí, en ese lugar, y ella 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 los bautizó Juan, Paolo y Amelia. Desde ese momento, Lisa no “niega” a sus hijos “no nacidos” y cuando le preguntan cuántos hijos tiene, responde cinco y no dos como antes (Lisa, entrevista).

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. Por el contrario, Lisa pensó en sí misma, en terminar sus estudios para criar bien a sus hijos. Actualmente, Lisa tiene una condición económica mucho mejor que la de sus hermanas. Sin embargo, se siente culpable por haber abortado.

Después del retiro, Lisa reza el rosario todos los viernes en la Iglesia de Fátima y todos los jueves acude a una suerte de formación para consagrarse a la Virgen María y convertirse en católica radical. Tal formación se parece mucho al proceso del Opus Dei, pues 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. 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; tienen entre 18 y 20 años. Son “misioneros” y dan las clases de manera dinámica y moderna.

Mientras esperaba a Sebastián, uno de los líderes del movimiento –quien me daría información, para saber cómo ingresan a los colegios e imparten 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 adolescente que se fue a vivir con un mayor de edad, casado y con un hijo. La persona que contaba la historia trataba de “salvarla”, llevándola 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.

Llegó Sebastián, un joven de más o menos 20 años, con mucho carisma, de clase alta, muy preparado: un “líder”. Sebastián me contó un poco la historia de Lazos de Amor Mariano. Tiene su origen en el secuestro de un señor colombiano quien rezó el rosario y fue salvado. Este hombre se reunió a rezar con un grupo de amigos los viernes (por ser un día en el que generalmente se celebra) y formó la congregación.

Después subimos a la clase. Esta vez el tema era la predicación. El objetivo de Lazos de Amor Mariano, al igual que el del Opus Dei, es la santificación en la vida ordinaria. Uno de los requisitos de la santificación es seguir el curso y practicar el catolicismo ortodoxo y radical todos los días de la vida. Todas las semanas hay una tarea.

Cada estudiante (yo incluida) hizo la predicación. Yo hablé de cómo Dios ha tocado mi vida. Dado que soy católica, fue fácil para mí hacer la predicación. Hablé del bautizo de mi hijo Caetano. Me di cuenta, aquel día, de que la dinámica de mi investigación había cambiado: estaba haciendo ahora un estudio encubierto, el cual tiene sentido cuando se investigan las élites con poder económico y político.

Durante la clase se habló del proceso cotidiano de ser un católico practicante. Tal proceso consiste en rezar el rosario diariamente, e incluye “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 temas importantes. El valor del sufrimiento es fundamental para quienes hacen la consagración (por eso para ellos la Inquisición es santa y en Lazos de Amor Mariano se la defiende). Sebastián (diario de campo 2012) decía que cuando las personas tienen un sufrimiento, la oración los 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.

Sebastián sostiene que el sufrimiento es para purificar “nuestros pecados”. El pecado es perdonado en la confesión, pero no se ha purificado; por

ello el sufrimiento es una forma de purificar los pecados. El sufrimiento (padecer dolores físicos, espirituales) nace como consecuencia del pecado, el pecado de Adán y Eva, quienes no tenían sufrimiento. Entonces, el sufrimiento toma sentido con la cruz de Cristo. Afirma que

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. El conservadurismo, entonces, inculca el sufrimiento como positivo. En contraposición, feministas prodecisión 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, 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 estaba en un punto en el que debía 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. Le pregunté qué es el pecado. Me habló 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 solo 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 de que te quedas viudo (Lisa, integrante Movimiento de Vida Cristiano, entrevista).

Cuando Lisa se confesó, un sacerdote católico le dijo que podía rehacer su vida, pero en Lazos de Amor Mariano le dijeron que debe quedarse sola.

Sobre la anticoncepción, según me contó, el único método aceptado por la Iglesia es el del ritmo. Utilizar cualquiera de los otros métodos es un grave pecado. En la mayoría de clases de la consagración a la Virgen, entonces, 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.

Una persona muy joven, de clase alta, a quien también tuve la oportunidad de entrevistar, es misionera de Lazos de Amor Mariano y trabaja en la Fundación Acción Provida, filial de Vida Humana Internacional. Carolina es graduada de la Universidad San Francisco de Quito. Lo que la motivó a trabajar en la fundación es el hecho de que mujeres de 21 a 23 años han abortado. Carolina considera que se deben tomar medidas preventivas, como transmitir a los jóvenes el valor de la persona humana, porque después de un aborto, ya es muy tarde. Me contó que han presentado proyectos de ley a la Asamblea, junto con la arquidiócesis y el Movimiento Vida y Familia, presidido por Amparo Medina. Su fundación da charlas de prevención en lo que respecta a la educación sexual integral (que se opone a repartir condones) y el valor social y real como persona. La educación sexual que se imparte desde el Estado está centrada en el cuerpo, por eso se habla de derechos sexuales y reproductivos de los jóvenes, pero no se toma en cuenta a la persona ni la parte psicológica; tampoco se consideran las consecuencias de tener relaciones antes del matrimonio o las consecuencias después de tener una relación sexual (como las infecciones de transmisión sexual [ITS] o el VIH). Carolina 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, quien sostiene que de cada diez pacientes, ocho tienen papilomavirus, y que según la OMS, el único método seguro es la abstinencia. Según Carolina, ahora las jóvenes tienen falta de autoestima, no valoran su cuerpo ni física ni 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”. Por ello apoyan a las ma-

dres que no tienen dinero, con talleres en los que ayudan con la parte emocional. Las apoyan si tienen problemas con la familia; les entregan víveres o brindan talleres para enseñarles a cocinar, a fin de que puedan seguir adelante.

Acompañé a Carolina, 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 para hablar de la cantidad de abortos que han ocurrido desde que en la sociedad se ha instalado la “ideología de género”. Lo importante de este tipo de conferencia es que, en diversos espacios, ya sean considerados liberales, conservadores, laicos o religiosos, Carolina gana adeptos que se le acercan al final para pedirle consejos. La mayoría son mujeres que han atravesado por abortos deseados y no deseados. Entonces Carolina las invita al retiro espiritual de Lazos de Amor Mariano, el mismo retiro al que asistió Lisa.

