

DIVERSA



Microagresiones, victimización, y nueva cultura de gestión del conflicto

Microaggressions, victimization, and a new culture of conflict management

Felipe Curcó Cobos

Paralelo al fenómeno real de maltrato, violencia y acoso que padecen cada vez más personas en diversos espacios de lo social, hoy se advierte otra tendencia igualmente preocupante: un aumento constante de lo que la literatura ha denominado “nueva cultura de la victimización”. Esta cultura se traduce en una hipersensibilidad exacerbada hacia cualquier forma de microagresión. Asimismo, genera distorsiones emocionales y mecanismos de control disciplinario que es necesario estudiar. A partir de la comparación con otros modelos de gestión del conflicto, este artículo se dirige a desenvolver la lógica del victimismo y sus efectos más alarmantes.

Palabras clave: victimización, microagresión, conflicto, poder disciplinario, violencia, maltrato en universidades.

Parallel to the real phenomenon of mistreatment, violence and harassment that more and more people suffer in various social spaces, another equally worrying trend is observed today: a constant increase in what the literature has called “new culture of victimization”. This culture translates into exacerbated hypersensitivity to any form of microaggression. Likewise, it generates emotional distortions and disciplinary control mechanisms that need to be studied. Based on the comparison with other conflict management models, this article aims to develop the logic of victimhood and its most pernicious consequences.

Key words: victimization, micro-aggression, conflict, disciplinary power, violence, mistreatment at university.

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2020

Fecha de dictamen: 23 de octubre de 2020

Fecha de aprobación: 16 de noviembre de 2020

INTRODUCCIÓN

En un fascinante artículo publicado en la revista *Comparative Sociology*, Campbell y Manning (2014:692-726) sugieren que vivimos una época de grave transmutación moral, que se identifica principalmente por lo que podemos llamar un claro auge de la cultura del victimismo, misma que tiene como trasfondo una amplia gama de rituales y costumbres que rige tanto en prácticas individuales como de colectivos o naciones enteras. Sin embargo, antes de describir tales prácticas, es necesario comenzar por distinguir a la víctima de la persona victimizada. En este texto –y para evitar equívocos– hablaré de “victimismo” y no de “víctimas” para referirme a aquellas circunstancias en que la conducta que crea la victimización: i) es elegida de manera voluntaria, y ii) no surge necesariamente como resultado de la comisión de un delito.

Se trata de un claro doble criterio de diferenciación que permite distinguir –en palabras de Maximiliano Hernández– “entre ‘víctima real’ y ‘rol de víctima’ porque si algo caracteriza a aquella (a diferencia de la última) es no haber elegido serlo” (2018:246). Además, la condición de víctima suele ser consecuencia de un hecho delictivo. En la *Declaración sobre los principios básicos de justicia para víctimas*, establecida mediante resolución de noviembre de 1985 por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), se define a éstas como “personas que han sufrido daños, lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdida económica o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, a través de actos u omisiones que *violen la ley*”.¹ La víctima, por tanto, lo es contra su voluntad, bien por haber padecido una catástrofe (por ejemplo de tipo natural), bien porque su condición sea el subproducto trágico de un quebranto legal. En cualquier caso –insisto en ello–, lo relevante aquí es que esa condición le adviene contra su voluntad. Supone el sufrir una interrupción o una mutilación de su naturaleza y dignidad que no se anuncia y no se elige, sino que arremete contra sus proyectos, intereses y autonomía –como un relámpago o un temblor de tierra– a partir de algo que, en forma de un disparo, un golpe, una erupción, invade con violencia desde fuera transgrediendo o violando normas y/o derechos nacional e internacionalmente reconocidos.

Al contrario de lo que sucede con la víctima, la victimización tiene una tipología distinta. Ésta se caracteriza –dijimos– por: i) ser una actitud intencional, y ii) emerger al interior de una matriz cultural que alienta a las personas a responder frente a las más nimias e insignificantes transgresiones aun cuando éstas no sean intencionales y tampoco sean constitutivas de algún delito. Siguiendo a Wing Sue (2010:5), Campbell y

¹ Inciso B, apartado 12.

