

La acción social colectiva en la construcción conceptual de la reivindicación

Marco Ambrosi De la Cadena
Universidad de Cuenca (Ecuador)

1. Introducción

En la producción científica, la mujer ha sido relegada, como resultado de una concepción de su supuesta inferioridad o – incluso – imposibilidad para producir saberes y ciencias. En las últimas décadas se han propuesto varias Filosofías de la Ciencia Feminista: empirista, crítica, postmoderna, entre otras, que permiten exponer la exclusión de las mujeres, pero también su aporte al quehacer científico.

Desde un enfoque de la Filosofía de la Ciencia del feminismo crítico, nos planteamos como objetivo: analizar la importancia teórica, epistémica y hermenéutica de la ‘acción social colectiva’ en la construcción de categorías de visibilización y reivindicación de la exclusión y violencia contra las mujeres. Así, buscamos denotar la necesidad de la acción colectiva en la producción de conceptos reivindicativos en las Ciencias Sociales.

Revisaremos el caso paradigmático de Carmita Wood – examinado por Miranda Fricker – en el reconocimiento del “acoso sexual” en EEUU durante los 70s, como resultado de la acción social colectiva de organizaciones de mujeres. Igualmente, estudiaremos la acción colectiva en Ecuador con la promulgación de la Ley contra la violencia a la mujer y la familia en 1995, y la tipificación del femicidio en 2013.

2. El caso de Carmita Wood y la injusticia epistémica

En una sociedad patriarcal altamente inequitativa, segregacionista, racista, estratificada y machista, la construcción e interpretación de discursos teóricos y políticos invisibilizan y excluyen a sujetos sociales diversos que no se encasillan en las categorías y estratos dominantes. Por ejemplo: mujeres, jóvenes, indígenas, afro-descendientes, diversidades sexo-genéricas, e incluso la naturaleza, son sistemáticamente excluidas de los ‘privilegios y beneficios’ de la escritura de los relatos sociales y los análisis académicos.

La matriz social, cognitiva y epistémica de las sociedades actuales todavía se fundamenta en una “blanquitud social” (Quijano, 2014) entendida no sólo desde una visión étnica, sino también social, económica, política, epistémica y de género. Una “blanquitud” que se identifica con lo social y políticamente correcto que, en otras palabras, constituyen las experiencias y conocimientos de los sectores con mayor poder en la sociedad, como son los hombres blancos de clase alta.

En este contexto, las experiencias y los conocimientos de la diversidad social son continuamente invalidados, desconocidos, e ignorados; desde un enfoque epistemológico, como señala Hartstock (1998) los poderosos tienen una injusta ventaja al momento de estructurar los entendimientos sociales colectivos, es así que, las experiencias y conocimientos diversos son relegados del discurso epistémico-social al no circunscribirse en los paradigmas y patrones hegemónicos.

Las vivencias, creencias, prejuicios, conocimientos y prácticas de los sectores poderosos se erigen como universalmente válidos y correctos a consecuencia de la acumulación histórica de poder social, cultural, político, económico, y también epistémico. Para Fricker (2007) podemos denotar los impactos injustos del poder en las formas colectivas de los entendimientos sociales (social understandings) si pensamos en nuestros entendimientos compartidos (shared understandings) como un reflejo de las perspectivas de los diferentes grupos sociales. Esta problemática es consecuencia de la capacidad de las élites para poseer una comprensión adecuada de sus experiencias, mientras los sectores excluidos (powerless) tienen dificultades para tener una correcta comprensión de sus propias experiencias (Fricker, 2007). Así, con relaciones de poder inequitativas entre actores y actoras sociales, los sectores excluidos se ven impuestos de las experiencias y las interpretaciones de las élites; la hegemonía es tal, que dichas experiencias e interpretaciones ajenas son asimiladas y replicadas como propias en desmedro de la diversidad social y epistémica.

En el caso de las mujeres sus experiencias han sido apropiadas, desvalorizadas, resignificadas, y modificadas desde el poder patriarcal vinculado a determinados sectores de los hombres. Por ejemplo, una práctica tan natural y vital como la lactancia y la acción de amamantar ha sido objeto de un arduo debate conceptual, social y político ya que, históricamente, fue relegada a la esfera privada concebida como un acto ‘íntimo’ entre la madre y su bebé. Cualquier intento de amamantar fuera del hogar, incluso fuera de la habitación, se ha considerado como incorrecto, de ‘mal gusto y mala educación’, como

exhibicionismo, llegando a ser inmoral e ilegal en muchos lugares. Esta concepción o entendimiento (understanding) del amamantar fue construida desde una visión ‘puritana-cristiana’ que ha sido asimilada tanto por hombres como por las mujeres mismas debido a su exclusión de la estructuración de los entendimientos sociales.

Las relaciones injustas de poder son una de las aristas para explicar la falta de comprensión de las experiencias de las mujeres, también se pueden indicar factores históricos, sociales y políticos como: el no acceso a la educación, cultura y ciencias, la escasa participación en la política, dependencia económica, minusvaloración de sus capacidades, y en general la obstaculización del desarrollo pleno de las mujeres. Estos factores previenen a las mujeres de un entendimiento de una parte significativa de sus experiencias sociales y de su auto-conocimiento (self-understanding), lo cual, se define como una injusticia hermenéutica (Fricker, 2007, 150).

