

Feminismos entrecruzados: luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador

Intersected Feminisms: Struggles for the Decriminalization of Abortion and Defense of Natural Environment in Ecuador

Soledad Varea

Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito, Ecuador

Universidad Central del Ecuador, Quito, Ecuador

maria.varea@iaen.edu.ec

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2018 · **Fecha de aprobación:** 15 de diciembre de 2018

DOI: <https://doi.org/10.15446/cp.v14n27.77753>

Cómo citar este artículo:

APA: Varea, S. (2019). Feminismos entrecruzados: luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador. *Ciencia Política*, 14(27), 207-226.

MLA: Varea, S. "Feminismos entrecruzados: luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador". *Ciencia Política*. 14.27 (2019): 207-226.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este artículo explica cómo las actoras feministas se identificaron con el discurso del *sumak kawsay* de las mujeres indígenas alrededor del cuidado del medio ambiente, la infancia y las mujeres que viven en las comunidades, vinculándolo con la despenalización del aborto y presentándolo bajo la propuesta de “gestión de la vida”. Este fue un momento histórico en para las mujeres campesinas y urbanas que habían sido fuertemente cuestionadas por el gobierno de la revolución ciudadana en el Ecuador. Así, luego de hacer un pequeño recorrido histórico por hitos de los feminismos, se explica cómo fue este proceso de identificación.

Palabras clave: aborto; buen vivir; ecofeminismo; Ecuador; indígenas; Sumak-kawsay.

Abstract

This article explains how feminist actors identified with the *sumak kawsay* discourse of indigenous women around the care of the environment, children and women living in communities, linking it with the decriminalization of abortion and bringing it together under the proposal of “management of life” in an historical moment in which peasant and urban women had been strongly questioned by the government of the citizen revolution in Ecuador. So, after making a small historical journey through milestones of feminisms, we explain how this process of identification was.

Keywords: Abortion; Ecofeminism; Ecuador; Indigenous; Sumak-kawsay.

Introducción

En un manifiesto publicado en el año 2013, mujeres feministas indígenas y mestizas, proponían que los niños que nacieron en la comunidad y los recursos naturales serían más importantes que el cigoto o la vida, desde la concepción que se había convertido en el discurso hegemónico del gobierno. Se enlazaba así, la problemática del medio ambiente con la despenalización del aborto. Basándome en un proyecto de investigación alrededor de los sentidos de vida y muerte de la Iglesia Católica, el Estado ecuatoriano y las mujeres feministas y sus posicionamientos sobre aborto en el Ecuador, este artículo se centra en cómo, a través de diversos posicionamientos, las mujeres feministas, indígenas y mestizas articularon la defensa de la vida de los recursos naturales y de mujeres e infancia que habitan en comunidades, entre el año 2011 y 2016. Ellas elaboraron un manifiesto y participaron en acciones callejeras que apoyaban el contenido de este.¹ Algunas, apoyaban el vínculo entre la despenalización del aborto y la defensa de los recursos naturales. A pesar de que algunas dirigentes indígenas no apoyan la despenalización del aborto, el movimiento de mujeres en su conjunto se identificó con el cuidado de los recursos naturales y lo vincularon con el derecho a la vida de los seres que viven en comunidad, y por ende a la despenalización del aborto, en contraposición del discurso hegemónico de la defensa de la vida desde la concepción.

Aquí se explican tres momentos –después de la década de los noventa– del feminismo ecuatoriano para mostrar, por un lado, cómo se han configurado las propuestas de vida relacionadas con despenalización del aborto y por el otro, del mismo con la defensa de los recursos naturales. Asimismo, la manera en que las feministas se han identificado con estas dos posturas. Aquello se explica desde el concepto de identificaciones de Butler (2002), quien propone que las “identidades” no son fijas. Hay momentos históricos en los cuáles un discurso puede aglutinar a un colectivo para ciertas acciones (Arguello, 2016) y luego se transforma según el momento histórico o el marco político. Arguello (2016) plantea que la noción de “identificación” nos permite comprender que “las identidades

1 Asistí a marchas políticas y realicé la observación participante y entrevistas a cinco mujeres indígenas y mestizas que pertenecían a la Coordinadora Política Juvenil; al Colectivo Mujeres de Frente y a la ONG Acción Ecológica. Cuatro eran mujeres indígenas de la Coordinadora Política Juvenil y la otra hacía parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONEFAIE).

son el resultado de procesos relacionales y que las identificaciones nunca se concretan finamente, de hecho, son objeto de una incesante reconstitución y están sometidas a una lógica de volátil iterabilidad” (Arguello, 2016, p. 25). Así, las identificaciones pensadas como procesos, disputas interpretativas, estrategias colectivas, etc., nos permiten comprender algunas de las acciones de las actoras sociales como procesos. Pienso que el objeto de mi artículo se apega a esta reflexión.

Con lo anterior se plantea que los discursos alrededor de la defensa de la vida de las mujeres se han transformado constantemente. En este artículo analizo un periodo en el cual se enlazó el cuidado de la vida de los recursos con el de la infancia y las mujeres vivas. Es decir, que el movimiento de mujeres urbanas tomó ciertos argumentos de los discursos ecologistas y posdesarrollistas mencionados por Hidalgo-Capitán y Cubillo (2014). Estos se caracterizan por la importancia dada a la preservación de los recursos naturales y a la construcción participativa del buen vivir. Allí se incluyen aquellos aportes, socialistas, feministas, teológicos y, sobre todo, ecologistas.

Así, este artículo, después de hacer una breve descripción de los movimientos de mujeres en el Ecuador, discute la noción de gestión de vida en la cual se conjugan las propuestas feministas, y ecologistas desde la perspectiva de las identificaciones y marcos políticos (Arguello, 2016; Butler, 2002).