Manning definen estas transgresiones como “microagresiones”, es decir, “ofensas verbales cotidianas, producto o no del descuido, que comunican insensibilidad, hostilidad o actitud despectiva hacia las circunstancias, cultura, religión, sexo, raza o género de una persona” (2014:693). Las microagresiones, en suma, son pequeñas acciones o elecciones de palabras, que parecen no tener intenciones maliciosas pero que, sin embargo, son catalogadas como un cierto género de violencia que no necesariamente implica desacato jurídico (Lukianoff y Haidt, 2015:2).

En oposición a lo que sucede con las víctimas, la victimización se define, entonces, por una disposición dirigida a edificar voluntariamente una identidad centrada en la condición del dolor. La víctima emerge de un hecho (un daño, una lesión, una vulneración de derechos). La victimización de una actitud. Suponemos aquí una concepción de la identidad no esencialista, sino dinámica, entendiéndola como la suma de representaciones, imágenes y compromisos con las que un individuo libremente decide *identificarse*, a partir de lo cual obtiene el horizonte dentro del que le es posible determinar lo que es bueno, valioso, así como lo que debe o no hacerse en cada caso (Taylor, 1996:43). En este sentido, decimos que el victimismo surge de una identificación con una representación del yo que resalta su condición pasiva frente al insulto padecido, convirtiendo a menudo éste en fuente de dignidad y orgullo. Para decirlo en términos más claros: el victimismo es una forma de construcción de la subjetividad cuyo gozne central gira en torno a invocar la experiencia del sufrimiento o la ofensa recibida como elemento constitutivo y esencial del rango y el carácter desde los cuales la o el victimizado define el centro de gravedad de su naturaleza invocando su condición de sujeto pasivo, en un encuadre que, tal y como ha dicho Philippe Mesnard, reduce su identidad y “priva su subjetividad de todo derecho que no sea derecho al socorro” (Mesnard, 2011:21). La víctima, desde ese enclave, no es lo que hace o realiza, sino lo que ha padecido. Más que la suma de sus logros, es la resultante de sus sufrimientos.

Desde hace años la literatura tiende a subrayar esta propensión social y cultural cada vez más creciente al victimismo (Han, 2014; Hughes, 1994; Dalrymple, 2016). En esta tendencia sobresale, de manera significativa, el libro *The rise of Victimhood Culture* de Campbell y Manning (2018). Es importante distinguir los rasgos y rituales que componen esta forma de cultura –y que la sobreponen a otras–, así como los rituales desde los que a su interior se gestiona el conflicto. En lo que sigue, por tanto: *i*) describiré los protocolos y costumbres que definen semejante cultura victimista. En segundo lugar, *ii*) explicaré la razón por la cual los campus universitarios tienden a ser caldo de cultivo idóneo para la proliferación de las conductas descritas en *i*) y cuáles son los efectos e implicaciones que cabe esperar estas conductas tengan en la vida social e individual de las personas, lo que a su vez *iii*) nos dejará ver en qué difiere el victimismo

de otros modelos culturales de gestión del conflicto. A partir de ahí, *iv*) finalizaremos analizando cuáles son las condiciones de emergencia histórica que hacen posible el surgimiento de un tal tipo de cultura.