A continuación presentaré una tabla (5.1) en la cual se puede observar que, existen conexiones que se establecen entre los movimientos católicos conservadores, las ONG provida y las mujeres que buscan una salida a su embarazo no deseado.

Como se ve, las comunidades marianas se conectan con las organizaciones, instituciones y empresas ligadas a la beneficencia. ¿Cómo y por qué se entrelazan o superponen la beneficencia y la religiosidad? Explicaré esto por medio de historias de vida que cruzan Quito y Guayaquil. Está, por ejemplo, la historia de Patricia.

De mi generación (yo tengo 54 años), todos hemos estudiado en colegio católico, tremendamente tradicionales, y en fiscales, como el colegio Abad, el colegio Vicente Rocafuerte, pero la gran mayoría estudiaba en colegio católico, San José, Cristóbal Colón y Javier, tremendamente tradicionales. El ala pobre del Cristóbal Colón, el ala pobre del Javier y el ala pobre del San José. Mujeres igual, Providencia, el ala pobre de la Providencia, María Auxiliadora, Asunción y San Francisco de Asís.

Tabla 5.1
Conexiones y actores

Movimiento	Conexiones	Actividades	Actores
Lazos de Amor Mariano	Arquidiócesis, Movimiento de Vida Cristiana, Fundación Acción Provida	- Retiros espirituales en los que 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.	Carolina, Lisa
Fundación Acción Provida	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, en universidades. - Seguimiento a mujeres embarazadas que buscan abortos. Suelen, por ejemplo, pegar letreros con un número telefónico para que las mujeres pidan ayuda. - Búsqueda de nuevos fieles para los movimientos católicos.	Carolina. Mujeres que buscan ayuda cuando están atravesando por embarazos no deseados.

Mis hijos 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 papá 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 la 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.

Yo lo que creo [es] que esta nueva generación 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.

Esta gente está retomando el tema de la espiritualidad, porque hay mucho evangélico y católico. Mi hijo se fue a Quito, estudió en la [Universidad] San Francisco. No sé [con] qué le lavaron el cerebro, pero es evangélico, y luego a Estados Unidos y más. La religión es el espacio de referencia personal para él. Espacio del encuentro. Él es un hijo solo, hijo único. Era muy chiquito cuando me separé 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 solo 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 [de] ese vacío. Es como tú decías el tema de voluntariado: es que no hay Estado. Entonces la Junta de Beneficencia ocupa ese lugar. Pienso yo que es eso (Mélida, funcionaria ONG, 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 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 provida en Quito, la manera de dirigirse a los 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 siguiente día.

Al día siguiente fui a la catedral de Guayaquil, con la sorpresa de que estaba repleta de jóvenes que vestían camisetas blancas. No había dónde sentarse, mucha gente estaba parada, y se habían colocado confesionarios improvisados para que los jóvenes pudieran hablar de sus pecados, antes de la promesa. Mientras tanto, un sacerdote charlaba sobre la importancia de la castidad. Hacía un llamado a que los jóvenes se rebelaran 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 pedía que fueran castos y puros hasta el matrimonio, porque así lo dijeron Juan Pablo II y Benedicto XVI. Decía que es necesario recuperar el cristianismo ortodoxo.

Mientras el sacerdote hablaba, llegaban jóvenes que asistieron por convicción y estaban ilusionados por hacer su promesa de castidad. Pero otros llegaban porque el colegio fiscal así se los exigió. Muchos funcionarios del MSP son provida. 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 quien 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 mantendrían su virginidad, segunda virginidad y pureza hasta el matrimonio. Alrededor de tres mil jóvenes decían que sí, que así lo prometían. Las personas católicas sabemos que hacer una promesa a Dios no es algo simple, menos aún cuando tienes 16 o 17 años. La religión católica es muy importante en las vidas cotidianas de jóvenes guayaquileños, quienes muchas veces no pueden cumplir su promesa de castidad y se sienten culpables.

Existe asimismo un complejo conglomerado de suborganizaciones que movilizan diferentes acciones y temáticas de intervención en la vida cotidiana. A continuación mostraré las distintas organizaciones cristianas y su relación con los actores en el caso de Ecuador (tabla 5.2).

Si observamos la tabla 5.2, podemos analizar que existe una serie de conexiones entre actrices, como Lisa, con las élites guayaquileñas de la JBG y Lotería Nacional. Lisa tiene una relación laboral con la JBG y la Lotería Nacional cuando la 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 la Casa del Lotero que, a su vez, pertenece a la Fundación de Desarrollo Humano. Lisa, entonces, trabaja en ciertos espacios, hace apostolado en el Movimiento de Vida Cristiana en Quito y 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 el movimiento católico. El caso de Cristian y Gustavo (miembros activos de movimientos católicos, que provienen de clases populares, pero que han adquirido valores de élite) es muy similar. Ambos han encontrado en los espacios de oración y apostolado muchas respuestas y satisfacciones.

Tabla 5.2
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, matrimonios, 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 provida, contra la cultura de muerte (aborto, eutanasia y FIV)	Mario, Gustavo
Humane Escuela de Negocios	Sodalicio de Vida Cristiana, Movimiento de Vida Cristiana, Casa del Lotero, JBG, Lotería Nacional	Formación de 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	Humane Escuela de Negocios, Lotería Nacional, Junta de Beneficencia de Guayaquil	Contribución a que los loteros tengan una "vida digna"; charlas para que puedan fortalecer y mantener a sus familias	Cristian, Gustavo, Lisa, Mario
Fundación Desarrollo Humano	Casa del Lotero, JBG, Humane Escuela de Negocios		Cristian, Gustavo, Lisa, Mario