Antes de considerar una definición de injusticia hermenéutica, revisemos brevemente el caso de Carmita Wood y el origen de la definición de acoso sexual (sexual harassment) en los Estados Unidos, narrado por Susan Brownmiller (1990) y analizado por Miranda Fricker (2007):

Carmita Wood trabajaba en la Universidad de Cornell, en el Departamento de Física Nuclear, en labores administrativos. Un distinguido profesor no dejaba de hostigar obscenamente a Carmita, llegando una noche a besarla a la fuerza en el ascensor después de una fiesta de navidad. En adelante, ella evitó utilizar el ascensor y trató de mantener la mayor distancia posible del profesor, sin embargo, la difícil situación generó en Carmita altos niveles de estrés que terminaron en dolores crónicos de espalda, cuello y el entumecimiento de su pulgar derecho. Como consecuencia ella solicitó una transferencia a otro departamento de la Universidad pero fue rechazada, ante lo cual, renunció a su trabajo.

Posterior a unas vacaciones, Carmita aplicó para el seguro de desempleo; cuando se le preguntó por qué había dejado su trabajo después de ocho años, no pudo explicar lo acontecido – se sintió tímida y avergonzada – su respuesta se limitó a “razones personales” y su aplicación fue denegada. Carmita buscó ayuda y acudió a Lin Farley, periodista y activista feminista, quien contactó con abogadas para apelar la decisión sobre el seguro de desempleo. Posteriormente, con un grupo de activistas decidieron realizar un plantón contra el silencio ante este tipo de situación; en medio de una lluvia de ideas sobre

el contenido de los carteles para el plantón, el grupo de mujeres pensó en varios términos para definir a estas situaciones, “intimidación sexual”, “coerción sexual” o “explotación sexual en el trabajo” fueron algunas de las opciones, empero, buscaban un concepto que abarque una variedad de comportamientos sutiles y no sutiles contra las mujeres; hasta que alguien dijo acoso, “acoso sexual”, y así nació la categoría que definió la situación de Carmita y millones de mujeres en el mundo.

El caso de Carmita Wood permitió visibilizar y, en especial, definir una situación latente – nada nueva – contra las mujeres en todos los ámbitos de la sociedad; este vacío semántico-epistémico relegada a las mujeres a una condición de indefensión, particularmente, en áreas dominadas por hombres como son: espacios públicos, lugares de trabajo, universidades, o esferas políticas. En palabras de Fricker (2007, 151) la ausencia de una categoría que defina el acoso dejaba un “vacío” (lacuna) en los recursos hermenéuticos colectivos (collective hermeneutical resources) generando una clara desventaja cognitiva para una adecuada comprensión de la experiencia de las mujeres en su conjunto. Del otro lado, la falta de una hermenéutica social sobre el acoso sexual permitía a los hombres afrontar dichas situaciones como normales o generales, es decir, con una comprensión social aventajada acerca de una experiencia social contraria para las mujeres, quienes en muchos casos asimilaban (asimilan) como propia dicha comprensión, sin una consciencia del maltrato y el abuso sufrido.

En muchas ocasiones, los sectores privilegiados no tienen interés alguno en encontrar una definición adecuada a las situaciones desventajosas para las mujeres, con la finalidad de mantener determinados beneficios o posiciones favorables. De esta manera, desde una hegemonía hermenéutica al acoso sexual se lo puede re-definir, para su justificación, como ‘coqueteo’ y para su rechazo como una ‘falta de sentido del humor’ por parte de la mujer.

Ahora bien, retomando la definición de injusticia hermenéutica, es evidente que en estos casos hablamos de una injusticia que afecta notablemente a las mujeres, quienes históricamente han enfrentado una desigual participación en la construcción de las experiencias sociales y sus hermenéuticas, esto a consecuencia de la sostenida idea de que las mujeres no eran capaces de razonar, de pensar por sí mismas, mucho menos de generar conocimiento, conceptos, leyes o una interpretación sobre sus propias experiencias.

Hasta bien entrado el siglo XX, la reivindicación social y epistémica de una categoría hermenéutica se presentaba como un reto mayor para las mujeres debido a su posición de escaso poder en la sociedad y la falta de un reconocimiento social de la posibilidad de su movilización y de su capacidad de formulación epistémica. Para Fricker (2007, p. 154) las mujeres forman un grupo desventajado que es hermenéuticamente marginalizado de prácticas que tienen un valor significativo para ellas. Así, la marginalización de las mujeres es sistemática y coercitiva en todos los ámbitos de la sociedad, empero, la afectación se concentra en un “prejuicio estructural de identidad” (structural identity prejudice) (Fricker, 2007) de carácter discriminatorio causado en los recursos hermenéuticos colectivos.

Así, Fricker (2007, 155) define a la injusticia hermenéutica como “la injusticia de tener algún área significativa de la experiencia social de uno, oscurecida de una comprensión colectiva debido a una persistente y amplia marginalización hermenéutica”¹. Continuando con Fricker (2007, 163), ella señala que el daño primario de la injusticia hermenéutica es una “desigualdad hermenéutica situada” que imposibilita al sujeto (a la mujer) a hacer inteligible una situación que es de su interés poder explicitarla.