LA ERA DE LA CULTURA VICTIMISTA

En su origen el victimismo procede de un problema serio y muy real: la urgencia de diseñar políticas públicas capaces de ofrecer una respuesta y una satisfacción a las víctimas de un delito, proporcionándoles asistencia, defensa y mecanismos de reparación de daño (Elias, 1986). A este componente objetivo (el dolor de la víctima y la necesidad de reparar o mitigar su daño), se añade sin embargo un elemento subjetivo más: la actitud que la víctima asume frente a su destino fatal. Quien ha sido violentada en su destino puede asumir esa fatalidad como un hecho transitorio al que tarde o temprano debe vencerse o superarse (aun si las difíciles condiciones de la realidad y de la justicia social suelen colocar todo su empeño en impedirlo); aunque también tiene otra alternativa a mano: elegir transformar la fatalidad propia en el elemento central de su subjetividad, articulando su vida en torno a un único rol con el deseo expreso de construir su experiencia social a partir de ese dato exclusivo.

Hay un componente tremendamente seductor en edificar una identidad asumiendo la voluntad subjetiva de *identificarse* unidimensional y exclusivamente con una representación que asume como cuestión central el compromiso con el sufrimiento. Hace casi 25 años Pascal Brukner lo anticipaba así: “el lugar más deseable en las relaciones sociales es el lugar de la víctima” (1996:129). La razón es clara: el victimismo ofrece un cómodo blindaje para rehuir responsabilidades y evitar la autocrítica. Asumiendo una común naturaleza doliente, por ejemplo, pueblos enteros se asumen como víctimas milenarias para a partir de esa condición compartida reivindicar un *Volksgeist* único desde el cual se niega el pluralismo de valores y se invoca un inevitable destino común forjado en prosopopeyas que, en nombre de reales o supuestos agravios históricos, autorizan a aplastar toda observación crítica o disidencia. Partidos políticos se han eternizado en el poder en diversas naciones manteniendo activo un perenne conflicto con el Estado del cual forman parte, acusándolo, por ejemplo, de ser un Estado victimario y opresor (Cataluña y España claramente ilustran un caso de esto). La prosopopeya de la víctima –afirma en su extraordinaria prosa Daniele Giglioli– “refuerza a los poderosos y debilita a los subalternos. Vacía la *agency*. Perpetúa el dolor. Cultiva el resentimiento. Corona lo imaginario. Alimenta identidades rígidas y a menudo ficticias. Hince al pasado e hipoteca al futuro [...] Privatiza la historia. Confunde la libertad con irresponsabilidad. Enorgullece la impotencia” (Giglioli, 2017:17).

Es posible rastrear alguna de las condiciones que dan origen a esta cultura victimista en lo que Eliacheff y Soulezz (2009) llama “el tiempo de las víctimas”. Una era donde en un solo siglo la humanidad padeció Auschwitz y dos guerras mundiales, un tiempo en que el horror del biopoder mostró la más cruenta de sus máscaras y la forma en que ésta fue capaz de hacer sufrir y padecer hasta inimaginables extremos la nuda vida agambeniana. Nuestro tiempo es aún la sombra de ese horror, pero también el de la necesidad urgente por evitar que dicho error vuelva a repetirse. Tal vez por ello el apuro inaplazable por garantizar el reconocimiento jurídico y político hacia la condición real de todas aquellas víctimas, paulatinamente se ha traducido en una forma de cultura que de manera inadvertida ha decaído en el extremo de favorecer –y hasta enaltecer– la incapacidad y vulnerabilidad propias como valores de cambio que necesariamente han de poseerse si es que legítimamente pretende aspirarse a recibir protección debida por parte del poder.

En su libro *Crítica a la víctima*, Daniele Giglioli ofrece una verdadera fenomenología de la cultura victimista que el profesor de la Universidad de Bérgamo resume en estos términos:

La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable. La posibilidad de declararse tal es una casamata, un fortín, una posición estratégica para ser ocupada a toda costa. La víctima es irresponsable, no responde de nada, no tiene necesidad de justificarse: es el sueño de cualquier tipo de poder (2017:11).