1. La identificación del movimiento de mujeres con las ideas de vida

En esta parte describiré brevemente tres momentos posteriores a la década de los noventa del feminismo ecuatoriano para explicar cómo se han configurado las propuestas de vida relacionadas, de un lado, con despenalización del aborto y por otro, con la defensa de los recursos naturales. El primer momento es la institucionalización del enfoque de género por parte del Estado, el segundo es la lucha feminista-popular por fuera del Estado y el tercero, que sería el más importante, es el vínculo que establecieron las mujeres entre la lucha por la defensa de los recursos naturales en el marco del extractivismo y la lucha por la despenalización del aborto, tomando como concepto aglutinador el *sumak kawsay*.

El movimiento feminista ecuatoriano surgió en la década de los ochenta, marcado por las propuestas políticas de redemocratización por parte de los movimientos sociales, en el marco de gobiernos autorita-

rios cuyas políticas neoliberales perjudicaban de diversas maneras a las minorías (Assies et al., 2002; Herrera, 2007; Htun, 2010). En este proceso las mujeres defendieron su derecho a la participación política formal. En este contexto, las mujeres discutieron y decidieron sobre sus propios cuerpos, vinculándose los altos índices de mortalidad materna con la imposibilidad que tienen las mujeres para acceder a abortos seguros en los sectores rurales (Arnold, 1997; Blondet, 1990; Monasterios, 2007; Spedding, 1997). En los años noventa, mujeres feministas ingresaron a trabajar dentro de instituciones del Estado. Después de la Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing 1995, se creó el Consejo Nacional de las Mujeres que significó el mayor logro en términos de institucionalización del enfoque de género. Aunque este espacio produjo muchas dudas al interior del movimiento de mujeres, por la débil institucionalización y la división entre movimientos reformista y radicalista (Herrera, 2007), de allí surgió el Foro Permanente de la Mujer, del cual se desprende la Coordinadora Política de Mujeres, la misma que años más tarde está al frente de las luchas por la despenalización del aborto (Aguinaga y Santillana, 2010; Vega, 2004, pp. 246-247).

A partir de la Constitución del Ecuador de 2008, el Estado recoge varias propuestas elaboradas y reivindicadas por actores y movimientos sociales entre los cuáles se ubican los pueblos y nacionalidades indígenas y las mujeres feministas. En la Constitución ecuatoriana, el concepto de *Buen Vivir* supone la utopía de una sociedad ideal e igualitaria donde los seres humanos y la naturaleza conviven pacíficamente. Se refiere además a la calidad de vida de las personas, lo cual incluye tiempo para pensar y para el ocio. La Constitución en uno de los elementos más importantes reconoce el estatus jurídico de la naturaleza y su armonía con el ser humano. En todo el término, el Buen Vivir renace como alternativa al capitalismo occidental, en especial a su racionalidad económica y masculina (Altman, 2013; León, 2008; Pérez y Domínguez-Serrano, 2015; Schavelzon, 2015), y a la idea de desarrollo y progreso material vistos como no existentes en la cosmovisión indígena (Hidalgo-Capitán y Cubillo, 2014). En el Estado, el Buen Vivir termina por convertirse en un proyecto político manejado por expertos y en la práctica se conserva la noción de desarrollo y las políticas públicas no logran comprender ampliamente lo que proponía la sociedad civil organizada en los procesos constituyentes (Escobar, 2009; Schavelzon, 2015). Estos significados en la sociedad civil se refieren al *sumak-kawsay*/buen vivir de los pueblos y nacionalidades indígenas (Acosta, 2010; Gudynas y Acosta, 2011; Vega, 2014; Schavelzon,

2015). La filosofía del *buen vivir* en este sector originariamente se proponía como *sumak kawsay* en kichwa, y no tendría el mismo significado que buen vivir en español (Cortez, 2014). En los múltiples buenos vivires de los pueblos y nacionalidades se plantearon varios conceptos respecto a este término, estas resistencias van desde cierto folclorismo alrededor de pueblos y nacionalidades indígenas hasta racionalidades económicas, productivas y territoriales sobre el ayllu, (Cortez, 2014; Gudynas, 2015).

Mientras se debate el texto constitucional en las discusiones públicas, algunas de las asambleístas indígenas, que más adelante ocuparon puestos de ministras, afirmaban que la penalización de la vida del no nacido es un interés de las clases altas y no tanto de los pueblos y nacionalidades indígenas ni de las clases populares. Muchos ministros y altos funcionarios y funcionarias del gobierno también defendieron en esa época las luchas de las mujeres y reclamaban por los derechos sexuales y reproductivos.

Acompañado del debate alrededor de la despenalización del aborto, en la Constitución de 2008 se discutió alrededor de los derechos de la naturaleza (Acosta, 2010; Gudynas, 2015; Lalader, 2014). En el Ecuador y Bolivia el modelo neo-extractivista de desarrollo se fortaleció en los últimos años, caracterizado por el privilegio de las grandes empresas para actividades extractivas, y la importancia de la exportación y el monocultivo, silvicultura y el modelo de agronegocio. Se incluyen dentro de las políticas la megaminería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y la energía (por ejemplo, grandes represas hidroeléctricas). Los gobiernos progresistas de Ecuador y Bolivia han limitado la resistencia colectiva, restringiendo las posibilidades de pensar otras nociones de desarrollo. Los presidentes de Ecuador y Bolivia han sido despectivos con las luchas por el medioambiente llamándolas *pachamamistas*, “ecologismo infantil”, y “ambientalismo colonial” (Acosta, 2010; Jenkins, 2012; Svampa, 2013).