Tomando como referencia el caso de Carmita Wood podemos analizar que, de no ser por su búsqueda de ayuda y su contacto con grupos de activistas feministas no se hubiese podido definir adecuadamente la situación que atravesó en su lugar de trabajo. Este hecho nos demuestra que la injusticia hermenéutica se puede confrontar con una ‘acción social colectiva’ que de-construya la marginalización y sus causas a través de una nueva construcción de las experiencias sociales de los sectores excluidos, como son las mujeres. Si bien Fricker (2007) señala que para cambiar las relaciones de poder desiguales se requiere una acción política grupal, no profundiza el rol protagónico de las acciones colectivas al momento de generar comprensiones adecuadas sobre las experiencias que es, precisamente, uno de los objetivos del presente trabajo.

3. Acción social colectiva

Para procurar una definición del concepto ‘acción social colectiva’ revisaremos las nociones de “acción social” e “intención colectiva” de los pensadores Max Weber y John

¹ La traducción fue realizada por el autor del presente trabajo.

Searle respectivamente. Cabe señalar que la revisión de las mismas no significa una completa adhesión a ellas sino una discusión crítica en su torno; esto debido a que nuestro objetivo es desarrollar un concepto que reconozca la incidencia de los colectivos en las acciones sociales, especialmente, de reivindicación y lucha social, superando así determinadas limitaciones de las categorías cercanas al individualismo metodológico.

En primer lugar, la acción social para Weber (2002, p. 5) “es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por éste en su desarrollo”. En este contexto weberiano, el sentido de la acción es subjetivo y mentado por los sujetos partícipes en la acción así, la tarea de la sociología es la comprensión de dicho sentido a través de tipos ideales puros en la medida de lo posible.

Pero dicha comprensión requiere concebir que la acción social es siempre realizada por individuos o un conjunto de individuos, incluso “formaciones sociales” como el Estado o empresas se entienden como “desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido (Weber, 2002, p. 12). En consecuencia, una relación social se define como una conducta de varios individuos con un sentido referido recíprocamente; por ejemplo, el sentido de una relación de solidaridad o conflicto – según el mismo Weber – dependerá de una “conveniencia terminológica”, es decir, de los fines que los individuos buscan o buscarían en una relación social.

Si bien Weber clasifica a la acción social en cuatro variedades², privilegia para la comprensión social a la denominada “racional con arreglo a fines”, en la cual, el individuo sopesa racionalmente los fines, medios y consecuencias para la consecución de determinados fines perseguidos, también, racionalmente. Es evidente que discrepamos con esta noción “racionalista teleológica” de la acción social porque implica una visión de la sociedad como una relación social que se inspira en una “*compensación* de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una *unión* de intereses con igual motivación” (Weber, 2002, p. 33).

Nuestra discrepancia con Weber se enfoca principalmente en 3 factores: a) su estricto apego al individualismo metodológico, b) el esbozo parcial del llamado “homo

² 1) racional con arreglo a fines, 2) racional con arreglo a valores, 3) afectiva y 4) tradicional (ver Weber 2002, p.20)

economicus”³ como modelo del comportamiento humano y la acción social y, especialmente c) su pretensión de que la acción social puede adecuarse a un orden legítimo, aspecto que desarrollamos a continuación.

A criterio de Weber los individuos que intervienen en acciones sociales y relaciones sociales pueden guiarse en la representación de la existencia de un “orden legítimo” que tiene validez no sólo por la costumbre o una situación de intereses sino porque en un grado significativo aparecen válidas para la acción como obligatorias o como modelos de conducta (2002, p. 25). Aún más, la legitimidad de un orden puede garantizarse de forma interna (afectos, racionalidad con arreglo a valores, tradiciones, religiones) y de forma externa con la consideración de posibles consecuencias ante el seguimiento o rompimiento del orden legítimo, en este caso, Weber menciona el derecho y la coacción para la vigilancia del orden.

Entonces, nuestra crítica se dirige a la continua búsqueda weberiana de asegurar una adecuación de la acción social y la relación social a un orden definido como legítimo por un grupo de individuos; aunque Weber menciona la transgresión del sentido del orden como limitación o fin de un orden, ésta se restringe a la imposición de intereses o sentidos y no al rompimiento o superación del orden mismo. Por ejemplo, el sociólogo alemán se refiere a lucha como una relación social, en la cual, “la acción se orienta por el propósito de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra u otras partes” (2002, p. 31). Por nuestra parte buscamos definir que es posible que la acción social – más aún si es colectiva – transgreda un orden legitimado por un grupo social no sólo en cuanto a intereses, sentidos o voluntades sino en las interpretaciones colectivas mismas.

Debemos aclarar que no rechazamos enteramente la concepción weberiana sobre la acción social porque concordando con Runciman (1978) en la acción social el significado pretendido por el individuo o individuos implica una relación, con el comportamiento de otra persona, que determina el proceder de la acción. Por lo cual, la acción social es significativa y emocionalmente determinada para los agentes participantes ya que implica utilizar los medios apropiados para conseguir un fin dado. En el caso de Wood y las

³ El Homo economicus se ha propuesto como modelo de explicación del comportamiento humano, expresado como un individuo racional, instrumental y maximizador de las utilidades y ganancias. En pocas palabras un individuo racional, egoísta y utilitarista que siempre calcula en favor de sus fines.

activistas feministas en EEUU es, claramente, una acción social con una relación entre los comportamientos de las mujeres y la institucionalidad norteamericana, así mismo, con un significativo fin: la visibilización epistémica y hermenéutica de una experiencia social indefinida. Empero, es necesario ahondar en que dichas acciones sociales tienen un componente colectivo que es guiado por una instancia más allá de lo netamente individual como pensaría Weber, particularmente, si nos referimos a acciones transgresoras de un orden legitimado por una minoría sobre una mayoría, aspectos que analizamos a continuación.