La *crítica a la víctima* desde la que Giglioli describe el fenómeno que he calificado de “victimismo” representaría, entonces, la culminación de un proceso que inició a mediados del siglo XX (especialmente a partir del final de la Segunda Guerra), y cuyo remanente es el empoderamiento de quienes han optado por construir una identidad doliente hipotecando la argumentación moral a pretensiones siempre subordinadas a la queja. Quien asume un rol reducido y sustanciado a la condición de víctima crónica se atrinchera en una posición inexpugnable, porque a cualquier cuestionamiento o argumento dirigido a poner en duda la validez moral de su posición podrá añadir un reclamo más: que su posición de víctima no está siendo lo suficientemente comprendida o respetada. No podría ser de otro modo en una cultura en la que predomina lo que Giglioli llama “aristocracia de la mala suerte” en la que la cantidad de agravio recibido engola las insignias que confieren autoridad. Ello hace disparar una carrera cuya meta es competir por acaparar el sufrimiento inocente: la queja asigna poder automáticamente,

aun si ésta “no va más allá del soborno emocional y la culpa colectiva” (Hughes, 1994:77). Competir por “la mala suerte”, por el “yo he sufrido más”, abre, entonces, un peligroso camino a la inmunidad. Con ello, la identidad victimizada asume el rol del soberano hobbesiano: una figura inmune a la legalidad porque es la fuente del derecho, una sombra inmune a todo cuestionamiento ético o moral porque la ética y la moral se fundan y sustentan en su autoridad.

Resultado de lo anterior es el surgimiento de un nuevo puritanismo en el que a partir del sufrimiento las personas usan su debilidad como ariete dirigido a conseguir poder y fuerza. El ecosistema cultural que con esto se recrea favorece la proliferación de seres que asumen su humanidad desde “una minoría de edad” cuya finalidad es cancelar el conflicto entre agentes horizontales. El victimismo reclama respuestas unívocas que nadie pueda cuestionar o problematizar, pero, ante todo, exige sin concesiones la existencia de autoridades e intermediarios a los que pueda trasladarse la responsabilidad de depurar el ambiente de todo aquello susceptible de generar algún dolor o molestia. Hay, por tanto, una natural alianza entre el victimismo y un puritanismo intolerante ampliamente documentado. En *The Sanitized Workplace*, Vicki Schultz analiza con filigrana la forma gradual en la que el capitalismo tardío intenta depurar de pasión el espacio laboral productivo, considerando incluso relaciones amorosas o de amistad como transgresiones graves, castigando cualquier sexualización de identidad e inhibiendo y hasta prohibiendo la intimidad emocional que suele darse en espacios académicos o de trabajo, todo ello con el fin de castigar las conductas que interfieren la productividad bajo el pretexto de que éstas pueden resultar lesivas para alguien (Schultz, 2003:2061-2193).

Este tipo de exigencias robustecen modelos de autoridad paternalistas y patriarcales. Las reivindicaciones en una cultura de la victimización suelen formularse al interior de las características que definen la minoría de edad: falta de responsabilidad, solicitud de ayuda a otro para resolver problemas que no se es capaz de enfrentar por sí mismo, infantilización de las actitudes sociales y atrofia de la capacidad para desafiar a otros. Si es verdad que “la víctima siempre tiene razón y provoca una conmiseración simétrica al odio que se dispensa a su verdugo” (Badinter, 2003:14), esto conduce a la paradoja de que a la persona victimizada se le considere sujeto jurídico, pero no ético: la víctima es en principio siempre merecedora de reparación o indemnización, pero suele considerársele como si fuera un sujeto exento de obligaciones. De esta guisa se le deshumaniza en la medida en que se le priva de agencia y responsabilidad. Debo ser enfático en que hablo de un fenómeno propio de la cultura de la victimización y no de la respuesta jurídica, ética y moral que todo régimen civilizado debe a cualquier persona víctima de una injusticia. En un régimen de justicia todo mundo puede tener dignidad. En una cultura victimizada, en cambio, no todos pueden ser víctimas. Para que algunos

lo sean otras deben ser victimarios, y ello detona –como hemos dicho– una lucha en la que desde el momento mismo en que la condición de víctima se vuelve un rol social crónico, una forma de identidad cultural susceptible de ser empleada estratégicamente con el fin de ejercer control y poder indebido sobre otros, se abre posibilidad al fenómeno típico de inversión por el que los propios verdugos o perpetuadores suelen intentar presentarse a sí mismos como dolientes.