Fui a Guayaquil con Lisa, a un festejo que hizo la JBG por medio de la fundación Casa del Lotero. Lisa estaba encargada de servir la comida a mil familias de las personas que venden la lotería nacional en las calles, vendedores informales. En la tarima cantaban artistas música de Segundo Rose-ro. La escenografía se asemejaba a la del programa televisivo *Haga negocio conmigo*: llena de refrigeradores, reproductores de DVD, cocinas. Las personas parecían no disfrutar tanto como pretendían los organizadores. En la cocina, preparábamos los alimentos con camisetas amarillas de la Casa del Lotero; estábamos cinco cocineras afroecuatorianas, los hijos de Lisa y yo, todos muy estresados. El chef a cargo nos trataba con autoritarismo y, hasta cierto punto, racismo. Llegó la hora de servir los almuerzos y comenzó la dinámica de caridad: la gente más pobre pedía más comida, y los miembros de la JBG, de Lotería Nacional, Casa del Lotero y Humane Escuela de Negocios alimentaban con ello su superioridad. Dan un plato más a las personas que asisten al festejo, personas que 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 del tema de la familia. Era evidente cómo la caridad generaba rechazo, desigualdad y lejanía entre unas clases sociales y otras.

En este evento pude hacer algunos contactos, sobre todo con profesores de Humane Escuela de Negocios, quienes manejan el proyecto Casa del Lotero, a causa de las nuevas exigencias de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT): 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. En la entrada, en las esquinas y en las aulas de esta escuela hay estatuillas y postales de la Virgen María. 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 Vicente pude vincularme con los 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. Vicente me dijo que el año pasado asistieron 3500 jóvenes. El objetivo de los líderes era que este año asistiera la

misma cantidad de participantes. Para lograrlo, habían 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, el director de Bienestar Estudiantil en Humane Escuela de Negocios, y presidente de la Fundación por la Vida. Mario 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 FIV, el uso y acceso a métodos anticonceptivos, entre otros temas. Para ello utiliza sus habilidades profesionales: es psicólogo y está construyendo módulos provida para formar líderes.

El Movimiento de Vida Cristiana 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 Provida, filial de Vida Humana Internacional y Human Life International. Cabe resaltar que los líderes de estos movimientos y fundaciones forman parte de élites empresariales de Quito y Guayaquil.

La conexión entre sentimiento y acción social es útil para explicar cómo las mujeres guayaquileñas de élite, en alianza con la Iglesia católica, han generado capacidades para cuidar la vida del no nacido. El significado que tiene la beneficencia para hombres y mujeres se relaciona con los sentimientos, las emociones y la importancia que tiene para sus vidas la existencia del “prójimo”. Esta ayuda voluntaria, sin embargo, no busca, de ninguna manera, la igualdad o la equidad.

Según el análisis que hace Felipe Burbano de Lara (2012) respecto a la beneficencia, la fortaleza estamental de la oligarquía guayaquileña, apoyada en una posición de clase, deriva, por una parte, de 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, resultado 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 de Lara, el prestigio pareciera cultivarse mostrando, justamente, una preocupación por los desvalidos. Entonces, según su perspectiva, la reputación social se mueve en 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.

Izquieta Etulain y Callejo González (1999) afirman que existen instituciones de voluntariado y filantropía en las sociedades modernas porque la dinámica organizativa y el Estado dejan vacíos. Así, la beneficencia actúa como parte esencial de la identidad y los 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 de 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

Las conclusiones más relevantes son, por un lado, las emociones, y por otro, los ensamblajes territoriales. Las primeras se relacionan con los debates públicos sobre el aborto y el efecto sobre los sujetos; las segundas, con el enlace de los debates públicos en el territorio.

Nuevos actores y sujetos

En este libro muestro el surgimiento de nuevos actores políticos que nacen a propósito de los tres debates alrededor del aborto: la discusión sobre del Código Integral de Salud en 2004, la última discusión constitucional en 2007, y el debate alrededor del COIP durante los años 2009-2013. La diferencia con otras reflexiones que se refieren a las discusiones alrededor del aborto es que he retomado los relatos de las personas y sus sentidos (Ginsburg 2007), usando una metodología diversa y multisituada.

El primer gran actor que aparece es el Estado y dentro de él, la burocracia y los sentimientos que teje con las usuarias. Para analizar este gran tema, tomo al MSP y dentro de él, a cuatro funcionarios. En sus relatos encontré sentidos de la vida y de la muerte que surgen de sus experiencias cotidianas en torno al aborto. La que más me llamó la atención es la idea de rutas de muerte. Según las personas entrevistadas, las usuarias del Estado, que acuden a ciertas instituciones públicas con abortos en curso,

generalmente son desatendidas, razón por la cual deben transitar por distintos centros de salud, hasta que mueren. A partir de 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, recorro 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 élites, pero desde 2004 se extiende a la sociedad más amplia, es decir, 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 era clandestino y privado). Las élites llegan a otras clases sociales apelando a sentimientos de culpabilidad cuando las mujeres han abortado, y a sentimientos de 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 política feminista. 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 seres humanos y con la naturaleza.

Abordé también el sentido de vida que las indígenas han construido a propósito del aborto. Algunas plantean que la vida de los miembros de la comunidad y los seres de la naturaleza tiene mayor valor que el cigoto y feto. Llegué a esta conclusión por medio de una ruta intercultural, a través de la cual analicé los sentidos de vida expresados por dirigentes indígenas, indígenas feministas, usuarias que llegan hasta las comunidades con discursos de género y aborto.

Estado, burocracias y emociones

Para explicar las emociones y sentidos alrededor de la vida y la muerte en el 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 2010). 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 las personas que usan este servicio.

Desde esta perspectiva, hice dos recorridos: uno alrededor de la muerte y otro por las rutas interculturales. Allí pude observar que el significado de vida y muerte dentro de las instituciones públicas es ambiguo, depende de cada territorio y de los sujetos que en este se encuentren. En ciertos casos, la vida de las mujeres suele no importar; de hecho, la religión y los postulados morales son más relevantes. En otros territorios, 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) y realicé autopsias verbales de mujeres que mueren por abortos. Para ello, seguí 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 un desorden en las instituciones públicas, que traté de explicar sobre la base de las teorías de la antropología del Estado.