En el Ecuador, la violencia contra la ciudadanía y los movimientos ambientalistas se hizo evidente en agosto del año 2013 cuando el gobierno nacional pidió declarar de interés nacional, conforme se estableció en el Artículo 407 de la Constitución de la República, la explotación petrolera de los Bloques 31 y 43 del Parque Nacional Yasuní.² De allí que distintos colectivos ciudadanos concentrados en el grupo Yasunidos, recolectaron

2 En la Asamblea nacional iniciaron dos debates sobre aquella declaratoria, en el segundo debate, con 108 votos a favor se declaró de interés nacional la explotación

firmas ciudadanas en una consulta popular sobre la participación y el interés nacional en la explotación del parque. Como en Venezuela dos décadas antes (García-Guadilla, 2009), el movimiento ecologista se unió con movimientos sociales incluyendo grupos indígenas para fortalecer sus luchas en contextos del privilegio de megaproyectos energéticos. El movimiento ciudadano logró llenar 100 088 formularios indicando el interés de la población ecuatoriana en la explotación del crudo; no obstante, el Consejo Nacional Electoral anuló muchas de las firmas (Coba, 2015; Svampa, 2013). Unos meses después, la ciudadanía realizó un Tribunal Ético por los Derechos de la Naturaleza, que dispuso una Sala Especial para el Yasuní, una de las académicas que la presidieron fue la ecofeminista india Vandana Shiva. Desde allí se dispuso la conformación de una Comisión Especial ciudadana que vigila permanentemente el caso Yasuní. A partir de esta disputa, el presidente Correa atacó la lucha de las mujeres que llegaban a la capital desde la Amazonía para protestar por esta decisión política en uno de los enlaces ciudadanos.

En este momento las mujeres vinculan dos repertorios políticos en su lucha: la soberanía del cuerpo y la soberanía de la tierra. Ambas estaban siendo atropelladas por el Estado en términos simbólicos y políticos.

2. La gestión de vida

Las reivindicaciones ecológicas de pueblos y nacionalidades indígenas tienen su origen en la década transcurrida entre 1975 y 1985 cuando fracasan las reformas agrarias y se renuevan los discursos políticos indígenas. La reforma agraria permitió a las mujeres el acceso a la participación política y la administración no formal de la tierra, y el reconocimiento de las mujeres como propietarias. Sin embargo, la inclusión de la tierra y la autonomía territorial, en su dimensión espiritual además de material, es la consecuencia de las políticas agrarias que privilegiaron los intereses de los terratenientes. Proviene de documentos producidos por las organizaciones amazónicas en el año 2003 a propósito de las luchas en contra de la explotación petrolera (Altman, 2013; Burman, 2014; Lalader, 2014; Sánchez-Parga, 2013). De esta manera, la relación entre los pueblos indígenas y la ecología cobra mayor importancia en el marco de la crisis neoliberal cuando se da un proceso de precarización y des-co-

en el Ishpingo, Tambococha, Tiputuni (ITT) y se establecieron 18 recomendaciones al ejecutivo.

munalización de los pueblos y nacionalidades indígenas (Radcliffe, 2014; Sánchez-Parga, 2013). Más adelante, la corriente de *buen vivir* relacionada con el movimiento indígena está directamente ligada al cuidado y la convivencia armónica con la naturaleza.

Con el empobrecimiento de las mujeres indígenas ecuatorianas, específicamente las habitantes de la Amazonía, la lucha por los recursos naturales y específicamente por la tierra se ha convertido en el sentido político más importante de las habitantes de muchos pueblos indígenas de la Sierra y la Amazonía. Las reformas agrarias, la deforestación, el extractivismo y la privatización de recursos naturales han empeorado el estatus de las mujeres indígenas en los últimos años, exacerbando las desventajas provenientes de las discriminaciones raciales, las jerarquías hombre/mujer, la pobreza y la ruralidad (Radcliffe 2014). El acceso de las mujeres rurales a la tierra implicó un arraigo en la defensa de la vida, de las formas productivas ancestrales y comunitarias, basadas en la solidaridad y en un reconocimiento de que la vida no pasa solamente por la producción ni por la economía agrícola, sino por un proceso político de organización y reconocimiento de la agricultura como posibilidad de recuperación de la vida, de la soberanía alimentaria y la economía solidaria (Aguinaga, 2015).

Estas dinámicas se reconocen en el discurso de mujeres indígenas de la Sierra y la Amazonía, que participan en las marchas, asambleas y manifestaciones políticas. Antes de asistir al Paro Nacional el 15 agosto de 2014, Ana afirma:

Yo he amado a la organización, yo he dicho si yo no me voy a una asamblea no van a sacar ninguna resolución, yo aquí a las jóvenes que están aquí no quiero ver lo que está pasando con dirigentes que están a favor del gobierno, la organización es lucha de los pueblos y eso debemos llevar en la mente, hemos recibido insultos, puñetes de todo hemos recibido, amenazas con shamanismo, todavía seguimos así compañeras, esa gran fuerza quiero transmitir a ustedes, la Bachita cuando faltando tres días me decía eres una mujer fuerte levántate por tus hermanos, no seamos ingratos con las organizaciones. (Yaselga, 2014)

Algunos no estamos viendo esto, como el gobierno nos habla mil maravillas que la pobreza nos sacan a los indígenas, no debemos confiar de ellos y la misma persona que va a estar en [el partido político Alianza País]. Nosotros tenemos nuestra política donde criamos con fuerza, con lucha a *pachakutic*, por eso estamos desbaratando la organización, otra vez está haciendo lo que es anterior, vuelven las comunidades sin educa-

ción, sin escuela, están saliendo la gente acá para poder dar escuela, estamos ciegos, sordomudos, de lo que está sucediendo en el país. (Yaselga, 2014)

