

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 2000-2002**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
CON MENCIÓN EN GÉNERO**

ABORTO, POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL ECUADOR

Un análisis filosófico en la coyuntura de la Asamblea Nacional Constituyente 2008

VIVIANA MALDONADO POSSO

ASESORA DE TESIS: GIOCONDA HERRERA

LECTORES/AS: Ana María Goetschel

Lola Valladares

SEPTIEMBRE 2009

ÍNDICE

ÍNDICE.....	0
CAPÍTULO I.....	2
PROBLEMATIZACIÓN Y CONSIDERACIONES TEÓRICAS-EPISTEMOLÓGICAS	2
1.1. Antecedentes.....	2
1.2. Herramientas conceptuales	12
1.3. Configuración/es del cuerpo, corporeidad y maternidad.....	12
1.4. El cuerpo del pecado: La iglesia.....	22
1.5. La política del cuerpo: El Estado.....	25
CAPÍTULO II.....	30
CUERPOS Y SUJETOS DE LA MORAL-RELIGIOSA CRISTIANA.....	30
2.1. Introducción.....	30
2.2. Posiciones y contraposiciones filosófico-teológicas de la Iglesia cristiana	31
2.3. El Estado laico en debate.....	40
2.4. La “defensa de la vida” y los discursos sobre la corporeidad maternal	45
CAPÍTULO III	51
LEGALIZACIÓN E INSTITUCIONALIZACIÓN DISCURSIVA MATERNO- CORPORAL DESDE EL ESTADO Y LA POLÍTICA	51
3.1. Cuerpos nombrados y legalizados en el andamiaje estatal.....	51
3.2. Posiciones, contraposiciones y polifonías de los discursos gubernamentales y políticos	59
3.2.1.La trampa del laicismo en el Estado y en el quehacer político del Ecuador	64
CAPÍTULO IV	70
DISCURSOS Y PRÁCTICAS SOBRE EL ABORTO DE LAS DIVERSAS ACTORAS DE LAS ORGANIZACIONES DE MUJERES	70
4.1. Antecedentes.....	70
4.2. Acción colectiva: entre el derecho y los derechos.....	74
4.3. Las estrategias políticas y la reivindicación de la autonomía ciudadana y corporal	80
CONCLUSIONES.....	83
BIBLIOGRAFÍA	87

CAPÍTULO I

PROBLEMATIZACIÓN Y CONSIDERACIONES TEÓRICAS- EPISTEMOLÓGICAS

1.1. Antecedentes

Uno de los temas que ha estado ausente o escasamente abordado en la agenda del movimiento de mujeres del Ecuador, desde la década de los 70's ha sido el derecho al aborto. En el plano de la defensa y tratamiento de los derechos y salud sexual y reproductiva, el derecho al aborto no se ha constituido en una bandera principal de lucha del movimiento. Sin embargo, no se puede desconocer que algunas integrantes del movimiento y feministas han sostenido la defensa del derecho a decidir sobre su sexualidad y cuerpo.

En la década de los 90's emerge con más fuerza la demanda y exigibilidad de los derechos sexuales y reproductivos, muchas de estas demandas van de la mano de los acuerdos internacionales que se gestan, de manera especial, con la IV Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, 1995 y con la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en Cairo, 1994. De estas dos Cumbres mundiales se desprenden, por una parte, la Plataforma de Acción Mundial de Beijing y por otra, el Programa de Acción de Cairo, respectivamente. Las agendas emanadas comprometen a los gobiernos a promover e implementar medidas tendientes a garantizar los derechos y, de manera particular, la salud reproductiva de mujeres y hombres.

Adicionalmente, se puede mencionar, que en la década de los 90's, el movimiento de mujeres en el Ecuador se vuelve más heterogéneo y diverso en sus expresiones como en las diferentes vertientes que surgen, como producto de ese cuestionamiento mundial a la homogenización y universalización sobre "la mujer".¹ En esta heterogeneidad, especialmente las jóvenes emergen como un nuevo colectivo que coloca como su principal bandera de lucha, los derechos sexuales y reproductivos. El feminismo que ellas denominaban, como el de "finales de la década de los 90's", apuntaba a "recolocar" lo que algunas mujeres pioneras del movimiento de mujeres a nivel nacional e internacional, en los años 60 y 70's plantearon, como premisa principal de reivindicación social: su cuerpo y sexualidad. Es así que en este contexto, se producen una serie de acciones tendientes a

¹ La "mujer" fue un término utilizado hasta la década de los 80's simbólicamente como la categoría que representaba al universal "todas las mujeres", por lo que es objetado por su homogeneidad.

debatir sobre estos derechos y a promover los derechos sexuales y reproductivos a través de la educación sexual desde una perspectiva de género, difundir información científica y clara y lograr el acceso a servicios como la anticoncepción de emergencia y el preservativo.²

No se puede olvidar que hubo mujeres del movimiento y, el movimiento en sí, comprometidas con la agenda de salud sexual y reproductiva, muchas de ellas médicas que apuntaron sobre todo, para que se instauren procedimientos, normas, mecanismos y políticas de Estado en temas como la maternidad, anticoncepción, planificación familiar, atención y servicios de salud para mujeres y niños/as, entre los principales aspectos de incidencia política.

Producto de estos procesos de institucionalización pública de la salud sexual y reproductiva³ se cuenta con varios mecanismos legales, entre ellos principalmente la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia y la reciente Ley Orgánica de Salud. El trabajo de incidencia que tuvo el movimiento de mujeres y mujeres referentes de este movimiento en la Asamblea Nacional Constituyente de 1998, constituye una de las principales estrategias para empezar a cambiar el marco normativo constitucional de manera explícita, es decir haciendo referencia a los derechos sexuales y reproductivos. Magdalena León Tamayo resume bien lo alcanzado en la Constitución del año 1998, cuando sostiene que “en una decena de artículos quedan establecidos el respeto a la integridad personal en sus dimensiones física, psicológica y sexual, a la libre orientación sexual y al desarrollo de la personalidad; la libertad para tomar decisiones sobre la vida sexual, para decidir sobre la procreación contando con los medios necesarios; la igualdad y corresponsabilidad en la familia, y el apoyo de las jefas de hogar; el compromiso estatal de actuar contra la violencia hacia las mujeres y niños, de promover la salud sexual y reproductiva, así como el respeto a los derechos reproductivos en el ámbito laboral.” (León T., 1999: 15)

² Este proceso juvenil fue impulsado y realizado, especialmente por la *Coordinadora Juvenil por la Equidad de Género*, organización que fue constituida por un grupo de mujeres jóvenes, entre ellas la autora de esta investigación. El periodo de acción de estas intervenciones se puede ubicar desde el año 1999 hasta el 2006.

³ Se puede afirmar que ha habido una mayor insistencia en la salud reproductiva que sexual, dentro de los parámetros de exigibilidad de los derechos de las mujeres.

Aunque en este proceso de la Asamblea Constituyente del 98 algunos/as asambleístas se mostraron resistentes a las propuestas que hizo el movimiento de mujeres por influencia de ciertos sectores de derecha y de la iglesia católica; la inclusión de estos derechos fue argumentada desde la salud reproductiva y la capacidad de decidir de las mujeres, especialmente en temas de “planificación familiar”, como por ejemplo la ligadura. En este sentido, el aborto fue “neutralizado”, tal como lo manifiesta León, porque “provino de visiones sensacionalistas” y por otra parte tampoco se quiso enfrentar, en ese momento, el tema dentro de la Carta Magna. Cabe anotar que el movimiento de mujeres tampoco llegó a un consenso sobre el aborto y prefirieron poner énfasis en el *derecho a tomar decisiones*. Aunque siempre se mantuvo la confusión entre salud y derechos al interior de la Asamblea. Es así que el principal artículo que acogió este derecho fue el Artículo 23, literal, 25, del Capítulo II De los derechos civiles que establece: “El derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual.”

En el intermedio de la aprobación de esta Constitución y la del 2008 se producen una serie de reformas legales y/o aprobación de otros instrumentos legales, como los anotados con la Reforma a la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia⁴, la Ley Orgánica de Salud⁵, la Ley sobre la Educación de la Sexualidad y el Amor⁶ y el Plan Nacional de Salud sexual y reproductiva.

⁴ La Ley Reformativa fue aprobada el 23 de julio y publicada en el Registro Oficial No. 381 el 10 de agosto de 1998. Principalmente incluye en el artículo 1 que “toda mujer ecuatoriana tiene derecho a la atención de salud gratuita de calidad [...] así como el acceso a programas de salud sexual y reproductiva”

⁵ El Código de la Salud era una ley ordinaria y, al transformarla en una ley orgánica, adquirió mayor jerarquía. Fue aprobada en el Congreso Nacional el 31 de octubre del 2006. El capítulo III de esta Ley se titula “De la salud sexual y la salud reproductiva”. Existen algunos importantes avances en materia de legislación que hacen alusión a la atención de los servicios de salud en casos de abortos. Los principales artículos son los siguientes: *Art. 21.- El Estado reconoce a la mortalidad materna, al embarazo en adolescentes y al aborto en condiciones de riesgo, como problemas de salud pública; y, garantiza el acceso a los servicios públicos de salud sin costo para las usuarias de conformidad con lo que dispone la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia. Art. 22.- Los servicios de salud, públicos y privados, tienen la obligación de atender de manera prioritaria las emergencias obstétricas y proveer de sangre segura cuando las pacientes lo requieran, sin exigencia de compromiso económico ni trámite administrativo previo. Art. 29.- Los servicios de salud, públicos y privados, no podrán negarse a interrumpir un embarazo, exclusivamente en los casos previstos en el Código Penal; tampoco podrán negar atención a mujeres con aborto en curso, debidamente diagnosticado por el profesional responsable de la atención.* Cabe anotar que el proceso de aprobación de este capítulo implicó una serie de acciones coordinadas entre el CONAMU, la Comisión de Salud del Congreso, el Ministerio de Salud y los diferentes partidos e integrantes de las distintas tiendas políticas.

⁶ Aprobada en el Congreso Nacional el 4 de marzo de 1998. Esta ley dispone que los centros educativos a nivel pre-primario, primario, secundario y técnico reciban una educación para la sexualidad y el amor. Esta educación debe ser incorporada de manera transversal en el currículum educativo. El enfoque de esta educación sexual fue cuestionado por ser muy conservador a la hora de relacionar la sexualidad con el amor.

Como se demuestra, paralelamente a la aprobación de la Carta Magna del 98, se impulsa la formulación de algunos instrumentos legales específicos dirigidos a garantizar algunos aspectos y ámbitos de la salud sexual y reproductiva, especialmente de las mujeres. Sin embargo, al mismo tiempo emergen unos nuevos protagonistas que se oponen a estos avances en materia legal, de servicios y de acceso a medicamentos, tales como la anticoncepción de emergencia o llamada también “píldora del día después”. Estos nuevos protagonistas, no son “tan nuevos”, solo que adquieren en la última década, otros matices, formas y dispositivos de presentación y representación social. Forman parte de las iglesias cristianas, especialmente de la iglesia católica, y se organizan involucrando a actores y agentes externos al clero religioso, en lo que denominan los grupos de “laicos comprometidos”. El surgimiento e involucramiento de los laicos se convierte en una estrategia que refuerza, en la última década, a la Iglesia como institución social. Estos nuevos agentes inyectarán un espíritu de renovación y actualización y, al mismo tiempo, proyectarán una iglesia integradora de la sociedad. De esta manera, se van fortaleciendo estos grupos, los mismos que se van ubicando en las diferentes comunidades y vertientes religiosas de la Iglesia. Una buena parte de estos *laicos comprometidos* se involucra en una de las corrientes más conservadora de la Iglesia que es el *Opus Dei*.⁷

Una experiencia que vale la pena considerar es la que se vivió en la Asamblea Especial de las Naciones Unidas “Las mujeres del año 2000: Igualdad entre géneros, desarrollo y paz para el siglo XXI” Beijing+5, cuando en los pasillos del edificio de la ONU se encontraron las feministas con mujeres y hombres clérigos y muchos/as *laicos comprometidos* que habían ingresado, inscribiéndose como organizaciones de la sociedad civil. Tenían unas escarapelas y portaban folletos contra el aborto y demandaban a los distintos gobiernos, tener una posición conservadora y retroceder en el lenguaje de la

⁷ El Opus Dei que en latín significa "obra de Dios" es una institución de la Iglesia católica fundada por San Josemaría Escrivá de Balaguer. El Opus Dei fue fundado en 1928. En 1941 recibió la aprobación del Obispo de Madrid, años después, en 1950, la Santa Sede lo aprobó como Instituto Secular, rigiéndose por sus propios estatutos. Tras solicitarlo, fue erigida como prelatra personal en 1982 por el Papa Juan Pablo II, siendo la única existente en la actualidad. La prelatra depende de la *Congregación para los Obispos*. La misión institucional del Opus Dei es difundir la enseñanza católica de que todas las personas están llamadas a hacerse santos, y que la vida ordinaria es un camino hacia la santidad. Sobre todo en Europa, el Opus Dei ha sido fuertemente criticado, siendo acusado, principalmente de proselitismo agresivo, sectarismo y difusión de actitudes ultraconservadoras. El 17 de mayo de 1992, Juan Pablo II beatificó a José María Escrivá de Balaguer y el 6 de octubre de 2002, fue canonizado por dicho Papa. Situación que acrecentó mucho más las críticas. (http://es.wikipedia.org/wiki/Opus_Dei)

Plataforma de Acción Mundial de Beijing. El Vaticano (tiene voz y no voto en el seno de Naciones Unidas) se opuso contundentemente al avance en la redacción del documento, junto a Estados Unidos. Esta experiencia fue la “punta del iceberg” de lo que se ha vivido en estos últimos años en todos los países, especialmente en América Latina, con lo que ahora se conoce o describe mejor como el *fundamentalismo religioso*.⁸

América Latina y El Caribe no ha escapado a esta oleada religiosa de tintes conservadores, con la cual también algunos gobiernos y políticos de la región se han aliado fuertemente, es por ello que se habla de un creciente fundamentalismo religioso y político. América Latina se convierte en un “caldo de cultivo” de estas manifestaciones y expresiones fundamentalistas que se oponen a los derechos sexuales y reproductivos, especialmente al derecho al aborto y a las diferentes orientaciones sexuales. Una de las razones es que la pobreza se convierte en el aliado principal de la religión, sea como refugio o escapatoria a condiciones emergentes de pauperización de las sociedades.

Por otro lado, desde la configuración del Estado-Nación se puede señalar que la religiosidad heredada desde la colonia ha demandado el cumplimiento de una moralidad cristiana para toda la sociedad. Sin embargo, como se señalaba anteriormente, en los años 90’s adquiere esta religiosidad/moralidad nuevas formas, alcances y estrategias prácticas-discursivas. Entre ellas, el contar con grupos de personas laicas que abanderan y respalden la defensa de la moralidad cristiana de manera obsesiva y empeñada. Estratégicamente, la comunidad del *Opus Dei*, por ejemplo, encuentra eco en personas con cierta solvencia económica y estatus social, así como en personajes de la vida pública.

En el caso del Ecuador estos grupos aparecen con fuerza y mayor presencia a finales de los mismos años 90’s bajo denominaciones distintas, entre ellas, “pro-vida”,

⁸ “Se denomina **fundamentalismo** a distintas corrientes religiosas que promueven la interpretación literal de un texto «fundamental» (como por ejemplo el Corán o la Biblia) como autoridad máxima, ante el cual ninguna otra autoridad puede invocarse, y que debería imponerse sobre las leyes de las sociedades democráticas. En un sentido amplio, también se identifica con las corrientes anti-modernistas de distintas religiones. A veces se le confunde con el milenarismo o el mesianismo, o se le asocia con *fanatismo* o *extremismo*, aunque este último término se suele reservar para actitudes específicamente políticas. El término integrismo, que es el tradicional en español para referirse a este fenómeno, está semánticamente muy próximo, aunque en una interpretación estricta, el **fundamentalismo** designa un fenómeno moderno (una forma de rechazo a las consecuencias secularizadoras de la modernidad, pero surgido desde la modernidad tecnológica), mientras que el integrismo promueve una respuesta tradicionalista.” (http://es.wikipedia.org/wiki/Fundamentalismo_religioso)

“pro-familia” y “abogados por la vida”, entre las principales. En el último proceso electoral para elegir asambleístas para la Asamblea Nacional Constituyente se inscribió en el Tribunal Supremo Electoral el movimiento “Vida y Familia”, cuya principal consigna política fue la defensa de la vida del no nacido y de la familia.

En mayo de 2006 los denominados “Abogados por la vida” con Fernando Rosero Rhode a la cabeza interpusieron una demanda de amparo constitucional ante el Juzgado Tercero de lo Civil en Guayaquil, para la suspensión definitiva del Registro Sanitario, comercialización y expendio de la pastilla anticonceptiva de emergencia, concretamente la denominada Postinor-2/Levonorgestrel 0.75, denunciando que se trataba de un medicamento abortivo.

El debate público que provocó esta demanda fue un preámbulo de lo que sucedería posteriormente en la Asamblea Nacional Constituyente de 2008, porque estos grupos conservadores de la Iglesia y la Iglesia Católica, en general, se manifestaron en contra de esta medicación, señalando básicamente que “no existe ninguna norma que determine claramente desde cuándo se considera concebido al feto, porque desgraciadamente nuestra legislación únicamente prevé que desde el nacimiento se considera a la persona sujeto de derechos.”⁹

Se podría apuntar que los dos hitos importantes para el debate sobre el aborto y que sucedieron, en esta última década y previa la realización de la Asamblea Nacional Constituyente de 2008, fueron los referidos a la anticoncepción de emergencia y la Ley Orgánica de Salud.

Desde el principio del debate sobre la anticoncepción de emergencia o “pastilla del día después”, intervinieron legal y de manera pública las organizaciones de mujeres y el Consejo Nacional de las Mujeres, apelando esta demanda, e incluso se presentó una denuncia penal por el delito de prevaricato contra los jueces de la Tercera Sala del Tribunal Constitucional, por el erróneo procedimiento judicial en relación a su decisión de “suspender definitivamente la inscripción de medicamento y certificado de registro

⁹ Citado en los Antecedentes de la Resolución No. 0014-2005-RA con fecha 23 de mayo del 2006 de la Tercera Sala del Tribunal Constitucional.

sanitario No. 25.84808-04, del producto denominado POSTINOR2/LEVONORGESTREL 0,75 COMPRIMIDOS, con vigencia desde el 5 de agosto del 2004.”¹⁰

Esta resolución, desde los medios de comunicación, fue interpretada como la prohibición total de la anticoncepción de emergencia en el país, sin embargo se trató vanamente de explicar, por parte de las organizaciones de mujeres, que se refería esta resolución únicamente a una sola marca de las pastillas de anticoncepción de emergencia.

Se puede afirmar que la interferencia política tuvo un papel central aquí, el “abogado por la vida” Fernando Rosero que era el demandante, pertenecía al Partido Roldosista Ecuatoriano y era pariente cercano de un principal integrante de este movimiento político. Los integrantes del Tribunal Constitucional de este momento fueron cuestionados por su vinculación o afinidad con partidos de derecha.¹¹

Las argumentaciones presentadas por las organizaciones de mujeres iban dirigidas a mostrar científicamente que esta medicación no es abortiva y se consiguió contar con la presencia en el país del connotado médico chileno Croxatto¹², cuyos estudios son utilizados por la Organización Mundial de la Salud, OMS.

Paralelamente, se fueron desplegando una serie de acciones colectivas por parte del movimiento de mujeres que iban dirigidas a demostrar que la PAE (Pastilla de anticoncepción de emergencia) era anticonceptiva y que “evita la unión del espermatozoides con el óvulo, que impide la concepción o fecundación y que si la PAE no logra este propósito y el

¹⁰ Extracto de la primera Resolución No. 0014-2005-RA con fecha 23 de mayo de 2006 de la Tercera Sala del Tribunal Constitucional.

¹¹ Los integrantes del Tribunal Constitucional de ese momento se decía que pertenecían o estaban vinculados con partidos como el PSC, PRE, PRIAN y Sociedad Patriótica.

¹² El Doctor Horacio Croxatto, Presidente del Instituto chileno de Medicina Reproductiva, académico de la Universidad Católica de Santiago de Chile y de la Universidad de Texas- se ha dedicado 10 años a la investigación de la píldora de anticoncepción de emergencia. Sostiene el Dr. Croxatto que "definitivamente" la denominada "píldora del día después" no es abortiva. "Lo que hemos hecho es someter las distintas hipótesis a prueba, haciendo experimentación en animales y también estudios en la mujer; los dos estudios que hicimos en animales para ver si era abortiva revelan, en forma muy definitiva, que no lo es".

Cfr. http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/site/artic/20040506/pags/20040506092626.html)

cigoto se sitúa o encaja en el endometrio, entonces, se torna en promotora y no en interruptora del embarazo.”¹³

Pese a estas argumentaciones algunas vertientes y representantes de la Iglesia católica y “de laicos comprometidos” condujeron el debate a la defensa de la vida y a que se estaba promoviendo el aborto¹⁴. En este proceso, particularmente las jóvenes de la Coordinadora Juvenil por la Equidad de Género tuvieron una participación importante a la hora de colocar en el debate público los derechos sexuales y reproductivos. Se emitieron mensajes como: el derecho a decidir, la laicidad, la necesidad de educación sexual sin prejuicios, entre otros.

En agosto de ese mismo año entró a segundo debate, en el Congreso Nacional, el Proyecto de Ley Orgánica sustitutiva al Código de Salud y que fue mencionado anteriormente, sin embargo cabe mencionar la particularidad del proceso de debate generado, debido a que es un momento importante en la consolidación de estos grupos o sectores eclesiales que van encontrando sus aliados en varios partidos políticos. En este caso, un portavoz importante al interior del Congreso fue el Diputado Pascual del Cioppo de las filas del Partido Social Cristiano, quién impugnó algunos artículos aprobados. Sin embargo, su actuación, como la de otros/as Diputados/as no se realizó en el seno del Congreso, sino fuera de éste ya que estaban, la mayoría de éstos, en campaña política para su reelección y sus curules ocuparon los suplentes.

Es así que la coyuntura favoreció para lograr, con apoyo de algunas suplencias, aprobar el 31 de octubre de 2006 la Ley Orgánica de Salud y la oposición proveniente de la cúpula-, grupos “provida” y de derecha, manifestaron que la Ley promueve la “promiscuidad juvenil” y los “abortos”.

Pese a estos dos antecedentes, hasta la realización de la Asamblea Nacional Constituyente del 2008, uno de los temas de agenda pendiente del movimiento de mujeres

¹³ Segundo alegato e informe de derecho presentado por Virginia Gómez de la Torre, Silvana Sánchez, Jenny Londoño y Rocío Rosero Garcés ante el Presidente de la Tercera Sala del Tribunal Constitucional con firma del abogado Dr. Raúl Moscoso Álvarez, el 23 de mayo del 2006.

¹⁴ Se puede apuntar que en las manifestaciones públicas muchos de estos grupos religiosos llevaron a jóvenes de los colegios católicos en buses para que con carteles y gritos estuvieran frente al Tribunal Constitucional, ejerciendo presión en la decisión de los integrantes del Tribunal que tenían a su cargo dirimir sobre la denuncia presentada.

en el Ecuador, fue el aborto. Los derechos sexuales y reproductivos defendidos no involucraban de manera tácita el derecho de las mujeres al aborto. La coyuntura política que vive el país, aproximadamente desde el mes de marzo hasta el mes de noviembre del 2008,¹⁵ ubicó en el debate público la discusión sobre el derecho al aborto y su despenalización (aunque estos dos planteamientos difieren conceptualmente entre sí).¹⁶

Hasta el momento no ha habido un estudio o investigación, que dé cuenta de manera exhaustiva, sobre este proceso vivido en Ecuador, aunque se pueden mencionar varios artículos y editoriales de opinión y análisis que se produjeron como parte de los debates generados en su momento. El texto, cuya editora, es Magdalena León (1999) hace un recuento y análisis del proceso vivido en la Asamblea Nacional Constituyente de 1998 en relación a la situación y tratamiento de los derechos sexuales y reproductivos. Otro documento es el que realizó la Coordinadora juvenil por la Equidad de Género, titulado *¡De eso no se habla!- Percepciones de mujeres jóvenes sobre prácticas y legalidad del aborto en el Ecuador-* (CPJ, 2007). Este estudio muestra de manera testimonial y cualitativa las situaciones y condiciones a las que se enfrentan muchas jóvenes que abortan y cuáles son sus apreciaciones. El CONAMU, igualmente, sistematizó en un documento (Herrera y Ponce, 2008), el tratamiento y abordaje que le dio la prensa escrita a los derechos de las mujeres durante la última Asamblea Nacional Constituyente (2008). En este texto se puede evidenciar cómo los diferentes actores de la sociedad y los medios los colocaron en el plano de la opinión pública el aborto y, particularmente la “defensa del derecho a la vida desde la concepción”.

La coyuntura política que vive el país aproximadamente desde el mes de marzo hasta el mes de noviembre del 2008¹⁷ colocó en el debate público la discusión sobre el

¹⁵ La Asamblea Nacional Constituyente tuvo lugar desde el mes de enero al 25 de julio del 2008. Sin embargo, el debate sobre el aborto inicia aproximadamente a mediados de la realización de esta Asamblea y va hasta su aprobación en las urnas, hecho que tuvo lugar en el mes de noviembre.

¹⁶ Quienes demandan la despenalización se pueden ubicar en el plano de una demanda legal de desregulación del aborto, tal como lo han hecho algunos países, especialmente Europeos. Otras feministas o corrientes del feminismo cuestionan esta “legalización de los cuerpos y la sexualidad” de las mujeres, manifestando que es un asunto que concierne al ámbito de lo privado de las decisiones.

¹⁷ La Asamblea Nacional Constituyente tuvo lugar desde el mes de enero al 25 de julio del 2008. Sin embargo, el debate sobre el aborto inicia aproximadamente a mediados de la realización de esta Asamblea y va hasta su aprobación en las urnas, hecho que tuvo lugar en el mes de septiembre.

derecho al aborto y su despenalización. Intervienen una serie de actores sociales e institucionales como el Estado, la iglesia cristiana y la sociedad civil, especialmente las organizaciones que defienden los derechos de las mujeres y los grupos denominados “pro vida”. De igual manera, los medios de comunicación juegan un papel preponderante en este escenario, ya que colocaron el debate sobre el aborto como parte de la opinión pública.