En segundo lugar, pretendemos complementar el análisis de las acciones sociales – individualizadas por Weber – con las reflexiones del filósofo norteamericano John Searle, concretamente, sobre el concepto de “intención colectiva” (Searle, 1990, 1997). Para este fin, es necesario partir de la afirmación de que, en términos ontológicos, la sociedad está compuesta por individuos, sin embargo, cuando nos referimos a intenciones, emociones, hechos institucionales (Searle, 1997), interpretaciones (hermenéuticas), acciones y relaciones sociales es plenamente posible afirmar instancias colectivas.

Un concepto clave hasta ahora no discutido es el de intención, definido por Searle (1990, 1997) como una capacidad mental para representar objetos y estados de cosas distintos de uno mismo y dirigidos a algo más. Por citar, la religión o múltiples expresiones espirituales son intencionales porque requieren representaciones (creencias) de ciertos objetos o rituales con referencia a lo divino.

Ahora bien, Searle es contrario al individualismo metodológico y al reduccionismo, rechaza la posición sobre la individualidad de las intenciones y acciones, ya que no sólo existen en los seres humanos conductas cooperativas sino también creencias, deseos e intenciones compartidas que van más allá de lo individual como tal. Así, la “intencionalidad colectiva” es una capacidad – no exclusivamente humana – que deriva de un fenómeno biológico primitivo (pensemos en clanes, ayllus, tribus, etc.) que no puede ser reducido o eliminado por algo individual (Searle, 1997).

La noción de colectividad como factor esencial del desarrollo social humano, se fundamenta en el principio (filosófico y metodológico) de que “el todo es más que la suma de todas las partes”. La intención colectiva, más allá de las intenciones individuales

que derivan de la primera, presupone nociones de: comunidad, cooperación, agentes cooperadores, y del sentido – en términos weberianos – de hacer, desear, crear, transformar, etc., algo juntos.

Esta acepción de la intencionalidad colectiva no conlleva aceptar la existencia ontológica de una consciencia colectiva a lo hegeliano, así como, tampoco niega la individualidad de la actividad mental, empero

... de aquí no se sigue que toda mi vida mental tenga que ser expresada en la forma de una frase nominal singular referida a mí. La forma que mi intencionalidad colectiva puede tomar es simplemente ésta: «nosotros intentamos», o «estamos haciendo esto y lo otro», etc. En esos casos, yo intento sólo como parte de nuestro intento. La intencionalidad que existe en cada cabeza individual tiene la forma «nosotros intentamos». (Searle, 1997, p. 43)

En síntesis, podemos indicar que la “intención colectiva” presupone un sentido profundo del otro como un posible agente de acción cooperativa y, así mismo, conlleva un sentido de comunidad entre los agentes sociales. Las intenciones colectivas son efectuadas por individuos con roles diferentes que ejecutan coordinadamente acciones en común por un determinado fin. El clásico ejemplo es un equipo de fútbol en el cual cada jugador tiene un rol diferente pero un solo fin coordinado, jugar.

Así, buscamos también argumentar en contra del individualismo metodológico como modelo único para la explicación de las acciones, aunque tampoco pretendemos defender un holismo metodológico como última instancia. En respuesta al debate metodológico se podría pensar en la interacción entre individuos, colectivos, e instituciones para la conformación de contextos sociales explicados desde acciones individuales y colectivas, sin que ello acarree un reduccionismo individualista u holista.

Retomando el proceso de Carmita Wood y las activistas, ellas participaron de una intención colectiva cada una con un rol diferente (defensa legal de Carmita, participar en la lluvia de ideas, elaborar los carteles, difundir el plantón, etc.), empero, con una finalidad determinada, el reconocimiento del acoso sexual como un problema para las mujeres. Si tomamos en cuenta las reflexiones de Searle, tanto Wood como la abogada y las activistas feministas no hubiesen alcanzado la formulación de la categoría “acoso sexual” de no haber sido por las acciones emprendidas en torno a la colectividad de las mujeres por la constante violencia de género que les afectaba.

Con estos antecedentes teóricos de Weber y Searle, proponemos definir a la 'acción social colectiva' como una acción significativa en relación con el comportamiento de otras personas y, que se efectúa a través de la cooperación intencional de individuos con diferentes roles, para la consecución de un determinado fin. Profundizando los postulados de los autores previamente mencionados, consideramos que la categoría de 'acción social colectiva' permite visibilizar la incidencia de la cooperación y la colectividad para emprender acciones dirigidas a la transgresión de los órdenes legítimos como apunta Weber.

Si para el sociólogo alemán la legitimidad de un orden se garantiza de forma individual tanto en lo interno (afectos, tradiciones, valores, entre otros) como en lo externo (derecho, convención, coerción), a nuestro criterio la transformación de un orden, legitimado por un grupo de poder, requiere de acciones colectivas de cooperación particularmente cuando éstas provienen de sectores excluidos.

En la situación de Carmita Wood y la configuración de la categoría "acoso sexual", la cooperación intencional y coordinada de las mujeres permitió modificar un orden hermenéutico legitimado por un sistema patriarcal pues, se logró superar un vacío en los recursos hermenéuticos colectivos (collective hermeneutical resources) de las mujeres acosadas. Esta injusticia hermenéutica – en términos de Fricker – se salda con la intención colectiva de las mujeres, desde una posición marginalizada, de hacer frente a las relaciones de poder desiguales representadas en las instituciones norteamericanas y en las interpretaciones cotidianas.