LA CULTURA DEL VICTIMISMO EN LAS UNIVERSIDADES

Diversos científicos sociales han documentado una tendencia cada vez más alarmante en universidades del mundo desarrollado (principalmente en Estados Unidos), que poco a poco comienza también a extenderse a países en vías de desarrollo y, en específico, a universidades privadas con estudiantes de ingreso medio o alto. Tal tendencia se identifica porque, en nombre del bienestar emocional, los estudiantes exigen más protección contra palabras e ideas que no les gustan (Lukianoff y Haidt, 2015:2). Este fenómeno ejemplifica de modo especialmente claro la cultura del victimismo descrita en los apartados anteriores. Desde las instituciones universitarias, las autoridades exhortan a alumnas y alumnos a sobrereaccionar frente a la más leve ofensa no intencional recibida. Paralelamente se instruye a jóvenes para que renuncien a exigir respuesta, aclaración o reparación por cuenta propia y, en lugar de ello, se les exhorta a esperar recibir ayuda de autoridades y de organismos administrativos creados *ad hoc* con el fin de que el alumnado pueda documentar frente a la burocracia académica los agravios padecidos. Esta burocracia, a su vez, debe justificar sus bien remunerados pagos mostrando su capacidad para intervenir a favor del estudiante identificado en su rol de víctima, generando un ciclo en donde la administración estimula el victimismo y desde el rol de víctima se favorece el papel de la administración. Así, ha afirmado por ejemplo Haidt, “es la presencia misma de tales organismos administrativos dentro de un espacio altamente diverso (como es característico de muchos campus universitarios) lo que da lugar a crear fuertes incentivos a favor de los esfuerzos para identificarse como una víctima frágil y agraviada” (2015:1). Adicional a ello, suele ocurrir que en los procesos de queja, investigación y penalización, “los funcionarios universitarios cumplen la función de consejeros del acusante, lo que implica su falta de neutralidad” (Lamas, 2018:66).

Los sociólogos Bradley Campbell y Jason Manning (2014, 2018) denominan a estas ofensas leves y no intencionales “microagresiones”. Anteriormente las definimos como ofensas verbales cotidianas que comunican insensibilidad, hostilidad o actitud despectiva de manera usualmente no intencional, y que en todo caso rara vez

representan la comisión de un delito.² Entre los rasgos esenciales de la cultura de la intolerancia frente a la microagresión subyace un tipo de nueva moralidad perversa. En ella se incentiva la dependencia moral, una atrofia total de la capacidad de manejar asuntos interpersonales por cuenta propia. “Al mismo tiempo que se debilita a las personas –sostiene Haidt–, con esto se crea una sociedad de conflictos morales constantes e intensos a medida que las personas compiten por el estatus de víctimas o de defensoras de las víctimas” (2015:3). De forma paralela, un ecosistema cultural regido por lo que antiguamente se definía como “blogosfera” y que hoy podemos caracterizar como “mundo de las redes sociales virtuales”, estimula la denuncia anónima en plataformas digitales (sitios web de denuncia a la microagresión) donde desaires u ofensas rara vez comprobados logran movilizar y generar apoyo hacia cruzadas morales dirigidas al linchamiento y a depurar los ambientes sociales de toda “impureza”. Nuevamente debo subrayar que nada de esto implica o significa que en los espacios universitarios no suelen ocurrir agravios serios y muy graves que ameritan intervención institucional y sanción enérgica. Especialmente en países con sistemas de justicia obliterados, en colapso, o al servicio franco de criminales, crear espacios universitarios con sistemas de justicia expeditos y suplementarios resulta una exigencia imperativa. Lo que aquí estamos planteando es el anverso perverso de esta realidad, a saber: el extremo