Este trabajo de investigación tesis pretende ubicar estos acontecimientos, hitos y hechos, especialmente el producido en la Asamblea Nacional Constituyente de 2008 y en su consecuente Carta Magna, dentro de un análisis filosófico sobre los discursos y prácticas que se produjeron sobre el aborto, así como también develar los recursos discursivos de la iglesia cristiana, del Estado y política y de las mujeres y feministas, actoras de este proceso. Los dilemas discursivos que se analizan, en el desarrollo de esta tesis, son los siguientes:

- Los recursos discursivos a los que apelaron las iglesias cristianas, especialmente de la vertiente católica para sostener una férrea contraposición a la posibilidad de la legalización del aborto. Estos discursos, no son analizados de manera aislada o separada del debate entre el laicismo y la religiosidad, así como de la demanda política de salvaguardar la “moral ciudadana”, a través de la performatividad de una corporiedad socialmente aceptada. En el marco de este análisis se colocan un conjunto de argumentaciones filosóficas que permiten develar las principales posiciones que se sostenían desde la cúpula de la iglesia católica, a través de los voceros de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y los/as denominados grupos pro-vida.
- En una segunda parte, se analizan los argumentos más importantes de los actores políticos y del discurso estatal que se gestó alrededor del supuesto “derecho al aborto” y de la “defensa de la vida desde su concepción”. Aquí se ubica, desde el *corpus* político, los diferentes juegos y dispositivos de poder que intervinieron en la configuración y reafirmación de una corporiedad moral, social y pública en el Ecuador.

- Finalmente, se exponen los discursos y estrategias a las que recurrieron algunas organizaciones de mujeres que intervinieron en este proceso de debate público, religioso y legal. Los discursos y prácticas tienen una serie de variantes y complejidades que son necesarias de ubicar y analizar desde la filosofía política, especialmente porque el principal nudo crítico radica en la institucionalización de estos discursos y prácticas.

Las consideraciones teóricas en las cuales se basa este estudio provienen de la teoría feminista y de género, especialmente del postestructuralismo, sobre la sexualidad, el cuerpo, la corporiedad y la maternidad. De igual manera se hace una cobertura teórica desde el pensamiento académico feminista, sobre el poder político y religioso. En cuanto a las referencias filosóficas, se recogen las aportaciones epistemológicas de la crítica al proyecto de la Ilustración y la razón instrumental, así como de su resignificación para el feminismo. Por otra parte, desde el parámetro de la filosofía política se desarrolla la reflexión sobre el poder político y religioso, a partir del ejercicio genealógico del funcionamiento y accionar de estos dispositivos de poder en el cuerpo y la sexualidad. Para explicar las estrategias de articulación de las relaciones de poder se requiere deconstruir una serie de imaginarios y representaciones de género, por lo que tanto la teoría feminista como la filosofía proporcionan el marco adecuado para la explicación y deconstrucción de los discursos sobre el cuerpo y la corporiedad. Tal como sostiene, Paloma Fernández retomando a Seyla Benhabib “El feminismo contemporáneo ha modificado su atención desde el análisis del discurso, desde el poder en sí mismo a la política de sus representaciones” (Cfr. Fernández, 1998:34).

El cuerpo como matriz maternal constituye el objeto central de esta investigación, el mismo que se aborda a partir del concepto de la corporiedad política, institucional, legal y religiosa-moral, en tanto constructo social que articula y funciona a través de dispositivos estratégicos de poder.

1.2. Herramientas conceptuales

1.2.1.1. Configuración/es del cuerpo, corporiedad y maternidad

Este estudio se concentra, tal como se señaló anteriormente, en los conceptos de **cuerpo, corporiedad y maternidad** en cuanto constructos sociales y culturales. Sobre el cuerpo y

la corporiedad en cuanto constructos convergen una serie de intereses que van desde la antropología, la psicología, la medicina y la teoría política. Desde la filosofía quien provee mayores elementos para un análisis sobre el cuerpo y la corporiedad es el filósofo Michel Foucault, que desde una perspectiva genealógica devela los entramados de poder que se van entretejiendo sobre el cuerpo y la sexualidad, mostrando la producción de lo que él denomina como la tecnología del biopoder¹⁸ la misma que se legitima con la medicalización de los cuerpos, heredada desde la modernidad.

La modernidad venida de la mano de la Ilustración y cuyos inicios, en occidente, se producen, en el siglo XVII hasta el XIX introduce en el sexo la razón instrumental y empieza a prestarle un interés particular a los cuerpos y la sexualidad, intentando descubrirlas y patologizarles desde la ciencia médica, psiquiátrica y psicoanalítica. En este sentido, se produce una corporiedad que institucionaliza un “dispositivo de sexualidad” y que tal como Alicia Puleo manifiesta, se refiere “al conjunto de procedimientos de poder, tendientes a crear y controlar el sexo de los individuos. Este dispositivo incluye discursos científicos, medidas legales, organización del espacio arquitectónico, generadores de nuevos fenómenos.”(Puleo, 1992: 9)

En síntesis, este filósofo francés propone ver a “la sexualidad [no como] una simple realidad natural que las distintas sociedades y épocas históricas reprimen cada una a su manera sino que es, ella misma, el resultado de un complejo proceso de construcción social”. (Puleo, 1992: 5) En este sentido, abandona el esencialismo y la hipótesis de la represión, propia del psicoanálisis freudiano para ubicarse en una posición más nominalista que se construye sobre la “base de pulsiones lo suficientemente indeterminadas como para poder recibir formas muy diversas”. (Puleo, 1992:6) Negando con esto una falsa búsqueda de “verdad” sobre el sexo y el cuerpo.

Foucault, igualmente, proporciona algunos recursos epistemológicos importantes para entender que la *histerización* del cuerpo de la mujer exige que se someta a la

¹⁸ El biopoder consiste en ese poder político sobre la vida y los cuerpos. Foucault describe dos formas o expresiones que adquiere este biopoder desde el siglo XVII, la primera de estas expresiones concibe al cuerpo como máquina a través de la educación, de la utilidad y los sistemas de control eficaces y económicos, configurados en disciplinas que denomina anatomopolítica del cuerpo humano. La segunda expresión, y la que concierne de manera específica, es la que “se centra en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad [...] todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población.” (Foucault, M., 1996 a: 168)

medicalización constante, asegurando sobre todo la “salud de la población futura”, con lo cual la procreación se convierte en el interés del Estado, de la Iglesia, de las instancias educativas y de toda la arquitectura social.

En el campo de la filosofía occidental, tal como lo apunta Arturo Rico Bovio (1998), el cuerpo es extrañamente postergado y cabían solo dos posturas: la primera era utilizada para evidenciar las diferencias físicas y sexuales de hombres y mujeres, con una clara intención discriminatoria y; la segunda para referirse al *hombre* como ser formado por elementos materiales, como parte de la teoría monista materialista (Cfr. Rico Bovio, 1998:12). Cabe mencionar, igualmente, la diferencia que se hacía en el campo teológico y religioso sobre el cuerpo y el alma como entidades diametralmente diferenciadas ontológicamente y de naturaleza distinta. Así el cuerpo representaba el mal, y el alma siempre tenía que “guardarse” de las tentaciones corporales, carnales o materiales.

Las concepciones, representaciones y simbolismos sobre el cuerpo varían de acuerdo a cada época y contexto. En la actualidad hay una exploración y explotación, cada vez más creciente, sobre el cuerpo, al punto que sobre nuestros cuerpos se van inscribiendo una serie de experiencias históricas, dialécticas, anacrónicas y antagónicas. Esto hace que exista y persista una corporeidad que interpela a los sujetos de forma diferenciada, según su ser y estar en el mundo, como lo dirá Heidegger.

Jean Paul Sartre, por su parte, sostiene que el ser humano es concebido desde el existencialismo, es “porque empieza por no ser nada [...] Solo será después, y será tal como se haya hecho” (Sartre, 1984:60). En definitiva, el ser humano es un “ser situado” de manera contingente desde la nada, sin embargo adquiere facticidad después de su existencia. En este sentido, dice Sartre “el hombre [ser humano] no es otra cosa que lo que él se hace”. Esto es lo que denomina como subjetividad y que es definida porque la existencia precede a la esencia y, en este sentido hay responsabilidad, la misma que no es entendida desde la “estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres [ser humano]” (Sartre, 1984:61).

Otro aspecto que permite comprender cómo funciona la corporeidad, tal como se la conoce hoy en día, es la posibilidad de elegir que tiene el ser humano, elección que es definida desde el existencialismo como esa responsabilidad y compromiso que no solo

compromete los actos personales, sino que éstos comprometen a la humanidad entera. Así Sartre, afirma que un acto individual como el elegir casarse y tener hijos/as no solo es mi decisión personal, sino que encamino, por este acto, a la humanidad entera en la vía de la monogamia. “Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creó cierta imagen del hombre [ser humano] que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre [ser humano]” (Sartre, 1984:63). Se podría decir, que mi cuerpo define a otros cuerpos, creando y consolidando una corporeidad determinada por un constante elegir.

De ahí que el apriorismo anatómico biológico *per se* no existe, sino que hay factores de conciencia, autoconciencia y de dialéctica que interpretan e interpelan a los cuerpos y definen una corporeidad determinada. El cuerpo es sujeto y objeto de conocimiento, no es un destino sino el lugar de las inscripciones de relaciones de poder, de relaciones de sentido y relaciones de producción, por lo tanto el cuerpo es siempre un cuerpo productor y reproductor de significaciones. En este caso, el cuerpo está sujeto a la multiplicidad de relaciones de poder en el que se moviliza, incluso para ser objeto de reivindicación sexual y social.

De igual manera, los aportes teóricos que hace Pierre Bourdieu son muy pertinentes, especialmente con la noción de *habitus*, el cual es concebido como el espacio en el que se inscriben y producen prácticas y representaciones “dispuestas para la clasificación que difieren desde el punto de vista objetivo, pero que sólo son percibidas en toda su dimensión por agentes que poseen el código para comprender su sentido social” En este contexto nos habla de un orden simbólico que puede convertirse en un poder de constitución y que está profundamente arraigado; no requiere justificación, gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de, por un lado, estructuras sociales como la organización social del espacio, tiempo y la división sexual del trabajo, y por otro lado, las estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Esta eficacia (que este autor denomina como masculina) radica en el hecho de que legitima una relación de dominación al inscribirla en lo biológico, que en sí mismo es una construcción social biologizada. (Bourdieu, 1998:16)

El cuerpo sexuado da lugar a la diferencia de género que se instituye diametralmente ubicando a las mujeres como *cuerpos*, y a los hombres como *razón*. Hobbes, Locke y Rosseau, entre los principales filósofos de la Ilustración, sostenían que

son los hombres racionales quienes son los únicos agentes del contrato social porque son seres superiores y fuertes, todo esto como producto de las implicaciones utilitarias de la diferencia sexual que recalcan. En este sentido, los cuerpos se convierten en el fundamento de la sociedad tal como la conocemos hoy. Es así que el aborto, dentro de la configuración de los Estados modernos y democráticos, se ha concebido desde ese contrato social masculino y claramente estipulado en la legalización e institucionalización de los cuerpos, especialmente de las mujeres.

Es relevante entender que el cuerpo no solo se institucionaliza sino que se define, filosóficamente hablando, en la relación “con y frente a los otros/as” a partir de la elección de sí hay una interconexión desde la alteridad. Desde el existencialismo se puede comprender que el aborto como un derecho o como una elección no constituye un compromiso o responsabilidad asumida en la relación de alteridad que establezco con los otros/as. En definitiva “al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra.” (Sartre, 1984: 94)

Siguiendo a Judith Butler, filósofa feminista, se puede decir que el sexo y añadiría el cuerpo no son “la única ficción que aparecen como *naturales y necesarias*; y que la materialización de la norma se da en los cuerpos a través de la repetición, la nominación”. (Fernández, 1998:50) De ahí su articulación con la teoría de género, porque según esta misma teórica, el género no es únicamente una construcción social sino un tipo de *performance*, un tipo de *show* con el que nos revestimos, un conjunto de símbolos que utilizamos, sea como costumbre o disfraz – por tanto lejanos al esencialismo.

En esta misma línea de reflexión, Butler pone en cuestionamiento el pensamiento de Simone de Beauvoir manifestando que en su texto titulado “El segundo sexo”, Beauvoir sugiere, de algún modo, que la categoría mujer es una variable cultural completamente realizada, una especie de sujeto que es ubicada o desubicada dentro de un espacio cultural determinado y por esto ninguna persona nace con un género, el género siempre es adquirido.¹⁹ En otras palabras una persona siempre es sexo, “el sexo pasa a ser un atributo del ser humano, no hay ser humano que no sea sexuado. [...] Para Beauvoir el

¹⁹ Esta deducción que hace J. Butler se enmarca en la clásica referencia de S. Beauvoir cuando afirmaba en su texto *El segundo sexo*: “la mujer no nace, se hace”.

sexo es un hecho inmutable, pero el género adquirido y por ningún motivo el sexo no puede ser cambiado-el género es una variable cultural de la construcción del sexo”. Butler concluye, sosteniendo que esta visión de la distinción entre sexo/género, puede sugerir que los “cuerpos sexuados” pueden llevar a la solución de que “si el sexo no se limita al género, entonces posiblemente no hay que restringirse por la aparente dualidad del sexo”. (Butler, 1990:111)

Con esto Butler pone en tela de juicio el binario: hombre-mujer, pero al mismo tiempo, relocaliza y resignifica políticamente una categoría que ha servido para determinar la sexualidad reproductiva, bajo una norma heterosexual que ha sido naturalizada, aunque no natural. Butler, en este sentido, recoge las palabras de Monique Wittig cuando ésta última dice que “no hay distinción entre sexo y género; la categoría ‘sexo’ es en sí misma una categoría generada (*gendered*).” (Butler, 1990:112) Los cuerpos, dentro de estas reflexiones contemporáneas, son evocados desde el binarismo y la dualidad de un sistema de un ordenamiento que tiene el poder de crear una supuesta “realidad social” que inclusive lingüística y simbólicamente tiene mucho poder.

Todo esto consolida un sistema de poder que hace que los cuerpos sean el blanco de una compulsión heterosexual que requiere ser resignificada y recontextualizada para entender de manera amplia como esa corporiedad se va estructurando y desestructurando de manera performativa bajo este esquema o norma heterosexista. El aborto, desde esta dimensión teórica, se ubicaría como parte de esta performatividad heteronormativa, la misma que se constituye en una “dramática y contingente construcción de significado [...] con claras consecuencias punitivas.” (Butler, 1990:140) De ahí que el género no debe ser definido como una identidad estable o un locus de agencia donde varios actos tienen lugar, sobre todo el género es producido a través de la “estilización” del cuerpo, entendida como un conjunto de gestos, movimientos y estilos que constituyen la ilusión de un ser a sí mismo generado (*gendered*) y por lo tanto, no puede ser internalizado o corporizado, ya que se inscriben dentro de una ficción regulatoria.

Por su parte, Thomas Laqueur sostiene que “hay dos formas de explicar cómo los dos sexos modernos fueron inventados y continúan siéndolo: una es epistemológica y la otra, hablando en general, es de carácter político” (Laqueur, 1994:261-262). La primera hace relación a la agudización que se da en el siglo XVIII entre cuerpo y espíritu, verdad y

falsedad y por tanto entre sexo biológico y género histriónico. Y la segunda explicación tiene que ver con la *episteme* foucaultiana que permite comprender que en un mundo de explicación reduccionista de los cuerpos, lo que importaba era el fundamento llano, horizontal e inmutable del hecho físico: el sexo.

En definitiva, la sujeción de los cuerpos, las sexualidades y subjetividades van configurando un orden discursivo punitivo sobre el aborto, el mismo que tiene su *locus* de actuación dentro de la estructura de poder de género que nuestras sociedades y culturas cristianizadas pregonan. De esta manera esta corporiedad constituye una de las principales estrategias de actuación de los discursos y prácticas desplegadas a la hora de penalizar el aborto. Esta corporiedad, igualmente, se sostiene por otro recurso discursivo que apela a la maternidad como una herramienta de poder moral social y culturalmente hablando.

La **maternidad** constituye otro elemento importante para el análisis del aborto y pese a que es un tema de debate constante y sobre el cual no hay acuerdos dentro del feminismo, paralelamente a la corporiedad construida bajo dispositivos de poder sutiles, la maternidad llega a instaurarse como un mito discursivo que se va consolidando de manera que “las mujeres corporalmente existen, pero necesitan como personas llegar a anularse e invalidarse. Sus deseos personales son evaporados o metamorfoseados con sus infantes de manera que ellas son identificadas con éstos.” (Thurer, 1994: XVII) Una vez que alcanza una mujer, la maternidad debe mantener este punto de vista, es por eso que el psicoanálisis asumió que la maternidad es esencial para la vida del niño y el rol de la madre es el centro fundamental de su desarrollo.

En este sentido, este imaginario social, cultural, político y económico de la maternidad es concebida como parte de un contrato sexual que Carol Pateman lo describe como un pacto fraternal que hacen los varones iguales y libres para acceder al cuerpo de las mujeres, manteniéndoles a éstas en el espacio privado o doméstico únicamente. La maternidad, deviene como parte del principal contrato sexual establecido en nuestras sociedades: el matrimonio. Al respecto Kate Millet afirma que “la política sexual es la que ha permitido que el matrimonio se configurara como una relación de dominio sexual, de disposición del hombre sobre su mujer.” (Millet, 1995) Por su lado Stuart Mill y Taylor Mill consideran al matrimonio como “la institución más emblemática donde se catalizan

los distintos aspectos del poder, de la representación social y de la ficción doméstica.” (Mill Stuart, 2001:42)

En este contexto, muchas teóricas feministas señalaron la importancia de redefinir lo político, entre ellas principalmente Millet, quien introduce la idea de que “lo personal es político”. Así la tarea era politizar el “espacio privado” y se colocan en la mesa de discusión, problemáticas antes invisibilizadas, tales como el aborto, la violencia doméstica, el control de la maternidad, la reproducción y la sexualidad. Esta línea de pensamiento fue parte de la denominada “Segunda Ola feminista” que tuvo sus inicios en la década de los 70’s.

En la parte del mundo denominada como occidental, la maternidad como una opción o elección, desde un punto de vista existencialista, empieza a ser planteada, con más fuerza política por el movimiento feminista, en los años 60’s y 70’s. Esta politización del cuerpo, incluyendo la maternidad como una elección, se ubica en el contexto de los años 60’s cuando emerge un escenario de movilización social y sexual en Estados Unidos y en Europa, incluido el descubrimiento de las pastillas anticonceptivas.

De esta manera,, la maternidad se pone en cuestionamiento como un “deber ser” de las mujeres y se empieza a redefinir su conceptualización, especialmente porque se concibe a ésta como un proceso social y cultural construido y deconstruido constamente en sociedades como las nuestras, latinoamericanas, que reinventan, como dice Shari Thurer el concepto de “buena madre”, reforzado por la psicología, la medicina, la cultura y la religión. Siguiendo la línea de pensamiento de J. Butler, se puede afirmar que la maternidad también emerge como un *performance* derivado en cada sociedad como una mitología que se sustenta en rituales, creencias, representaciones, simbolismos y normas.

Retomando, por otra parte, a Nietzsche se podría afirmar que no existen fenómenos morales sino interpretaciones morales de los fenómenos, y en este sentido, la maternidad respondería a una moralidad más.²⁰ Nietzsche manifiesta que no existen hechos morales:

²⁰ La “moral” o “moralidad” se concibe desde lo que plantea M. Foucault, al calificar de moral una acción no debe ésta “reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, ley y un valor.” En este sentido, sostiene que si bien es “cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código al que se refiere [...] también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente ‘conciencia de sí’, sino constitución de sí como ‘sujeto moral’, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo

“La moral es únicamente una interpretación (*Ausdeutung*) de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una interpretación equivocada (*Missdeutung*).” (Nietzsche, 1986:71)

En esta investigación, el objetivo no es abordar la maternidad desde una crítica a la moral, sino mostrar que ésta obedece a factores de construcción y deconstrucción social, económica, política y cultural que la van consolidando y fortaleciendo como un paradigma identitario de las mujeres y sus cuerpos. Marta Lamas, permite entender de mejor manera este sentido discursivo de la maternidad, cuando sostiene que ésta se convierte en la representación ontológica del ser mujer, como producto esa constante escisión y búsqueda de una identidad asignada e inconsciente de las mujeres, conclusión a la que se llegó desde el psicoanálisis. Lamas, dice al respecto:

Pocas veces encontramos la comprensión de que la confrontación con la diferencia sexual nos introduce-como seres humanos-a la problemática (imaginaria) de la castración, es por eso que Lacan habla del lugar del sujeto como el lugar de la falta; la falta es lo que condiciona la constitución de toda identidad (Lamas, 2001:22-23).

En esta línea de pensamiento, cuestionada por otras teóricas feministas, la maternidad no es una autoconciencia sino un constante desplazamiento que puede ser entendido como una constante negación y metamorfosis.

Las construcciones de la subjetividad de las representaciones y de las corporeidades son de larga duración. Se puede decir que, en estos procesos largos, es en donde la naturalización de lo histórico y de lo social adquiere mayor efectividad. Lo que forma parte de la naturaleza no se cuestiona. Es decir, ciertas configuraciones culturales sobre el género se han mantenido asidas a lo hegemónico, han sido naturalizadas en nuestra cultura.

No hay que olvidar que el debate feminista sobre la maternidad gira alrededor del cuestionamiento a las identidades esenciales, sin embargo en cierta medida algunas teóricas feministas devienen en un esencialismo al partir de esta identidad asignada, para desarrollar una práctica política determinada. En este sentido, el “feminizar” (que tiene una metonimia con la maternidad muy fuerte) es el objetivo de muchas políticas de protección social a las madres o de privilegio a la “identidad de madres”, tal como dice Lamas, reforzando el discurso hegemónico. En esta línea de pensamiento se encuentra

que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue...” (Foucault, M. 1996 a: 29.)

Carole Pateman quien es cuestionada por Chantal Mouffe, cuando Pateman sostiene que la maternidad debería también definir la ciudadanía, *volviendo de esta manera a la maternidad como especificidad de la condición femenina*. (Lamas, 2001: 23)

En esta línea de reivindicación de la maternidad se encuentra, también Nancy Chodorow quien se ubica en la corriente de la “ética maternal”, la cual menciona como estrategia de actuación que podemos utilizar o aprovechar las mujeres en el plano político. Mouffe, por su parte considera que es necesario ir deconstruyendo las identidades esencialistas y sostiene que únicamente cuando se desenmascara la homogeneidad de los sujetos se puede descubrir la multiplicidad de las relaciones de poder (Cfr. Mouffe, s/f: 110-112). Descartando con esto la idea de una “identidad coherente de las mujeres” como la condición *sine qua non* para conseguir objetivos comunes y sentar las bases políticas del feminismo.

Mouffe abre una puerta de escape para la *subjetividad*²¹ al señalar que:

Cada posición de sujeto se constituye dentro de una estructura discursiva esencialmente inestable, puesto que se somete a una variedad de prácticas articuladoras que constantemente la subvierten y transforman[....] Si la categoría “mujer” no corresponde a ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla [...] todo el falso dilema de la igualdad *versus* diferencia se derrumba desde el momento en que ya no tenemos una entidad homogénea “mujer” enfrentada con otra entidad homogénea “varón”, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que plantearse de formas específicas y diferenciales” (Cfr. Mouffe, s/f: 112).

Este análisis conlleva un cuestionamiento básico de la identidad de género y de ahí a la búsqueda incesante de sentido o sentidos de la maternidad.²²

Resignificar la simbolización de la maternidad como esencia de “lo femenino” es un desafío y, al mismo tiempo, un debate inconcluso dentro del feminismo. Los discursos que

²¹ La subjetividad aquí expresada hace referencia filosófica al sujeto de la modernidad (ser humano) que fue definido desde la razón, como principio determinante del mundo, del conocimiento y de la acción. En definitiva como fundamento de la verdad. Por el contrario, se plantea, especialmente desde la Postmodernidad que no hay un sujeto único y universal, sino un sujeto diferenciado, pero desde una noción de diferencia que no se identifica con la alteridad o la desigualdad, porque la manera en la que se presenta el poder no es en una pura, negativa y represiva entidad con la que parece afirmarse, sino que disfraza su verdadera naturaleza “productiva”.

²² Igualmente, habría que considerar que existen algunas y varias “maternidades”, entre ellas la biológica, la social, la política, la económica. Sin embargo, el sentido general en esta multiplicidad de aristas de lo “materno” obedece a ese proceso de construcción esencialista del cuerpo de las mujeres.

emergen cuando se apela a la penalización o prohibición del aborto son los que hacen referencia a esta trama de doble posesión y dominio: *la maternidad*. Y se afirma que es de doble posesión o coerción porque saben que “hace vivir a las mujeres, de manera simultánea, una subordinación a los poderes establecidos en la sociedad y al disfrute de un poder casi omnipotente sobre los hijos, [y por otra parte] al ser la maternidad un papel social con prestigio, nadie cuestiona su ilimitado ejercicio del poder” (Cfr. Mouffe, s/f: 26).

La maternidad se convierte en ese dispositivo de poder que asegura los cuerpos y la reproducción como componentes indispensables y exclusivos para sostener el sistema familiar, cuya teleología "natural" garantiza en términos moralistas, economicistas y políticos una "buena sociedad" sobre la cual se pudiera operar sin mayores contratiempos. Los “contratiempos” se producen cuando este dispositivo se ve transgredido, especialmente, con la interrupción del embarazo.

Este marco conceptual facilita el análisis de los discursos y percepciones que apelaron a la *maternidad socialmente biologizada y la instauración de una corporiedad moral*, para ubicar el debate sobre el aborto desde las creencias políticas y religiosas, en el proceso de reforma constitucional de 2008. En este sentido, a continuación se describe la forma en que se desplegaron estas estrategias discursivas desde la institucionalidad corporal del poder religioso y político.

Lo relevante de este estudio es preguntar cómo se van definiendo, modificando, reelaborando y diversificando los códigos y las prácticas que adquiere la moral sexual actual, en torno al aborto. El cómo se produce y recrean estos recursos discursivos a los cuales acude la moral cristiana y la pastoral actual para asegurar cuerpos ascéticos. De igual manera, interesa analizar la forma en que se politizan los cuerpos desde la configuración de los Estados modernos y democráticos.

1.3. El cuerpo del pecado: La iglesia

Los discursos sobre el aborto que se desplegaron desde la Iglesia y el gobierno en el marco del debate de la Constitución del 2008 tienen como trasfondo a la *maternidad*²³, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres. En cierto sentido estos discursos estuvieron permeados por

²³ Otras reflexiones sobre la maternidad han ido por el campo de la corriente de pensamiento marianista que afirma que se consolida un modelo o paradigma de las mujeres, especialmente latinoamericanas, bajo la imagen de Virgen María, cuyos arquetipos tienen que ver con la madre abnegada, sufridora y asexuada.

una moral que ha sido más fuerte que la política y una política que se enmarca desde y como una acción moral y religiosa, tal como lo demuestra Nietzsche en una de sus *Consideraciones Intempestivas* cuando este filósofo afirma, de manera explícita, que “el juicio moral, lo mismo que el religioso, corresponde a un nivel de ignorancia en el que todavía falta el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario: de tal manera que, en ese nivel, la palabra ‘verdad’ designa simplemente cosas que hoy nosotros llamamos ‘imaginaciones.’ El juicio moral, en consecuencia, no ha de ser tomado nunca a la letra, como tal, siempre contiene únicamente un sinsentido” (Cfr. Álvarez, 2007).