Según las mujeres indígenas que estaban presentes en esta Asamblea, a las mujeres les afectaba la explotación petrolera por su relación con la *chakra* y el agua (Guzmán, 2005). Si bien el origen de una mayor presencia de mujeres en las acciones políticas ha estado desde inicios del siglo veinte, en la comunidad de Sarayacu en la Amazonía ecuatoriana los hombres firmaron acuerdos con empresas petroleras. Asimismo, en la Sierra se da el mismo fenómeno. Según Esperanza:

Recién ahí van a pensar, es algo irónico lo que está pasando, cuando los indígenas dicen no a las petroleras el alcalde y el prefecto vinieron a decirle al presidente que si como si fuera su tierra porque les iban a aumentar el presupuesto, es irónico, porque dos bloques justo da en la ciudad del Puyo, el petróleo va a ser afectado, cae en la ciudad, la gente de la ciudad va a decir siga no más el petróleo? (Cárdenas, 2016)

La tierra tiene una importancia fundamental en la política étnica y la mayoría de las veces se articula con la problemática de género, clase, raza y ubicación geográfica. Las mujeres indígenas tienen una trayectoria de lucha para proteger los recursos naturales necesarios para la reproducción social (Deere y León, 2008; Radcliffe, 2014). En las entrevistas realizadas para este trabajo, las mujeres indígenas ecuatorianas de las ciudades, la Sierra Central, la frontera sur y de la Amazonía, hablan de la tierra como una parte fundamental de sus vidas y de sus cuerpos. Ellas hacen la distinción entre *pachamama* y *allpa mama*: la primera es concebida como un todo y la segunda como la tierra que es parte de sus discursos. Erika, una dirigente Saraguro afirma:

La madre tierra es nuestra definitiva madre; es sagrada la madre tierra - parte de mi sangre, fuego, energía, fuerza. Somos todo, somos hijos del maíz, hijos de la tierra; es muy sagrada, es muy sagrado el maíz. Hemos trascendido en nuestro legado, tenemos una misión - nuestra misión va a ser siempre defender nuestro territorio. Se está repitiendo una historia, nos alivia que hay otras personas que no han estado viviendo en la selva pero que nos apoyan. Yo creo que debemos expandirnos, expandir una posición que no vaya contra la propia especie humana, porque el momento que atentas contra la naturaleza y ese desequilibrio nos está llevando a un fin en contra de nosotros mismos. (Loachamín, 2016)

La lucha por la tierra y el territorio se ha convertido en un aspecto fundamental para las mujeres indígenas. Según su perspectiva esto ha ocurrido porque el extractivismo les afecta más que a los hombres, tal como sugiere el testimonio de Erika:

A nosotros nos duele como madres que somos no es solamente por la actualidad, hoy por lo que va a venir por lo que está en otras épocas nos duele que nuestros hijos que vendrán otros tiempos no tendrán el espacio como lo tenemos, van a venir a tierras desiertas, no hay agua pura, aire puro es un riesgo, por eso nos afecta las mujeres por eso comenzamos a decir, estamos preocupadas porque tenemos que defender la vida, en la actualidad nos afecta las enfermedades, la migración, tienen que migrar fuera de las ciudades, van a ser mendigos, qué camino cogerán, vendrá analfabetismo, nuestras hijas se convertirán en prostitutas, las enfermedades contagiosas, el cáncer que está dando a los niños, niños deformados, y vendrá más racismo discriminación, ya no habrá nuestros pueblos con pérdida de identidad, nuestro idioma mismo, que nos han extirpado para folklorizar, lo que el justifica, coge un grupo de jóvenes que hacen medicina, ceremonias pero eso es mentira, no es la verdad si fuera no habría explotación. (Loachamín, 2016)

La tierra vista como madre para las mujeres es fundamental, como lo han planteado las teorías ecofeministas. Si bien según otros teóricos, aquello a momentos puede resultar esencialista y es preciso analizarlo desde el punto de vista de las apuestas políticas de los movimientos indígenas, estas percepciones que han hecho frente al poder hegemónico hacen parte de estrategias políticas (Acosta y Martínez, 2009; Canessa, 2012). Según Jenkins (2012) las mujeres indígenas en Ecuador usan el símbolo de la *pachamama* para situar y legitimar su activismo, pues esta palabra “kichwa” generalmente se traduce como “Madre Tierra” y como la forma en la que las mujeres y las madres se conectan con el territorio. A pesar de la falta de identidad indígena explícita de las mujeres, la *pachamama* sigue siendo un símbolo fuerte para ellas en la hora de explicar y justificar su participación en el activismo.³

Estas perspectivas a su vez informan que para muchas mujeres indígenas ecuatorianas el buen vivir y el *sumak kawsay* son sinónimos

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

(Radcliffe 2014). El concepto en sí difiere de una percepción a otra, no tanto de una nacionalidad a otra –por ejemplo, el *buen vivir* está relacionado con la naturaleza–, sino con respecto a la felicidad y la plenitud. Por otra parte, tal como podemos observar, sigue siendo una apuesta política y una dura crítica del paradigma Estatal del Buen Vivir.