En el recorrido intercultural observé el significado y el valor que tiene la vida para las usuarias indígenas del sistema de salud privado. Para algunas, 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. En el caso de Colta y Guamote, la presencia de ONG progresistas, que promueven el acceso de métodos anticonceptivos y su uso, y han trabajado durante treinta años en las comunidades, ha 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. A pesar de ello, también existe el deseo, la nostalgia y la necesidad de pensar en lo comunitario y ancestral.

A propósito de este tema, el Estado es ambiguo en sus políticas interculturales de salud. Por un lado, culpabiliza a las parteras por muchas muertes maternas de indígenas en el sector rural. Así, por ejemplo, en las historias clínicas se observa cómo se responsabiliza a las curanderas y al uso de plantas medicinales por el hecho de que las mujeres no acudan a los servicios de salud. Pero, por otro lado, hay una idealización de la medicina indígena, a tal punto que se la usa para evitar muertes maternas.

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 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.

Existen, entonces, diversas voces de 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 ya no existe, al punto de que las esferas no se separaron. Sin embargo, mi argumento es que la búsqueda de los sentimientos en los espacios públicos y políticos, como una crítica al sistema capitalista y a la modernidad, es la que da paso a la autorización del argumento religioso más que del 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 1978; Foucault 1978; Mahmood 2005; Žižek 2007). Así, muchas mujeres que han accedido a abortos resuelven su dolor en las prácticas católicas, una de las cuales son los retiros espirituales promovidos por el naciente colectivo provida.

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. Esto se expresa en las promesas masivas de castidad organizadas por las élites, eventos a los que acuden mujeres de clases populares.

Desde la perspectiva de Yanagisako, expliqué la relación entre élites y clases populares: 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

El movimiento feminista construyó su propio sentido de vida a partir de la búsqueda de la subjetividad política, discutiendo, escribiendo y hablando desde sus sentimientos (Rancière 1996), e incluyendo en sus prácticas conceptos del ecofeminismo. Se habló así de la relación de cuidado que han entablado las mujeres con la infancia y con el ambiente.

La sostenibilidad de la existencia ya se había discutido en los debates constitucionales y fue asimilada por el Gobierno; dicha idea 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 conservadoras, estos conceptos (a cargo de las feministas) relacionados con el cuidado de quienes ya existen, fueron contruidos colectivamente.

En el último manifiesto por la despenalización del aborto, leído el 28 de septiembre de 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: el sostenimiento del agua, la tierra, los bosques, el 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 poniendo 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 para que las experiencias en las que el deseo y el amor por niñas y niños sean fundamentos de la vida en comunidad.

Estos relatos provenían de una alianza que años atrás habían tejido las feministas con los movimientos ecologistas, y con las teólogas feministas, a propósito de las problemáticas del calentamiento global. Propongo que los nuevos sentidos de vida del movimiento feminista solo 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 prodecisión 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 feministas y las mujeres pertenecientes al movimiento indígena han retomado la religión y la espiritualidad dentro de sus prácticas políticas. Esto ocurre porque el proceso de secularización del feminismo dejó de lado a las indígenas que, a propósito de la coyuntura política referente al extractivismo, han propuesto una nueva idea de vida. Para las ecofeministas, provenientes de culturas indígenas, todos los seres de la naturaleza tienen vida y son personas (Kohn 2010). Aquella idea ha sido retomada por

los colectivos feministas. Sin embargo, el problema es que, en este punto, coinciden con las mujeres provida y prodecisión, 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 investigación: 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. La moralidad, por un lado, y las identidades, por el otro, están disputadas por la Iglesia, el Estado y los movimientos sociales.

Las indígenas de la Amazonía traen esta idea de vida y derechos de los seres de la naturaleza, que coincide con ciertos sectores conservadores, pues ambas partes pretenden cuidar la vida a toda costa. A pesar de ello, las indígenas de Chimborazo han construido una idea liberal del rol de la mujer; 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, cuando hay coriocarcinoma (cáncer que ocurre en el útero), no es un embrión el que tiene 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, pero no por ello debería ser nombrada ontológicamente humana (Zegers-Hochschild 1984). La vida del embrión, para algunos médicos, adquiere cierta conciencia al tercer mes de gestación, cuando se forma el sistema nervioso central. Las indígenas piensan algo similar. Por ello el aborto antes del tercer mes no es una discusión que les interese (Platt 2002).

Ensamblando los debates

El concepto de ensamblaje ha sido utilizado por Sassen (2010) para explicar cómo en la modernidad están ensambladas capacidades de otras épocas históricas como la autoridad, los derechos y el territorio. También lo han propuesto Collier y Ong (2010) para analizar el fenómeno de la globalización. Estos autores han explicado de qué modo en la misma modernidad

el mercado, la política y el Estado se entrelazan. La idea de ensamblaje, en este caso, me sirve para observar la manera en la que se ordena el debate del aborto y la idea de vida en los diferentes territorios abordados en este libro. He visto que la “opinión pública” sobre aborto y vida en Quito, Guayaquil, Colta y Guamote se despliega en forma de ensamblajes. 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 Guamote la vida de las mujeres de la comunidad y de las organizaciones políticas y la existencia de los seres resulta más importante que la del cigoto o feto. Aquello proviene de un ensamblaje entre argumentos de las indígenas, del movimiento feminista nacional, de ideas de organismos internacionales, iglesias progresistas y el mismo Estado.

Contrario a las políticas públicas del MSP 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; no quieren enfrascarse en el significado de lo ancestral.

En Quito, el debate oficial parecía estar sostenido por el movimiento feminista prodecisión, cuya fuerza se da justamente por la politización de las calles. Efectivamente, se observaba 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 COIP durante 2009 y 2013. No obstante, en los últimos años ha existido una arremetida conservadora en las calles de Quito.