La Iglesia, especialmente la católica, en esta subscripción moral y política ha tenido una fuerte presencia e influencia en la configuración del Estado-Nación Latinoamericano y su influencia se ha hecho evidente en la postura de varios gobiernos ante los derechos sexuales y reproductivos, particularmente frente al aborto. El laicismo que fue apelado a principios del siglo XX en el país, no ha calado con fuerza en las estructuras mentales, simbólicas y políticas. En ese sentido, se afirma la coexistencia entre moral religiosa y política. Las expresiones de esta nueva moral sexual y corporal emergen, particularmente en América Latina en los últimos años, como un movimiento religioso, el cual ha sido denominado como fundamentalista²⁴, por el movimiento feminista.

Si se retoma la principal premisa sobre la cual gira la reflexión de los discursos de la Iglesia cristiana sobre el aborto y que hace alusión a la configuración una moral sobre el cuerpo y la maternidad, se puede afirmar que el cristianismo ha sostenido una ética del cuerpo reproductor y objeto para la reproducción y al mismo tiempo dividido en dos entidades: la madre y el feto. El aborto transgrede esta regla y “se piensa que el útero de las mujeres es público y el feto es tuyo pero no es tuyo, uno sabe que tiene nacionalidad pero también es del Iglesia, del Estado y de Dios” (Álvarez, 2008).

²⁴ El sacerdote jesuita Alberto Munera Duque describe que hay diversos tipos de fundamentalismo católico, pero que básicamente “se expresan en múltiples facetas de tipo bíblico, doctrinal, moral y prático”. Y lo califica como “un fenómeno agobiante en el ámbito eclesial, que desgasta a personas e instituciones empeñadas en ser fieles a los postulados del Concilio y a los más elementales principios evangélicos.” Igualmente, señala que después del Concilio se ha definido dos tendencias en la Iglesia Católica, la primera es la que “pretende aplicar las disposiciones conciliares con todas sus consecuencias, lo que genera una mentalidad, una disposición, una manera de pensar, de interpretar y de percibir la realidad y la religión” [...] y la otra tendencia “buscaría el retorno a estructuras anteriores al Concilio, formas de pensar rígidas, sometimiento a rigorismos y conceptualizaciones ceñidas a las propias del aristotelismo o del platonismo.” (Munera, Agosto/02:13-14)

La corporiedad eclesial y cristiana apela a la necesidad de una moral que apunta a la maternidad asexuada y desubjetivizada, porque se exige sacrificio y renuncia individual. El individuo, en este caso, las mujeres no adquieren cuerpo legal y existencial fuera de la maternidad. Ellas tienen que renunciar y sacrificar su individualidad o subjetividad, porque el cuerpo de ellas se hace social y estatal. En esta misma línea de análisis los cuerpos existen en cuanto se vuelven públicos, pero el cuerpo que interesa no es el del “ente receptor” o el “receptáculo de la vida”, tal como lo denominaban los filósofos de la Grecia antigua, sino el cuerpo que “recibe la vida” de un “ente dador de vida”, el hombre. El cuerpo que “recibe la vida” es el objeto-sujeto de discusión que interesa a la moral eclesial y cristiana, en tanto receptáculo. Es así que el debate del aborto está reducido a esta principal premisa: el feto es un ser humano y tal como dice Roger Wertheimer: “no parcial o potencial, sino una vida humana hecha y derecha, realizada” (Wertheimer, 1992: 37).

Los cuerpos maternizados, desde la concepción extremadamente conservadora, que asumen ciertas vertientes de la Iglesia católica y cristiana, son solo cuerpos que deben concebir un ser humano, sin depender de las circunstancias, el contexto, los antecedentes o la voluntad personal. De esta manera, el “derecho a decidir” demandado por muchas feministas, es una voz sin eco que no tiene sentido ni comprensión, desde esta posición conservadora o fundamentalista.

Al posicionarse desde la premisa de que el feto es una persona²⁵, la iglesia católica y cristiana apela al “sentido común de cualquier hombre [ser humano] moral.” Al apelar a este sentido común de la moralidad social, en contextos culturalmente cristianos como los de América Latina, hacen que se produzca una credibilidad y aceptación de la “ciudadanía secular.”

La maternidad es evocada desde el prototipo secular del modelo de la Virgen María que, en el caso particular del aborto, niega su cuerpo, deseos y su vida para no viabilizar un

²⁵ La religiosa feminista y doctora en Filosofía de Brasil, Ivone Gebara, sostiene que es la nueva ‘guerra santa’ en la cual “tienen lugar posiciones extremas e intransigentes y otras veces más comprensivas sobre el concepto de persona humana”. Y apunta que para algunos de estos grupos o posiciones “el embrión es una persona humana, desde la unión del espermatozoide al óvulo, ya consideran a la persona como existente y no cabe ningún análisis científico o social o psicológico de las condiciones objetivas de un embarazo.” Y otro sector de la Iglesia menos conservadora “creen en la complejidad de la vida y en la interdependencia de todas sus formas y dimensiones como parte del proceso evolutivo de manutención de cada vida individual y colectiva. No eliminan la trascendencia, pero la afirman como una percepción creativa y plural del ser humano.” (En revista “Conciencia Latinoamericana”, Septiembre 2008: 15-16)

aborto. El modelo de “buena madre” se perenniza y conmemora desde la negación, y solo desde la cual adquieren identidad. Aunque también la obtienen cuando no corresponden al papel de “buena madre”, pero esta identidad, por decirlo de alguna manera, tiene una lectura discursiva diferente.

Cabe anotar que el despliegue de los dispositivos de poder desde el cristianismo tiene expresiones más sutiles y no necesariamente se ejercen desde la coerción o la represión sexual (sustentada por el psicoanálisis) sino que se va corporizando de manera tenue a través de discursos y prácticas que recurren al sujeto moral social, no apelando necesariamente a reglas, normas o códigos sino a lo que Foucault denomina como “modos de subjetivación”, “ascética” o “prácticas de sí” que los apoyen. Sin embargo, la moral cristiana, tal como éste filósofo apunta, conserva en su espíritu el código de una moral, lo que le diferencia de la ascesis propia de la antigüedad griega o grecorromana orientada por una ética que no negaba los cuerpos y placeres.

1.4. *La política del cuerpo: El Estado*

En *La República* de Platón existe una aparente contradicción al afirmar que:

No hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza; de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre, sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre (Platón, 1992: 206).

La debilidad, al parecer, constituía una de las principales actitudes que afectaría e identificaría a las mujeres, por lo tanto, pese a que se reconocía una cierta igualdad de participación en el espacio público, no sería tan fácil admitir que alguien débil gobierne.

Esta debilidad estaba también referida, concretamente, a la condición biológica de las mujeres, especialmente por su ser potencial: “madre”, condición que les ubicaba por fuera del espacio público. Esta estructura de pensamiento grecorromano se trasladó a la modernidad, cuando los principios de igualdad y justicia fueron las reglas de juego para todos, pero en la práctica fueron exclusivos para quienes “por su naturaleza fuerte y viril” les correspondía acceder al espacio público. La virilidad sexual de la *polis* griega, responde a lo que Sabine define como una:

[..] moral de hombres hecha para los hombres. La elaboración de sí como sujeto moral consiste en instaurar de sí a sí mismo una estructura de virilidad: sólo siendo hombre frente a sí mismo podrá controlar y dominar la actividad de hombre que ejerce frente a los demás en la práctica sexual (Sabine, s/f: 41).

En la época medieval la división entre lo público y lo privado se establece a partir del pensamiento aristotélico, pero adquiere un carácter moral cristiano que acentúa la importancia de las leyes de la naturaleza, justificando el *locus* de las personas e instituciones.

Con el advenimiento de la Revolución Francesa la preocupación por la “relación entre los sexos” se mantiene al igual que lo hizo el cristianismo, pero con la diferencia del reconocimiento de una cierta personalidad civil que antiguamente se les negaba a las mujeres y, que de alguna manera, es el comienzo de las reivindicaciones políticas de las mujeres. Sin embargo, tal como dice Elizabeth Sledziewski, “Descubrir que las mujeres pueden tener un lugar no significa dárselo” (Cfr. G.Duby y M.Perrot, 1993: 42). En definitiva, se concibió un proyecto revolucionario incompleto, donde aún faltaba revolucionar prioritariamente la “relación entre los sexos”, y en esta labor se inscriben Condorcet, Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft sea desde el cambio en el status jurídico, de su papel político o de su ser social, coincidían en la necesidad de una formulación explícita de los derechos de la mujer.

Algunos filósofos de la Ilustración, como Locke, Rousseau, Hobbes y Kant empiezan a establecer los pilares de los Estados modernos, tal como son concebidos hoy en día. En este escenario, las mujeres aparecen circunscritas al espacio doméstico por su “estado de naturaleza”, es decir nuevamente por su condición maternal-sexual-corporal. Su principal papel como reproductoras de la especie humana, las limitaba y excluía del sistema de poder. A las mujeres se las denominaba como “sexo débil” y “sexo bello”. Kant hace esta alusión específica a las mujeres en su texto: *De lo bello y lo sublime*.

La “condición natural” de las mujeres no les permitiría ser ciudadanas completamente, sin embargo sus cuerpos si tuvieron cabida en el ordenamiento público de las sociedades, especialmente a través de las leyes y normas legales que configuraron el quehacer de los Estados y Naciones. Contradiendo, de alguna manera, lo que Rousseau sostenía, que *lo político es aquello que emerge del pacto social, lo que esté fuera es de origen natural*.

La sociedad política es pensada como un contrato, que no solo es social sino también sexual, porque también había que regular lo que correspondía al “orden natural” caso

contrario se causaría un desorden en lo político. De ahí que el dispositivo principal de poder es el aparato legal estatal que no solo medicaliza los cuerpos sino que los organiza dentro de una producción de la sexualidad.

A esta producción de la sexualidad, Foucault dice:

[...] no hay que concebirla como una especie dada por naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir [...] sino como una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder (Foucault, 1996 *a*: 129).

Uno de los principales dispositivos de poder constituye el aparato legal de los Estados que ubica, principalmente, la legislación sobre el cuerpo de las mujeres, en lo que Hegel denominada como el espacio propio de la pasividad, la familia y a la moralidad. Es por ello que gran parte del campo de acción de los derechos y del derecho de las mujeres se coloca dentro de la crítica al Estado que ha configurado esta red estratégica de saber y poder, con uno de sus principales mecanismos de actuación que es el aparato legal y judicial.

En la década de los 80's a los 90's, el movimiento de mujeres de la Región de América Latina y de otras regiones del mundo, empiezan a cuestionar la estructura patriarcal del poder sin únicamente circunscribirse a la política y al Estado, sino que también al conjunto de instituciones sociales y culturales, incluyendo la familia. En este sentido, como lo señala Line Bareiro²⁶ el interés de las mujeres por influir en el ámbito político ha llevado a que se mantenga el cuestionamiento al Estado pero también se acepte trabajar con él. Esto se hizo muy evidente cuando incidió el movimiento de mujeres en la elaboración de las reformas legales y constitucionales.

Sin embargo, las discusiones y el debate continúan y se puede sostener que la reivindicación sobre el derecho al aborto, paradójicamente, introduce al cuerpo en la política y también sucede al inverso. En este sentido, algunas mujeres actoras de este proceso constitucional que interpelaron al Estado no dejaron de estar dentro de las reglas de juego de éste y en ese sentido, plantearon por un lado la necesidad de discutir una nueva legalidad y por otro lado ampararon su agenda, propuestas y discursos desde la

²⁶ Line Bareiro, paraguaya. Directora del Centro de Documentación del Paraguay. Investigadora en poder político, democracia y desarrollo.

institucionalidad pública del Estado, evidenciándose una cierta corporativización de sus agendas, pero sobre todo apelaron al reforzamiento de los dispositivos de poder, instaurados desde la racionalidad propia de los Estados liberales.

Butler es más determinante cuando señala que “la crítica feminista debería también comprender cómo la categoría de “mujeres”, el sujeto del feminismo, está producido y reprimido por las mismas estructuras de poder a través de las cuales se busca la emancipación” (Butler, Judith, s/f: 2).

Se puede entender que estas dinámicas obedecen a la representación jurídica del poder que se presenta bajo una serie de "micropoderes" (relaciones de poder) que "no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de su posibilidad" (Foucault, M. 1996a:157). La condición de posibilidad de ser y de la operación estratégica del poder, se encuentra en la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en se ejercen.

Las relaciones de poder son los "focos locales" que "legitiman", por así decirlo, la imagen de un poder institucional, siendo únicamente éste un efecto del conjunto de ese encadenamiento de poderes diversos e inequitativos que se ejercen a partir de innumerables puntos del cuerpo social y sexual.

En definitiva, las relaciones de poder no se encuentran en el nivel de la superestructura. Esta deconstrucción se diferencia claramente de la concepción subjetiva (sujeto y sujeción) marxista del poder. Es decir, trasciende la explicación de la vieja dinámica de búsqueda casi ontológica entre "quien lo ejerce y sobre quien se ejerce".

Teniendo en cuenta estos elementos de análisis, este trabajo se basa en estas dos tesis o líneas de reflexión:

- El cuerpo, en tanto constructo social y sexual contractual, se encuentra en la base de los discursos políticos y religiosos/morales sobre el aborto, lo que permite explicar la articulación y funcionamiento estratégico de estos discursos a través de los dispositivos legales, en este caso, del derecho constitucional. Y, por otra parte,

- La construcción discursiva sobre el aborto politiza e institucionaliza los cuerpos de las mujeres, no solo desde la política o la religión sino también desde el plano subrepticamente emancipatorio que proclaman las organizaciones feministas y de mujeres.

Para el desarrollo de estas tesis o líneas de reflexión, este trabajo se fundamenta sobre todo en la investigación bibliográfica y recurre a fuentes principales, tales como la prensa, diferentes artículos de análisis y opinión sobre el debate del aborto, que tuvo lugar en el Ecuador, en el marco de la generación y aprobación de la Constitución de la República. Cabe anotar que varios de estos reportajes o pronunciamientos de los medios de comunicación, de alguna manera, están influenciados por percepciones subjetivas o posiciones particulares, que pueden dificultar el análisis con la rigurosidad requerida.

De igual manera, cada una de las secciones y capítulos siguientes están estructurados de acuerdo al análisis discursivo de los actores sociales e institucionales que intervinieron en el proceso de desarrollo y concepción de la Constitución de 2008. En el capítulo II se describen las posiciones y yuxtaposiciones filosóficas y teológicas de la Iglesia cristiana, especialmente la iglesia católica en el contexto de la instauración de una moral sobre el cuerpo y la sexualidad. Por otra parte, en el acápite tercero se analizan los discursos maternocorporales desplegados, desde la legalización e institucionalización del Estado y la política. Y finalmente en el último capítulo se colocan los dilemas a los que se enfrentan las diversas actrices de las organizaciones de mujeres frente al debate político y público sobre el aborto.

CAPÍTULO II CUERPOS Y SUJETOS DE LA MORAL-RELIGIOSA CRISTIANA

2.1. Introducción

En este capítulo se analiza, desde una perspectiva filosófica, los discursos desplegados sobre el aborto por las iglesias cristianas, especialmente de la iglesia católica, cuya jerarquía de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, fue una de las principales protagonistas frente al proceso de la Asamblea Nacional Constituyente del año 2008.

De manera particular, interesa deconstruir los discursos en torno al aborto y, a la posición mantenida por algunas vertientes y grupos de la iglesia católica, de incluir en el texto de la Constitución, el derecho a la vida sin ninguna excepción²⁷ y no solo en el articulado sobre los grupos de atención prioritaria “niñas, niños y adolescentes”, sino también y sobre todo en el acápite de los derechos fundamentales.

En este debate, los imaginarios, representaciones, simbolismos y discursos de las iglesias se mezclaron entre los argumentos jurídicos, políticos, científicos, morales, religiosos y teológicos, por lo que es difícil determinar los límites entre unos y otros. De manera que en este capítulo se analizan esta serie de elementos discursivos que se entretijeron en esta “cruzada y encrucijada moral y religiosa”.

Cabe anotar que la complejidad de este análisis obedece a las diferentes dinámicas coyunturales que fueron emergiendo en el desarrollo del debate constitucional y que colocó, especialmente a los actores políticos y religiosos ante la disyuntiva y encrucijada entre el Estado e Iglesia o laicismo y religión. Disyuntiva que no termina de configurarse en el país, pese a que han pasado 100 años desde la proclamación del Estado laico en el Ecuador.

En este sentido, en este acápite se muestra el despliegue y las estrategias de actuación que tuvo y mantuvo la iglesia católica alrededor de la construcción y aprobación del texto constitucional del país, en un contexto de renovación institucional del Estado ecuatoriano que aseguraba entre sus postulados el laicismo.

²⁷ El derecho a la vida sin excepción alguna hacía referencia al Código penal ecuatoriano actual que coloca dos excepciones para que una mujer acceda al aborto legal: 1. Cuando está en peligro la vida de la mujer (aborto terapéutico) y 2. Cuando es una mujer que tiene demencia o retraso mental.

2.2. Posiciones y contraposiciones filosófico-teológicas de la Iglesia cristiana

La discusión sobre el aborto cruza necesariamente por la visión que tiene el cristianismo y las iglesias cristianas sobre las mujeres, concretamente sobre su posición y condición de género. Situación y condición que es determinada desde su cuerpo y sexualidad. Esta visión ha marcado a los pueblos y sociedades “occidentales” y también a las “sociedades híbridas” como las latinoamericanas.

Como bien, lo manifiesta Freddy Álvarez, al referirse a la ubicación de las mujeres dentro de la Iglesia y las sociedades cristianas:

El ideal más común es el de colocar a la mujer entre la maternidad y la virginidad. La preponderancia de la mujer como madre y virgen, a pesar de revelar ideales “trascendentes” nos revela la condición infrahumana en que la mujer ha sido pensada y ubicada socialmente. En consecuencia, y desde una visión hegeliana podemos afirmar que la condición trascendente oculta relaciones de dominación a las que la mujer ha sido sometida bajo el cristianismo (Álvarez, 2008).

La maternidad y la representación corporal de las mujeres a través del modelo de la virgen María hacen que se convierta en un arquetipo de la madre devota que “no se necesita a ella misma. La única función que se le permite es el acto de amamantamiento. Ella es modesta, prudente, servil, piadosa, a sí misma se anula y es co-dependiente” (Tobar Donoso, 2006: 146).

Estas imágenes y simbolismos marianistas se plasman desde los orígenes de los cimientos de las ciudades ecuatorianas y que en palabras de Julio Tobar Donoso evocan una “unanimidad cívico mariana” heredada desde la Colonia “bajo el signo de María” en todos los pueblos y rincones del país, como parte de ese legado de los Reyes españoles “que parecieron columbrar los misteriosos designios de la Providencia sobre nuestro suelo” (Tobar Donoso, 2006: 146).

La virgen María es una alegoría tan presente en muchos países de América Latina y El Caribe, que es constantemente expuesta en calles, plazas, casas y se tiene un sinnúmero de caracterizaciones sobre la virgen. Recuerda Tobar Donoso que “la primera fundación cristiana en el Reino de Quito se hizo el día de la Virgen, el 15 de Agosto de 1534. La erección de nuestra ciudad en Obispado se verificó, no bajo la advocación de un santo, sino de María” (Tobar Donoso, 2006:146-147).

Estas representaciones, actualmente, tienen algunas aristas que el poder va resignificando desde el ejercicio del *maternar*, con ciertas variantes que se reinventan y otros arquetipos y dispositivos de poder que son más sutiles y tramposos. Así por ejemplo, se representan a las "madres modelo" dentro de los esquemas de la globalización que expone cuerpos transnacionales estereotipados. Recordando todo el tiempo que no hay que olvidar la "esencia materna" a la que se deben las mujeres.

En los acontecimientos públicos sucedidos entre los meses de marzo y noviembre de 2008, en el Ecuador, quienes se hicieron eco, desde la palestra pública-política de estos imaginarios y representaciones cristianas fueron dos ex assembleístas, Roxana Queirolo y Diana Acosta. La primera pertenecía al partido de gobierno (que calza dentro de lo que han denominado como el socialismo del Siglo XXI) y ex modelo de revistas y modas. La segunda una abogada del partido social cristiano, de derecha y, que podría decirse, calza dentro de los estereotipos de las *madresposas*.²⁸ Aunque de tendencias políticas distintas les unió el lazo religioso que demandaba el cumplimiento de una moralidad cristiana como madres a las mujeres.

El esencialismo se mezcló con dispositivos de poder cómo éstos a la hora de mantener y sostener los discursos imperativos de una moral racional que apeló a la relación madre-hijo desde sus juicios y perspectivas morales, utilizando, para el efecto, la defensa de la vida del no-nato que le consideran humano. Otro discurso que se desplegó paralelamente a la "defensa de la vida" fue la salvaguarda y protección de la familia, concebida como base fundante de la sociedad y como una institución heterosexual, por naturaleza.

El dispositivo de alianza, tal como Foucault denomina al matrimonio, es considerado incólume desde la heteronormatividad y teleología de la procreación.²⁹ De esta

²⁸ Marcela Largarde usa este término para referirse a las esferas determinantes de las mujeres: conyugalidad y maternidad. Estas esferas conforman los modos de vida de las mujeres independientemente de su edad, clase social, definición nacional, política o religiosa. Incluso algunas son madresposas sin que necesariamente tengan hijos/as y esposos. En síntesis, "ser madre y ser esposa consiste para las mujeres, en vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser para y de otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria, tanto con el deber encarnado en los otros, como con el poder en sus más variadas manifestaciones." (Largarde, 1990: 349)

²⁹ Al respecto, se puede mencionar que el Papa Benedicto XVI expidió un comunicado subrayando que los anticonceptivos niegan el objetivo del matrimonio. El Papa sostenía que los anticonceptivos niegan el objetivo del matrimonio, que es tener hijos; y los métodos naturales "permiten a la pareja determinar los periodos de fertilidad" y apoyaba el avance de la ciencia en la lucha contra la esterilidad. "La posibilidad de procrear forma parte de la total

manera, la defensa de la vida (no aborto), la familia y el matrimonio constituyeron los pilares de los pronunciamientos, comunicados, marchas y entrevistas otorgadas por los prelados y voceros de las iglesias cristianas, así como también por los grupos fundamentalistas de laicos comprometidos y también de ciertos periodistas, editorialistas y personajes políticos que se mantuvieron como aliados de estas posturas religiosas.

Institucionalmente, quien colocó en el debate público constitucional los temas de familia, aborto, sexualidad y matrimonio fue la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, CEE, y como describe el filósofo ecuatoriano Fernando Ponce:

El punto de vista de la CEE se expresa en la carta que, junto con otras instituciones, dirigió al Presidente de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) el 1 de abril 2008. Allí hace 28 propuestas, agrupadas en ocho temas: el nombre de Dios, la vida, matrimonio y familia, educación, libertad religiosa, discapacidades, derechos colectivos, y sistema económico. Además, el 28 de julio la CEE difundió un comunicado con un primer análisis de la Constitución propuesta, con el cual precisa pero no agota su parecer (Ponce, 2008).

Así lo corrobora el Diario el Comercio, del 8 de abril de 2008 en el que se señala que los jefes de la Iglesia Católica entregaron al Presidente de la Asamblea, Alberto Acosta, un “aporte” a la nueva Constitución. Concretamente, monseñor Néstor Herrera, obispo de Machala, indicó que la Iglesia hizo una propuesta a la Asamblea sobre la defensa de la vida, la familia y el matrimonio entre un hombre y una mujer, la educación de calidad para todos los ecuatorianos, la erradicación de la pobreza y contra la corrupción.

Seguidamente, la nota periodística recoge la posición de Mario Ruiz, obispo de Portoviejo en relación al tema del aborto, afirma el monseñor que la vida comienza desde la fecundación. “Ese no es un pronunciamiento religioso sino científico, la ciencia tiene que guiar un poco la moral.” Además añadió que “el óvulo fecundado ya tiene un ADN diverso, del padre y de la madre, así que ya no depende de un credo religioso, depende de la ciencia” (El Comercio, 8 de abril de 2008).

En esta línea de pensamiento se interceptan los discursos teológicos con los científicos, infiriendo que el óvulo fecundado por tener en sí ya el ADN materno y paterno,

entrega de los cónyuges. Si cualquier forma de amor tiende a difundir la plenitud con que se vive, el amor conyugal tiene un modo propio de comunicarse, que es generar hijos”, afirmó con rotundidad el Pontífice. (10/3/2008 Ciudad del Vaticano, EFE)

ya es un ser humano y por ende, es el “comienzo de la vida que hay que defender.” Apelando, con ello a una moral “cívica”.

Es importante, precisar que estos discursos morales utilizan supuestamente argumentaciones científicas y paralelamente no hay que olvidar, por otra parte, que también los discursos científicos se inscriben dentro de un horizonte de pensamiento patriarcal que ha dominado el campo de lo “científico”³⁰ y éste fue un elemento estratégico al que acudieron las iglesias cristianas para decir por ejemplo, de manera falaz, que “científicamente” está comprobado que una mujer violada no se embaraza y que los nuevos avances en esta materia ya impiden que se ponga en peligro la vida de la madre.

El 9 de julio, fecha en la cual se cuenta con el texto final de la Constitución de la República del Ecuador, Antonio Arregui, presidente de la Conferencia Episcopal del Ecuador se pronuncia indicando que existe:

[..] preocupación y una considerable ansiedad al ver que la Asamblea se ha ido en contra de los sentimientos profundos de la mayor parte de ecuatorianos. Deja unos textos a favor del aborto y otros que descalifican a la familia. La vida está condicionada al control de la madre, en lugar de que el Estado ayude a las madres que pasan por un embarazo no deseado. Por otro lado, la unión entre homosexuales tampoco puede ser considerada (La Hora, 9 de Julio de 2008:B6).

Estos pronunciamientos, decía este prelado, lo hacían afirmando estar “en sintonía con un sentir mayoritario, ajenos a los pronunciamientos y a la propaganda de los diversos grupos políticos, nos apoyamos ahora en el Concilio Vaticano II: Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas. No nos alineamos con nadie, somos los mismos desde hace dos mil años”.³¹

³⁰ Desde la epistemología feminista se rescata por un lado la necesidad de la discusión científica y por otro cuestiona la supuesta “unidad de la ciencia” positivista. De esta manera, “[...] el paradigma del discurso racional-sin dejar de ser problemático- es la discusión moral y política, en vez de la discusión científica,” afirma Sandra Harding (Harding, 1996: 13)

³¹ Pronunciamiento sobre el Proyecto Constitucional de la Secretaría General de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Quito, julio de 2008.