Una dirigente joven kichwa de la Amazonía afirma alrededor del *buen vivir*:

Lastimosamente solo le utilizan [el Buen Vivir] para el discurso - La contaminación del agua, del aire, nos está matando, nos duele en nuestra esencia. El concepto de la plenitud de vivir es como alcanzar o estar en lo más pleno de la vida, y que es la vida. Ahí creo que discrepamos con una estructura que nos han ido imponiendo, porque para los pueblos indígenas no hay un quiebre entre lo individual y lo colectivo y el ser humano y la naturaleza. El hecho de lo colectivo y de la relación con la naturaleza, aquí hay algunos factores que ha hecho que las mujeres indígenas tengamos una función. Porque las características patriarcales del capitalismo han dejado a las mujeres en las zonas rurales, en el campo y en los territorios indígenas, Ahí la importancia de nosotros las mujeres; nosotros hemos quedado en los territorios. La falta de acceso a la salud y a la educación ha hecho que haya una continuidad de las prácticas ancestrales desde las mujeres. Nosotras terminamos sosteniendo la cultura, a través de una forma de educación y de salud. Tenemos organizaciones fuertes que tuvieron mucha esperanza en la constitución del 2008. Tenemos organizaciones sólidas de mujeres, específicamente al hecho de la partería, se habla de otras posibilidades de parto, esto está siendo sostenido por las propias mujeres. (Escudero, 2016)

En estos testimonios podemos observar la interpretación que hacen las mujeres indígenas sobre el buen vivir. Además de la íntima relación entre el ser humano, lo colectivo y la naturaleza, esta idea tiene que ver con el territorio y el cuidado que le han dado las mujeres. Adicionalmente se habla de la continuidad de prácticas ancestrales que ayudan a cuidar la tierra y la cultura. Finalmente, estas voces dan cuenta de que las mujeres tenían expectativas en la Constitución del 2008, las mismas que finalmente no se cumplieron. A propósito de estos testimonios, las discusiones sobre mujeres y medioambiente se han enfocado en las luchas por la vida en oposición a la “cultura de muerte”, concepto acuñado por autoras ecofeministas, inclusive Vandana Shiva. Tal propuesta se basa en la religión y filosofía hindú para proponer que el principio femenino

es la fuente de la vida y la base del desarrollo sustentable (Mellor, 2000; Mies y Shiva, 1998). Mies y Shiva (1998) así como Salleh (1997), convergen al plantear que la dominación que se da en la sociedad patriarcal se sustenta en las relaciones socioeconómicas de la sociedad industrial que ha llevado a la crisis ecológica. Por su parte, Salleh (1997) sostiene que las mujeres son cuidadoras innatas del planeta y víctimas de la degradación ambiental, que se da en el marco del modelo de desarrollo capitalista que ataca directamente a la naturaleza y a la población femenina.

Ahora bien, el movimiento nacional de mujeres se identificó con el discurso de la *pachamama* y la defensa de los recursos naturales, apropiándose de él. Aquello, a diferencia de las explicaciones que tienen relación con la identidad fija, explica los procesos de construcción de identificaciones que nutren las acciones sociales (Butler, 2002). Esta apropiación sirve a una parte del movimiento urbano y rural para defender la despenalización del aborto, pues a partir de la discusión referente a los derechos de la naturaleza, surge la pregunta: ¿qué vida queremos proteger? De aquí, emergen una serie de colectivos de mujeres urbanos y rurales que discuten el tema de la despenalización del aborto. El colectivo “católicas por el derecho a decidir”, donde también participan las mujeres indígenas, descubrió que el catolicismo no les impide apoyar la despenalización del aborto. Algunas dirigentes mujeres indígenas jóvenes se han convertido en actrices fundamentales en la reflexión alrededor de la maternidad y el aborto. Aquello proviene de la influencia de intelectuales extranjeras y de las conexiones que han establecido en estos años las mujeres indígenas con ecofeministas y teólogas feministas.

A partir de la discusión constitucional sobre el tema de la vida ligada a los derechos sexuales-reproductivos y de la naturaleza, se construyen una serie de movimientos y alianzas. Por ejemplo, en el lanzamiento de la revista feminista *Flor de Guanto* se sentaron una ecologista, una feminista, una representante del movimiento indígena y una representante del Estado donde confluyen las luchas feministas e indígenas: el calentamiento global y en ese marco la despenalización del aborto. Aquello tiene relación con dos posiciones gubernamentales que coinciden en el año 2013: la decisión de extraer el petróleo bajo tierra y de poner en manos de la iglesia conservadora la salud sexual y reproductiva de las mujeres, pero sobre todo los temas relacionados con el aborto. Por ello, en la apertura se habla del aborto de las flores y en las protestas callejeras marchan con una misma bandera ecologistas y feministas.

Las mujeres feministas mestizas entrevistadas apoyan la despenalización del aborto y adicionalmente han enlazado el concepto de sostenibilidad de la vida con la apuesta por la despenalización del aborto, retomando algunos discursos y prácticas “indígenas” como, por ejemplo, las ceremonias. Tal como podemos observar en las entrevistas realizadas que se muestran en este artículo, para las mujeres indígenas las ceremonias son parte de su cultura y su vida cotidiana. El uso por parte de las mujeres indígenas de ceremonias en el espacio de las protestas sirve como una manera de subvertir el racismo dominante en la sociedad ecuatoriana desde la época colonial (Huarcaya, 2015). Algunas de sus ceremonias cotidianas como tomar ayahuasca o las limpias, son reapropiadas por los colectivos mestizos de mujeres urbanas quienes se dedican a varias actividades políticas en las ciudades. Aquello ocurre porque tanto las mujeres indígenas que habitan las zonas rurales como las mujeres mestizas urbanas, están de acuerdo en la defensa de los recursos naturales como la lucha más importante en estos últimos años de gobierno.⁴