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 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 por una nueva construcción de la vida. Esta construcción ha sido

debatida en 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 la 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 en la que existen prácticas liberales, se salvan las vidas de mujeres que acuden a las maternidades públicas con abortos en curso y existe un discurso feminista.

El discurso oficial en Guayaquil 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; 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 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 ONG dedicadas a cuidar la vida desde la concepción.

Seguí tres tipos de sentimientos: los de las católicas, los de las feministas prodecisión, y aquellos alrededor de las antibiografías de mujeres que murieron por abortos, para lo cual hice autopsias verbales. Mi trabajo de campo fluctuó entre la investigación encubierta de colectivos católicos de élite y la autobiografía, pues yo misma soy una feminista prodecisión.

En este libro he tratado uno de los problemas de salud que más afecta a las mujeres y, sin embargo, está silenciado. Interpreto el aborto desde varios actores y lugares, pero sobre todo saco a la luz la voz de las feministas que han luchado por la despenalización desde los años ochenta. Como sucede con otras obras feministas en esta adopto una postura política y cuestiono la imparcialidad.

Referencias

- Abadie, Roberto. 2010. *The Professional Guinea Pig: Big Pharma and the Risky World of Human Subjects*. Nueva York: University of New York.
- Abrams, Philip. 1988. "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology* 13: 58-89. doi:10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004.x
- Aguinaga, Margarita y Alejandra Santillana. 2010. *El movimiento de mujeres y feministas en el Ecuador*. Quito: Editorial Observatorio del Cambio Rural.
- Almeyda, Clodomiro. 1986. "La democracia cristiana en América Latina". *Nueva Sociedad* 82 (marzo-abril): 139-149. http://nuso.org/media/articles/downloads/1380_1.pdf
- Althaus-Reid, Marcella. 2004. *From Feminist Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God*. Londres: SCM Press.
- Altman, Philipe. 2013. "El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano". *Indiana* 30: 283-299.
- Anzaldúa, Gloria. 1999. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Aquino, María del Pilar y Elsa Támez. 1998. "Hermenéutica feminista de la liberación". *Teología feminista latinoamericana*: 51-67. San José: Editorial DEI.
- 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.
- Argüello, Sofia. 2009. "El proceso de identificación de la sexualidad. Identificaciones y marcos de sentido de la acción colectiva". *Revista Mexicana de Sociología* 75 (abril-junio): 173-200. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rms/article/view/36868/33385>
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Asamblea de la Casa Feminista de Rosa. 2009. "Memorias feministas del neo-populismo. De pasada por la Asamblea Nacional Constituyente". *Flor del Guanto* 1: 83-85. https://issuu.com/revistafdg/docs/flor_del_guanto_1
- Bardella, Claudio. 2001. "Queer Spirituality". *Social Compass* 48: 117-138. doi:10.1177/003776801048001010.
- Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self. Gender, Community and Post-modernism in Contemporary Ethics*. Nueva York: Routledge.
- Blancarte, Roberto. 2005. *Las leyes de Reforma y el estado laico: Importancia histórica y validez contemporánea*. México D. F.: El Colegio de México.
- Blasi, Gastón. 2009. "¿Cuál es el estatus jurídico del embrión humano?". *Persona, derecho y libertad* 3: 95-120.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Grupo Santillana Editores.
- Brown, Wendy (2007). "Finding the Man in the State". *Feminist Studies* 18 (1): 7-34. doi:10.2307/3178212.
- Buchely, Lina, Christian Castillo, Juan Loaiza, y Mónica Londoño. 2015. "¿Qué es la justicia? Discusiones desde la antropología del Estado". Manuscrito inédito.
- Burbano de Lara, Felipe. 2012. "Movimientos regionales y autonomías. Políticas en Bolivia y Ecuador". Tesis doctoral, Universidad de Salamanca.
- Burman, Anders. 2014. "Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia". *Journal of Latin American Studies* 43 (1) (octubre): 65-91.

- Bustamante, Vanessa. 2011. *Tendencia y magnitud de la mortalidad materna en general y específicamente de las mujeres certificadas por aborto y sus complicaciones (diagnósticos 003-008 CIE 10) en los servicios públicos de salud del Ecuador*. Quito: Ministerio de Salud y Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género. http://www.maternoinfantil.org/archivos/smi_D572.pdf
- 2013. "Mortalidad materna en el Ecuador. Un análisis situacional de las muertes ocurridas a nivel nacional en los años 2010-2011". Tesis de grado, Universidad San Francisco de Quito.
- Butler, Judith. 1978. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. California: Stanford University Press.
- 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nueva York: Routledge.
- 2001. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra Feminismos.
- 2005. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Caldeira, Teresa. 2007. *Ciudad de muros*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Calderón, María. 2016. "Finding their way to heaven: Women, self-narratives and Catholicism in Quito, Ecuador". *Social Compass* 63(1): 20-37.
- Canessa, Andrew. 2012. *Intimate Indigeneities. Race, Sex and History in the Small Spaces Andean Life*. Londres: Duke University Press.
- Carvalho, José Murilo de. 1989. *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press: Chicago.
- Cevallos, María Rosa. 2013. *El temor encarnado. Aborto en condiciones de riesgo en la ciudad de Quito*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Chiriboga, Manuel. 1980. *Jornaleros y gran propietarios en 135 años de exportación cacaotera (1790-1925)*. Quito: CIESE.

- Coalición Nacional de Mujeres para la Elaboración del Informe Sombra de la CEDAW. 2014. *Informe Sombra al Comité de la CEDAW Ecuador 2014*. Documento de trabajo. Quito: Coalición Nacional de Mujeres para la Elaboración del Informe Sombra de la CEDAW, Documento de trabajo. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/EQU/INT_CEDAW_NGO_EQU_18897_S.pdf
- Coba, Lisset. 2014. "Territorios de desarraigo: subjetividades penalizadas, entre la ley del padre y la ética materna". Tesis doctoral, FLACSO Ecuador.
- Cohen, Abner. 1981. *The Politics of Elite Culture Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Chicago: University of California Press.
- Cohen, Jean. 2013. "Para pensar de nuevo la privacidad: la autonomía, la identidad y la controversia sobre el aborto". *Debate feminista* 19 (junio): 9-53.
- Collier, Stephen, y Aihwa Ong. 2010. *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Malden, MA: 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". En *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, editado por Santiago Castro-Gómez, 237-261. Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Corrigan, Philip, y Derek Sayer. 2007. "El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural". En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, compilado por María Lagos y Pamela Calla, 39-74. La Paz: INDHIPNUD.
- Das, Veena, y Deborah Poole. 2007. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". *Cuadernos de Antropología social* 27: 19-52. <http://www.redalyc.org/pdf/1809/180913917002.pdf>
- 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 de licenciatura, Universidad de Costa Rica.