Durante el proceso de campaña de la aprobación o no de la nueva Carta Magna del Ecuador, los volantes de las misas dominicales de la iglesia católica y los mensajes emitidos por algunas iglesias evangélicas, evocaron enérgicamente el llamado a la “defensa de la vida”, de la familia y de Dios en la Constitución. Y la estrategia utilizada, por parte de algunas iglesias cristianas, fue hacer el llamado público a votar en contra de la actual Constitución, afirmando que ésta era abortista o que deja abierta las posibilidades del aborto.

F. Ponce, precisa, sin embargo que:

A la CEE le preocupa que [el] artículo [45] – así como el artículo 66[...] – deje la puerta abierta para el aborto por la ambigüedad que, en su opinión, la caracteriza. No dice que la propuesta constitucional sea abortista, sino que podría llegar a serlo porque los artículos se prestan para una lectura a favor o una lectura en contra del aborto. Notemos que este matiz que aparece en el análisis del 28 de julio tal vez resulte para el papel, pero se esfuma en los debates y en las prédicas cotidianas donde la fogosidad suplanta a la reflexión. Pero matizado o no, el juicio de la CEE pone al católico ante una disyuntiva fácil de resolver: ¿apoyaría usted una Constitución ambigua respecto al aborto? Saque ustedes sus propias conclusiones (Ponce, agosto 2008).

Pese a estas precisiones, la disyuntiva supuso una salida fácil desde un punto de vista moral y teológico, pero no desde un punto de vista político, tal como sucedió en el país, porque prevaleció la distinción entre las intencionalidades religiosas y las políticas, tal como se analiza seguidamente.

Las iglesias cristianas con el Arzobispo de Guayaquil, Antonio Arregui y el Pastor evangélico Francisco Loor, a la cabeza. Realizaron, para el efecto, marchas y declaraciones públicas conjuntas.³² Sin embargo, se produjeron algunas discrepancias internas, con respecto a las posiciones de la cúpula de la Iglesia católica y evangélica, por ejemplo, el Cuerpo de Ministros e Iglesias Evangélicas no Ecuménicas del Ecuador (CUMIENE), mediante un comunicado, “reiteró que el pastor Loor no representa a toda la Iglesia evangélica.” (El Universo, 9 de Julio de 2008:3) Al interior de la iglesia católica las

³² Cabe citar la reflexión que hace Huaco, de este sincretismo político religioso, cuando afirma que “El problema con el integrismo católico y con el fundamentalismo evangélico es pretender que su ética de máximos sea la ética de mínimos de todas las personas. Por ello gustamos siempre de remarcar que la laicidad no consiste en ‘la lucha contra el dogma’ sino más bien en la ‘lucha contra toda imposición de dogmas’ (Huaco, sept.2009).

discrepancias no se expresaron de manera explícita, posiblemente por el respeto a las autoridades eclesiales.

Para entender, de manera más amplia, la posición y contraposición de la iglesia católica al aborto, es importante ir más allá de estos despliegues discursivos recogidos por los medios y establecer algunas precisiones conceptuales emanadas de las reflexiones teológicas y de los elementos jurídicos y eclesiales que sostienen esta estructura e institución religiosa.

Dentro del catolicismo romano, la iglesia católica tiene una función legislativa y otra que corresponde al magisterio de la iglesia. En materia legislativa se dictaminan las leyes de la moralidad que las personas católicas deben seguir, así como sus castigos por infringir estas leyes, las cuales se las hace a través de la penitencia o excomunión. El cuerpo legal es el Código canónico, compilado por vez primera por el papa Gregorio VII (1085). En cambio, *magisterium* se denomina a la autoridad que tiene la iglesia para enseñar las verdades reveladas por Dios y se ocupa de cuestiones relacionadas con la fe y la moral. Y tal como señala Jane Hurst:

Según la doctrina oficial de la Iglesia en nuestros días, la prohibición del aborto no está sujeta al magisterio de la Iglesia. [...] La prohibición del aborto nunca ha formado parte del magisterio de la Iglesia. Mejor dicho, es materia de ley eclesiástica relacionada con la penitencia. Esto significa que aunque la práctica del aborto da motivo a la excomunión-lo cual es una decisión legislativa-la base teológica para este castigo todavía no se ha establecido adecuada e 'infaliblemente' como enseñanza de la Iglesia (Hurst, 1993: 8).

Dentro de la doctrina de la iglesia católica se abre una puerta al pluralismo teológico y moral desde la *teoría del probabilismo*, que tal como apunta Daniel Maguire, ha sido ignorada por la mayoría de feligreses y fieles. Esta teoría, que es parte de la doctrina católica tradicional, se aplica cuando hay una duda acerca de alguna cuestión moral. Esta situación, puede ser perfectamente aplicable al tema del aborto, especialmente porque al interior de la Iglesia católica no se han llegado a acuerdos. Esta teoría surge en el siglo XVII como parte de la doctrina teologal frente al crecimiento del protestantismo, el mismo que trajo consigo una serie de cuestiones morales que no lograban obtener un consenso riguroso. Por lo que las personas, comenzaron a preguntarse, en buena conciencia, cuándo podían actuar sobre la base del disenso (es decir, desde un punto de vista progresista).” En

definitiva, “el probabilismo se basa en la idea de que una obligación moral sobre la cual hay dudas no puede imponerse como si fuera cierta. *Ubi dubium, ibi libertas*, (donde hay duda, hay libertad), es el principio cardinal del probabilismo” (Maguire, 1998).

Con estos elementos de base teológica, la decisión moral, como el abortar, estaría en la misma persona, como parte de ese disenso que le permite la doctrina eclesial a las sociedades. Este disenso se expresó, de manera explícita, en el año 1974, en la Declaración del Vaticano sobre el Aborto Intencional, emitido por la Congregación Vaticana para la fe, donde el magisterio admitió que la personería del feto no podía ser determinada por la ciencia o la medicina. Es, una cuestión puramente teológica, una cuestión teológica sobre la que los teólogos no se ponen todavía de acuerdo (Cfr. Hurst, 1993: 8).

En este sentido, abortar sería una decisión individual al final de cuentas, pese a su penalización o regulación legal y moral, las mujeres asumen sus “responsabilidades” como sujetos individuales. Ninguna instancia reguladora o controladora tiene una posición ética colectiva cuando exige y demanda que no se aborte. De ahí que puede deducirse que la teoría del probabilismo permitiría tomar una decisión privada, como el aborto.

Por otra parte, es importante apuntar que en el año de 1869, “la mayoría de los teólogos enseñaban que el feto no era un ser humano con un alma humana hasta al menos 40 días después de la concepción, y a veces aún más tarde. Por lo tanto, en un aborto practicado antes de los 40 días no se consideraba que se quitaba una vida humana” (Hurst, 1993:9).

Incluso San Agustín, el “Padre de la iglesia”, consideraba que el aborto en las primeras etapas del embarazo no podría ser considerado como un homicidio y solamente afirmaba que el comienzo de la vida humana se daba cuando el feto empezaba a crecer. Ya que previamente no habría un proceso de hominización (momento en que un embrión se convierte en ser humano, es decir es un sujeto animado o infundido de alma) “según la ley, el acto del aborto no se considera homicidio, porque aún no se puede decir que haya una alma viva en un cuerpo que carece de sensación ya que todavía no se ha formado la carne y

no está dotada de sentidos.”³³ Incluso Santo Tomas de Aquino insistía que la animación del feto no ocurría en el momento de su concepción.

Por otra parte, cabe anotar que la ideología moral de los orígenes del cristianismo se basó en los estoicos y en la doctrina de Aristóteles en lo que respecta a la procreación y a la procreación de la especie, con la particularidad de justificar la teleología del matrimonio. El matrimonio se convierte en un imperativo del *debitum*, es decir de la obligación recíproca que tenían los esposos y que desde el punto de vista moral no debían dejarse llevar por la pasión y el erotismo. Sobre todo, el amor en el matrimonio se expresaba a través de “la fecundidad, recato de la mujer y de la madre, dignidad del ama de casa”, como rasgos permanentes que se reprodujeron en Occidente hasta el siglo XVIII (Cfr. Ariés, 1987: 181).

El concilio de Elvira en España en el 305 d.c fue el primero en intentar normar la vida sexual de los recién cristianos. Se empieza a prohibir el aborto como parte de la regulación de la sexualidad de las personas, especialmente cuando éste se producía el momento en que se cometía adulterio o fornicación, es decir cuando se encontraba en peligro o cuestionamiento la relación entre matrimonio y procreación. Solo había penitencia en el caso de que el aborto irrumpiera esta regla. Posteriormente, la teoría de la hominización inmediata va adquiriendo fuerza durante la época medieval y la era pre moderna, lo que consecuentemente llega hasta nuestros días bajo la premisa del “derecho a la vida”, asumiendo que la vida que se defiende es la del ser humano. De esta manera, la teoría de la “hominización o animación retardada” quedó rezagada, de acuerdo con ésta última el alma no está en el cuerpo de un embrión sino hasta que éste tiene forma humana, pero tal como apunta el filósofo Gustavo Ortiz:

En el siglo XVII la iglesia aceptó la teoría preformacionista, que sostiene que la forma de un organismo se encuentra contenida en la célula a partir de la cual se origina. Desde que se formuló esta teoría ha gozado de popularidad entre los teólogos y creacionistas. Según esta teoría el óvulo fertilizado tenía ya la forma de un humano, de un pequeño hombrecillo al que llamaron “homúnculo” (Ortiz, 2009:110)

Por otro lado, la posición oficial de la iglesia católica afirma que el alma es un acontecimiento no verificable y no es posible de ubicar o definirle fácilmente, por eso el

³³ Citado en Hurst, Jane, *Art. Cit.* p. 14 de San Agustín, *On Exodus*, 21.80.

aborto en cualquier etapa implicaría el riesgo de destruir una vida humana, la misma que ya puede estar determinada por el hecho de poseer alma.³⁴ Aunque cabe anotar que esta postura, actualmente, no es aceptada ni defendida por ninguna vertiente de la teología.

F. Alvarez señala que:

Es interesante ver que la bula del Papa Sixto V que decretaba que estarían sujetos a las leyes y castigos canónicos y civiles todos los que practicaran el aborto en cualquier fase del embarazo, fue anulada [esta bula] por su sucesor Gregorio XIV. Solamente en 1869 el Papa Pio IX condenaba el aborto desde el momento de la concepción, de esta manera se termina la distinción entre feto animado e inanimado. A partir de aquí, todos los Papas posteriores comenzando por León XIII, seguido por Pio XII, el II Concilio Vaticano, y Pablo VI y todas las conferencias episcopales pasaron a condenar el aborto, en cualquier fase del embarazo, excepto en algunas ocasiones cuando la vida de la madre está en peligro (Álvarez, 2007 Cfr. también Wertheimer, 1992: 44).

Tal como apunta Jane Hurst antes de la época moderna, había una serie de desacuerdos y posiciones diversas sobre el aborto, entre los teólogos, sin embargo esto cambia, especialmente en las últimas décadas, porque se observa “el creciente poder del papado sobre materias pastorales y penitenciales, y la creciente influencia del Vaticano sobre la teología moral. Esta centralización del poder ha tendido a ubicar las diferentes corrientes sobre el aborto en una posición única e inflexible” (Hurst, 1993:26).

Como parte de estas posturas inflexibles que adquiere la iglesia católica, en estos últimos años, las posiciones de la cúpula eclesial del Ecuador, principalmente con el arzobispo Antonio Arregui a la cabeza, se desarrollaron bajo la premisa de la “protección a la vida”³⁵ y suprimieron o aplacaron otras posturas u opiniones teológicas o simplemente religiosas. Entre esas expresiones divergentes se encontraban los grupos de personas e iglesias ecuménicas o ciertas comunidades religiosas, reconocidas como más progresistas.

³⁵ Las iglesias cristianas, especialmente la iglesia católica, plantearon como parte del texto de la Constitución: “el respeto a la vida desde la concepción hasta la muerte natural”, premisa de la cual se hicieron eco asambleístas como María Cristina Kronfle, Cristina Reyes, Salomón Fadul y Leonardo Viteri (PSC), Eduardo Maruri (UNO), Pablo Lucio Paredes (FYA), y los independientes Alfredo Ortiz y César Rohón. (Cfr. Diario El Universo, p.2. 22/08/08)

Una postura divergente y estructurada de manera lógica fue la realizada por el filósofo jesuita Fernando Ponce cuando sostuvo en su artículo que:

La propuesta constitucional no es ambigua respecto al aborto. Bien leída, lo prohíbe, y por lo tanto no puede dar lugar a interpretaciones abortistas. [Además, añade] debo aclarar que no he dicho en absoluto que el aborto sea éticamente aceptable o que no lo sea, pues no es éste el tema de mi comentario. Quien vea en estas líneas una defensa del aborto, simplemente habrá matado el diálogo y la reflexión en el momento mismo de su concepción (Ponce, agosto 2008).

Los diferentes y variados debates teológicos demuestran que la posición de la iglesia católica sobre el aborto no es unánime u homogénea y han cambiado según la doctrina impuesta, las circunstancias o contextos políticos que han marcado el curso de esta institución religiosa a lo largo de su existencia. Adicionalmente, en el debate se dieron lugar a una serie de mitos o interpretaciones que, como señala Ponce, no permitieron avanzar en las reflexiones de estas nuevas lecturas racionales eclesiológicas, que posibiliten un mejor análisis discursivo sobre el aborto. Pese a esto, no se puede dejar de lado la influencia que ha tenido la iglesia católica en la definición del Estado-Nación ecuatoriana y es por ello, que en la siguiente sección se visualiza esta incidencia y sus implicaciones en las decisiones de la vida ciudadana y democrática del país.

2.3. El Estado laico en debate

La Iglesia católica ha tenido una presencia e incidencia preponderante previa y posterior a la configuración del Estado ecuatoriano. Julio Tobar Donoso destaca la hermandad entre *religión y patria* en el proceso de Independencia cuando dice:

Por doquiera se oye, en suma, la misma voz, que hermana Religión y Patria, advierte la imposibilidad de romper esta sagrada unión y funda el civismo nacional sobre la base secular e inmovible de la fe cristiana. La Iglesia impulsa a la libertad, porque sabe que, si se inspira en la noción teocéntrica de la excelencia de la persona humana, no será jamás licencia [aprobado]; que el orden político se vivificará con las más puras esencias espirituales; y que la religión nacional nada tendrá que perder con la fundación de un hogar autónomo [Independencia] preparado por ella y merecido por sus divinas manos (Tobar Donoso, 2006:301).

El proceso de la Independencia en América Latina implicó el desarraigo colonial con el poder político y económico de la Corona Española, más no del poder religioso. Al punto que se mantuvo y mantiene su presencia e incidencia en la configuración del Estado-

Nación ecuatorianas, lo que determina la historia del país, *historia marcada, como lo afirma el filósofo ecuatoriano, Bolívar Echeverría, por un barroco que combina las trazas culturales, con las tendencias modernistas* (Álvarez, 2008). Mucho, más categórico es Tobar Donoso cuando sostiene que:

La Religión ha sido, pues, en el Ecuador, la primera raíz de la patria; su molde y troquel; su maestra y apóstol; su tutela y égida. [...] Así se explica que la patria tenga como irremplazable sustentáculo la tradición católica y que se desustancie y bastardee cuando flaquea la religión o el Estado se aparta de su cimiento sagrado (Tobar Donoso, 2006: 303).

Tal como señala Erika Silva, ni siquiera cuando se funda en 1830 el Estado ecuatoriano de corte liberal-capitalista dejan de estar presente instituciones clave como la iglesia y la fuerza militar, sobre las cuales se fundamenta el poder de dominio y dirección de un aparato ideológico y represivo. Exhibiendo durante los primeros cuarenta y cinco años de vida independiente, un desarrollo del poder terrateniente y de los grupos de poder económico. (Silva, 1990:20)

En el debate generado, especialmente por la intromisión de las iglesias cristianas en los asuntos del Estado y, concretamente en política el prelado de la iglesia católica precisó, en el pronunciamiento público de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, emitido en julio de 2008, lo siguiente: “No nos corresponde como Obispos asumir una actitud política. Nos corresponde, en cambio, iluminar las conciencias de los católicos con la doctrina del Evangelio para que tomen una decisión responsable y en conciencia, ante Dios y la sociedad.”

En este mismo pronunciamiento, afirmaron los obispos del Ecuador que el Proyecto de Constitución que se gestó en Montecristi- Provincia de Manabí, abordó puntos “–tal como los ha definido el Papa Benedicto XVI– "no negociables"³⁶, que exigen una actitud

³⁶ Los puntos “no negociables”, a los que se referían los Obispos, a través de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, eran los siguientes: a) **La persona humana existe antes que el Estado**. Haciendo alusión que el Estado está al servicio de la persona y de la sociedad y no las personas y la sociedad al servicio de Estado. Denunciando, con esto un supuesto estatismo. b) **No se reconoce claramente el derecho a la vida desde la concepción**. Afirmaban que sin mencionar el término "aborto", el proyecto constitucional deja la puerta abierta a la supresión de la nueva criatura en el seno de la madre. Luego, en el marco de los "derechos sexuales y reproductivos", el mismo texto reconoce a toda persona el poder de decidir cuándo y cuántos hijos "tener" (se entiende aún después de haberlos procreado), asumiendo así la aceptación del aborto. c) **Se atenta en contra de la familia como célula fundamental de la sociedad y del bien común**. Argumentando que la nueva Constitución desdibuja la familia, cuando rechaza la

clara de parte de los creyentes y personas de buena voluntad.” Añadían “marcamos aquí esquemáticamente las razones de nuestro desacuerdo con el texto constitucional, sabiendo que éste rechazo es compartido con más de 800.000 firmas entregadas a la Asamblea Constituyente y también por los hermanos cristianos evangélicos y otros ecuatorianos de buena voluntad.”

El 25 de agosto de 2008, el Diario Expreso afirmaba, entre sus titulares, que la política fue el tema central de los sermones dominicales en las semanas que antecedieron al Referéndum electoral. Al respecto señalaba este periódico:

Antes de analizar el evangelio, el sacerdote Omar Sánchez -en la misa de Santo Domingo, en Quito- pidió a la congregación no “dejarse convencer por un discurso político” y llamó a votar “de acuerdo a su conciencia, en donde deben estar presentes los 10 mandamientos”. Mientras, en la homilía celebrada por Rómulo Aguilar, vicario de la Arquidiócesis de Guayaquil, criticó al presidente Rafael Correa, quien promulga ser católico practicante y ahora está enfrentado con la Iglesia. Durante el sermón, también cuestionó el aborto (que fue tema principal en la hoja dominical) y la unión homosexual. Tras la misa, se repartió una hoja en donde se recalca que la Iglesia no está incumpliendo el *Modus Vivendi*³⁷ (Diario Expreso, 25/08/08:3).

Tal como se sostenía, los argumentos esgrimidos por las iglesias cristianas apelaron a la moral cívica de la población y que creyeron empataría perfectamente con los sentimientos religiosos de la gente. En este sentido, al manifestarse en contra del aborto, encontraban “empatía” o “sintonía” con la población. Sin embargo, no logró el efecto esperado a nivel político, especialmente por la coyuntura que se vivió en el país, con un gobierno (Rafael Correa) que se ha posesionado como un referente de cambio social, económico para

existencia de la "familia tipo", para sustituirla con distintos "tipos de familia". d) **En la educación es más patente aún el estatismo.** Defendiendo con esto la educación particular y fiscomisional. (Aspectos recogidos del Pronunciamiento sobre el Proyecto Constitucional de la Secretaría General de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Quito, julio de 2008.)

³⁷ El 24 de julio de 1937, el Gobierno ecuatoriano y la Santa Sede suscribieron un *Modus Vivendi* para restablecer las relaciones diplomáticas entre ambos. El documento, en su artículo 4, establece que: “La Santa Sede renueva sus órdenes precisas al clero ecuatoriano a fin de que se mantenga fuera de los partidos y sea extraño a sus competiciones políticas”. Además, el documento especifica que “los boletines eclesiásticos, órganos de publicidad de las diócesis, destinados a la divulgación de los documentos pontificios y episcopales y a la exposición y defensa de la doctrina dogmática y moral católica, con prescindencia de las cuestiones de política partidista, podrán publicarse y circular sin restricción alguna”. (El Telégrafo, 3/09/08:5)

muchos ecuatorianos/as. La escisión entre religión y Estado se hizo más evidente cuando se aprobó la Constitución con mayoría de votos de la población.

Aunque, cabe anotar que, por parte del movimiento de mujeres habían dudas con respecto a la posición del gobierno, esto especialmente en el mes de abril, principalmente por la posición católica del Presidente Correa quien se describe como un católico practicante e incluso declaró haberse sentido “traicionado” por la iglesia. Un periódico nacional manifiesta lo siguiente:

Como ‘una puñalada en la espalda’, sintió el presidente Rafael Correa la oposición de la cúpula de la Iglesia al proyecto de Constitución. Esta declaración la hizo ayer durante una entrevista en radio La Luna, en Quito, al referirse a los criterios en torno al texto constitucional que se definirá el próximo 28 de septiembre. El Primer Mandatario confesó que le tomó por sorpresa la impugnación de la Iglesia a la nueva Carta Magna, alegando que es favorable al aborto. “A mí me duele, créanme. Nos reunimos unas tres veces con las autoridades de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Atendimos el 80% de sus pedidos. Pueden ver el documento que ellos presentaron”. Pero, recalcó Correa, “como no se tomó textualmente lo que ellos decían en la parte de la concepción ahora dicen que el proyecto de Constitución es abortista. Nunca nos esperamos eso”, manifestó el Mandatario. Así, Correa lamentó la posición de la cúpula de la Iglesia y afirmó que él no aprobaría una ley abortista (El Comercio, 22/10/08:3).

Un balance más crítico nos llevaría a la deducción que no hubo una real fragmentación entre el poder religioso y secular, ni tampoco a nivel de la población, ya que como señala Juan Marco Vaggioni “no por ser más seculares, dejamos de ser menos religiosos o, que no por ser más religiosos dejamos de ser seculares” (Citado en Álvarez, 2008). Al mismo tiempo, no hay que olvidar, tal como lo afirma R. Wertheimer “la posición religiosa deriva su credibilidad de factores seculares independientes. Sirve como expresión de ellos, no como sustitutos de ellos” (Wertheimer, 1992: 44).

Este punto de vista se reflejó, también, en la posición político-religiosa del gobierno de Rafael Correa, quien “aclaró” a todo el país, que no se trata de una Constitución abortista o que va en contra de los preceptos cristianos. De esta manera, se apeló al “sentir popular cristiano”, teniendo mucha cautela con no “herir los sentimientos religiosos” de la población. Uno de los mecanismos utilizados por el gobierno fue la propaganda en los medios de comunicación, en tal sentido la organización no gubernamental *Participación Ciudadana* señaló que:

La publicidad emitida por el Gobierno tuvo un costo monitoreado de 109.992,86 dólares. Los mensajes difundidos se han centrado en: Art. 45 que se refiere al derecho a la vida; el 67 y 68 que se relacionan al matrimonio entre hombres y mujeres; y, el Art. 68 sobre el derecho a la adopción para parejas de distinto sexo (<http://www.ecuadorinmediato.com>. 22 de agosto de 2008).

De esta manera, la laicidad del Estado puede conllevar el peligro de quedarse únicamente en el plano declarativo, ya que las sociedades Latinoamericanas no han resuelto definitivamente esta escisión entre religión(es) y Estado laico a nivel de los imaginarios y representaciones sociales. Bertrand Russel esgrime que el factor emocional es un elemento al que con frecuencia acude la religión, y atacarla o negarla constituirá una “maldad inaceptable.” Russel, en este sentido, dice “no creo que la verdadera razón por la cual la gente acepta la religión tenga nada que ver con la argumentación. Se acepta la religión emocionalmente.” (Russell, 2000: 87)

Tal como sostiene R. Wertheimer “Después de todo, como he dejado bien claro, una vez afirmado que el feto es una persona, toda la posición católica expresa el sentido común de cualquier hombre [ser humano] moral.” (Wertheimer, 1992: 41)

En un contexto político y social como el ecuatoriano, la religión adquiere una fuerza particular, sin embargo también, desde varios analistas, se cree que se realizaron algunos “malos cálculos políticos” por parte de ciertos grupos religiosos cristianos, especialmente pertenecientes a la iglesia católica, ya que el 28 de septiembre de 2008³⁸ sus llamados a la “reflexión” sobre el texto de la Constitución no tuvieron mayor eco en la población que votó mayoritariamente por su aprobación. Situación que tampoco varió las convicciones religiosas que tiene la mayoría de la población ecuatoriana, ya que siguieron asistiendo a misa y creyendo en la doctrina de la iglesia.³⁹ Situación similar sucedió al interior de las iglesias protestantes y evangélicas.

³⁸ El 28 de septiembre fue la fecha del referéndum para la aprobación del texto Constitucional y también coincidió con el día que se celebra, por parte del movimiento feminista y de mujeres, la Campaña “Día por la despenalización del aborto en América Latina y El Caribe.”

³⁹ La prensa describió algunos percances que sucedieron al interior de algunas iglesias cristianas, especialmente en las misas, los días previos a la aprobación o no de la nueva Carta Magna del Ecuador, cuando algunos feligreses se levantaron enojados/as interpelando a los sacerdotes su intervención en asuntos políticos o en política. Posición que fue remarcada de manera especial por el gobierno, por ciertos sectores de la prensa y de las organizaciones de mujeres.

Los rasgos religiosos en los Estados, al parecer, poco a poco van dejando de tener predominancia en los modelos seculares de las naciones latinoamericanas. Aunque todavía es muy prematuro sostener que la sana separación entre Estado y religión/es está teniendo lugar en la región y en el país, porque aún se mantienen concordatos o acuerdos políticos, que atentan contra los derechos humanos, especialmente contra los derechos a la vida de las mujeres, en países cuyos gobernantes incluso pertenecen a partidos de izquierda. Tal como sucedió con la anulación del aborto terapéutico en Nicaragua con el gobierno de Daniel Ortega o con el veto presidencial a la Ley de salud sexual y reproductiva que hizo Tabaré Vázquez, presidente de Uruguay.

En medio de este panorama incierto solo se puede anhelar lo que sostienen Lecher y Hikenlamert:

Al hablar del tránsito de la revolución a la democracia en América Latina y de los modelos de desarrollo, Norbert Lechner y Franz Hikenlamert han sugerido la tesis según la cual los procesos de secularización⁴⁰ son permanentes, pues, en todas las épocas históricas, las sociedades albergan ciertos mitos que son dejados de lado por el avance de la razón crítica (López, 2003: 32).

2.4. La “defensa de la vida” y los discursos sobre la corporeidad maternal

Para muchas mujeres, la maternidad encierra el deseo, tanto el deseo de concebir como el deseo de no quererlo. En lo que Marta Lamas coloca diametralmente entre tener “Un hijo a cualquier precio” y “un aborto a cualquier precio”. La dicotomía entre placer sexual y reproducción irrumpe, pero también es irrumpida en otros casos cuando la maternidad no es una opción. En cualquiera de estas dos posibilidades, los úteros de las mujeres pasan a ser “públicos”, sea por la vía de la medicalización o por la vía de la legalización de sus cuerpos.