En las discusiones en torno a la vida se ha defendido la reproducción de la vida y la sostenibilidad de esta. La primera se refiere al punto de vista económico en cuanto a la carga global de trabajo de las mujeres (León, 2008) y la segunda al cuidado de los niños que han nacido. La comunidad y el medio ambiente son más importantes que la vida del cigoto, como lo ha propuesto la Iglesia Católica más conservadora. Ambos temas cobraron relevancia a partir de las discusiones preconstitucionales del año 2007. Se organizaron una serie de preasambleas en ámbitos urbanos y rurales, en la cual mujeres de distintos pueblos y nacionalidades y las mujeres urbanas discutieron qué tipo de vida tenía derechos y qué tipo de vida querían proteger.⁵ Mujeres indígenas de Luna Creciente participaron en las mesas de discusión sobre salud sexual y reproductiva y aborto. En las zonas urbanas se organizó la Coalición por la Despenalización del Aborto. En el caso de las mujeres feministas, se pudo observar los acuerdos y discrepancias alrededor del tema. Así, las mujeres feministas preguntan a las mujeres indígenas qué significa para

4 En las entrevistas realizadas para este artículo se preguntó a las mujeres si esta sería la lucha más importante a lo que ellas contestaron que, en efecto, se ha asistido a Asambleas y reuniones en donde aquello se considera así.

5 De la misma manera, las mujeres conservadoras reforzaron sus luchas políticas en favor de los “no nacidos”.

ellas el aborto: María y Nancy parte del colectivo feminista Mujeres de Frente –que participó en la coalición por la despenalización del aborto– afirman lo siguiente:

Las mujeres que no son lideresas, las que viven el día a día y la cotidianidad de las mujeres por ejemplo las parteras, tienen una visión distinta del aborto. Por ejemplo, una kichwa de Sarayacu, cuando le preguntamos dijo que para ella no tenía ninguna relevancia el hecho de que las mujeres decidan abortar antes del tercer mes de gestación, porque antes del tercer mes de gestación no se considera vida al feto. Muchas mujeres indígenas en las mesas de discusión se levantaban y decían que ellas también abortaron y que ellas defienden la despenalización del aborto otras no. (Yáñez, 2011)

A partir de los eventos sobre Yasuní-ITT, las mujeres ecologistas y feministas urbanas han trabajado muy cerca de las mujeres indígenas en el tema de la defensa de los recursos naturales y en contra del extractivismo. Se han realizado diversos encuentros y reflexiones conjuntas. A partir del enfrentamiento con el significado general del *buen vivir*, una parte del movimiento de mujeres de la ciudad también elabora su idea de vida enlazada a la protección de la infancia que está viva; peleando así por la calidad de la existencia humana que se entendería como el cuidado de personas y agrupaciones que habitan dentro de comunidades y territorios. A esta propuesta las mujeres urbanas han denominado “gestión de la vida”. No obstante, aquella no solo enfrenta a un Estado extractivista que se aleja de las cosmovisiones indígenas, sino también a las políticas de salud sexual y reproductiva que en los últimos años han sido gestionadas por grupos conservadores y han penalizado radicalmente el aborto. El Plan Familia del Estado entró en vigor en el año 2014 con el objetivo de disminuir el número de los embarazos adolescentes, la mortalidad materna y la sexualidad a través de la educación en valores que generalmente provienen de la Iglesia Católica. La estrategia utilizada por este plan gubernamental se opone radicalmente a la Estrategia Nacional de Planificación Familiar (ENIPLA), en la cual se educaba alrededor de la sexualidad a través de argumentos médicos y científicos (Varea, 2006).

Unos años más tarde, las discusiones alrededor de la vida se vuelven a manifestar en relación con las reformas al Código Orgánico Integral Penal, y la decisión de explotar el petróleo en el Parque Yasuní (Burman, 2014; Lalander, 2014). En 2013 se abre nuevamente el debate, pero se refuerza la alianza que comenzó en el año 2007 durante las discusiones

preconstitucionales. Estos dos hechos dan como consecuencia la elaboración de un concepto de vida. Feministas, ecologistas, católicas disidentes y parte del movimiento de mujeres indígenas comenzaron a hablar de “gestión de la vida”, que iría más allá de la sostenibilidad de la vida en términos económicos, pues existe la necesidad de contestar en ese momento a las propuestas del movimiento conservador pro vida. Esto se refiere a la apuesta por criar seres humanos sanos y felices en vías de un mundo mejor. El concepto de la gestión de la vida también está relacionado con la preservación de la biodiversidad y la idea de que todos los seres de la naturaleza tienen vida. Durante esta demostración, en septiembre del año 2013, en las afueras del Palacio Legislativo, se preparó una alfombra roja que simbolizaba la muerte de mujeres en procesos de aborto y se presentó el siguiente manifiesto:

Estos discursos obstaculizan nuestra autonomía y mutilan nuestra capacidad de decidir y de gestionar la vida. Han provocado que nuestros cuerpos sean negados, violados y sometidos a la reproducción de forma utilitaria, al punto de integrarnos en los códigos penales y convertirnos en delincuentes por decidir sobre ellos y controlar nuestra capacidad reproductiva. Se nos ha convertido en delincuentes por concebir a la maternidad como una decisión que se debe tomar libremente. (Diario de campo, 28 Sept 2013)

Este sería el primer manifiesto que expresa las demandas de las mujeres indígenas relacionadas con el cuidado del medio ambiente y la lucha de las mujeres urbanas por la despenalización del aborto.