² No incluyo en la categoría de microagresiones, por tanto, transgresiones tipificadas como delito, tal y como es el caso del acoso jurídico o la agresión sexual. Casos de microagresiones lo constituyen, por ejemplo, las llamadas “advertencias de activación”: alertas que en diversas universidades se espera los profesores emitan si en algún curso alguna lectura o broma puede causar daño emocional. Otro ejemplo: el *Gran Gatsby* de F. Scott se ha catalogado como riesgoso para alumnas que han sido víctimas de misoginia, de modo que las profesoras deben advertir sobre el riesgo de leerlo en caso de dejarlo como lectura (Lukianoff y Haidt, 2015:4). En cuanto a las agresiones tipificadas como delito, mientras las legislaciones francesa o europea caracterizan correctamente el acoso como una conducta persistente, sistemática y recurrente durante un tiempo prolongado. Informes reiterados de universidades estadounidenses definen el acoso como “toda conducta *puntual* sea o no aislada, cuyo autor sabe, o *debería saber*, puede resultar ofensiva para la víctima” (Lamas, 2018:75 y 77). Esto convierte cualquier microagresión puntual en un delito (así se trata meramente de un coqueteo aislado o torpe). Un ejemplo más de microagresión fue la protesta organizada en 2013 por estudiantes de la UCLA para acusar de racismo a un profesor que corrigió a una alumna por escribir la primera letra de la palabra *indígena* con mayúscula. El hecho de explicarle que los genéricos no se escriben con letras capitales fue considerado una ofensa. Un estudiante de la Universidad de Michigan fue sancionado, en otoño de 2015, por escribir un artículo satírico en *The Michigan Review* burlándose del pensamiento políticamente correcto que percibe microagresiones en cualquier cosa (Lukianoff y Haidt, 2015:27). Fuera del espacio universitario, por mencionar un último caso, una de las mejores películas de todos los tiempos, *Lo que el viento se llevó*, ha sido retirada de todas las plataformas *streaming*, dado que se considera “romantiza” la esclavitud.

al que una mala interpretación de lo que debe ser el imperativo de justicia puede llevar cuando se burocratizan dinámicas en las que ser víctima se convierte en el único medio apto para acaparar y ejercer derechos mediante una relación clientelar y paternalista con la autoridad.

Una red de tácticas en conflicto que lentamente se institucionalizan, da lugar, de este modo, a generar una artificial división entre delincuentes opresores y víctimas oprimidas. Dado que a éstas se les atribuye siempre un estatus moral elevado que las exime de toda responsabilidad, con ello se cultiva una cultura de la delación anónima e irresponsable. En casos extremos (como me ha tocado constatar en algunas de las universidades donde he impartido clases), bajo el pretexto de que su denuncia no es formal, incluso se libera a los quejosos de la responsabilidad de asumir la autoría de su propia querrela, permitiéndoles hacer llegar a las autoridades reclamos a nombre de terceros, amigas o amigos que no hablan en nombre propio. ¿Favorece esto la formación que damos a nuestras alumnas o alumnos?, ¿cuáles son los efectos de ofrecer esta enseñanza a los estudiantes?