Tal como manifiesta Carmen Díez Mintegui:

El código cultural y moral se elabora y reelabora permanentemente, nutriéndose tanto desde propuestas supuestamente científicas como mítico-religiosas, elaboraciones discursivas que entretejen el imaginario y deben ser deconstruidas y

⁴⁰ El término “secularización surge en los siglos XVI y XVII en el campo jurídico para indicar el paso de un religioso al estado secular o de propiedades prerrogativas eclesiásticas a instituciones seculares o laicas y adquiere importancia sociológica, teológica y filosófica entre los siglos XIX y XX, expresando de manera más general la relación entre civilización moderna y cristianismo como derivación que implica una pérdida de sacralidad” (Abbagnano, 2004:937)

reconstruidas por cada mujer, sea madre o no, tratando de conjugar lo prescrito y lo deseable (Díez, 1995:83).

Arregui afirmó en una entrevista periodística que “la vida está condicionada al control de la madre, en lugar de que el Estado ayude a las madres que pasan por un embarazo no deseado” Rómulo López Sabando cuando escribió un artículo de opinión titulado “Los llantos del silencio”, afirmó que “el feto no es una cosa. Es más que un genoma. El feto vive y con capacidad, en sí mismo, para desarrollarse. Genera su propia sangre y placenta. El parto y el nacimiento son actos propios del feto. La madre ayuda” (Cfr. La Hora, 9/07/09: B6).

Si se desarman los entretelones de estos discursos, se puede ver que por un lado el “control de la madre” hace referencia a la decisión que puede tomar una mujer por sí misma, para abortar sin considerar que “la vida”, es decir el feto, óvulo fecundado o cigoto, no depende de ella, por lo que se apela al Estado para que “les ayude” a sobrellevar ese “no deseo”, pero que tiene que hacerlo como un “gran sacrificio”. Desde el código moral cristiano esta abnegación y sacrificio le salvaría del pecado o al menos les convertirían a las mujeres en menos pecadoras, porque según la doctrina bíblica de San Pablo son ellas las que introdujeron el pecado en el mundo y no el hombre, aunque, la maternidad les permitiría la salvación. De esta manera, tal como afirma Philippe Ariés “la concepción tradicional de la fecundidad es tenida en cuenta, pero por unos derroteros tales como los de la compensación de la inferioridad original del sexo” (Ariés, 1987: 183).

Todo lo dicho anteriormente, conlleva a la deducción de que prima el bien moral de la sociedad si las mujeres aceptan la compasión y evitan la culpa, que desde la visión eclesial, evangélica e ideológicamente conservadora y masculina se sostiene bajo el argumento de que muchas personas se encuentran en situaciones extremas y no hallan la manera de escaparse o librarse, pero la forma de hacerlo, dicen, no es quitando la vida a otra persona. La madre y el feto en tanto son vidas humanas, comparten la misma categoría moral. Así se deduce, desde este punto de vista conservador, que “Cualquiera de los dos puede ser una fuente de angustia y dureza para el otro, y algunas veces no puede haber escapatoria” (Cfr. Wertheimer, 1992: 39).

Un representante de los grupos “pro vida” manifestó lo siguiente:”La mujer puede disponer de su cuerpo para hacerse las cirugías plásticas que le dé la gana, para pintarse el

pelo con los colores que desee, para hacerse borrar las arrugas producto del paso de los años. Pero de allí a sostenerse que por 'soberanía del cuerpo' puede disponer a su arbitrio del hijo que lleva en sus entrañas hay una distancia abismal"⁴¹

Estas réplicas católicas y cristianas, como manifiesta el propio Wertheimer son respuestas hábiles pero no dejan de ser calificadas, por las feministas y liberales como crueles y degradantes para la condición humana, al punto que llevan al desconcierto ¿cómo pueden creer lo que dicen?, ¿cómo pueden encontrarle sentido a estas afirmaciones?. La racionalidad liberal hace que se califique de inaceptables estas posturas, como lo sostiene Judith Jarvis, cuando desmonta estas premisas al colocar la metáfora de que si le conectan a una persona sana a otra enferma que necesita estar entubada a esta persona sana para mantenerse con vida durante 9 años o 9 meses a costa de su sacrificio y anulación de su propia vida. Aquí el dilema, como sucede análogamente, con la eutanasia, consiste en que me sacrifico, porque me asignan una "responsabilidad" como el buen samaritano bíblico y que en el caso de las mujeres se les exige ser muy buenas samaritanas con las personas no nacidas que llevan en su interior, ya que después de todo la "madre ayuda" a que el feto (que tiene vida propia) se desarrolle. Solo serán 9 meses y el Estado puede intervenir para que legue a un buen curso el embarazo no deseado, así como a que se mantenga la vida de una persona hasta su curso natural, pese al propio sufrimiento y criterio personal que se tenga.

En este sentido, M. Lagarde sostiene que el cuerpo materno se convierte en objeto de tabú o mito por parte del cristianismo, en tanto ideología dominante y organizadora de la subjetividad de las mujeres. Dentro de esta visión ellas cumplen una encomienda de la sociedad en atención a los designios de la naturaleza o de la divinidad. (Lagarde, 1990: 364)

Tal como apunta Arleen Salles:

En líneas generales, el enfoque conservador considera que la autoridad para decidir sobre la vida del feto no radica en las personas, sino que pertenece a Dios o a la naturaleza. Más aún, la postura conservadora considera necesario concebir la existencia de sucesos no deseados (como sería el caso de un embarazo no buscado)

⁴¹ Cfr. Diario Expreso, 29 de marzo de 2008. Byron López Castillo, "Soberanía del cuerpo".

como parte misma de la vida: tratar de evitarlos recurriendo a la violencia es moralmente incorrecto (Salles, 2006:72).

Desde esta posición la personalidad potencial⁴² del feto prima sobre los cuerpos y decisiones de las mujeres, la valoración que posee el feto o el cigoto afirma la condición de receptáculo que cumplen las mujeres, siguiendo el modelo de la virgen María, quién es simbolizada solo como vientre o matriz. Negando, de esta manera como dice M. Lagarde, la capacidad erótica, cognitiva y de goce de las mujeres.

Frances Kissling sostiene que:

La condición de ser persona es un término que describe el grado de valor, no un hecho científico exacto. Lo que dicen quienes defienden el derecho al aborto es que cualquiera que sea el valor de la vida fetal (ya sea ninguno, poco o mucho) no puede ser el equivalente moral de quienes hemos nacido. De hecho, quienes defienden el derecho a decidir sostienen que existe una cantidad significativa de valores de mayor peso que el feto y que justifican que la pregunta ¿quién decide? se responda con fuerza a favor de las mujeres (Kissling, 2006:105).

F. Álvarez hace una interesante reflexión, cuando señala que por un lado las iglesias cristianas impiden el aborto, pero si aceptan el concepto de “guerra justa” para justificar la muerte en casos de conflictos bélicos En este sentido se pueden recordar las guerras santas o la santa inquisición emprendidas por la Iglesia católica, en nombre de Dios se podía matar a quien no se plegará a su doctrina, como sucedió con las mujeres mal llamadas “brujas”.

En muchos de los discursos desplegados, en el país, por los grupos o personajes religiosos o aliados a las iglesias cristianas, se propuso de manera fundamentalista que se anulara inclusive el aborto terapéutico acudiendo al mensaje bíblico de “dar la vida por el prójimo”.⁴³ A lo que se añadió el recurso del “respeto a la vida hasta la muerte natural”,

⁴² El pensamiento teológico retoma el pensamiento aristotélico desde una perspectiva cristiana. Si se asume el concepto de potencia del desde Aristóteles, éste diría que lo que tiene potencia para ser, también la tiene para no ser (Metafísica, 1050b:8-11). Tal como sostiene Gustavo Ortiz Millán “el problema que plantea el argumento de quienes reprueban el aborto alegando que el feto es una persona potencial es que también tienen que admitir que es posible que el feto no llegue nunca a convertirse en una persona real (de hecho, de cada 100 óvulos fecundados, 40 se pierden espontáneamente). (Cfr. Ortiz, 2008: 93)

⁴³ Nietzsche, en este sentido evoca el amor al lejano y no al prójimo haciendo referencia a lo que Pilatowsky interpreta del pensamiento nietzschiano al decir que la lejanía se convierte en el factor determinante del yo y la función de este otro/a es motivar la superación confrontando al yo con su propia muerte, con su indeterminación. Al asumir esta finitud y el absoluto vacío que representa el hombre [ser humano] se hace responsable de su futuro y enfrenta su destino sin ilusiones ni falsas esperanzas. En definitiva “lo fundamental no es la empatía con el sufrimiento que se siente como

incluyendo en el discurso de la defensa de la vida, no solo al feto sino la imposibilidad de la eutanasia o de la pena de muerte.⁴⁴ Sin embargo, entre las réplicas que se desarrollaron en el seno de la Asamblea Nacional Constituyente se les recordó a varios políticos y representantes de la iglesia católica que hace algunos años atrás apoyaron la pena de muerte como parte integrante de la legislación ecuatoriana.

Posturas más “flexibles” afirmaban que si se podría admitir el aborto para salvar la vida de la madre, pero se pregunta Jarvis, ¿cómo se acepta, en este caso, que se mate al feto aunque sea en defensa propia? Y se podría reflexionar, por otra parte, ¿por qué no se acepta la decisión de abortar en otros casos también, si al final de cuentas ontológicamente, se anularía un supuesto ser?

Los discursos y dispositivos de poder son tan sutiles a la hora de demarcar cuando se puede o no abortar o cuando se declara la inviolabilidad de la vida. Y tal como lo manifiesta Marcela Lagarde:

La inviolabilidad de la vida, debería ser entendida reconociendo que la vida no es algo ético-abstracto sino desde lo que es la vida de las mujeres desde lo ético-práctico; ya que la vida de las mujeres no es solo un análisis intelectual sino pasa por su cuerpo. Lo ético-abstracto es discursivo y falsea la realidad (Lagarde, s/f).

Con todo esto, se vuelve a la premisa de que los úteros de las mujeres se hacen públicos a partir de las creencias religiosas y de quienes deciden desde un supuesto laicismo las leyes relativas al aborto que cada país va estructurando. En el escenario de lo público subyace un concepto ideológico de la maternidad, que Carmen Díez describe como ese constructo que:

[...] en nuestra sociedad actual existe y rige [bajo] un código cultural y moral, elaborado y consolidado de forma paralela a la sociedad industrial y capitalista, que marca la actuación que debe seguir una mujer-madre “normal”; este ideario se concreta en una serie de responsabilidades implícitas o explícitas que recaen sobre las mujeres y que éstas asumen como suyas, convirtiéndose en causa de tensiones y conflictos cuando por algún motivo no pueden cumplirse.” (Díez, 1995: 83)

propio sino más bien la responsabilidad que surge a partir de la lejanía que escapa al sí mismo.” (Pilatosky, 2008: 119-120)

⁴⁴ Cabe anotar las beatificaciones que realizó el Papa Juan Pablo II en abril de 1994. “Una de estas beatificaciones fue de Gianna Baretta, una pediatra embarazada de su cuarto hijo y que padecía de un cáncer uterino, pero que insistió en que, de ser necesario, se debía sacrificar su vida a favor de la de su hija. El sacrificio fue necesario y esta mujer murió para que su hija viviera. Falleció el 28 de abril de 1962 repitiendo las palabras “Jesús, te amo; Jesús te amo” (Ortiz, 2009:22).

En conclusión, la iconografía religiosa de la mujer-madre del cristianismo se traslada casi de manera intacta al mundo ilustrado de la modernidad y del Estado moderno, tal como se muestra en el capítulo siguiente de esta investigación.

CAPÍTULO III

LEGALIZACIÓN E INSTITUCIONALIZACIÓN DISCURSIVA MATERNO-CORPORAL DESDE EL ESTADO Y LA POLÍTICA

En este capítulo de la tesis se analiza desde la filosofía política⁴⁵ los discursos y prácticas escenificadas, principalmente por los actores políticos y el gobierno, durante el proceso de negociación y elaboración de la actual Constitución del Ecuador. Interesa ubicar el entramado discursivo sobre la maternidad y corporidad que se sostiene desde la estructura estatal y el accionar político desde matices y posiciones divergentes, pero que mantienen un ordenamiento social de género sostenido desde la legalidad, la institucionalidad y las prácticas de poder, desplegados durante la gestación de la Carta Magna ecuatoriana a través de la puesta en el debate sobre el aborto.

El argumento central de este acápite hace referencia a que el reconocimiento de los derechos sexuales de las mujeres, específicamente del derecho al aborto, está en directa relación con la democracia y los principios democráticos como el laicismo, la igualdad, la libertad y la no discriminación. Mientras los cuerpos sean parte de la regulación legal de los Estados no puede haber un régimen verdaderamente democrático y laico. La penalización del aborto, no solo implica el no reconocimiento de los derechos sexuales y sobre todo del derecho a decidir de las mujeres, sino que tiene profundas raíces discriminatorias y atentatorias que consta, paradójicamente, en las leyes y en órganos judiciales de los diferentes Estados.

3.1. Cuerpos nombrados y legalizados en el andamiaje estatal

Foucault señala que uno de los dispositivos bajo los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida es la *biopolítica de la población*, la misma que adquiere fuerza a mediados del siglo XVIII, es decir en la época de la modernidad e ilustración racional, época donde la política se configura desde la razón instrumental ofreciéndonos “el

⁴⁵ Los comienzos de la Filosofía o del filosofar se basan en las reflexiones políticas y/o sobre la Política, especialmente con Sócrates, es así que las concepciones de Estado, democracia, gobierno emergen desde el quehacer filosófico. Es así que cuando se hace referencia a la *Filosofía Política* se dice que ésta es parte de la Filosofía, como una rama epistemológica más, tal como lo manifiesta Leo Strauss citado por Pablo Badillo O'Farrell, cuando señala que “ en la expresión ‘filosofía política’, ‘filosofía’ indica la forma del tratamiento: un tratamiento que va a las raíces y es comprensivo; ‘política’ indica dos cosas: la material objeto de estudio y la función; por tanto, la filosofía política trata de asuntos políticos de una forma que se entiende relevante para la vida política; por tanto su material debe ser idéntica con su meta o finalidad, la última meta de la acción política.” (Badillo O'Farrell, 1998: 18)

completo dominio de la naturaleza” y la planeación de una sociedad basada en la ciencia. Por el contrario, la modernidad reemplaza “la vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano [...] por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” (Foucault, 1996a: 169).

De manera expansiva se generan una serie de mecanismos y estrategias políticas encaminadas bajo, la promesa nunca cumplida, de la liberación del cuerpo al control de los “los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración [...] técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un *biopoder*.” (Foucault, 1996a: 169)

Se podría incluir en este listado el aborto, también como uno de los aspectos que le conciernen a este biopoder el cual se sostiene a través de la legalidad, el orden social instaurado y la “legitimidad” del poder otorgado a quienes racionalizan la política, a través de los regímenes incluso, denominados como democráticos. Foucault, en este sentido, sostiene que el biopoder constituye un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo, el mismo que requiere contar con cuerpos controlados para garantizar la producción y los procesos económicos bajo una nueva moral occidental, que en el orden del poder y del saber, lo encarna la política, de manera estratégica.

El saber y el poder son dos técnicas políticas importantes con las que se valida su intervención en todo el cuerpo social y que son utilizadas también por instituciones como la familia, la escuela, los medios de comunicación y la medicina. La pregunta central que se puede plantear es ¿cómo entra la política a mi-nuestros- cuerpos? ó de mejor manera: ¿cuándo comienza la política del Cuerpo?

Empieza, diría el mismo Foucault y otros autores, con la promesa de *la liberación del cuerpo* que ofrecía la modernidad, en el sentido de que “había que abolir la dualidad cristiana de alma y cuerpo para que pudiera nacer la *libertad de los modernos*. En la vanguardia intelectual imperaba la certidumbre interna de que la modernidad conseguiría realizar esa hazaña” (Heller, 1995:9). Sin embargo, Hegel anticipó de la imposibilidad de irrumpir esta dualidad y con esta dualidad se reflejan, en occidente, las contradicciones y contraposiciones binarias presentes en sociedades como las nuestras, entre ellas la

coexistencia entre libertad y vida, bueno y malo, hombre y mujer, espíritu o mente y cuerpo.

De alguna manera ese traslado de la visión cristiana sobre el cuerpo se mantuvo desde el saber y el poder en la modernidad, la misma que legitimó la intervención estatal en el ordenamiento social, que al final de cuentas, incluye también el ordenamiento sexual. Los filósofos de la ilustración no escaparon de este binarismo, más bien reafirmaron, desde el saber, lo que correspondía a la “naturaleza” o al orden natural y al orden racional, en materia política y así, por ejemplo Rousseau sostenía que lo político es aquello que emerge del pacto social, lo que esté fuera es de origen natural, decía este filósofo. La sociedad política debe ser pensada como un contrato. Se debe obedecer a un orden y si el ser humano sale del orden natural causaría un desorden en lo político.

Desde otra perspectiva filosófica sobre esta dualidad, Hegel acentuará, también, lo natural para justificar la dicotomía entre el espacio privado y el espacio público, la última, decía, tiende a la autonomía y a la acción universal, es decir al Estado y la otra a la pasividad, a la familia y a la moralidad. La ley de la familia no contempla el interés de la comunidad estatal, por su pertenencia “natural” a este espacio.

Con estos cimientos políticos se constituyeron los países y órganos del Estado que funcionan bajo una normativa jurídica que está integrada y alimentada por una serie de aparatos e instituciones reguladores de la vida. Y tal como sostiene Foucault “una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida [y los códigos o la legislación] son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador.” (Foucault, 1996a: 175)

En este sentido, los Estados modernos ingresaron en una estructura normalizadora de los cuerpos a través de mecanismos o dispositivos de alianza, tal como los denomina Foucault, a todos los aparatos médicos, administrativos y legales que utiliza el Estado para sostener el ordenamiento social, que al fin de cuentas es sexual y moral. Genealógicamente, se puede evidenciar como algunos articulados y contenidos del Derecho canónico se trasladaron al Derecho civil, con el objetivo de “civilizar” los cuerpos y sostener una corporiedad desde el poder del saber.

Por otra parte, los Estados modernos actuales se erigen con atributos similares atribuidos a Dios, Hobbes precisamente, tal como argumenta Hannah Arendt “transfiere al Estado los atributos propios de la omnipresencia divina. De hecho, el Estado crea el orden del conflicto originario, así como Dios crea el mundo de la nada; el Estado establece lo que es justo e injusto, lo que está bien y lo que está mal, es el único que ostenta un poder absoluto e indivisible. Al mismo tiempo, el Estado es un producto de la razón del hombre, ‘hecho ser por pactos y contratos’” (Forti, 1996:191).

Esta concepción “teológica política”, tal como la calificó Arendt a la postura de Hobbes sobre el Estado sostiene a la *doctrina moderna del Estado desde una teología secularizada, en la cual el Estado es pensado, desde una versión “secularizada” de Dios* (Forti, 1996:194). Los Estados, empezaron a reemplazar, poco a poco a Dios y la Iglesia, en el papel institucional que tenía ésta última, de regulación y disciplina de los cuerpos. Ya no es la Iglesia la instancia “calificada legalmente”, aunque sí moralmente, para legislar los cuerpos. En este traslado de funciones y actuaciones se le da un carácter racional a la política del cuerpo, a través de los dispositivos de alianza como la regulación del matrimonio, la familia, la sexualidad, los comportamientos y conductas adscritas al “espacio privado”.

Cabe, por otra parte, mencionar a Rousseau cuando sostiene que el contrato social subyace a la voluntad individual sobre el interés común y la voluntad general, por lo que el quehacer principal de la política es lograr la “salvación” del hombre [ser humano] de la autenticidad y la particularidad (Cfr. Forti, 1996:202-203). Este contrato social conllevaría a la idea del consenso, la misma que es reductible desde Rousseau a la noción de “voluntad de todos”, sin embargo Arendt sostiene que la voluntad general excluye todo tipo de intercambio de opinión e intento de conciliarlas y lo califica de un:

‘absurdo teórico’ el buscar fundar el espacio público sobre tales presupuestos [...] La famosa soberanía del cuerpo político -teorizada ampliamente por el pensamiento rousseauiano- ha sido siempre una ilusión que, además, sólo se puede mantener con la violencia, porque ‘donde los hombres desean ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben someterse a la opresión de la voluntad, ya sea ésta la voluntad individual con la que me obligan a mí mismo o la voluntad general de un grupo organizado’ (Cit. Forti, 1996:206-207).

El principio contractual del Estado, así como su deidad conllevan siempre a la *legitimidad del poder* que al decir de Weber se produce por una característica peculiar e identificadora

que se da en el ámbito político y es la *dominación* de unos sobre otros y que en la esfera estatal moderna es “aceptada” por medio de los instrumentos legales pertinentes. Por otra parte, Weber apunta:

Política en cuanto asociación de individuos con vistas a la realización de una metas comunes tiene en su posible realización momentos de *violencia* [...] incluso podría hablarse de que todo fenómeno de corte político tiene un origen violento. El elemento asociativo culmina en el Estado, en cuanto éste resulta la más acabada forma de unión de los hombres para la persecución y obtención de fines comunes, y a su vez éste -el Estado- supone la culminación de la violencia en forma *institucionalizada* (Badillo, 1998:109-110).

Siguiendo la línea de reflexión weberiana, si el papel del Estado es lograr la legitimidad de la regulación de la violencia de forma institucionalizada, se puede deducir que los Estados modernos de la actualidad no escapan a esta premisa, especialmente cuando están en juego aspectos que pueden causar violencia, pero al mismo tiempo constituyen fuente de conflicto que puede tener una lectura política de determinado orden o interés. Este puede ser el caso del aborto, en lo que los diferentes gobiernos y Estados del mundo y especialmente de América Latina y El Caribe han tenido que “enfrentar” y al mismo tiempo “regular” en el marco de la garantía del “bien común”, como parte de su papel dionisiaco, contractual y legítimo de las sociedades contemporáneas.

En el caso de Ecuador, cada uno de los gobiernos denominados como “democráticos” ha regulado los cuerpos de acuerdo a los procesos de poder que han legitimado inclusive legalmente. En muchos casos, el código de familia, el código penal, las leyes y/o códigos de salud han constituido uno de los principales mecanismos legales de control y regulación social, especialmente de los cuerpos de las mujeres. En el marco de la discusión de la nueva Constitución del Ecuador, 2008 no escapó el debate y los recursos discursivos sobre el “eterno retorno” a la necesidad de crear más mecanismos legales de regulación y/o penalización⁴⁶ del aborto, con el añadido importante de que estos recursos

⁴⁶ La diferencia entre regulación o legalización y despenalización del aborto que hace el movimiento de mujeres es la siguiente: despenalizar “significa eliminar por completo el castigo penal a las mujeres que han practicado un aborto, así como a quienes las han ayudado; significa sacar el aborto de los códigos penales para que deje de ser un delito. En cambio, legalizar o regular el aborto, implica no sólo despenalizarlo, sino reformar las leyes necesarias para que la interrupción del embarazo forme parte del derecho a la protección de la salud y, por lo tanto, se incluya en los servicios médicos de manera segura y gratuita.” (GIRE, 2000: 99)

discursivos se sostenían en la racionalidad científica y el Derecho (derechos humanos) y/o en la moral cristiana.

El gobierno ecuatoriano del Presidente Rafael Correa Delgado, con mayoría política en la Asamblea Nacional se mantuvo entre la regulación y la penalización del aborto, en su propósito de asegurar el poder del Estado. Esta conducción del poder aseguró un andamiaje constitucional que de alguna manera “satisfizo” a la mayoría de la población quien legitimó su poder en las urnas, el 28 de septiembre de 2008. No hay que olvidar que el elemento adicional que tuvo un papel central en el manejo de poder desde la violencia simbólica fue la iglesia cristiana, especialmente la jerarquía de la iglesia católica. Por lo que en este escenario, el gobierno empezó a adoptar otros dispositivos de poder que le permitiesen moverse en la arena política desde la legitimidad legal, pero también ciudadana. Así por ejemplo, el diario El Comercio sostiene:

El gobierno de Rafael Correa se cura en sano y prefiere neutralizar cualquier posibilidad de que grupos políticos cercanos a la Iglesia Católica capitalicen una campaña por el NO en el referéndum aprobatorio de la nueva Carta Magna. Con ese objetivo, el propio Mandatario reiteró ayer durante su cadena radial que se incluirá el nombre de Dios en el preámbulo de la Constitución y será deber del Estado preservar la vida desde la concepción. “No le hagamos el juego a la derecha, que ha hecho perder el tiempo en cosas que son de moral individual y en consecuencia no pueden ser base programática de ningún partido”, dijo y denunció que la oposición quiere poner al pueblo en contra de la nueva Carta Política. (El Comercio, 6/04/2008:p.6)

La apuesta política del gobierno era contar con una nueva Constitución que le permitiesen encaminar su proyecto gubernamental de manera que pueda contar con lo que Weber denominaba como la tercera variante del poder: “la legitimidad que radica en aquellos que gobiernan en base a la legalidad, en unas normas que han sido acordadas por aquellos elegidos para representar a sus electores, y que supone la confianza en aquellas porque se

Otro concepto estrictamente jurídico sostiene que “Despenalizar significa dejar sin pena o sanción una conducta típica que está en el catálogo de los delitos. La pena es la razón de ser un delito y así se entiende de uno de los contenidos del principio de legalidad (no hay delito sin pena) consagrado en los artículos 2 de los Códigos Sustantivo y Adjetivo de lo Penal, lo que es una de las garantías del debido proceso que tiene rango constitucional. Por tanto, la punibilidad es un elemento básico para la existencia del delito, y es resultante de la responsabilidad. (Mariana Yépez Andrade, La Hora, revista judicial, 7/04/09)

considera el elemento racional idóneo para organizar de la mejor manera posible la vida política de esa colectividad” (Badillo, 1998:110)

En este sentido, la Constitución le otorgó ese andamiaje electoral para legitimar sus acciones, especialmente políticas y económicas, por lo que no podía “poner en riesgo” este proyecto político-legal por temas de moral individual y sin importancia como el aborto o Dios. Así que, por si en el caso de que estos asuntos “de moral” puedan representar algún “peligro” para este proyecto, el gobierno y sus aliados apostaron por incluir a Dios y defender la vida desde la concepción. La posición gubernamental se redujo a mostrar los intereses de la derecha por irrumpir en este proyecto de avanzada y de “revolución ciudadana”, sin embargo la postura que asumió el gobierno frente al aborto, a la inclusión o no de Dios y de matrimonio homosexual siempre fue conservadora. Contrariamente, en el imaginario social del país se plasmó la idea de que se trataba de un gobierno de avanzada, particularmente por su oposición y contrapunto mantenido con la cúpula de la iglesia católica.