En otras ocasiones la discusión continuó enfocándose en la articulación de la noción de gestión de vida. En noviembre de 2016, una reconocida autora coreana ecofeminista presentó a académicas de “católicas por el derecho a decidir”, estudiantes, activistas feministas y miembros de una ONG medioambientalista, las ideas sobre la conexión con la espiritualidad de las movilizaciones medioambientalistas en Corea. Esto generó mucho interés entre las mujeres ecuatorianas. Las mujeres ecuatorianas de la ONG ambientalista acerca de organizaciones de mujeres indígenas, responden que el protagonismo de las mujeres que luchan por los recursos naturales es reciente. Opinan que las escenas coreanas descritas se parecen mucho a la forma como luchan ellas por los recursos naturales y a las prácticas espirituales de las mujeres indígenas de todo el país, pero en especial de la Amazonía. “[Nosotros] siempre tenemos

prácticas espirituales que acompañan a nuestra lucha: rituales, lectura de las runas y del tarot y limpias” (Yáñez, 2011).

Conclusiones

En este artículo planteé que el movimiento de mujeres en el Ecuador se ha identificado con diferentes discursos de vida desde los años noventa para defender la despenalización del aborto, como en los últimos años lo hizo la propuesta del *sumak kawsay*.

Las identificaciones no son fijas, en especial cuando se trata de demandas que tienen relación con la sexualidad. Aquello se puede analizar a partir de la comprensión de acciones políticas a partir de marcos históricos. Yo lo hice utilizando a Butler (2002).

Para el movimiento de mujeres ecuatoriano, a nivel general, el *buen vivir* significó la convergencia entre los aportes de ecologistas y feministas, pues ambas cuestionaron las nociones predominantes de riqueza y economía en sus formas clásicas y sobre todo con relación a la mercantilización de la vida (Cortez, 2014; León, 2008; Vega, 2014). Las mujeres indígenas tienen diversos puntos de vista alrededor del *buen vivir* en la medida que tiene relación con la defensa del territorio y la protección de la vida en general vista en un sentido amplio y sagrado ligada al universo y la naturaleza. Pero también con el bienestar en términos concretos y en todos los casos con referencia al hecho de que el expresidente Rafael Correa y el gobierno actual no garantizan un *buen vivir* ni para el país ni para las mujeres.

La identificación que planteé en este artículo desemboca en acciones políticas diversas. Las que más me llamaron la atención fueron los rituales que las ecofeministas o teólogas feministas denominan como espirituales. Por otra parte, lo interesante de los procesos que surgen a partir de las reflexiones alrededor del *buen vivir* es que se reivindican estas formas de vida como vías de transformación de las políticas del régimen del presidente Rafael Correa.

A propósito, la propuesta del ecofeminismo que cuestiona a los grandes poderes económicos y su afectación al medio ambiente coincide con ciertos relatos de mujeres de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (Ecuadorunari) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae), que llegan caminando desde la Amazonia o la Sierra en un contexto de extractivismo, de descomposición comunitaria y fracaso del modelo occi-

dental protagonizado por hombres blancos urbanos. En estos momentos ambos movimientos, el feminista y el de mujeres indígenas, se encuentran cuando realizan ciertas ceremonias como tomar ayahuasca o utilizar ciertas plantas.

Finalmente, es importante que la propuesta filosófica del *buen vivir* proveniente de actores sociales, que reclama al Estado por las políticas neoextractivistas, se nutra de las posturas políticas feministas y de las voces de mujeres indígenas que cuidan de los recursos naturales. Efectivamente, ellas han aportado la importancia que tiene el cuidado de la vida, la naturaleza y los seres en la idea general del *Buen Vivir*.



Reconocimientos

Agradezco a mis colegas feministas que han luchado por la despenalización del aborto en estos años y de manera muy especial a la Doctora Blanca Chancoso por su punto de vista y colaboración en este artículo.



Soledad Varea

Doctora en Estudios Políticos, Docente titular del Instituto de Altos Estudios Nacionales y de la Universidad Central del Ecuador. Investigadora especializada en aborto; ganó en el 2018 el premio Manuel Sáenz a la mejor investigación de género en los premios anuales de las artes y las ciencias, con el libro *Aborto en el Ecuador, sentimientos y ensamblajes*.

Referencias

- Acosta, A. (2010). El Buen vivir, una oportunidad por construir. *Ecuador Debate*, (75), 33-47.
- Acosta, A. y Martínez, E. (2009). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.
- Aguinaga, M. (2015). *Feminismos entrecruzados, las luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador*/ Entrevistadora: Soledad Varea. Archivo personal.
- Aguinaga, M. y Santillana, A. (2010). *El movimiento de mujeres y feministas en el Ecuador*. Quito: Observatorio del Cambio Rural.