- De Beauvoir, Simone. 1990. *El segundo sexo*. México D. F.: Siglo XXI.
- Deere, Carmen, y Magdalena León. 2001. "Institutional Reform of Agriculture under Neoliberalism: The Impact of Women's and Indigenous Movements". *Latin American Research Review* 36 (2): 31-63.
- Deleuze, Gilles, y Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 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". *Saúde Pública* 21 (2): 634-639. doi:10.1590/S0102-311X2005000200032.
- Eade, John. 2002. "How Far Can You Go? English Catholic Elites and the Erosion of Ethnic Boundaries". En *Elite Cultures: Anthropological Perspectives*, compilado por Chris Shore y Stephen Nugent, 320-350. Londres: Routledge.
- Espinosa, Carlos. 2014. "El conservadurismo en el Ecuador". Ponencia en el *Seminario sobre conservadurismo en el Ecuador*. Quito, 22 de febrero.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Felitti, Karina. 2007. "La Iglesia católica y el control de la natalidad en tiempos del Concilio: la recepción de la encíclica 'Humanae Vitae' (1968) en Argentina". *Anuario IEHS* (22): 349-372.
- Ferguson, James. 2007. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham: Duke University Press.
- Flor del Guanto* No. 4. 2012. Varios artículos. https://issuu.com/revista-fdg/docs/flor_del_guanto_4
- Foucault, Michel. 1978. *Seguridad, territorio, población*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- 1982. *La microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- 1993. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. París: Gallimard.
- Freud, Sigmund. 1978. *Obras completas*. Barcelona: Paidós.

- Gallegos, Carlos Luis. 2008. "Desarrollo del feto. Periodos embrionario y fetal. Unidad feto-placentaria. Líquido amniótico. Apuntes de Ginecología. Apuntes de Medicina". *Revista Electrónica de PortalesMedicos.com* <http://www.portalesmedicos.com/publicaciones/articulos/971/1/Desarrollo-del-feto-Periodos-embrionario-y-fetal-Unidad-feto---placentaria-Liquido-amniotico-Apuntes-de-Ginecologia-Apuntes-de-Medicina.html>
- Gebara, Ivone. 1994. "The Abortion Debate in Brazil. A Report from an Eco-Feminist Philosopher and Theologian Under Siege". *Feminist Studies in Religion* 11 (2): 22-55.
- Ginsburg, Faye. 2007. *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*. California: University of California Press.
- Gould, Deborah. 2009. *Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guerrero, Andrés. 1980. *Los oligarcas del cacao: ensayo sobre la acumulación originaria en el Ecuador: hacendados, cacaoteros, banqueros, exportadores y comerciantes en Guayaquil (1890-1910)*. Quito: El Conejo.
- Guha, Ranajit. 1995. "La muerte de Chandra". *Historia y grafía* 12: 49-86.
- Gupta, Akhil. 2012. "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State". *American Ethnologist* 22: 375-402. doi:10.1525/ae.1995.22.2.02a00090.
- Guzmán, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre: trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Hernández Castillo, Aída. 2003. "Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad". *Revista de Estudios de Género. La ventana* 18 (2): 9-39.
- Hernández Castillo, Aída, y Andrew Canessa. 2012. *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)/Abya-Yala Press/The British Academy.
- Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. Nueva York: Routledge.
- Heyman, Josiah. 1995. "The Anthropology of Power-Wielding Bureaucracies". *Human Organization* 63 (4): 487-500. doi:10.17730/humo.63.4.m9phulu49a112dep.

- hooks, bell. 1994. *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. Nueva York: Routledge.
- Htun, Mala. 2010. *Sexo y Estado: aborto, divorcio y familia bajo dictaduras y democracias en América Latina*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos). 2010. "Censo de población y vivienda 2010". Quito: INEC.
- Izquieta Etulain, José Luis, y Javier Callejo González. 1999. "Los nuevos voluntarios: naturaleza y configuración de sus iniciativas solidarias". *Author Reis* 86: 95-126.
- Jenkins, Katy. 2012. "Unearthing Women's Anti-Mining Activism in the Andes". Conferencia. Northumbria University. <https://www.northumbria.ac.uk/static/5007/sasspdf/lammreport.pdf>
- Kingman, Eduardo. 2012a. "Prácticas hospitalarias, saberes médicos y policía: el hospital San Juan de Dios en la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX". Manuscrito inédito.
- 2012b. "Caridad, seguridad y policía en el largo siglo XIX". Manuscrito inédito.
- Kohn, Eduardo. 2010. "How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement". *American ethnologist* 34 (1): 3-24. doi:10.1525/ae.2007.34.1.3.
- Krupa, Christopher. 2010. "State by Proxy: Privatized Government in the Andes". *Comparative studies in Society and History* 52 (2): 319-350. doi:10.1017/S001041751000006X.
- Krupa, Christopher, y David Nugent. 2015a. "Introduction". En *Off-Centered States: Political Formation and Deformation in the Andes*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 5-47. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- 2015b. "Off-Centered States: Rethinking State Theory Through an Andean Lens". En *Off-Centered States: Political Formation and Deformation in the Andes*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 75-115. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Lalander, Rickard. 2016. "The Ecuadorian Resource Dilemma: *Sumak Kawsay* or Development?". *Critical Sociology* 42 (4): 623-642.