César Montúfar, en un artículo de opinión afirmó “la semana pasada, el bloque de mayoría envió al país este mensaje cuando, con presiones del Presidente de la República de por medio, indicó que el legado laico de la revolución liberal, aquel que dicta separar los asuntos morales y de orden personal de los asuntos que regula el Estado, será tirado al tacho de basura por el costo electoral que pudiera traer el contradecir a la derecha religiosa ecuatoriana en cuanto a no incluir el nombre de Dios en la Constitución, el derecho a la vida desde la concepción o avanzar en los derechos de minorías sexuales. Posiciones ‘impopulares’, sí, pero que comprometen los derechos fundamentales y la libertad de conciencia y autonomía individual, base del Estado laico.” (<http://www2.elcomercio.com>, 7/04/2008)

Al interior del partido de gobierno, también hubo una serie de desacuerdos y posturas divergentes, sin embargo en el escenario público prevaleció la imagen y los discursos de la Asambleísta de gobierno, Roxanna Queirolo quien abanderó los postulados de algunos sectores y cúpula de la iglesia católica sobre el aborto. La actuación de esta asambleísta, en cierta manera, creó presión al interior del partido de gobierno y se sintió como una amenaza para el proyecto constitucional. Esto provocó que se escenificaran una serie de discursos y actuaciones presidenciales y del buró político de *Alianza País*. En este sentido,

se hicieron necesarias una serie de visitas y precisiones por parte del Presidente. Una de ellas fue la narrada por el diario El Comercio:

El presidente Rafael Correa llegó anoche a Manta, para reunirse con los asambleístas de Acuerdo País, en torno a temas polémicos que, supuestamente, pudieran entrar en la nueva Constitución, como el aborto, el nombre de Dios y la unión homosexual. La reunión se realizó a puerta cerrada en las instalaciones de Autoridad Portuaria, en Manta, con los asambleístas del movimiento” (El Comercio, 01/04/08:p.6).

En el diario La hora se afirmó que “Correa se pronunció aduciendo que apoyaba posiciones como el respeto a la vida desde la concepción y la unión de personas de distintos sexos (La Hora 01/04/08:B2).

En definitiva, Dios y las uniones libres entre homosexuales tenían cabida, más no el aborto, este era un asunto más “polémico” y no “pertinente” en una Constitución, porque tal como sostenían muchos políticos de línea o tendencia liberal e incluso muchas mujeres del movimiento, éste era un asunto que correspondía ser legislado en el código penal y no constituía parte del cuerpo constitucional. Esta posición puede tener lecturas diversas, una de ellas tiene que ver con una estrategia de escapatoria para no correr el riesgo de que se contemple explícitamente un artículo que penalice el aborto. Desde otro punto de vista, defender esta postura no implicaba que se despenalice el aborto porque se mantuvo su regulación, al afirmar “la defensa de la vida, desde su concepción” y por tanto no hubo un planteamiento distinto, en el sentido de que se despenalice o se desregularice el aborto, excepto por un grupo organizado de mujeres jóvenes.

Tanto el Presidente de la República como el Presidente de la Asamblea Nacional Constituyente mencionaron insistentemente que el aborto no podría ser parte del cuerpo constitucional:

Sobre el tema del aborto, el Presidente dijo que este asunto no debería ser contemplado en la Constitución sino en las leyes particulares. Lo que sí debería estar garantizado en la Carta Política, indicó, “es el derecho a la vida desde el momento de la concepción”. El presidente de la Asamblea, Alberto Acosta, también se pronunció sobre la despenalización del aborto, el matrimonio homosexual y la mención a Dios en el preámbulo de la Constitución e indicó que no son temas constitucionales.” (Cfr. El Universo, pág. 3; El Comercio, pág. 6, 27/03/08)

El Presidente Correa no podía contradecir sus propios principios religiosos como “católico practicante” con los de la población, que en su mayoría son católicos pero que al mismo

tiempo, han adquirido una mayor conciencia del laicismo, pese a que las actuaciones y recursos discursivos del gobierno no fueron desde una postura laica y del derecho a la no intervención del Estado en cuestiones de la intimidad y la privacidad de las personas. En este sentido, cabe considerar lo que Marta Lamas afirma cuando dice:

Resulta fundamental para la vida democrática reconocer que las acciones de los ciudadanos van ampliando y transformando los márgenes de lo que se considera aceptable o moral. Las leyes que rigen la convivencia son la concreción de esa aspiración, pero cuando la sociedad cambia y las leyes no reflejan esas transformaciones, el orden social entra en conflicto. En México, si bien es cierto que en la legislación subsisten restricciones contra el aborto, la secularización se ha ido extendiendo poco a poco y los valores morales de la gente se han transformado (Lamas, s/f: 15).

En las democracias representativas, tal como sostiene Celia Amorós (2007) la elección legítima, bajo la voluntad general rousseaneana, a los “iniciados”⁴⁷ en la política. En el caso de Ecuador, el referéndum fue favorable para la aprobación de la Constitución 2008.

3.2. Posiciones, contraposiciones y polifonías de los discursos gubernamentales y políticos

Los discursos gubernamentales y políticos desplegados durante el proceso de discusión y elaboración de la Constitución 2008 sobre el aborto marcaron una serie de posiciones que al mismo tiempo conllevaban una serie de contradicciones que se reflejaban en los debates públicos. Algunos/as asambleístas aliados o partidarios del gobierno tenían mucha “precaución” o “cautela” al referirse al aborto, para otros era mejor evadir a los medios de comunicación. Sin embargo, en el Plenario de la Asamblea Nacional hubo una serie de intervenciones muy frontales de varios/as asambleístas a favor del aborto.

Otros asambleístas, particularmente hombres, no intervinieron ni se pronunciaron porque consideraban que es un tema o problema que deben resolver las mujeres. En el escenario público, las protagonistas de la penalización del aborto, fueron Roxanna Queirolo del partido de gobierno y Diana Acosta del Partido Social Cristiana, identificado en el país como partido de derecha.

En las últimas semanas de la Asamblea Nacional Constituyente, en los corredores y pasillos se desarrollaron una serie de acontecimientos que fueron dando lugar a lo que siempre mantuvo el gobierno respecto a Dios, a la unión libre entre personas del mismo

⁴⁷ La política se ha constituido iniciáticamente prescindiendo de las mujeres. (Cfr. Amorós, 2007: 202)

sexo y a la defensa de la vida desde la concepción. No hubo tiempo para la discusión amplia de estos temas en el Plenario, por la premura en la que debía salir la redacción del documento y porque también era estratégico no abordarlos. El día que se supone iban a tratar los artículos de salud sexual y salud reproductiva, así como el capítulo de la niñez en el que constaba la defensa de la vida desde la concepción, se abordó un tema igualmente candente como es el de los derechos colectivos. Más tarde ya no hubo *quorum*. Días más tarde para “dispersar cualquier duda que exista” y para dar lineamientos claros al bloque del gobierno salió a la luz pública un mensaje emitido por Alexis Mera, abogado asesor del Presidente Correa, quien envía el siguiente mensaje, vía correo electrónico, a varios asambleístas del bloque de gobierno, el día 02 de julio de 2008:

Asunto: derechos a la vida

Estimado Galo:

Como recordarás, aquel desagradable e indignante día en que se fueron del bloque la Queirolo y la Acosta, resolvimos tres cosas, que inclusive constaron por escrito:

- 1. Que se garantice el derecho a la vida desde la concepción. (recuerda que la pelea con las ahora desleales opositoras es que querían que se incluya “sin excepciones”, lo cual no aceptamos)*
- 2. Que se incluya el nombre de Dios en la Constitución.*
- 3. Que se deje el tema de los derechos de los gays para normas secundarias, y no elevarlo a norma constitucional.*

En lo que respecta al primer punto, que es fundamental para que no tengamos el rechazo oficial de la Iglesia, la Mesa 1 cambió la redacción –contrariando lo que habíamos acordado- y simplemente puso, con respecto a los derechos de los niños, lo siguiente:

“El Estado les asegurará la protección y cuidado desde la concepción”

Cuando lo que habíamos convenido era:

“El Estado garantizará la vida desde la concepción”.

Por lo que el Presidente se siente una vez engañado cuando lo que convenimos no se cumple. Se lo hizo con el voto de María Soledad Vela, Aminta Buenaño, María Palacios y María José de Luca.

Este tema es FUNDAMENTAL para que no tengamos a la Iglesia Católica pidiendo el No en el referéndum, como ya lo insinuó en todos los pulpitos del país el domingo pasado y que sería políticamente desastroso.

Como este tema está para primer debate en la Asamblea, habría que incluirlo como moción para primer debate e incluirlo como propuesta en el segundo debate de la mesa. Favor copiar a María Molina, cuya dirección electrónica desconozco.

Saludos,

Alexis Mera Giler

En el mes de julio de 2008 se concentró el debate sobre el aborto y el consecuente cabildeo al interior de la Asamblea Nacional por parte de la asesoría legal de la Presidencia y de varios actores de gobierno, para dejar éste y otros temas bien “claros” a la hora de redactar los articulados de la Constitución.

Retomando a Carole Pateman se podría decir que el poder político adscribe los cuerpos a un contrato social patriarcal que al final de cuentas es sexual (Cfr. Amorós, 1997:66-67). En este pacto o contrato sexual que se vuelve social y legal prevalece esa concepción moderna kantiana y rousseauiana, en torno a lo que pertenece al orden de lo natural y lo que pertenece al orden de la razón. El estado de “naturaleza” de las mujeres, niños/as y de los gays constituye el paradigma desde el cual se regula e instituye la normativa legal. Estos asuntos propios del orden natural no deben interferir en la vida pública racional, es decir no pueden ser concebidos como de interés nacional, por lo tanto había que ubicarlos donde corresponden sin dar muchas vueltas, ni “arriesgarse” a que la iglesia católica, por estos temas “menores” pida el NO en el Referéndum.

La autoafirmación del sujeto moderno político, como dueño de su racionalidad y libertad, obedece a sistemas organizados de poder. Todos los discursos están insertos dentro de una historia y sus elementos, de alguna manera (total o parcial), están asociados a mecanismos de poder. Las prácticas políticas son espacios donde se desenvuelven nuevos dominios de saber y de verdad y nuevos tipos de subjetividad y conocimiento. El conocimiento posee formas eficaces de expresarse para así legitimar o eternizar el poder.

En el despliegue discursivo del gobierno y sus aliados hay otro elemento importante a considerar y es su posicionamiento ideológico de izquierda, que conlleva una serie de imaginarios representativos y simbólicos, entre ellos la construcción de un nuevo Estado, la irrupción del viejo modelo de desarrollo y la configuración de una anhelada “revolución ciudadana”⁴⁸. Desde esta plataforma política, el gobierno de Rafael Correa se ha ganado la “voluntad del pueblo”, tal como lo sostiene Maquiavelo como uno de los quehaceres a los que está obligado el Príncipe: “Sólo diré que el príncipe necesita ganarse la voluntad del pueblo, si ha de contar con algún recurso en la adversidad” (Maquiavelo, 1984:54).

⁴⁸ “La revolución ciudadana” es un lema que ha acuñado el gobierno de Rafael Correa dentro del proyecto denominado “Socialismo del Siglo XXI”.

Pese a este posicionamiento político e ideológico que conlleva el gobierno actual no supone o incluye la deconstrucción del poder, en el ámbito de lo que se ha denominado como derechos sexuales de las mujeres y en general, de los derechos humanos de las mujeres. En algunos países, especialmente europeos las izquierdas pueden haber significado un avance para el cumplimiento y ejercicio de varios derechos de las mujeres, sin embargo en América Latina y El Caribe, caracterizada por niveles de gobernabilidad deficientes, los gobiernos de izquierda no se han alineado, necesariamente a las demandas del movimiento feminista y de mujeres. Paradójicamente, existen algunos avances en gobiernos o cortes judiciales de regímenes conservadores o de de derecha. Desde este contexto muy complejo y disperso en sus diferentes expresiones y demostraciones discursivas, el gobierno actual no necesariamente puede ser visto como un aliado estratégico en la lucha de las mujeres o la igualdad y equidad de género.

Al parecer, como se sostiene en este trabajo, el distanciamiento del Presidente Correa con la cúpula de la Iglesia católica durante el desenlace de los temas de aborto, Dios, matrimonio heterosexual y educación sexual no significa que se puede calificar como un “gobierno de avanzada” al de Rafael Correa, porque recolocó los discursos en el ámbito religioso, aunque desde la conducción política. Apelaba, de vez en cuando al Estado laico, pero no con la fuerza suficiente. La estrategia gubernamental fue aprovechar esta coyuntura, para distanciarse de la cúpula de la jerarquía eclesial, bastante adscrita a los grupos de poder económico del país.

El 28 de marzo del 2008 el Diario El Universo recoge esta noticia señalando lo siguiente:

El mandatario dijo que es católico, pero como ciudadano de un Estado Laico, no considera que el nombre de Dios deba estar en la Constitución. De todas formas indicó que si la mayoría de ecuatorianos decide mencionarlo, entonces la Asamblea tendrá que recoger esos criterios.

El 31 de marzo de 2008, dos días después, en el Diario El Hoy, sección A2, se dice:

El 2 de octubre de 2007, el presidente Rafael Correa, durante una entrevista con la prensa nacional y extranjera, indicó que, como católico, no podría admitir una Constitución que permita el aborto y que, si eso sucediera, sería el primero en hacer campaña en contra. Antes, el 26 de septiembre de 2006, durante una visita a HOY, en la cual chateó con los lectores, respondía a uno de ellos: “Soy pro vida, soy católico practicante, pero, como mandatario, debo obedecer la voluntad del mandante”. Y el jueves pasado añadió que es favorable al matrimonio gay y contrario a la inclusión de Dios en la Constitución.

Estas posiciones y contraposiciones se reflejaron en el escenario de la opinión pública y en un contexto ideológico en el que se yuxtaponen los matices ideológicos de derecha, conservadores y religiosos sobre el aborto y al ejercicio del poder que apela a la voluntad de los mandantes como recurso democrático válido e importante para lograr legitimarse, tal como lo sostiene Weber. Sin embargo, las lecciones aprendidas en América Latina sobre las izquierdas y las derechas pueden recogerse en el graffiti que colocaron en las calles, un grupo organizado de mujeres de Bolivia: “No hay nada más parecido a un político de derecha que uno de izquierda”.

Freddy Alvarez, en este sentido, sostiene acertadamente que:

En la política hay quienes piensan que la izquierda en el poder se comporta de manera diferente a un gobierno de derecha. Esto es una ilusión pues ni la izquierda es una sustancia, ni el poder es una esencia. Esta concepción resulta metafísica como la gracia teológica que nos garantiza que el acto bueno de los humanos proviene del bien de la divinidad. A veces pensamos que la pregunta sobre el uso o el abuso del poder se dirime con virtuosas mujeres y honestos hombres dejando de lado la pregunta sobre la maquinaria de la institucionalidad estatal. En poco tiempo el virtuoso no lo es más y el carácter *maquínico* de la institución se encarga de significar aquello que no logra pasar la barrera de las buenas intenciones (Alvarez, 2007: 12).

En sentido estricto se puede decir que la izquierda igualmente obedece a toda una maquinaria de poder que se institucionaliza bajo otros mecanismos y estrategias que lo legitiman a través de la puesta en marcha de prácticas contrarias a las que se opone. De igual manera, puede suceder que las izquierdas o derechas se van deslegitimando en el ejercicio del poder.

La liberación o emancipación no va a llegar por decreto o por norma constitucional. Hace falta revisar y deconstruir los axiomas en los que se basa la sociedad liberal que promulga un Estado de Derecho, laico y democrático. En el caso de muchas sociedades latinoamericanas y concretamente en el Ecuador se sostienen éstas por el Derecho y no necesariamente por la exigibilidad y garantía de los derechos. Prima el orden legal en sociedades donde los imaginarios y representaciones se mezclan con la moral cristiana y el falologocentrismo de quienes interpretan, promulgan y aplican las leyes.

Tal como sostiene Rocío Villanueva:

Los derechos y principios, como toda norma jurídica, comparten los problemas de vaguedad o imprecisión que afectan al Derecho. El Derecho, a diferencia de otras ciencias como la física o la matemática, no cuenta con un lenguaje artificial sino que recurre al lenguaje natural (castellano). La vaguedad de las normas jurídicas alude a la imprecisión o indeterminación, es decir a la imposibilidad de dar una lista completa y acabada de las propiedades suficientes para usar el término. Términos como “privacidad”, “honor”, “trato degradante” o “libre desarrollo de la personalidad”, son ejemplo de palabras vagas. [Frente a esto] el juez escoge entre distintos significados, elección que supone un margen de discrecionalidad.” (Villanueva, 1996:93)

No es el objetivo de este trabajo, hacer un análisis jurídico sobre el aborto, pero si acotar que tanto las interpretaciones como todo el ordenamiento jurídico se encuentran en la base de la constitución de las sociedades como las nuestras y que la discrecionalidad funciona de acuerdo a los esquemas o paradigmas de quien juzga o aplica las leyes. En el caso del aborto cuando este se legisla o regula con varios mecanismos legales el juzgamiento ha estado en función de la “interpretación” o una hermenéutica casi siempre fraterna y patriarcal.

3.2.1. La trampa del laicismo en el Estado y en el quehacer político del Ecuador

La trampa que emana del laicismo y a la que se hace referencia en este acápite, se hace eco de lo que Diego Freedman (2005) advierte, cuando sostiene que la defensa del Estado laico está enmascarado por el derecho o legalidad que se reafirma en los valores y creencias religiosas. Estos dispositivos de poder del cual, particularmente los países latinoamericanos, se envisten se inscriben dentro de lo que Foucault denomina como normativas que establecen relaciones de dominación que se expresan no solo a través de las leyes, sino de un conjunto de aparatos, instituciones y reglamentos que transmiten y funcionalizan a las sociedades y a los cuerpos. De esta manera, Freedman afirma:

Estas relaciones de poder pueden fundarse o enmarcarse en una cosmovisión provista por las doctrinas religiosas y contribuir a su continua reproducción ideológica [...] el poder político por medio del derecho impone en la sociedad civil, intencionalmente o no, una determinada creencia religiosa [...] al respecto, podemos mencionar la legislación en materia familiar, en la cual, tradicionalmente se sostiene en forma expresa o implícita paradigmas aportados por doctrinas confesionales. (Freedmann, 2005: 41-42).

Como ejemplo Freedman rememora la ley sobre vida familiar adolescente (*Adolescent Family Life Act*) adoptada desde 1978 en los Estados Unidos y que fomenta la abstinencia sexual estableciendo como valores la virginidad y la castidad, así como las relaciones sexuales únicamente dentro del matrimonio. En esta ley se basó el ex-Presidente George Bush para recortar el presupuesto de Programas y Proyectos de salud sexual y reproductiva que estaba fuera de estos preceptos.

En el caso de Ecuador se puede observar que los dispositivos de poder se desplegaron con fuerza desde los discursos gubernamentales del partido de gobierno de Rafael Correa. En la redacción del articulado correspondiente a la “defensa de la vida” se desarrollaron una serie de versiones que no dieran lugar a equívocos, es por ello que Alexis Mera afirmó que lo convenido era colocar: “El Estado garantizará la vida desde la concepción”. Y no “El Estado les asegurará la protección y cuidado desde la concepción”. Esta última redacción fue recogida en el documento final de la Constitución en el artículo 45 (Sección Niñas, niños y adolescentes) de esta manera: “El Estado reconocerá y garantizará la vida, incluyendo el cuidado y protección desde la concepción”. Sin embargo este texto, tal como quedó redactado, provocó polémica y pese a las “buenas intenciones del gobierno”, el debate generado continuó en los meses posteriores, especialmente por la serie de “interpretaciones” legales y políticas que trajo.

Así por ejemplo, sectores que representaban a las iglesias cristianas, particularmente la Conferencia Episcopal Ecuatoriana “observa el 28 de julio de 2008 que en la propuesta de Constitución ‘no se reconoce claramente el derecho a la vida desde la concepción’, que esta propuesta ‘deja la puerta abierta a la supresión de la nueva criatura en el seno de la madre’ y que se hace ‘en un contexto ambiguo’”. (Cfr. Ponce, 2008). La “puerta abierta” hace referencia a la posibilidad del aborto, porque gramaticalmente ¿se incluye la protección y el cuidado? Sin embargo como señala Fernando Ponce:

En mi opinión, el artículo 45 debería leerse así: “El Estado reconocerá y garantizará la vida, [en lo cual queda] incluido el cuidado y protección desde la concepción”. Lo que va entre corchetes es una mera aclaración, necesaria porque se trata de una frase densa. Pero admitir que la frase se lee mejor con este inciso, no es lo mismo que afirmar que es ambigua, porque la ambigüedad quiere decir que dos o más significaciones distintas coexisten en un término o frase, lo cual da origen a varias interpretaciones, mientras que la falta de claridad de una frase - de ésta en concreto - quiere decir que su significado literal, siendo uno solo, se despliega con cierta dificultad. Aclarar no es interpretar en este caso. Más aun, si la frase diera lugar a varias interpretaciones ¿cómo entenderían ustedes la garantía de la vida y su

protección desde la concepción de otra manera que no sea: garantía de la vida desde la concepción? ¿Qué interpretación alternativa respetaría el sentido literal de la frase?” (Ponce, 2008)

De todo este razonamiento se deduce que la Constitución de 2008 prohíbe el aborto, por lo que se mantuvo lo que se sostenía en la Constitución de 1998 y en este sentido, no hay un progreso significativo en el avance de la normativa sobre el derecho al aborto.

Otro artículo que fue interpretado, desde la Conferencia Episcopal como ambiguo es el artículo 66, numeral 10, que dice: “Se reconoce y garantizará a las personas: [...] el derecho a tomar decisiones libres, responsables e informadas sobre su salud y vida reproductiva y a decidir cuándo y cuántas hijas e hijos tener”. La decisión sobre si tener o no hijos/as fue interpretada desde la iglesia católica de la siguiente manera: “Una persona puede decidir que no va a tener un hijo – y actuar en consecuencia – en dos momentos: ya sea antes de cualquier eventual concepción, o después de concebirlo pero antes del alumbramiento. Si lo hace antes de concebirlo, no es aborto, si lo hace después sí que lo es.” (Ponce, 2008)

Ponce, desde una posición más filosófica que teológica o doctrinaria intenta en su artículo mostrar que el artículo 45, incluye una prohibición cierta del aborto y se pregunta:

¿Qué pasa entonces cuando tenemos dos artículos que se refieren al mismo asunto, uno de manera taxativa, otro de manera ambigua? No sé qué dirán al respecto los expertos constitucionalistas, pero a mí se me hace que, si se quiere respetar el sentido de ambos artículos, el artículo ambiguo debe someterse al que no lo es. En otras palabras, la prohibición del aborto limita el derecho legítimo de decidir cuándo y cuántos hijos tener, de modo que usted puede decidir no tener hijos siempre y cuando no recurra al aborto. Usted puede invocar el artículo 66 siempre y cuando respete el artículo 45 (Ponce, 2008).

Paradójicamente, la iglesia sostenía fehacientemente la defensa del no nato, aunque dejaba la “puerta abierta” a las diferentes opciones u orientaciones sexuales. En el pedido de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana del 1 de abril de 2007 “se propone [que la Constitución coloque] el derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su opción y vida sexual, dentro del respeto a la vida de un ser concebido”. Nótese que enfatiza “el respeto a la vida de un ser concebido”, como la máxima a cumplirse, aunque si acepta la posibilidad de que se reconozcan las opciones sexuales. En este sentido, la ética política se configura a partir

de los intereses de quien genera las premisas de los dogmas o máximas. De esta premisa se hizo eco el gobierno y por ello, constó en el texto de la Constitución actual “el derecho a tomar decisiones libres, informadas, voluntarias y responsables sobre su sexualidad, y su vida y orientación sexual” (art. 66. 9).

La noticia del Diario El Universo, del día 28 de marzo de 2008, pone en evidencia estos discursos:

El presidente de la República, Rafael Correa señaló que [...] lo que sí debería estar garantizado en la Carta Política, es el derecho a la vida desde el momento de la concepción. En lo que respecta al reconocimiento legal de una unión gay, Correa explicó que para él esta figura sí debería existir. En su criterio, una pareja de homosexuales que haya mantenido una relación estable y duradera debería tener la posibilidad de acceder a beneficios como herencias, en caso de que uno de los dos muera.

De manera paralela a estos discursos político-religiosos, el gobierno y sus aliados reafirmaban una y otra vez que la Constitución no da lugar al aborto, no es abortista y que defiende a la vida desde la concepción. Insistentemente el Presidente Correa mencionaba que no hay ninguna ambigüedad en la redacción y que recoge lo que planteó la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, ¿entonces dónde radicaba la desavenencia? Correa, hábilmente explicó que la cúpula de la iglesia católica era un aliado de los intereses políticos y económicos de los grupos de poder del país y que en sí misma la iglesia es un grupo de poder de la derecha, por eso utiliza temas como estos para encubrir sus verdaderos intereses.

La propaganda y publicidad generada por parte del gobierno y las iglesias cristianas, desde la expedición de la Constitución hasta las elecciones se centró sobre todo en el aborto. El gobierno hizo una campaña por todos los medios de comunicación aclarando el texto constitucional y al mismo tiempo, colocando mensajes sobre los ocultos intereses de estos grupos de poder, que el Presidente los denominó como “fundamentalistas”.

El 23 de septiembre de 2008, el Consejo Nacional de Radiodifusión y Televisión, CONARTEL, en sesión extraordinaria efectuada, dispuso que las estaciones de radio y televisión transmitan publicidad electoral relacionada con el aborto en horarios de 21:00 a 06:00. La resolución del organismo estatal ordena que entre las 06:00 y las 21:00 se evitarán escenas o imágenes de violencia, crueldad, actos sexuales explícitos o de promiscuidad. Por tanto, el CONARTEL, luego del análisis realizado sobre el contenido de la publicidad emitida por las estaciones de radiodifusión y televisión en los últimos días sobre el aborto, les notificó la

prohibición de transmitir contenidos que transgredan la Ley de Radiodifusión y Televisión. (<http://www2.elcomercio.com>)

Este comunicado del CONARTEL se refería a la cantidad de publicidad emitida también por la iglesia católica o sus aliados, utilizando imágenes de fetos o de niños/as en situaciones violentas, tratando de demostrar la atrocidad del aborto y lo que se estaría aprobando en el caso de reafirmar la Constitución actual.