- Altman, P. (2013) El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*, (30), 283-299.
- Arguello, S. (2016). Identidades en disputa: discursos científicos, medios de comunicación y estrategias políticas del Movimiento de Liberación Homosexual mexicano, 1968-1984. En R. Parrini y A. Brito (Coord.), *La Memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México* (pp. 25-50). CDMX: Universidad Autónoma de México.
- Arnold, D. (1997). *Más allá del silencio: las fronteras de género en los andes*. La Paz: CIASE; ILCA.
- Assies, W. et al. (2002). Ciudadanía, cultura política y reforma de Estado en América Latina. *América Latina Hoy*, (32), 55-90.
- Blondet C. (1990). *La situación de la mujer en el Perú 1980-1994* [Documento de Trabajo No 68]. Recuperado de <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/iep/ddto68.pdf>
- Burman, A. (2014). 'Now We Are Indígenas': Hegemony and Indigeneity in the Bolivian Andes Latin American and Caribbean. *Ethnic Studies*, 9(3), 247-271.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Canessa, A. y Hernández, A. (2012). *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima: IWIA.
- Cárdenas, M. (2016). *Feminismos entrecruzados, las luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador*/Entrevistadora: Soledad Varea. Archivo personal.
- Coba, L. (2015). *Las desposesiones del agua y la desposesión de los cuerpos en la Amazonía ecuatoriana* [Cenedet working paper 3]. Recuperado de <https://cenedet.files.wordpress.com/2015/11/cenedet-wp3.pdf>
- Cortez, D. (2014). Genealogía del Sumak Kawsay y el Buen Vivir en Ecuador Un balance. En G. Endara (Coord.), *Post-crecimiento y Buen Vivir: Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables* (pp. 315-352). Quito: Friedrich Ebert Stiftung Ecuador.
- Deere, C. y León, M. (2001). Institutional Reform of Agriculture under Neoliberalism: The Impact of Women's and Indigenous Movements. *Latin American Research Review*, 36(2), 31-63.
- Escobar, A. (2009). Una minga para el posdesarrollo. *América Latina en Movimiento*, 45(1), 26-30.
- Escudero, J. (2016). *Feminismos entrecruzados, las luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador*/Entrevistadora: Soledad Varea. Archivo personal.
- García-Guadilla, M. (2009). Ecosocialismo del siglo XXI y modelo de desarrollo bolivariano: los mitos de la sustentabilidad ambiental y de la democracia

- participativa en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 15(1), 2-57.
- Gudynas, E. (2015). Prólogo. En S. Schavelzon (Coord.), *Plurinacionalidad y Vivir Bien/ Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post- constituyentes* (pp. 10-14). Buenos Aires: CLACSO.
- Gudynas, E y Acosta, A. (2011, mayo 25). El buen vivir o la disolución de la idea de Progreso. *La Línea de fuego*. Recuperado de <http://lalineadefuego.info/2011/05/25/el-buen-vivir-o-la-disolucion-de-la-idea-del-progreso>
- Guzmán, M. (2005). *Para que la yuca beba nuestra sangre*. Quito: Abya Yala.
- Herrera, G. (2007). *Género y Estado en el Ecuador: Entre la Ciudadanía y el Discurso civilizatorio*. Quito: FLACSO.
- Hidalgo-Capitán, A. y Cubillo, A. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumac kawsay *Iconos*, 48(1), 25-40.
- Htun, M. (2010). *Sexo y Estado: Aborto, divorcio y familia bajo dictaduras y democracias*. Santiago: UDP.
- Huarcaya, S. (2015). Performativity, Performance, and Indigenous Activism in Ecuador and the Andes. *Comparative Studies in Society and History*, 57(3), 806-837.
- Jenkins, K. (2012). *Unearthing Women's Anti-Mining Activism in the Andes*. Newcastle upon Tyne: LAMP.
- Lalander, R. (2014). The Ecuadorian Resource Dilemma: Sumak Kawsay or Development? *Critical Sociology*, 42(4), 623-642.
- León, M. (2008). El 'buen vivir': objetivo y camino para otro modelo. En *Análisis: Nueva Constitución* (pp. 136-151). Quito: La Tendencia
- Loachamín, S. (2016). *Feminismos entrecruzados, las luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador*/Entrevistadora: Soledad Varea. Archivo personal.
- Mellor, M. (2000). *Feminismo y Ecología*. CDMX: Siglo XXI.
- Mies, M. y Shiva, V. (1998). Del porqué escribimos este libro juntas. En V. Verónica et al. (Eds.), *Miradas al futuro* (pp. 71-94). CDMX: PUEG.
- Monasterios, K. (2007). Condiciones de posibilidad del feminismo en contextos del colonialismo interno y de lucha por la descolonización. En M. Karin, et al. (Eds.), *Reinventando la nación en Bolivia*. La Paz: Plural; CLACSO.
- Paredes, J. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres; CEDEC.
- Pérez, L. y Domínguez-Serrano, M. (2015). Una revisión feminista del decrecimiento y el buen vivir. Contribuciones para la sostenibilidad de la vida humana y no humana. *Revista de Economía Crítica*, 19(1), 33-57.

- Radcliffe, S. (2014). El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana. *Eutopía*, 5(1), 11- 34.
- Schavelzon, S. (2015). Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes. Quito: CLACSO.
- Salleh, A. (1997). *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. London: Zed Books.
- Sanchez-Parga, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Quito: Editorial Universidad Politécnica Salesiana.
- Spedding, A. (1997). Investigaciones sobre género en Bolivia: un comentario crítico. En E. Arnold (Ed.), *Esa mujer no necesita hombre: en contra de la dualidad andina* (pp. 325-344). La Paz: CIASE; ILCA.
- Swampa, M. (2013). *Economics and the Common(s): From Seed Form to Core Paradigm. A Report on an International Conference on the Future of the Commons*. Retrieved from https://www.boell.de/sites/default/files/ecc_report_final.pdf
- Varea, S. (2006). Los poderes de yachacs y parteras kichwas en la Amazonía Ecuatoriana. En M. Cuvi (Ed.), *Descorriendo velos en las ciencias sociales. Estudios de género y ambiente* (pp. 89-104). Quito: Abya Yala.
- Vega, S. (2004). Movimiento de mujeres ¿Cuál es el nuevo momento? *La Tendencia*, 1(1), 70-75.
- Vega, S. (2014). El orden de género en el Sumak Kawsay y Sumak qamaña. Un vistazo de los debates actuales de Ecuador y Bolivia. *Iconos*, 48(1), 73-93.
- Yáñez, I. (2011). *Feminismos entrecruzados, las luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador*/Entrevistadora: Soledad Varea. Archivo personal.
- Yaselga, F. (2014). *Feminismos entrecruzados, las luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador*/Entrevistadora: Soledad Varea. Archivo personal.