Cabe resaltar que la injusticia hermenéutica rebasa el aspecto interpretativo y referencial – por ejemplo para Wood su situación conllevó problemas físicos de salud – es así que, la falta de comprensiones adecuadas desencadena en una sociedad coercitiva y violenta en contra de los sectores marginalizados, especialmente, contra las mujeres. Por ello, desde una acción individual muy difícilmente el acoso sexual hubiese sido identificado, categorizado, definido y difundido, a consecuencia de dicha injusticia que limitaba los recursos colectivos con los cuales se podía construir nuevos conceptos y discursos.

Los sectores poderosos mantienen su hegemonía epistémica y hermenéutica por intermedio de una compleja institucionalidad (educación, política, salud, cultura, ciencias, mercados, entre otros), ante la cual, la acción social colectiva habilita la construcción conceptual de la reivindicación con la suma de experiencias, conocimientos,

capacidades, destrezas y deseos. La marginalización hermenéutica es efectiva debido a la indefensión y confusión en la que coloca a los sectores vulnerables sobre sus propias vivencias, pero también se debe al aislamiento que impone entre ellos; verbigracia, las mujeres en muchos casos no tienen empatía, entendimiento, ni comunicación sobre las experiencias de otras mujeres.

Consecuentemente, la acción social colectiva con la cooperación y la coordinación pretende fortalecer vínculos entre individuos de los sectores marginalizados para generar prácticas, discursos y categorías de reivindicación que visibilicen la exclusión y la violencia desde los sectores hegemónicos. El derrotero de la acción social colectiva es de-construir las injusticias hermenéuticas, epistémicas y sociales en general, para trastocar las relaciones de poder e iniciar la construcción de nuevas relaciones, institucionalidades, e interpretaciones en favor de las mujeres en el presente caso.

A continuación revisemos como la acción social colectiva ha permitido la construcción y la visibilización de conceptos y categorías de reivindicación para las mujeres en el Ecuador.

4. La acción social colectiva para la reivindicación de las mujeres en el Ecuador

En esta sección revisaremos como la acción social colectiva de las mujeres, a través de organizaciones y movimientos sociales, permitió definir y visibilizar experiencias de violencia y abuso contra las mujeres que, previo a su movilización, eran situaciones desconocidas o ignoradas de la hermenéutica colectiva, la vida pública y de la acción política de las instituciones y gobiernos. Los casos que abordaremos son: la aprobación y promulgación en 1995 de la “Ley contra la violencia a la Mujer y la Familia”, conocida como la ley 103, y la tipificación del femicidio en el Código Orgánico Integral Penal de 2013. Adicionalmente, analizaremos como las categorías hermenéuticas conllevan un proceso para su asimilación y aplicación por y en la sociedad, factor que no es analizado por Fricker.

En noviembre de 1995, gracias a la acción política y presión social de varias instituciones, organizaciones, movimientos y colectivos de mujeres se promulgó en Ecuador la “Ley contra la violencia a la mujer y la familia” – también conocida como ley 103 – que sentó un precedente en la Jurisprudencia nacional, al ser el primer cuerpo normativo con cierta

especificidad sobre las mujeres. Como señala Salgado (2000, p. 121) la ley fue concebida, inicialmente, como un instrumento para enfrentar la violencia exclusivamente contra la mujer, sin embargo, por decisión del Congreso Nacional se incluyó a ‘la familia’, como reflejo de la imposibilidad de entender a las mujeres sin un rol familiar.

En Ecuador antes de 1995 no existía ley alguna que tipifique o reconozca la “violencia intrafamiliar” como un problema social, por lo tanto, las mujeres no contaban con un mecanismo para denunciar los abusos psicológicos, físicos y sexuales sufridos, particularmente, en su ambiente familiar. La problemática no se circunscribía únicamente a lo legal si consideramos que, en términos hermenéuticos, la sociedad ecuatoriana asumía la violencia intrafamiliar no como un problema social sino como un inconveniente de carácter familiar, doméstico e incluso íntimo que se debía resolver entre la pareja. Así, las mujeres se enfrentaban a una desigual relación de poder con su agresor, quien tenía a su favor toda una institucionalidad fundamentada en una hermenéutica que desconocía la vulnerabilidad y violencia hacia la mujer.

De este modo, se configuraba una injusticia hermenéutica para las mujeres ecuatorianas, quienes afrontaban una comprensión colectiva errónea acerca de sus experiencias y, al mismo tiempo, asumían dicha comprensión como propia generando una confusión y distorsión sobre sus vivencias; como es sabido, en muchos casos las mujeres no reconocen sufrir violencia o se asumen como culpables de la misma. Esta problemática se veía agudizada por la ausencia de recursos hermenéuticos y legales que permitan denunciar la violencia de género y reivindicar los derechos de las mujeres.

Como enunciamos previamente la injusticia es producto de la marginalización hermenéutica, entonces, si examinamos la realidad de Ecuador en 1995 las mujeres estaban excluidas – casi totalmente – de la vida política, hasta ese momento, nunca una mujer había sido electa como Presidenta o Vicepresidenta de la República y, en el Congreso Nacional habían 4 mujeres de un total de 77 representantes. Entonces, con la ausencia de mujeres en los espacios de toma de decisión podríamos entenderlo como un factor que dificultaba conseguir el reconocimiento y aprobación político-social de la violencia contra la mujer.