Sin embargo, no hay que olvidar que los medios de comunicación, al igual que el Estado y la iglesia son una institución de poder que se reafirma a través de “la apropiación y la manipulación de la opinión pública por medio de la ventriloquia mediática: los *Media* hacen hablar a la opinión pública al mismo tiempo que ellos hablan a través de ella. Los sondeos y las encuestas de opinión son su “verdad”, sostiene Freddy Alvarez (2007). En el escenario discursivo de la “defensa de la vida” del feto o del no nato, se evidenció la estrategia mediática como un mecanismo importante de intervención pública sobre un asunto que la modernidad asumió como privado, pero que al fin de cuentas se lo reafirmó como un asunto público. De esta manera el hilo fino que separa al Estado de la iglesia, conlleva el encubrimiento de poderes que se pactan y se transmiten sin necesidad de la intervención estatal. Los micropoderes median “toda relación, todo lenguaje, todo conocimiento. [...] rompe la unidad del discurso gracias a su performatividad fragmenta la realidad en juegos de eficacia, se alimenta de su propia velocidad reproductiva e informativa” (Valcárcel, 1994: 71)

En este sentido, se hace necesario deconstruir la plataforma del colonialismo político y religioso donde se asienta el Estado-Nación moderno. Resignificar el poder estatal ligado a la religión, es un desafío pendiente para países como los nuestros. Tal como lo sostiene, Freddy Alvarez:

La relación entre poder político y poder religioso tiene grandes alcances. Uno de ellos es todavía la consideración de que las leyes civiles deberían adecuarse a las enseñanzas morales enmarcadas dentro del dogma cristiano. La modernización del Estado no se hizo separándose de la herencia hispánica y cristiana. No nos hemos liberado del pasado. Nuevos paradigmas como el multiculturalismo siguen siendo implementados por la religión católica. Si no nos separamos no podemos reconocer las nuevas subjetividades (Alvarez, 2008).

Consecuentemente, la demanda de Estados laicos continúa siendo imperante en sociedades donde los dogmas se quieren imponer sin más e incluso quienes detentan la fe cristiana asumen como un derecho el estar dentro del Estado, ocupar un lugar en él y demandar incluso el mantenimiento de sus instituciones educativas, de sus empresas de ayuda social o de su adoctrinamiento.⁴⁹

En definitiva, las declaratorias de los Estados laicos o Derecho, no necesariamente de derechos, no han beneficiado a las mujeres, ya que la matriz materno-corporal se mantiene sólida en la política corporal de corte patriarcal que ha instaurado un orden social incongruente con los principios laicos. Esta incongruencia está determinada porque se imponen concepciones y parámetros propios de la moral religiosa, violando con esto los propios cimientos democráticos en los que se asientan los Estados modernos, tales como la imparcialidad y neutralidad, por ejemplo, se acepta la autonomía moral como principio fundamental de los derechos civiles, pero no se aplica la garantía de esta autonomía en el caso del aborto. Tal como sostiene Gustavo Ortiz:

Se habla de la inmoralidad del aborto y de cómo la ley debe hacer valer esta moralidad, pero hay razones muy fuertes que nos muestran que las leyes que penalizan el aborto pueden ser consideradas como inmorales desde el punto de vista de teorías morales laicas, debido a los altos costos sociales y a la violación de los derechos de las mujeres que implican estas leyes. (Ortiz, 2009:118)

En el siguiente capítulo se muestra cómo las mujeres que participaron en el proceso de la Constituyente se enfrentaron con todo el andamiaje legal y jurídico cuando se abordaron los articulados sobre la educación sexual, la orientación sexual, pero sobre todo del debate sobre el “derecho a garantizar la vida desde la concepción”, que hace alusión directa a la penalización del aborto. El dilema radicaba, principalmente, en la derogación o en la reformulación de esta sección del articulado constitucional. Desde la autonomía del cuerpo y del derecho a decidir promulgado por el movimiento de mujeres su derogación era el ideal, sin embargo la “inmoralidad de la ley” prevaleció y en medio de ésta había que “negociar”, es decir, entrar en el *corpus* jurídico de la redacción e interpretación legal.

⁴⁹ Cabe mencionar el Decreto Presidencial No.1780 que emitió el actual Presidente para celebrar un contrato con las misiones religiosas en la Amazonía, Esmeraldas y Galápagos, este Decreto les garantiza y asegura el apoyo del Estado incluyendo recursos financieros y legales para que impartan la cultura y moral religiosa a través de las instituciones religiosas, hospitales o centros médicos y radiodifusoras que tengan estas misiones religiosas en las provincias mencionadas. (Cfr. <http://www.sigob.gov.ec/decretos/Default.aspx>)

CAPÍTULO IV DISCURSOS Y PRÁCTICAS SOBRE EL ABORTO DE LAS DIVERSAS ACTORAS DE LAS ORGANIZACIONES DE MUJERES

4.1. Antecedentes

En este capítulo se analiza, brevemente, los diferentes discursos y prácticas desplegadas por algunas actoras sociales que intervinieron en el proceso de cabildeo, activismo e incidencia política para que se recojan las propuestas de este sector en el texto constitucional, especialmente en lo que concierne a los derechos sexuales y reproductivos, incluido el aborto.

El análisis discursivo de la actoría social de las mujeres no es una tarea fácil debido a que se requiere de un estudio más profundo y que contemple una seria contrastación investigativa de su accionar político y público, particularmente en lo que se refiere al aborto. La dificultad de esta reflexión, radica, igualmente, en la diversidad que encierra esta actoría, por su heterogeneidad representativa e ideológica.

Por otra parte, el aborto como un derecho de las mujeres, no ha sido una bandera de lucha con la que se ha identificado plenamente el movimiento o las organizaciones de mujeres en el Ecuador, a diferencia de otros países de la región donde el derecho al aborto se ha planteado como un elemento constitutivo de los derechos sexuales y reproductivos y por ende, del accionar político del movimiento feminista y de mujeres. Se podría afirmar, a *grosso modo* que los temas o problemáticas como la escasa participación política y social de las mujeres, la violencia de género o la salud reproductiva (centrada en los servicios de atención materno infantiles) han ocupado ampliamente el escenario de la reivindicación de los derechos de las mujeres en los años 80's y 90's, de manera particular.

En la década de los 70' y parte de los 80's se podría afirmar que algunas mujeres mantuvieron en su agenda política una posición más afín al aborto, a la emancipación del cuerpo y sexualidad de las mujeres. Sin embargo, la irrupción de una agenda más institucionalizada predominó, al interior del movimiento, principalmente por incidencia e influencia de varias agencias y organismos de cooperación, así como por el marco internacional de derechos humanos que exigía avanzar con mecanismos y políticas de Estado a nivel institucional a favor de las mujeres.

La irrupción en el Estado y en la vida política del país, por parte del movimiento de mujeres, implicó muchos avances en materia legal, reforma institucional y participación pública de muchas mujeres, sin embargo desde la arena política no se colocó el aborto en la palestra pública, excepto para sostener el aborto terapéutico como parte del Código Penal.

Algunas vertientes y representantes de los grupos organizados de mujeres, no consideraban necesario abordar el derecho al aborto dentro de sus acciones o plataformas políticas, otras se oponían a hablar directamente del aborto como un derecho, simplemente no estaban de acuerdo con que éste sea un derecho más de las mujeres. Había una que otra organización que colocaba, de vez en cuando la problemática del aborto, plantando al aborto como un problema de salud pública⁵⁰ y de autonomía de las mujeres en su derecho a decidir.⁵¹ Quienes planteaban de manera frontal el derecho al aborto o al menos mostraban que la práctica del aborto clandestino y su consecuente penalización, tenía consecuencias nefastas para las mujeres, era el blanco de la prensa que veía como un “gancho” importante tratar estos temas “polémicos”, por los réditos que podía conseguir a través de asuntos “escandalosos” para la “moral pública”.

De esta manera, el aborto como un derecho de las mujeres, no ocupaba el espacio del escenario político y público, tal como sucedió en otros países, entre ellos se puede citar a México, Uruguay y Nicaragua, especialmente en la década de los 90’s donde se aprobaron o discutieron una serie de reformas legales a favorables a la irrupción del embarazo. En el Ecuador se coloca el tema del aborto en la palestra pública, de manera más visible y sostenida, durante el proceso de la realización de la Asamblea Nacional Constituyente de 2008.

⁵⁰ La III Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo, a partir del Programa de Acción de El Cairo, en 1994 reconoce, por primera vez, al aborto como un problema de salud pública, debido a que en muchos países está entre las primeras causas de muerte de las mujeres.

⁵¹ Aunque no se puede hacer una clasificación del movimiento de mujeres se puede decir que la heterogeneidad de posturas y propuestas mantenidas, han dado lugar a que algunas de las organizaciones que conforman este movimiento social no se identifiquen como feministas y sólo pocas se han autodefinido o identificado como tal. Por otra parte, el derecho a decidir, “no es una noción solo jurídica. El derecho a decidir, en tanto que derecho, es un ejercicio de la libertad. Es decir, los derechos no pueden atentar contra la libertad de las personas, por el contrario, éstos son una forma de garantizar el ejercicio de la libertad” (Alvarez, 2008).

Previo a los acontecimientos de la Asamblea, algunas mujeres del movimiento expresaron su preocupación porque se “pueda retroceder” en lo logrado en la Constitución de 1998, con respecto al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Es por ello que querían evitar que entre al escenario público el aborto o temas de derechos sexuales, y particularmente porque el Presidente Rafael Correa, con mayoría en la Asamblea, hizo referencias públicas de su fe católica y su cercanía con la iglesia católica, lo cual consideraban podría ser un factor que incida negativamente en el lenguaje de la Constitución..

Al mismo tiempo, algunos sectores del movimiento y/o mujeres organizadas consideraban que colocar el derecho o la despenalización del aborto en el debate político y público, no era “pertinente” o no formaba parte del cuerpo legal de una Constitución, o simplemente pensaban que era un tema que iba a causar tanta polémica en una sociedad particularmente cristiana. Bajo este posible escenario se podría “correr el riesgo” de perder lo conseguido en materia legislativa. Posteriormente, se pudo comprobar que ni el gobierno de Correa quiso “correr ningún riesgo”, y tampoco algunas mujeres del movimiento. Tal como se evidenció en el acápite anterior, funcionarios/as o representantes del sector gubernamental aclaraban que el texto final de la Constitución no daba lugar al aborto, por el contrario “defendía la vida, desde su concepción”. Afirmación que, también, fue sostenida por varias mujeres del movimiento o funcionarias del Consejo Nacional de las Mujeres.⁵²

Sin embargo, hubo un par de grupos de mujeres organizadas que sí “corrieron el riesgo” y fueron a Montecristi-Manabí (lugar en el que se desarrolló la Asamblea) a plantear la necesidad de que se considere la despenalización del aborto. Estas mujeres son, en su mayoría jóvenes, que están recolocando los derechos sexuales y reproductivos, y concretamente el derecho al aborto, en la agenda del movimiento, o al menos, podría decirse en la palestra pública, en esta última década. Bajo el colectivo denominado

⁵²El Consejo Nacional de las Mujeres era un organismo del Estado que actuó paralela y al mismo nivel que las organizaciones de mujeres. En este sentido, apoyó a varias organizaciones y mujeres líderes para que abanderaran el proceso y puedan actuar de manera conjunta. Esta “alianza” facilitó que se presente una Agenda de las mujeres a la Asamblea Nacional Constituyente y el trabajo de incidencia al interior de ésta. Sin embargo, dificultó el accionar autónomo del movimiento de mujeres desde una Agenda que no dependa de mecanismos institucionales del mismo Estado, en este caso del CONAMU.

“Coalición por la despenalización del aborto” actuó este grupo de mujeres desde el activismo y no entraron al debate legal ni institucional. Lanzaron una campaña informativa sobre el aborto seguro y sostenían lo siguiente:

Las mujeres construimos nuevas estrategias para tomar nuestras vidas en nuestras propias manos, independientemente de las discusiones políticas, religiosas y legales sobre el tema del aborto. No obedeceremos más normas que violentan nuestros cuerpos, nuestras vidas. Publicaremos la información necesaria para que cada mujer tome decisiones autónomas, según su propia inteligencia y capacidad ética (Pronunciamiento de la Coalición por la despenalización del aborto, abril 2008).

Para el proceso de negociación y cabildeo político-jurídico al interior de la Asamblea, intervinieron algunas mujeres del movimiento o cercanas a éste en calidad de asesoras de algunos/as asambleístas, otras como delegadas de algunas comisiones de gobierno, y particularmente a través del Consejo Nacional de las Mujeres, CONAMU que intervino en este proceso con varias funcionarias de esta institución gubernamental. En este sentido, de alguna manera, se podría decir que la intervención del CONAMU cooptó a las diferentes vertientes del movimiento de mujeres y a su vez éstas vertientes o representantes entablaron una relación de cooptación, debido a los recursos que podría garantizar el CONAMU para lograr el acompañamiento político, así como lograr el aval de la Agenda política que contenía las propuestas del movimiento de mujeres.

Cabe señalar que cuando el aborto emergió en la palestra pública, la postura de las organizaciones y mujeres partícipes de este proceso constitucional ya no fue tan conservadora, como en las décadas pasadas, ni tampoco recelaron de abordarlo cuando los medios de comunicación les convocaban a dar su opinión. Hubo, de alguna manera, un “consenso” en la necesidad de defender lo alcanzado en la Constitución de 1998, en el marco legal nacional e internacional y evidenciar las consecuencias de la penalización del aborto. Aunque no necesariamente, sus planteamientos eran contestatarios, ni tampoco radicalizaron sus propuestas, tal como lo hicieron las jóvenes de la Coalición.

Tal como se afirmó anteriormente, al final se aprovechó la posición gubernamental frente a la cúpula de la iglesia para recolocar el laicismo, el derecho a decidir y de paso decir que no se da paso al aborto en el nuevo proyecto constitucional, en parte como una denuncia y en parte como una defensa del proyecto constitucional.

Con estos antecedentes, en este acápite interesa analizar las aristas de los discursos y la actuación de las mujeres organizadas⁵³ que intervinieron en el proceso de debate e incidencia. No se trata de hacer una descripción del proceso (tarea que ya se realiza en este recuento de antecedentes y en otras secciones de la tesis) sino de hacer un ejercicio de hermenéutica social que permita develar las principales implicaciones de apelar a la legalidad para mantener y sostener los discursos de los derechos. Lo que se pretende, en definitiva, es como sostiene Foucault de:

Colocarse a cierta distancia de este juego conceptual manifiesto, e intentar determinar de acuerdo con qué esquemas (de seriación, de agrupamientos simultáneos, de modificación lineal o recíproca) pueden estar ligados los enunciados con otros con un tipo de discurso; se trata de fijar así cómo pueden los elementos recurrentes de los enunciados reaparecer, disociarse, recomponerse, ganar en extensión o en determinación, volver a ser tomados en el interior de nuevas estructuras lógicas, adquirir en desquite nuevos contenidos semánticos, construir entre ellos organizaciones parciales (Foucault, 1996b: 98).

En este marco de análisis se incluyen, de igual manera, las implicaciones epistemológicas de los discursos que apelaron “al derecho a decidir” y a la incidencia política, no necesariamente pública que tuvo el movimiento en esta empresa.

4.2. Acción colectiva: entre el derecho y los derechos

La legislación sobre el aborto que tienen los países tanto liberales como los que no lo son, en última instancia determinan una corporiedad social que pone en el blanco de acción de esta legislación a las mujeres, sus cuerpos, sus vidas y sus decisiones. Se sostiene que es un asunto de orden y preocupación social la regulación sobre el aborto, incluso el movimiento feminista ha sostenido que es relevante que los Estados asuman como un problema de salud pública y justicia en el marco de los Estados democráticos. Sin embargo, paradójicamente en la exigibilidad de derechos, el Derecho se interpone como el único mecanismo habilitante de estos derechos. En América Latina, y concretamente en Ecuador, la jurisdicción de los derechos de las personas sigue siendo un imperativo importante, pese a que la aplicación, desde la apelación a la justicia, no se ejerza de manera plena. Se dice

⁵³ A riesgo de mencionar a algunas organizaciones y a otras no, se prefiere no hacerlo. Cabe precisar que las mujeres organizadas a las que se hace referencia en este trabajo son las que se identifican con la defensa de los derechos como la autonomía y empoderamiento sexual, económica y social de las mujeres. Existen organizaciones de mujeres que se identifican, por el contrario, con los valores religiosos que promulgan las iglesias cristianas y éstas, para términos de esta investigación, no pueden ser consideradas como parte del movimiento de mujeres.

que uno de los mejores cuerpos legales para la defensa de los derechos humanos, incluyendo la Constitución, tiene el Ecuador.

Las brechas entre el Derecho (jurídico y judicial) y los derechos humanos -que incluyen la promoción, protección, garantía de éstos- se profundizan cada vez más, especialmente cuando se contrasta de manera práctica que en nuestras sociedades aún permeadas por regímenes prima la legalidad y el orden antes que los derechos, tanto desde los garantes como de los titulares de derechos. De ahí que tenemos que los diferentes órganos legales no aseguran una ciudadanía plena sino están articulados a procesos de conciencia y reconocimiento colectivo. Por ejemplo, en Ecuador, se faculta el derecho al aborto y a la atención médica en el caso de que una mujer tiene demencia o problemas mentales, sin embargo no se aplica este derecho, sea por el desconocimiento o porque persiste la cultura patriarcal de ponderar la maternidad a cualquier costo.

La incidencia, del movimiento de mujeres, a nivel de las reformas legales ha sido muy relevante en el campo viabilización de la institucionalidad de los derechos, sin embargo la incidencia en el ámbito social y cultural continúa siendo una tarea pendiente. El movimiento de mujeres en el país no ha logrado calar profundamente en la estructura social, estatal y cultural patriarcal. Su plataforma política se ha ubicado desde la “negociación” con el Estado y esto obedece al interés de la Agenda que se ha priorizado en el Ecuador, con respecto, particularmente a los derechos políticos.

Cuando tiene lugar en el escenario de la Asamblea Nacional Constituyente el debate sobre el aborto también el movimiento de mujeres actoras de este proceso, decide posicionarse nuevamente desde la plataforma de la incidencia, cabildeo y lobby con los actores estatales, especialmente a nivel del poder legislativo y ejecutivo. La transgresión desde el derecho de las mujeres al aborto, no tiene lugar en este *performance*, por lo que de alguna manera, se decide tener una posición “conciliadora” con el régimen presidencial y parlamentario, mediante el acercamiento a los/as posibles aliados/as.

Con cautela se van decidiendo las acciones y estrategias desde la convocatoria que lideraba el CONAMU, jugando muchas veces el papel de ONG, para no colocar el tema de frente, sino el objetivo era “negociar” la redacción y lograr una flexibilidad en el texto final del artículo en polémica sobre el derecho a la vida desde la concepción.

Se armaron algunas discusiones, vía correo electrónico y en reuniones programadas por las mujeres o el mismo CONAMU para identificar los argumentos jurídicos y políticos

para ampliar o precisar el “derecho a la vida”, ya que se sabía de la posición gubernamental de seguir manteniendo este texto en la Constitución.

Sobre estos acuerdos o análisis jurídicos se fue estableciendo el acercamiento a los diferentes asambleístas del partido de gobierno o de partidos que podrían ser aliados a fin de asegurar una redacción que no restringiera completamente el derecho al aborto, especialmente el aborto terapéutico, vigente en el país. Se habló de tres posibilidades:

- a) Añadir, al derecho a la vida desde la concepción, “excepto en los casos que estipula el código penal” (aborto terapéutico y el aborto en caso de tener demencia)
- b) Añadir un inciso que diga, en general, es decir: El derecho a la vida, *en general*, desde la concepción. Este término daría lugar a la posibilidad interpretativa de excepciones.
- c) Redactar de la siguiente manera: “El Estado reconocerá y garantizará la vida, incluido el cuidado y protección, desde la concepción.” (Cfr. Art.45 Constitución,2008)

En medio de estos intrínquilos legales, políticos y morales, finalmente prevaleció esta última redacción producto incidencia de las actoras del movimiento de mujeres y del CONAMU con el poder legislativo y el Ejecutivo.

Este texto, en el ámbito de las interpretaciones subjetivas e ideológicas, se utilizó para posicionar en la opinión pública los intereses de la iglesia católica y los grupos políticos aliados con la iglesia. Y que el gobierno tuvo que contrarrestar, como se había mencionado, mediante su escenificación publicitaria y en los medios de comunicación, para demostrar que no están dando lugar para nada al aborto.

Las mujeres actoras de este proceso, se allanaron con la posición gubernamental y no necesariamente entraron en el campo de la transgresión para plantear de manera específica el aborto como un derecho de las mujeres. En este sentido, ingresaron al campo del ordenamiento contractual establecido por las sociedades y el Estado.

El cuerpo y la sexualidad de las mujeres ligadas a la maternidad como único o principal referente de su *situacionalidad* existencial se plasma en los pactos y acuerdos de la moral legal. En este sentido, Celia Amorós afirma que existe un juramento viril que funciona como:

[...] un protopacto de todo pacto y en ello consiste en última instancia su poder sobre las mujeres, habría que conseguir que la feminidad lo fuera. Lo que no deja de ser paradójico, pues, en la medida en que lo ‘femenino’ ha sido siempre lo pactado, no podría convertirse, sin des-identificación, en sujeto de pactos. Dicho de otro modo, la igualdad con los varones en el espacio de la política implica para las mujeres la sororidad-como constructo juramentado-, en la medida misma en que esta sororidad implica el homologarse con los varones, ya que solo así accede al poder el grupo juramentado (Amorós, 2007:203).

En esta misma línea de reflexión, cabe preguntarse hasta qué punto se puede sostener, desde el movimiento de mujeres que lo ¿“personal es político”? cuando se trata del aborto. ¿Quién decide sobre un asunto privado y personal? El aborto tiene que ubicarse en la esfera pública necesariamente?. Este es un debate no resuelto, ni discutido ampliamente por el feminismo, sin embargo, lo que ha tenido lugar es la regulación o despenalización del aborto, pero apelando al cambio de los marcos jurídicos y estatales, tratando de que el Estado como titular de deberes y obligaciones cumpla con lo que le corresponde en materia de salud y derechos sexuales.

La intervención estatal como garante de derechos es una de las principales premisas con las que funcionan los Estados modernos en la actualidad, sin embargo como se afirmó anteriormente, el apelar al derecho no significa su otorgación inmediata, ni tampoco la posibilidad de contemplar que otros “derechos” no necesariamente pueden funcionar por la intervención/regulación del Estado, entre ellos el derecho a abortar, como parte de los derechos a la autonomía y privacidad. Por supuesto, que éste no es un razonamiento aceptado por quienes consideran que el aborto tiene que ver con otra “persona” o feto y que no podría esta “entidad” depender de la decisión de otra persona que lo lleva en su vientre, como “depositaria” de esa nueva vida. Desde esta posición binaria, la mujer no es sino un objeto que conlleva en sí un sujeto que es social. Es por ello que las mujeres, a lo largo de la constitución de las sociedades no han sido consideradas en sí como sujetas de derechos, excepto cuando su maternidad social o natural, le asigna esta posibilidad, es decir constantemente está en relación/dependencia con otros, sea como madre o como esposa, fundamentalmente.

Se evidencia, de esta manera, una ética del cuerpo reproductor y objeto para la reproducción y al mismo tiempo como dividido en dos entidades: la madre y el feto. El aborto transgrede esta regla y “se piensa que el útero de las mujeres es público y el feto es

tuyo pero no es tuyo, uno sabe que tiene nacionalidad pero también es del Iglesia, del Estado y de Dios” (Álvarez, 2008).

Nuevamente se vuelve al reducto existencial de “estar del cuerpo en el mundo” que según, Merleau-Ponty “[...] establece una concepción del cuerpo como lugar que percibe y conoce mediante sus movimientos y, en primera instancia, como espacio en que hay lugar para ser habitado” (Cfr. Aguiluz, 2008: 158). La matriz corporal, a la que se refiere este filósofo, concibe al cuerpo como espacio de lo viviente, es decir se posiciona el sujeto en el mundo a partir de sus propias significaciones y en su relación con los otros/as, por lo que hay un *sujeto encarnado* en su conexión con el mundo y con el otro, sosteniendo una *corporiedad intersubjetiva*. El *estar del cuerpo* de las mujeres *en el mundo* aparece en escena desde el carácter normativo de la biopolítica, particularmente desde la regulación política de la salud del corporal-social. El sistema de salud insta una política corporal en función de los mecanismos de regulación o penalización, es por ello que constituyen una de los principales dispositivos de poder sobre los cuerpos y las vidas de las personas, sea porque viabilizan o, en muchos casos, no practican ningún aborto.

Este trabajo no se detiene en hacer un análisis sobre el sistema de salud y sus múltiples implicaciones a la hora de formar parte de las tecnologías de poder sobre los cuerpos, sin embargo es importante ubicarlo como otro de los dispositivos de poder que se ajusta perfectamente con los dispositivos de alianza, es decir con la estructura jurídica y legal.

Retomando el “estar del cuerpo de las mujeres en el mundo”, se puede decir que la brecha entre el Derecho y los Derechos se sostiene pese a los mandatos de las leyes, normas e instituciones, es decir el aborto se ejerce en la clandestinidad y bajo los umbrales de la regulación o penalización existente, y precisamente esto es que muchas fracciones o vertientes del movimiento feminista y de mujeres ponen en evidencia, con las secuelas que esta clandestinidad puede tener para las mujeres que deciden abortar. Esta clandestinidad se ejerce bajo el amparo policial que irrumpe lo legal a través de la corrupción, de quienes “otorgan” estos “servicios”.

Mujeres que están esperando en la antesala de cualquier lugar donde puedan interrumpir su embarazo, se mueven entre la culpa y el temor a la irrupción de la legalidad

estatal y religiosa imperante. Su cuerpo asociado intrínsecamente a la maternidad, emana la expresión de lo que Cristina Grela denomina como “un desacato mayor”.

En esas decisiones está sola hasta con ella misma. Puede plantearse el hacerse un aborto porque sus hijos se mueren de hambre o de enfermedades, o porque es una víctima de constante violación. En estas condiciones y situaciones, no llega a la práctica del aborto desde la propia determinación, en el sentido de saberse dueña de su cuerpo como derecho inalienable (Grela, 1989: 57).

El poder, también se ejerce desde estos cuerpos que interpelan a los regímenes discursivos del Derecho, aunque de una manera en que pone en peligro su existencia, porque la irrupción de lo legal puede tener un costo muy alto: su vida. Es por esto que el movimiento de mujeres y las feministas en la región, insisten en la necesidad de que los Estados despenalicen y/o amplíen las causales del aborto, como parte de las políticas de Estado.

La apuesta desde el Estado, lleva paradójicamente, a politizar los cuerpos de las mujeres. En este sentido, algunas mujeres actoras de este proceso constitucional que interpellaron al Estado no dejaron de actuar dentro de las reglas de juego de éste y en ese sentido, plantearon por un lado la necesidad de discutir una nueva legalidad y por otro lado ampararon su agenda, propuestas y discursos desde la institucionalidad pública del Estado. Tal como avizora Marta Lamas “Debatir sobre los ‘límites’ políticos a los derechos de las mujeres apunta a una cuestión fundamental: ¿quién va a decidir sobre nuestra vida y nuestro cuerpo? ¿El gobierno, las Iglesias, o nosotras mismas, como ciudadanas?” (Lamas, 2001:40).