Al parecer, el propósito de institucionalizar una cultura de protección radical a la ofensa (real o meramente percibida) es convertir los campus universitarios en espacios seguros donde se enseñe a los adultos jóvenes a atraer y buscar el apoyo de terceros cada que se sientan agraviados, siendo tácticamente legítimo invocar una herida sensible y subjetiva (incluso si ésta no es atribuida a la acción o inacción de nadie en concreto) como estrategia para obtener prerrogativas, así como construir casos basados en la tergiversación, exageración e incluso falsificación de los hechos denunciados sin tener que asumir ninguna agencia ni responsabilidad en ello. ¿Qué aprenden exactamente los universitarios –se preguntan Lukianoff y Haidt– “cuando pasan cuatro años en una comunidad que de muchas maneras transmite la sensación que las palabras pueden ser formas de violencia que requieren un control estricto por parte de las autoridades, de las que se espera que permanentemente actúen como sensores y fiscales”? (2015:5). La respuesta de los autores es que este tipo de formación prepara muy mal para la vida profesional y el mundo real, pues la vida tiene riesgos que debemos saber afrontar. No siempre tendremos al lado adultos que nos protejan de daños menores u ofensas recibidas. Los terapeutas cognitivos conductuales alertan sobre los efectos de educar en un capelo de protección esterilizado: enseña a estudiantes a usar sus emociones como armas o arietes efectivos, fomenta en ellos un tipo de hipersensibilidad que los llevará a padecer innumerables conflictos prolongados, atrofia su capacidad de agencia y respuesta (pues se les enseña siempre a trasladar su capacidad de respuesta a otros), con ello se alienta el infantilismo, y lo más grave quizá de todo: se les educa en el chantaje y la extorsión emocional, generando en ellos ansiedad depresiva. Las universidades –nos dicen– “podrían estar entrenando a los estudiantes en estilos de

pensamiento que dañarán sus carreras y amistades, junto a su salud mental” (véase Burns, 1980:131 y ss.). En definitiva, el riesgo es que nuestras universidades dejen de ser espacios dedicados al libre intercambio de ideas, y en lugar de ello transformarse en distorsionadas guarderías para jóvenes adultos.

Un subproducto en extremo relevante derivado de todo lo anterior, es que alumnas y alumnos cada vez más deseosos y necesitados de protección uterina al interior de los campus universitarios, se muestran menos tolerantes y denotadamente más hostiles hacia cualquier persona a la que perciban como un opositor ideológico. Consecuencia de ello es un clima en extremo polarizado, lo que a su vez se traduce en un permanente aumento del estrés psicológico en los universitarios que se ven forzados a convivir en espacios en los que parece no hay más opción moral que ser víctima o victimario. Como afirma Marta Lamas: “la intolerancia, la *hipersusceptibilidad*, las subjetividades confundidas y los resentimientos personales abren el camino para todo tipo de injusticias” (2018:67). Una encuesta realizada hace seis años por la American College Health Association (2015), arrojó como resultado que casi 6 de cada 10 estudiantes dijeron haber sentido “una ansiedad abrumadora” en el clima de sus escuelas, frente al 49% de la misma encuesta apenas cinco años antes. Lo hasta aquí mencionado, sin duda constituye una de tantas variables relevantes de análisis que habrían de ser tomadas en cuenta para explicar la razón por la cual en los últimos 20 años el trágico fenómeno del suicidio entre universitarios, por ejemplo en América Latina, tiene una dinámica constantemente creciente (Córdova y Rosales, 2016:233-243).

TRES MODELOS DE GESTIÓN DEL CONFLICTO

Campbell y Manning (2014, 2018) sugieren que todo lo anterior es señal de que vivimos una época de profunda transmutación moral, al menos en lo que respecta a los modelos y formas de gestión de conflicto que configuran distintas épocas y culturas anteriores a la nuestra.

Por ejemplo, uno de los detonantes para que las personas manejen los conflictos promoviendo con frecuencia quejas de opresión que les permitan cultivar la imagen de víctima necesitada de asistencia, tiene que ver con la ausencia de lo que Hayek (1973:25) llamó mecanismos legales de fácil acceso y activación inmediata: un entorno social al interior del cual la implementación de reglas formales e informales, así como su interpretación y aplicación, opere de modo predecible y consistente a partir de un sistema eficiente de justicia que goce de amplio respaldo social. Desde la ausencia de una cultura de la legalidad con tales características, lo que predomina, entonces, es