De no ser por la acción social colectiva de las mujeres a través de movilizaciones, foros, capacitaciones, sensibilizaciones, campañas, etc., a la “violencia intrafamiliar” difícilmente se la hubiese asimilado como un problema social del Ecuador. Esto se debe

a que – como señala Fricker (2007) – los sectores poderosos no tienen interés alguno en definir adecuadamente las situaciones desventajosas de los excluidos, con la intención de conservar determinados beneficios. En este caso se buscaba retener una posición privilegiada del hombre frente a la mujer, al igual que, eludir las responsabilidades del Estado frente a la violencia machista. En otras palabras, las hegemonías no ceden sus intereses fácilmente, al contrario, es la acción social colectiva por intermedio de la presión social de los sectores marginados la que consigue espacios de visibilización y reivindicación de sus experiencias y necesidades.

Previo al reconocimiento de un concepto reivindicativo, el mismo debe ser formulado por una acción conjunta de los sectores excluidos; en el presente caso las mujeres ecuatorianas, basadas en las experiencias de otros países, construyeron colectivamente con la intervención de varias instancias una interpretación de sus experiencias de violencia y abuso, como mecanismo para cambiar su “desigualdad hermenéutica situada” que imposibilitaba la correcta definición de sus realidades.

Por otro lado, la asimilación y aceptación – tanto social como política – de categorías hermenéuticas de reivindicación no son procesos inmediatos, requieren de una continua acción social colectiva que las ubique, progresivamente, en el vacío (lacuna) existente dentro de los recursos hermenéuticos colectivos (collective hermeneutical resources). Así, la aplicación de la Ley 103 presentó inconvenientes dentro del sistema de justicia ecuatoriano debido a varios factores: desconocimiento de la ley y tratados internacionales, tradiciones y prácticas sociales, falta de enfoque de género, y ausencia de personal preparado (Salgado Carpio, 2000). En general, el sistema judicial vivía una “insensibilidad de género” (Eichler, 1997) que se expresaba en la incompreensión e indolencia de los operadores de justicia ante la situación de las mujeres.

Cuatro años después de la aprobación de la ley 103, de las 1187 instancias competentes para juzgar la violencia contra la mujer y la familia, apenas 21 Comisarías aplicaban la ley. Otro dato revelador de la insensibilidad persistente en el sistema judicial, lo presentó el Proyecto de Fortalecimiento a las Comisarías (1999) con el porcentaje de sancionados comparado al número de denuncias presentadas:

Tabla 1: Casos sancionados de violencia contra la mujer (citado en Salgado Carpio, 2000)

Ciudad	Sancionados	Denuncias	Porcentaje
Quito	408	4.408	9%
Guayaquil	205	7.061	3%
Cuenca (Ecuador)	261	1.005	24%
Portoviejo	25	471	5%

Como podemos evidenciar la construcción conceptual de la reivindicación es el primer paso para superar la injusticia hermenéutica pero, adicionalmente, se requiere que la acción social colectiva empodere a los sectores excluidos y a la sociedad de las nuevas interpretaciones para asumirlas como adecuadas y propias. En Ecuador el conocimiento, manejo y aplicación de la Ley 103 fue resultado de la continua acción conjunta de las instituciones y organizaciones de mujeres con movilización, formación, sensibilización, y difusión, caso contrario era ‘letra muerta’. Esta situación también la podemos analizar en un caso más reciente en el Ecuador con la tipificación del femicidio en el Código Orgánico Integral Penal, que los revisamos a continuación.

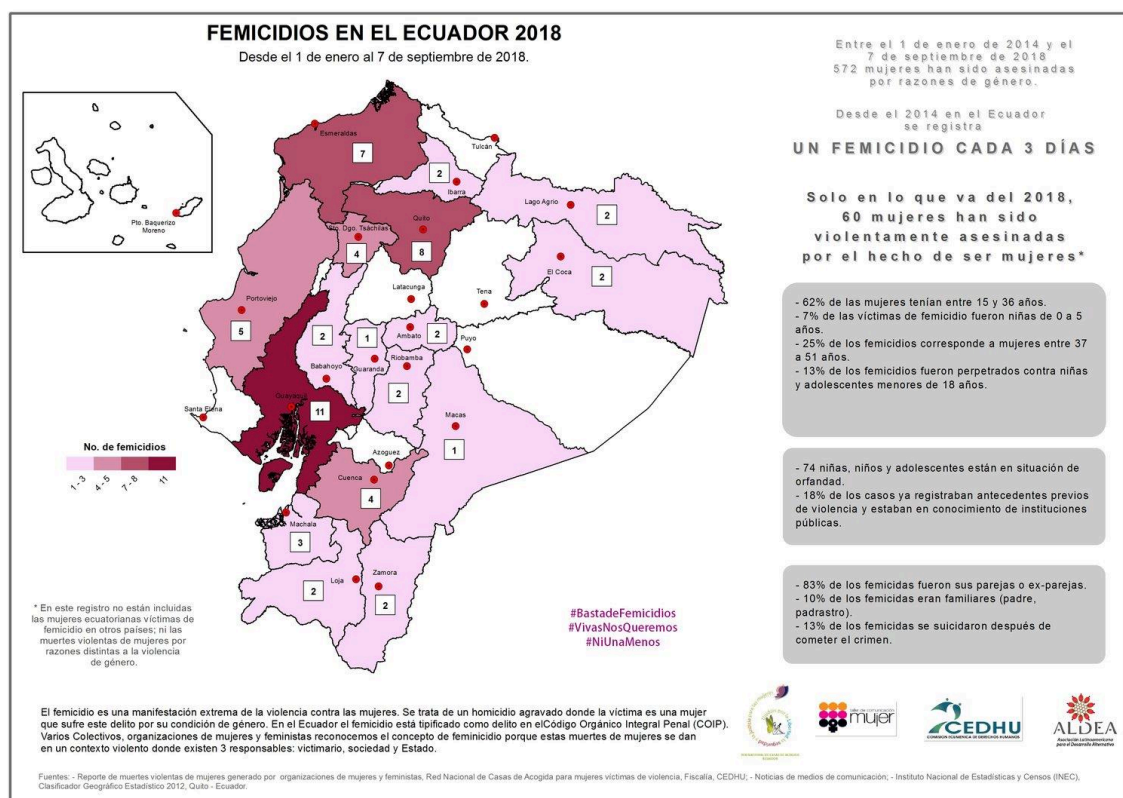
4.1 El femicidio en el Ecuador: acción social colectiva continua