- Lamas, Marta. 2009. "Despenalización del aborto en México". *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. http://www.nuso.org/upload/articulos/3600_1.pdf
- Larrea Holguín, Juan. 1988. *La Iglesia y el Estado en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- León, Magdalena. 2008. "El buen vivir: objetivo y camino para otro modelo". En *Análisis: Nueva Constitución*, compilado por Francisco Muñoz, 136-151. Quito: ILDIS/La Tendencia.
- MacKinnon, Catharine. 1989. *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Ediciones Cátedra. <http://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/MacKinnon-Catherine-Hacia-una-teor%C3%ADa-feminista-del-Estado.pdf>
- Maher, Mónica. 2013. "We Can't Be Citizens Before We Are People: Latin American Women Respond to the Failures of the Church of Liberation". Seminario avanzado *Current Topics in Latin American Religion and Theology*, Harvard Divinity School. Manuscrito inédito.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Mancero, Mónica. 2001. "Nobles y cholos: la disputa sobre un proyecto hegemónico regional. Cuenca 1995-2005". Tesis doctoral, FLACSO Ecuador.
- Marcus, George. 2007. "The Deep Legacies of Dynastic subjectivity: The Resonances of a Famous Family in Private and Public Shapes". En *Elites: Choice, Leadership and Succession*, compilado por João de Pina-Cabral y Antónia Pedrosa de Lima, 1-9. Oxford, Nueva York: Berg.
- Martínez, Carmen. 2005. "Religión, identidad y política. Presentación del dossier". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 22 (mayo): 21-26. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/737/4/RFLACSO-I22-02-Martinez.pdf>
- 2006. *Who Defines Indigenous?: Identities, Development, Intellectuals, and the State in Northern Mexico*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Martínez, Sandra. 2015. "Funcionarios y colonos: una mirada a la formación del Estado en el suroriente colombiano". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 52: 79-98. doi:10.17141/iconos.52.2015.

- McDonnell, Orla, y Jill Allison. 2006. "From Biopolitics to Bioethics: Church, State, Medicine and Assisted Reproductive Technology in Ireland". *Sociology of Health & Illness* 28 (6): 817-837. doi:10.1111/j.1467-9566.2006.00544.x.
- Mellor, Mary. 2000. *Feminismo y Ecología*. México D. F.: Siglo XXI Ediciones.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1977. *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Ediciones Península.
- Mies, María, y Vandana Shiva. 2004. "Del porqué escribimos este libro juntas". En *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, editado por Verónica Vásquez García y Margarita Velásquez Gutiérrez, 71-94. México D. F.: UNAM.
- Morales, Juan. 2010. "Ciencia, ética y derecho de la inseminación artificial y la fecundación". *IGO* 40: 160-167.
- Morgan, Lynn, y Meredith Michaels. 1999. *Fetal Subjects, Feminist Positions*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Mujica, Jaris. 2007. *La economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores*. Lima: Promsex.
- Muñoz Reyes, Olga. 1991. "El derecho a la vida del menor no-nacido en la doctrina y en la legislación ecuatoriana". Tesis doctoral. Facultad de Jurisprudencia, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Nader, Laura. 1972. *Up the Anthropologist - Perspectives Gained from Studying Up*. En *Reinventing Anthropology*, editado por Dell H. Hymes, 284-311. Nueva York: Pantheon Books.
- Palacios Ramírez, José, y Juan Ignacio Rico Becerra. 2011. "Globalización, salud y cultura. Aspectos emergentes. Propuestas para análisis desde la antropología social". *Saúde Soc. São Paulo* 20 (2): 273-286. <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v20n2/02.pdf>
- Paredes, Julieta. 2008. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando y CEDEC.
- Pateman, Carol. 2007. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Platt, Tristan. 2002. "El feto agresivo. Formación de la persona y mito-historia en los Andes". *Estudios Atacameños* 22: 127-155. doi:10.4067/S0718-10432002002200008.

- Prieto, Mercedes. 2015. *Estado y colonialidad: mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Radcliffe, Sarah. 2014. "El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana". *Eutopía* 5 (agosto): 11-34. doi:10.17141/eutopia.5.2014.1486.
- 2008. "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género". En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, compilado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 105-136. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. <http://www.geog.cam.ac.uk/people/radcliffe/raza.pdf>
- Rance, Susana. 1998. "Maternidad segura, aborto inseguro: impacto de los discursos en las políticas y en los servicios". En *Saúde reprodutiva na América Latina e no Caribe: temas e problemas*, editado por Elizabete Dória Bilac y María Isabel Baltar da Rocha, 99-124. São Paulo: PRO-LAP / ABEP / NEPO-UNICAMP.
- Rancière, Jacques. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rapp, Rayna. 1999. *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*. Nueva York: Routledge.
- Reece, Alfonso. 1997. *El numerario*. Quito: El Conejo.
- Ress, Mary Judith. 1997. "Espiritualidad ecofeminista en América Latina". *Investigaciones feministas* 1: 111-124.
- Río Fortuna, Cynthia del. 2013. "Anticoncepción y aborto: reflexiones en torno a las políticas de sexualidad y programas de salud reproductiva en Argentina y Brasil". *Bagoas Estudos gays: gêneros e sexualidades* 7: 163-187. <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/4660>.
- Roberts, Elizabeth. 2005. "El embrión extra: ética de vida, ética de parentesco y cryopreservación en las clínicas ecuatorianas de fertilización in-vitro". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 22: 75-82.
- Romero Noguera, Pablo. 2004. "¿Muerte sin llanto? Reflexiones en torno de las investigaciones de Nancy Scheper-Hughes [sic] sobre la pobreza y la muerte infantil en el Nordeste brasileño". *Gazeta de Antropología* 20 (26). <http://hdl.handle.net/10481/7277>.