No es fácil responder, más aún cuando se sabe que el *locus* del poder, no necesariamente está en el Estado o la iglesia, éstas instancias pueden ser simplemente sus representaciones o manifestaciones, de manera que “El poder se oculta y no se manifiesta, esto quiere decir, cualquier cosa que se manifiesta no es poder, cualquier cosa que se hace pública se desactiva” (Valcárcel, 1994: 72).

4.3. Las estrategias políticas y la reivindicación de la autonomía ciudadana y corporal

Tal como se mencionó anteriormente, tanto el CONAMU como las organizaciones que participaron en este proceso no sostuvieron de manera contundente una posición de defensa del “derecho a decidir” sobre la sexualidad y el cuerpo. Su presencia fue tenue y no se sostuvo en el tiempo, ya que tanto la iglesia como el gobierno ocuparon la mayor parte del espacio de la opinión pública. Estos dos actores, generaron “opinión pública” mucho más que las mujeres y feministas, principalmente por la lectura e incidencia política que podía tener el confrontar a estos dos ámbitos de poder en un tema “polémico” como es el aborto.

Los medios de comunicación se concentraron en las actorías políticas y religiosas más que en las organizaciones de mujeres que podrían detentar el papel de actoras sociales. De esta manera, la masculinidad del poder político y religioso se tomó el escenario de los cuerpos de las mujeres para colocar sus posiciones ideológicas sobre la moral sexual que debía regirse desde la normativa constitucional.

El contrato sexual sobre el aborto fue patriarcal y moral, tanto la iglesia como el gobierno se encaminaron por el mismo sendero, al penalizarlo bajo el precepto de la “defensa de la vida desde la concepción”. La pequeña línea divisoria entre uno y otros fue la insistencia en colocar directamente la penalización de todo tipo de aborto, incluido el terapéutico. Premisa que no podría ser aceptada por un gobierno que se considera como democrático, además había asambleístas del partido de gobierno que apoyaron la tesis de no “retroceder” en lo avanzado o logrado en materia de derechos humanos en estos últimos años y en la Constitución de 1998.⁵⁴

Como una estrategia de defensa de lo que se logró en la Constitución de 1998 con respecto a los derechos sexuales y reproductivos, muchas mujeres que participaron como actoras claves de este proceso constitucional, también se hicieron eco de la posición del gobierno en torno a la iglesia católica. En este sentido, confirmaban la prohibición o

⁵⁴ Esta pequeña escisión provocó que el gobierno mantuviera una distancia con la cúpula de la iglesia católica y estratégicamente les calificara como “fundamentalistas” a las posturas mantenidas por pastores o preladados católicos. Al haberles calificado, el Presidente Correa, como “fundamentalistas” a estos grupos religiosos, también se pensó desde el movimiento de mujeres, de manera equívoca, que podría tener una postura más abierta hacia los derechos de las mujeres. Sin embargo, se puede decir que ésta también fue parte de la estrategia política utilizada.

penalización del aborto a la hora de defender el proyecto constitucional de 2008. Se emitieron algunos pronunciamientos que podrían calificarse como conservadores, porque hacían alusión a la importancia de que constara la defensa de la vida desde la concepción y que no se estaba dando lugar al aborto.

Las primeras semanas de septiembre de 2008 las diferentes organizaciones de mujeres se adhieren al proyecto constitucional. El Diario El Comercio recoge su pronunciamiento bajo el título: *Las mujeres van por el sí, pero con alertas*.

Otro sí es posible. Ese es el eslogan con el que el Movimiento de Mujeres del Ecuador anunció ayer su respaldo al proyecto constitucional en el referéndum aprobatorio del próximo 28 de septiembre. Lo hizo a través de una de sus representantes, Liliana Durán, quien sin embargo aclaró que el apoyo no es al gobierno del presidente Rafael Correa sino al proyecto constitucional elaborado en Ciudad Alfaró. Antes que termine el trabajo Constituyente, una carta remitida por el secretario jurídico de la Presidencia, Alexis Mera, sobre el respeto a la vida provocó serias críticas de parte del Movimiento de Mujeres (El Comercio, pág. 3, 03/09/08).

Otro medio de comunicación escrito recoge la siguiente noticia:

Mujeres apoyan artículos. Representantes de nueve organizaciones de mujeres indígenas, negras y urbanas, rechazaron las expresiones del titular de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Monseñor Antonio Arregui, quien ha señalado que el proyecto de Constitución deja la puerta abierta al aborto.

La directora de la Organización Ecuatoriana de Mujeres Lesbianas, Sandra Álvarez, señaló que el 90% de sus propuestas fue acogido por los assembleístas y que en ese 10% que no fue aceptado por Ciudad Alfaró se halla la despenalización del aborto. Añadió que uno de los asuntos en los que deberán concentrarse, si se aprueba el nuevo texto, será defender las tres causales para permitir un aborto terapéutico y que están contempladas en el código penal. "El proyecto de Constitución no tiene nada de abortista, si fuera así, muchas mujeres que nos consideramos respetuosas de nuestro derecho a decidir sobre nuestro cuerpo, estaríamos contentas". Mientras que las delegadas indígenas, negras y lesbianas, reunidas ayer en el local del Foro Nacional de Mujeres, destacaron la importancia de que en el proyecto de Constitución se separen los derechos sexuales de los reproductivos, lo que permitirá cambiar la concepción de que mujer es igual a madre y se avanza en el derecho de decidir cuándo y cuántos hijos tener (El Telégrafo, pág. 4.03/09/08).

Este proceso deja algunas lecciones aprendidas sobre el proceso de negociación, cabildeo e incidencia política, especialmente en un contexto adverso como es la moral social que impera más allá de toda normatividad. A pesar de la crítica al Estado, el movimiento de

mujeres aún apuesta al cambio de órdenes desde esta esfera de poder, y aunque siguen los Estados adscritos al proyecto de la Ilustración, éste se basa en teorías políticas progresistas y lo importante es situarse en el Estado desde una posición crítica. (Cfr. Amorós, 1997: 443)

De igual manera, el momento en que se politizan los cuerpos y concretamente el aborto como un derecho no penalizado o reglamentado, se puede entrar en el campo de la legitimidad del poder público sobre la vida, complejizando aún más el principio de autonomía, porque el ser humano-concretamente -las mujeres- es como sostiene Victoria Camps “una realidad social y sus actuaciones son asimismo una construcción social [...] No es posible decidir en un vacío social. Decidimos siempre en función de unos valores ya existentes, o en contra de esos valores” (Camps, 2001:118). La autonomía de unos está en dependencia o dicho de mejor manera, en función de otros, creando y recreando un ser en relación con otros.⁵⁵

Junto a la autonomía se encuentra la deliberación en la cual se sustentan, como principio básico, los Estados modernos, teóricamente, como lo avizora Victoria Camps la deliberación ayuda a la toma de decisiones, sin embargo ésta no es propiciada ni por la cultura liberal, ni por los valores morales que la sustentan.

No solo no la propician, sino que, en muchos casos, la impiden. En una cultura que busca resultados rápidos, deliberar es siempre perder el tiempo. En política no hay deliberación, sino negociación, que es otra cosa (Camps, 2001:119).

Los individuos discuten pero se sabe que no van a llegar a acuerdos, por lo que desde la política liberal lo correcto es decidir por éstos. De esta manera, los postulados de Habermas de concebir a la ética política como un ejercicio de comunicación y diálogo se quedan, muchas de las veces, en el ideal del quehacer político.

⁵⁵ Un ejemplo del límite que conlleva el principio de autonomía como el derecho a decidir, es que nuestra decisión está en función de otros, entre éstos los médicos o el sistema de salud, incluso concibiendo que ejerzo la autonomía del derecho a decidir un aborto, tomando el medicamento abortivo, porque dependo de esta estructura de poder aunque sea como saber y conocimiento, que en definitiva es poder. La medicalización del cuerpo y la sexualidad, tal como lo demostró Foucault son tecnologías de poder.

CONCLUSIONES

Este trabajo de investigación, se basó, en buena medida, en la experiencia e involucramiento parcial en el proceso de la Constitución 2008, así como en el análisis de los argumentos esgrimidos por parte del gobierno, de las iglesias cristianas y de las mujeres actoras. La entrada para este análisis parte de un punto de vista filosófico, no se abordaron las cuestiones jurídicas, sociales médicas o psicológicas de manera estricta, solo se retomaron algunos ejemplos o casos que se consideraron relevantes para el debate y análisis de los argumentos.

El marco de referencia y análisis es la filosofía, ya que como manifiesta Gustavo Ortiz “de todas las disciplinas, la filosofía es la más apta para desarrollar una labor de análisis argumental. Tal vez es ésta una de las mayores contribuciones que los practicantes de dicha disciplina podemos hacer a la vida pública de una sociedad” (Ortiz, 2009:12)

Desde la filosofía se tiene un marco referencial no solo para la argumentación, sino también para poder “situarse” desde una posición existencial propia y en este caso, se argumenta a favor del aborto como un derecho de las mujeres. Consecuentemente, la tesis principal relaciona y analiza epistemológicamente los discursos esgrimidos, desde esta posición como una participante más del debate. En este sentido, las conclusiones de este trabajo van dirigidas a mostrar en todo el *corpus* desarrollado, que el sistema contractual estatal religioso consolida su poder estratégico a través de sus discursos políticos y religiosos/morales sobre el aborto y los institucionaliza mediante los dispositivos legales, en este caso, del derecho constitucional, con la aceptación popular de la moral ciudadana. A su vez este contrato sexual y corporal también es “aceptado” o convenido desde el plano subrepticamente emancipatorio que proclaman las organizaciones feministas y de mujeres en el Ecuador.

Bajo estos postulados, las principales conclusiones son las siguientes: El tema del aborto se metió en las casas y hogares ecuatorianos y tuvo lugar durante el proceso de gestación y aprobación de la Constitución de 2008. Tanto el gobierno como las iglesias cristianas, especialmente la iglesia católica intervinieron en el escenario público sea para aclarar, desmentir, o interpretar lo que se promulgó en la Carta Magna sobre la defensa de

la vida desde la concepción, el matrimonio entre personas del mismo sexo, Dios y la educación sexual.

En medio de esta escenificación el aborto fue el “blanco” de la discusión político religiosa en el país, situación que puso en cuestionamiento el papel del Estado y de la iglesia católica, frente al ordenamiento social y moral de la sexualidad y los cuerpos, especialmente de las mujeres. Por su parte el gobierno defendió su tesis del derecho a la vida desde la concepción y que no estaba dando paso a la despenalización del aborto, en base a un argumento religioso que creía coincidía con la moral cívica de la población ecuatoriana, mayoritariamente católica. En este sentido, el gobierno y sus aliados en la Asamblea Nacional Constituyente, fueron fieles a los postulados que planteó la iglesia, especialmente la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, en su primer pronunciamiento público de abril de 2008.

Sin embargo, la pregunta que queda y que se hizo el mismo Presidente Correa es ¿por qué los prelados de la jerarquía eclesial se manifestaron en contra de la Constitución, argumentando que deja la vía libre para el aborto?. Podría decirse, que hubo un juego de palabras que supuestamente no hacían claro el texto del artículo 45 de la Constitución, con el cual no estaban de acuerdo los representantes de las iglesias cristianas, sin embargo, más allá del lenguaje y juego de palabras, la disociación entre los asuntos del Estado y los asuntos de la religión/es no se evidenció claramente en este proceso. Tanto el gobierno, sus aliados y las organizaciones de mujeres no plantearon de manera contundente la laicidad del Estado, que este nuevo proyecto constitucional volvió a retomar entre sus postulados.

En este sentido, la demarcación entre los discursos religiosos y los políticos no se hace tan evidente en este debate, continúan funcionando, de manera estratégica, en la sociedad ecuatoriana como los principales dispositivos de poder sobre los cuerpos, mentes y sexualidad de las personas, especialmente de las mujeres. No es tan fácil, para muchos gobiernos, considerados liberales, de izquierda y/o democráticos establecer la demarcación entre Estado e Iglesia/s, de manera específica cuando se trata de defender el derecho al aborto. En América Latina y El Caribe muchos gobiernos no han dejado de ser aliados del poder eclesial.

Producto de esta falta de demarcación, en el trasfondo de los debates políticos y religiosos está la constante apelación a mantener un orden moralmente aceptable sobre la sexualidad y los cuerpos, fundamentado en el andamiaje jurídico y legal del Estado. De manera que sucede lo que advierte Victoria Camps sobre la supuesta neutralidad de los Estados liberales que conlleva una doble contradicción:

1) El Estado liberal, en la medida en que es un Estado de derecho [...] es neutral frente a todo salvo aquello que pondría en cuestión los valores y principios fundamentales...2) Las religiones que se expresan libremente en los Estados liberales [la Iglesia católica] acepta sólo con reticencias que sus creyentes entiendan que sus creencias son meras opiniones privadas, y por lo tanto, discutibles. Por eso está siendo tan difícil lidiar, desde la neutralidad liberal, con las posiciones radicalizadas que mantiene la Iglesia sobre el aborto, la eutanasia o del destino y estatuto de los embriones o los fetos. En tal caso, lo que ocurre no es que se encuentren dos posturas extremas y distintas, sino que una de ellas pretende ser reconocida como la verdad y no como una opinión entre otras (Camps, 2001:39).

El andamiaje o estructura legal sostiene estos “valores” religiosos, con los cuales el movimiento de mujeres y feministas, en América Latina y en Ecuador no están de acuerdo porque infringe y violenta sus derechos, especialmente sus derechos sexuales. Sin embargo, la fuerza discursiva de las posturas político religiosas que adquieren nuestros Estados, causa indignación, pero al mismo tiempo resignación en el movimiento. Resignación que puede ser traducida con la necesidad de “negociar” y “cabildear” en las instancias del poder estatal para así incidir en este andamiaje regulador de los cuerpos y vidas de las mujeres.⁵⁶

De esta manera, los discursos de las mujeres que fueron protagonistas de este proceso, decidieron entrar desde el plano de la institucionalización de sus propuestas y no radicalizaron el planteamiento del derecho a decidir, del derecho al aborto o de su despenalización, por el contrario, se aliaron “estratégicamente” con el discurso gubernamental que se configuró simbólicamente como contrario a la cúpula de la iglesia y a las posiciones “fundamentalistas”, tal como les calificó Correa. Esta “alianza discursiva” tuvo implicaciones simbólicas y representativas en el imaginario social del Ecuador, porque se sostuvo, desde una posición conservadora, que la Constitución sí defiende la

⁵⁶ Desde la moral ciudadana de la mayoría de la población ecuatoriana, tiene mayor peso e influencia el defender la vida del no nato, feto o cigoto que la vida y futuro de las mujeres, especialmente cuando ella decide interrumpir el embarazo.

vida desde la concepción, no da lugar al aborto. Pocas mujeres se atrevieron a manifestar su desacuerdo con esta posición y manifestar “públicamente” que es una Constitución que atenta contra el derecho a decidir. Políticamente no era lo más acertado....en fin los dilemas son parte del accionar político del movimiento de mujeres y casi siempre son difíciles de resolver.

Uno de los principales nudos críticos de este debate se encuentra en cómo el movimiento de mujeres y feminista irrumpe los discursos patriarcales no solo de los Estados aún no secularizados, sino de los grupos religiosos cada vez más conservadores e invasivos por el poder que detentan. A veces, después de años de lucha se consiguen algunas salvaguardas, por ejemplo en el Distrito federal de la ciudad de México, donde se despenalizó el aborto pero en otros se retrocede y se llega al punto 0, como es el caso más reciente de República Dominicana, donde se derogó el artículo 30 de la Constitución que permitía el aborto terapéutico. En medio de estas contradicciones vivimos en la región y en el caso de Ecuador también, porque el decidir por el aborto va más allá de la legalidad o no, existente. Solo que la ilegalidad y penalización institucional y social hace que profundicen las inequidades e injusticias que pagan, hasta con sus vidas, las mujeres sobre todo en situación de pobreza.

El movimiento de mujeres en el país no ha colocado de manera fehaciente en el debate público el derecho al aborto, porque sus discursos y prácticas se han institucionalizado desde la necesidad de incidir en el Estado y trabajar con él y con la cooperación internacional, por lo que no han “virado el tablero o la mesa” desde una posición más transgresora o contestaría de este orden estatal y religioso que aún impera en las sociedades.

En cierta medida, meterse en las esferas del poder estatal ha tenido resultados muy positivos en los avances legales en el país, en materia de igualdad y equidad de género y posiblemente esto ha hecho que no sea necesario “patear el tablero”. Así los dilemas continúan...

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola (2004). *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 4ta. Edición. México.

AGUILUZ, Maya (2008). “Matricidad corporal. Pasajes a través de la fenomenología de Maurice Merleu-Ponty” en Cassigoli, Rossana (Coord.). *Pensar lo femenino-un itinerario filosófico hacia la alteridad*, Antrhopos, UNAM, México.

ÁLVAREZ, Freddy (2007). “Argumentación filosófica y teológica sobre los derechos sexuales y reproductivos” doc. Inédito, UNPFA y CONAMU, Quito.

_ (2008). “A propósito de la política y la Constituyente”, doc. Inédito, Quito.

AMORÓS, Celia (1997). *Tiempo de feminismo-sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Ediciones Cátedra, Madrid.

_ (2007). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*, 3era.ed., Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid.

ARIÉS, Philippe (1987). “El amor en el matrimonio”, en Aries, Béjin, Foucault y otros. *Sexualidades occidentales*, Editorial Paidós, Argentina.

BADILLO O´Farrell (1998). *Fundamentos de la Filosofía Política*, Tecnos, Madrid.

BEAUVOIR de Simone (2005). *El Segundo Sexo*, Editorial Sudamericana, 2da. Edición, Buenos Aires, publicado en 1949 por Ediciones Gallimard.

BOURDIEU, Pierre (1998). *La masculinidad-Aspectos sociales y culturales-*, Abya Yala, Serie Pluriminor.

BUTLER, Judith (s/f). “Sujetos de sexo/género/deseo” en *Feminaria X*.

_ (1990). *Gender Trouble-Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, NY.

CAMPS, Victoria (2001). *Una vida de calidad-Reflexiones sobre la bioética-*, Editorial Crítica, Barcelona.

CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR (1989). *Mujeres e iglesia-sexualidad y aborto en América Latina*, México.

_ (Sept.2008). Revista Conciencia Latinoamericana “El caleidoscopio de la vida”, Vol. XVII, No. 16, Septiembre, 2008.

MOUFFE, Chantal. (s/f) *El retorno de lo político*, Piados, Buenos Aires.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR (2008).

CPI. Larrea, Sara y otras (2007). *¿De eso no se habla! Percepciones de mujeres jóvenes sobre prácticas y legalidad del aborto en el Ecuador*, ACIDI, Quito.

DEBATE FEMINISTA (Oct.1999). *¿Género?*, Año 10, Vol.20, México.

_ (Oct.2006). *Aborto: el derecho a decidir*, Año 17, Vol. 34, México D.F.

DIEZ Mintegui, Carmen (1995). “Maternidad: ¿hecho natural/¿constructo ideológico?”, en vitarte 7, s/d.

ENGELS, Federico (1891). *El Origen de la Familia-De la propiedad privada y del Estado*, Editorial Amanecer, Cali-Colombia.

ENRÍQUEZ, Lourdes y Anda, Claudia. (Coord.) (2008). *Despenalización del aborto en la ciudad de México-Argumentos para la reflexión-*, UNAM, IPAS, GIRE, México.

FAUSTO- STERLING (2000). Anne. *Sexing the body*, Basic books, NY.

FERNÁNDEZ Racines, Paloma (1998). *Diáspora Africana en América Latina: discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador*, Universidad del País Vasco.

FINNIS, John, Jarvis Thomson, Judith y otros (1992). *Debate sobre el aborto-cinco ensayos de filosofía moral-*, 2da. Ed., Ediciones Cátedra, Madrid.

FORTI, Simona (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Madrid.

FOUCAULT, Michel (2000). *Los anormales-Curso en el College de France-1974-1975*, 2da. Ed., Fondo de Cultura Económica, México.

_ (1996 a). *Historia de la sexualidad*, Vol.1.2.3, 23a. Ed., Siglo XXI Editores, México.

_ (1996 b). *La arqueología del saber*, 17ª.edición, XXI Editores, México D.F.

FREEDMAN, Diego (2005). “¿Estado laico o Estado liberal? Reflexiones sobre las estrategias jurídico-políticas del Feminismo en el mundo actual”, en *La trampa de la Moral única. Argumentos para una democracia laica*, Campaña 28 de Septiembre, Campaña tu boca contra los fundamentalismos, CLADEM, Lima.

DUBY G. y M.PERROT (Dir) (1993). *Historia de las mujeres*, Taurus, Madrid.

GIRE (2000). *Miradas sobre el aborto*, México.

GRIMSHAW, Jean (1986). *Philosophy and Feminist Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

GRELA, Cristina (1989). “La principal dominación”, en *Mujeres e iglesia*, Ana María Portugal (Ed.), Católicas por el derecho a decidir, México.

HARDING, Sandra (1996). *Ciencia y Feminismo*, 5ta. Ed., Ediciones Morata, S.L., Madrid.

HELLER, Agnes y Fehér, Ferenc (1995). *Biopolítica-la modernidad y la liberación del cuerpo-*, Ediciones Península, Barcelona.

HERRERA, Elizabeth y Ponce Paulina (2008). *Mujeres a media tinta.”¿Cómo trató la prensa escrita ecuatoriana los derechos de las mujeres durante la Asamblea Constituyente*”, CONAMU, Quito.

HUACO, Marco Antonio (Sept.2008). “Derecho a la vida y bioéticas religiosas ante el Estado laico” en *Revista Conciencia Latinoamericana*, Vol. XVII, No. 16, Red Latinoamericana de Católicas por el derecho a decidir.

HURST, Jane (1993). *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia Católica-lo que no fue contado-*, Católicas por el Derecho a decidir, 3era. Ed., Montevideo.

KISSLING, Frances (2006). “¿Hay vida después de Roe? Cómo pensar acerca del feto”, en *Debate Feminista, El aborto: El derecho a decidir*, Año, 17, Vol. 34, Octubre.

KOLONATAY, Alejandra (2000). *La mujer nueva y la moral sexual*, 3ra. Ed. Ediciones Casa Juan Pablos, México.

LAGARDE, Marcela (s/f). “Sobre la inviolabilidad de la vida”.

_ (1990). *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México.

LAMAS, Marta (2001). *Política y reproducción-Aborto: la frontera del derecho a decidir*, Planeta Janés Editores., México.

LAQUEUR, Thomas (1994). *La construcción del sexo-Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud-*, Ediciones Cátedra, Madrid.

LEÓN T., Magdalena (Ed.) (1999). *Derechos sexuales y reproductivos-Avances constitucionales y perspectivas en Ecuador-*, FEDAEPS, Quito.

LÓPEZ J. Sinesio (2003). “De la teocracia a la ciudadanía: breve historia de un largo proceso”, en Flora Tristán, UNAM, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, *Estado laico: A la sombra de la iglesia*, 2da. Ed., Perú.

MAGUIRE, Daniel (1998) “El pluralismo católico”, en boletín “Opciones Católicas para el debate sobre el aborto”, Catholics for a Free Choice, USA.

MAQUIAVELO (1984). *El Príncipe*, EDAF, Madrid.

MILL STUART-John y Mill Taylor (2001). *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Ediciones Cátedra, Madrid.

MILLET, Kate (1995). *Política sexual*, Editorial Cátedra, Instituto de la Mujer, Madrid.

Munera, Alberto. S.J. (2003). “Fundamentalismo en la Iglesia Católica”, Artículo publicado en la Revista Javeriana, Bogotá-Colombia, Agosto/02 No. 687, reproducido en Revista Conciencia Latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir.

NIETZSCHE, Friedrich (1986). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Alianza Editorial, Madrid.

ORTIZ, Gustavo (2008). “La moralidad de la ley y la moralidad del aborto, en Enríquez L y Anda C, (coord.) *Despenalización del aborto en la ciudad de México-Argumentos para la reflexión-*, UNAM, IPAS, GIRE, México.

ORTIZ, Gustavo (2009). *La moralidad del aborto*, Siglo XXI Editores, México.

PILATOWSKY, Mauricio (2008). “El origen femenino de la compasión en el judaísmo”, en Rossana Cassigoli (coord.) *Pensar lo femenino-Un itinerario filosófico hacia la alteridad-*, UNAM, Anthropos Editorial, Barcelona.

PLATÓN (1992). *La República*, Gredos Barcelona.

PONCE, Fernando (Agosto 2008). “Dos Constituciones para escoger y una Iglesia en el medio” Comentarios, doc. Inédito, Quito.

PULEO, Alicia (1992). *Dialéctica de la sexualidad-Género y sexo en la filosofía contemporánea-*, Ediciones Cátedra, Madrid.

RICO BOVIO, Arturo (1998). *Las fronteras del cuerpo-Crítica de la corporiedad-*, Ediciones Abya Yala, Serie Plurimino, 2da. Ed. Quito.

RUSSELL, Bertrand (2000). “¿Por qué no soy cristiano?”, en *Antología*, 17ª. Ed., Siglo XXI Editores, México.

SABINE, George (s/f). *Historia de la teoría política*, CE; Bogotá.

SALLES, Arleen L.F.(Oct.2006). “El debate moral sobre el aborto”, en Lamas M. (Dir.) Debate Feminista, *El aborto: El derecho a decidir*, Año, 17, Vol. 34.

SARTRE, Jean-Paul (1984). *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones Orbis, Buenos Aires.

SILVA, Erika (1990). “Estado, iglesia e ideología en el Siglo XIX”, en Enrique Ayala Mora (Edit.), *Nueva historia del Ecuador*, Vol. 8, Época Republicana II, Editorial Grijalbo Ecuatoriana, Corporación Editora Nacional, Quito.

THURER, Shari (1994). *The Myths of Motherhood-How culture reinvents the Good Mother-*, Houghton Mifflin Company, Boston, NY.

TOBAR Donoso, Julio (2006). *La Iglesia-modeladora de la nacionalidad-*, 2da. Ed. PUCE, LX Año Jubilar, Quito.

VALCÁRCEL, Amelia (1994). *Sexo y filosofía-sobre “mujer” y “poder”*, Editorial Anthropos, Barcelona.

VILLANUEVA, Rocío (2003). “Género y justicia constitucional en América Latina” en Género y derecho constitucional, Fernando Flores (coord.), Corporación Editora Nacional, Quito.

WERTHEIMER, Roger (1992). “Comprender la discusión sobre el aborto”, en John Finnis y otros. *Debate sobre el aborto-cinco ensayos de filosofía moral-*, 2da. Ed., Ediciones Cátedra, Madrid.

http://es.wikipedia.org/wiki/Opus_Dei

<http://www.ecuadorinmediato.com>, 22 de agosto de 2008.

<http://www.sigob.gov.ec/decretos/Default.aspx>