La tipificación del femicidio en el Código Orgánico Integral Penal (COIP) de Ecuador fue, sin lugar a dudas, un avance significativo para la lucha contra la violencia a la mujer, el mismo fue un proceso complejo e involucró un debate y una movilización social álgida en el país.

El femicidio es un término que busca visibilizar socialmente la forma más extrema de violencia de género, ejercida de hombres hacia mujeres para obtener poder, dominación, control o la vida misma (Pontón Cevallos, 2009; Radford & Rusell, 1992). Otra categoría de reivindicación ante la violencia machista, es el feminicidio (Lagarde, 2006, 2012), que sitúa al Estado también como responsable de la violencia extrema – un genocidio – hacia las mujeres debido a la ausencia de políticas públicas para su prevención y a la inoperancia de la institucionalidad para garantizar el acceso a la justicia.

En Ecuador previo a la aprobación del COIP no existía un tipo penal – ni un término – que reconozca y castigue la violencia criminal ejercida hacia la mujer por cuestiones de género; la legislación ecuatoriana contaba con la figura de homicidio, entendido como la muerte no natural de un HOMBRE (Pontón Cevallos, 2009). De ahí la importancia de tipificar el femicidio como mecanismo para revelar lo ‘invisible’ e ‘irrelevante’ (Salazar Gómez, 2014) que en realidad constituía y constituye un problema social con altos índices de incidencia. Desde el 1 de enero de 2014 al 7 de septiembre de 2018 existieron 572 femicidios en Ecuador (ALDEA, 2018).

Gráfico 1: Femicidios en el Ecuador 2018.



Fuente: Fundación ALDEA (2018).

La aprobación de la tipificación del femicidio en el COIP fue un proceso de largo aliento si consideramos que solamente el debate parlamentario tomó alrededor de 3 años pero la exigencia de su reconocimiento jurídico venía de mucho antes desde movimientos de mujeres, ONG's, la academia e incluso de la misma institucionalidad estatal.

En el año 2010 un instrumento político-teórico fue clave para el posicionamiento hermenéutico de la categoría de femicidio en la sociedad ecuatoriana, nos referimos al informe denominado “Femicidio en el Ecuador” (Carcedo & Ordoñez, 2010) elaborado por la Comisión de transición hacia el Consejo de las mujeres y la igualdad de género, que presenta fundamentos teóricos, datos e interpretaciones sobre las muertes de mujeres, estudios de caso y análisis de medios que daban cuenta de la situación de extrema violencia que afrontaban las mujeres, ahondada todavía más por la ausencia de una tipificación adecuada que sancione las muertes de las mujeres por la razón de ser mujeres.

La acción social colectiva de mujeres y movimientos feministas en el reconocimiento legislativo del femicidio fue clave a través de movilizaciones y pronunciamientos alrededor del país, así como, con participaciones de mujeres y colectivos en el pleno del Parlamento. A esta situación de presión social se podría sumar que alrededor del 40% de la integración de la Asamblea Nacional era de mujeres⁴, lo cual, permitía que la interpretación de la violencia extrema hacia la mujeres pueda tener una interpretación más adecuada desde las mismas mujeres.

La trascendencia de la tipificación del femicidio radica, como apunta Salazar Gómez (2014), en visibilizar la problemática de la violencia y en modificar la conciencia colectiva al respecto; dicha modificación se consigue con la configuración de “recursos hermenéuticos colectivos” que permiten superar el “prejuicio estructural de identidad” provocado por la imposibilidad de interpretar y denunciar situaciones de violencia extrema contra la mujer.

Es posible que la definición del femicidio como categoría hermenéutica sea resultado de acciones sociales colectivas de pensadoras, activistas, y militantes que con intención colectiva lograron completar un vacío en la interpretación de la muerte violenta por cuestiones relativas al género. En el Ecuador podemos afirmar que la aprobación del femicidio en el Código Orgánico Integral Penal fue resultado de la acción social colectiva de múltiples sectores sociales, políticos, e institucionales. Por ello, reiteramos que la transgresión de un orden cualquier índole – como puede ser el jurídico – demanda una

⁴ Es indispensable señalar que la cantidad de mujeres en cargos de representación popular no significa automáticamente que exista una favorabilidad hermenéutica hacia las vivencias de las mujeres.

cooperación colectiva, particularmente, cuando se trata de reivindicaciones de sectores marginalizados.