- Rosero, Cristina. 2013. "Soberanía del cuerpo y clase: trayectorias de aborto de mujeres jóvenes en Quito". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- 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* 12 (24): 96-103. <http://www.jstor.org/stable/3776585>
- Salvador Lara, Jorge. 1977. *Discursos del Canciller Jorge Salvador Lara*. Quito: Editorial Quitumbre.
- Salleh, Ariel. 1997. *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Post-modern*. Londres: Zed Books.
- Sánchez Parga, José. 2013. *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala/Universidad Politécnica Salesiana.
- Sassen, Saskia. 2010. *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Madrid: Katz Editores.
- Scheper-Hughes, Nancy. 2005. "El comercio infame: capitalismo misionarista, valores humanos y justicia global en el tráfico de órganos". *Revista de Antropología Social* 14: 195-236. <http://www.redalyc.org/pdf/838/83801408.pdf>
- Schooyans, Michael. 1991. *Aborto: implicaciones políticas*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 2004. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae.
- Segato, Rita. 2008. "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad". En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, compilado por Aurelio Alonso, 41-76. Buenos Aires: CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Segato.pdf>
- SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo). 2015. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: SENPLADES, documento de trabajo. https://www.unicef.org/ecuador/Plan_Nacional_Buen_Vivir_2013-2017.pdf

- Stacey, Judith. 1990. *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late-Twentieth-Century America*. Nueva York: Basic Books.
- Torre, Patricia de la. 2004. *Stato nostro: la cara oculta de la beneficencia en el Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Touraine, Alain. 1987. *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago de Chile: PREALC / OIT.
- 2007. *El mundo de las mujeres*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Vaggione, Juan Marco. 2007. “Entre reactivos y disidentes: desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular”. En *Estado laico, condición de ciudadanía para las mujeres*, 67-82. México D. F.: Centro de Producción Editorial.
- Varea, Soledad. 2008. “Entre la clandestinidad y la liberación. Representaciones del aborto en la ciudad de Quito”. En *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, editado por Mercedes Prieto, 269-291. Quito: FLACSO.
- Villacís, Byron, y Daniela Carrillo. 2012. “País atrevido: la nueva cara sociodemográfica del Ecuador. Incluye resultados del Censo de Población 2010”. *Analitika* edición especial (revista del INEC):13. goo.gl/UY5Gc2
- Wappenstein, Susana. 2015. “Estados en reconciliación: post-conflicto, Estado y emociones”. Ponencia en *Tensiones históricas y teóricas en el estudio de los estados*, Quito, 28 de enero.
- Weber, Max. 2001. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Editorial Díaz de Santos.
- Yanagisako, Sylvia Junko. 2002. *Producing Culture and Capital: Family Firms in Italy*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Zegers-Hochschild, Fernando. 1984. “Fertilización *in vitro* y transferencia embrionaria”. *Vida Médica* 35: 29-39.
- Zizek, Slavoj. 2007. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lista de personas entrevistadas

Acasia, enfermera de Ministerio de Salud Pública
 Amapola, adolescente fallecida en un aborto
 Carolina, miembro agrupación religiosa
 Ana, dirigente indígena
 Amelia, dirigente indígena
 Cristina, exsupernumeraria
 Esperanza, dirigente indígena
 Erika, dirigente indígena
 Elsa, doctora CEMOPLAF
 Flor, médica Ministerio de Salud Pública
 Jorge, médico general Hospital Guamote
 Julia, estudiante
 Joselin, miembro de una agrupación religiosa
 Karla, funcionaria ONG
 Lisa, miembro Movimiento Vida Cristiana
 Manuela, profesora
 Manuel, exnumerario
 Margarita, funcionaria CEPAM
 Mariela, numeraria
 María, trabajadora de la Casa de la Obra
 Matilde, exasesora de la Ministra de Salud
 Mónica, supernumeraria
 Mélida, funcionaria ONG
 Mercedes, profesora
 Natula, exestudiante del Opus Dei
 Orquídea, médica ONG
 Perla, mujer indígena usuaria de CEMOPLAF
 Ricardo, médico ginecólogo Ministerio de Salud Pública
 Rosa María, exgerenta de Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia
 Sara, funcionaria de una ONG
 Sonia, dirigente indígena
 Tania, funcionaria Ministerio de Salud Pública
 Tránsito, dirigente indígena
 Vicente, miembro de agrupación religiosa
 Violeta, profesora

Este libro se terminó de
imprimir en abril de 2018
en Editorial Fraga
Quito-Ecuador



Preguntarse, como lo hace Soledad Varea Viteri, quiénes son esas mujeres de blanco que salen a las calles para defender la vida desde la concepción, inciden en el Estado y consideran el feminismo una “ideología de género”. Buscar, luego, a las feministas que vienen luchando desde hace décadas a favor de la despenalización del aborto. Constatar que las subjetividades atraviesan sus análisis sobre un tema siempre polémico, y que algunas, sumadas a una “naciente burocracia”, aspiraban a transformar políticas públicas de salud sexual y reproductiva. Llegar después a mujeres indígenas del Chimborazo, que integraban un proyecto de anticoncepción considerado por ciertos médicos como peligroso...

De una pregunta a otra, y de un grupo a otro. Y así se fue precisando el aborto como tema de discusión y análisis, y complejizándolo. A formas de incidencia, a subjetividades y sentimientos, se añadieron conceptos que trascienden soberanías corporales y derechos: geografías, territorialidades que inciden también en visiones y prácticas. Son los ensamblajes que la autora menciona en el título.

Soledad hace “apuestas” teóricas y metodológicas. Investiga en tono pausado, minucioso y ordena cuidadosamente las fichas. Después de todo, investigar es apostar a sorprendernos con respuestas a preguntas surgidas de las realidades observadas. Frente a un tema difícil, porque encierra visiones religiosas y posiciones políticas, y doloroso, porque muchas veces relaciona a las mujeres con la muerte, se van desplegando los elementos de las apuestas en lenguaje sencillo, no obstante la complejidad de los sentimientos y los ensamblajes.

Alexandra Ayala Marín
Periodista feminista ecuatoriana

ISBN 978-9978-67-497-0



9 789978 674970

 **FLACSO**
Ecuador