También debemos tomar en cuenta que, como mencionamos previamente, el plano de la configuración conceptual es el primer paso para resolver una injusticia epistémica, en nuestro caso la tipificación del femicidio fue el inicio de la reivindicación. Posterior a la aprobación del COIP el sistema de justicia de Ecuador enfrentaba (enfrenta) la dificultad de asumir una nueva interpretación sobre acontecimientos históricamente ignorados. En otras palabras, la estipulación legal de una categoría reivindicativa no garantiza que sus aplicadores, como son los operadores de justicia, las asimilen como nociones correctas para la interpretación de las experiencias de los sectores excluidos, para conseguirlo es que nuevamente se precisa de la acción social colectiva.

Prueba de ello es que durante el primer año de aprobación del COIP (agosto 2014-agosto 2015) de 188 homicidios de mujeres apenas 45 fueron procesados como femicidios, únicamente, 18 recibieron sentencia hasta febrero de 2016 y en 6 casos se declaró la extinción de la acción penal por la muerte del victimario por suicidio (Fiscalía General del Estado, 2006). Según otras fuentes (Diario La Hora, 2018) desde la tipificación del femicidio en 2014 a marzo de 2018 han existido 272 femicidios en Ecuador y, menos de la mitad habían recibido una sentencia condenatoria.

Nuestra conclusión frente a esta problemática es que la aplicación del femicidio como categoría hermenéutica de la violencia extrema contra las mujeres, tiene varios problemas: a) una fuerte presencia de sexismo, machismo y androcentrismo en la sociedad ecuatoriana, b) la existencia de una ceguera de género (Caprile 2012 citado por Salazar Gómez, 2014) que impide visualizar el continuum de la violencia contra la mujer por cuestiones referentes al género, y c) el sistema de justicia no brinda las condiciones para la sensibilización de sus operadores para la interpretación adecuada de los casos de femicidio desde las experiencias de las mismas mujeres víctimas.

Todos estos factores dificultan la visibilización e interpretación de las relaciones de poder que son determinantes para la configuración del femicidio, esto como consecuencia que el sistema de justicia y sus integrantes han asumido históricamente como válidas las interpretaciones, sobre la violencia de género, de los sectores de mayor poder

epistémico/hermenéutico como son los hombres y los medios de comunicación especialmente.

Finalmente, consideramos que es la acción social colectiva de mujeres y colectivos la que, a más de lograr la tipificación del femicidio, ha ido progresivamente apuntalando la aceptación del femicidio como una categoría adecuada para la hermenéutica de las historias de violencia extrema y sistemática en contra de las mujeres.

5. Bibliografía

ALDEA. (2018, septiembre 14). Un femicidio cada 3 días en el Ecuador. Recuperado 9 de octubre de 2018, de <http://www.fundacionaldea.org/blog-aldea/c6cwr7g9cs6klz56rkksktalk756t4>

Brownmiller, S. (1990). *In our Time: Memoir of a Revolution*. New York: Dial Press.

Carcedo, A., & Ordoñez, C. (2010). *Femicidio en Ecuador*. Quito: Comisión de Transición Hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género.

Diario La Hora. (2018). Ecuador: 272 casos de femicidios desde 2014. *Diario La Hora*. Recuperado de <https://lahora.com.ec/noticia/1102141689/suman-272-femicidios-y-111-sentencias-desde-2014>

Eichler, M. (1997). Feminist Methodology. *Current Sociology*, 45(2), 9-36.

Fiscalía General del Estado. (2006). *Femicidio, análisis penológico 2014-2015*. Quito.

Fricke, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the Ethics of knowing*. London: Oxford University Press.

Hartsock, N. (1998). *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*. Boulder: Westview Press.

Lagarde, M. (2006). El feminicidio, delito contra la humanidad. En R. Jiménez (Ed.), *Violencia y seguridad pública. Una propuesta institucional*. México: UNAM.

- Lagarde, M. (2012). Violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. En M. Bullen & C. Diez (Eds.), *Retos teóricos y nuevas prácticas. Antropología, feminismo y política* (pp. 209-239). País Vasco: Biblioteca/Ankulegi.org.
- Pontón Cevallos, J. (2009). Femicidio en el Ecuador: realidad latente e ignorada. *Ciudad Segura*, 31, 4-9.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Radford, J., & Rusell, D. (1992). *Femicide: The Politics of Women Killing*. New York: Twayne Publishers.
- Runciman, W. G. (1978). The nature of social action. En W. G. Runciman (Ed.), *Max Weber Selections in Translation* (pp. 7-32). Cambridge: Cambridge University Press.
- Salazar Gómez, L. (2014). Reconociendo el feminicidio. La exigencia en sociedad y la legislación ecuatoriana. *Persona y Sociedad*, XXVIII(No 2), 109-126.
- Salgado Carpio, R. (2000). La Ley 103 Contra la Violencia a la Mujer y la Familia y la administración de justicia. En G. Herrera (Ed.), *Las fisuras del patriarcado. Reflexiones sobre Feminismo y Derecho*. Quito: FLACSO.
- Searle, J. (1990). Collective Intentions and Actions. En P. Cohen, J. Morgan, & M. Pollack (Eds.), *Intentions in Communication* (pp. 401-415). Cambridge: MIT Press.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.