una estructura de dependencia moral que hace a las personas más proclives a reclamar frecuentemente la ayuda de terceros. Los niños “acusar” a sus compañeros o presentan sus quejas a los adultos porque, a diferencia de éstos, carecen de un sistema normativo consistente y predecible que les sirva de marco fijo de referencia. De manera análoga, culturas con regímenes de legalidad fracturados o inexistentes son, por ello mismo, mucho más dependientes del recurso asistencial de la autoridad que aquellas en las que sucede lo contrario (entre otras cosas, esto explica en parte porque “el mesianismo” –la confianza en un líder político salvador que resuelva todos los problemas–, tiene mucho más arraigo en sociedades legalmente frágiles que en aquellas jurídicamente robustas). En la medida en que las personas dependen sólo de la autoridad, su disposición y capacidad para usar otras formas de manejo de conflictos suele atrofiarse. La dependencia de la autoridad, además, se manifiesta en varias formas. Regresando a la circunstancia de las universidades, la identificación con el rol de víctima puede extenderse hacia la dependencia constante de terceros en el manejo de cualquier dificultad, lo cual explicaría la proliferación del chisme, la vergüenza pública y hasta la diatriba como poderoso armamento para movilizar la opinión pública y la autoridad a favor de la causa propia.

Con este antecedente en mente, Campbell y Manning encuentran una cierta estructura moral que caracteriza los modelos de gestión de conflicto en Occidente, y que ellos dividen, esencialmente, en tres etapas (2014:711-712):

1. *Cultura del honor*. Las culturas del honor se tipifican principalmente por concederle gran valor a la valentía (tanto moral como física) en tanto insumo fundamental para hacer frente a la ofensa. Hay en ellas una férrea oposición a estar bajo control o dominio de alguien más. Quizá lo más distintivo en una cultura del honor es la importancia que ésta concede a la capacidad autónoma que se espera deba poseer todo el mundo para hacer alarde de una inquebrantable voluntad de defenderse y responder a los insultos recibidos sin requerir ayuda de otros, de ahí que la valentía se muestre en la solvencia exhibida para tomar represalias o exigir respuesta satisfactoria de aquellos que nos hieren.

En una cultura del honor, por tanto, la protección se logra o alcanza a partir del saber construirse una buena reputación. Las personas honorables son aquellas de quienes se tiene certeza nunca dejarán impune una ofensa y que además poseen un criterio lo suficientemente caballeroso como para saber exigir satisfacción o reparación que sea proporcional al daño recibido. El honor, por ello mismo, es algo que se obtiene a partir de la constante negociación *dialogica* con los demás, de ahí que dependa enteramente del reconocimiento. En una cultura tal, señala Cooney, “mostrar discapacidad para defenderse es ya en sí mismo una falla moral, de modo que la gente es rechazada o

castigada no por vengarse o defenderse sino por no hacerlo” (2019:21). Al cifrar el valor individual de la persona en el alcance de su valentía y su capacidad personal de respuesta, la socialización en una cultura del honor provoca que, aunque en muy distinta forma, hombres y mujeres sean enteramente responsables de su reputación, por tanto, han de evitar el lloriqueo y la dependencia, no sólo de la autoridad, sino incluso de la ley. Así, por ejemplo, Teobaldo no duda en batirse con Romeo a pesar de ser consciente de que viola reglas impuestas por la autoridad. Decide enfrentarlo al enterarse de la presencia de aquél en la fiesta de máscaras celebrada la noche anterior por los Capuleto. Tampoco los hombres del capitán Trèville titubean al batirse a muerte con los del Cardenal Richelieu incluso a sabiendas de que el rey ha prohibido los duelos. El poeta uruguayo Federico Ferrando (amigo íntimo del gran escritor Horacio Quiroga quien acabaría matándolo en trágico accidente), retó a duelo en 1902 en Montevideo al periodista cultural Guzmán Papini a raíz de la polémica cada vez más exaltada que ambos mantenían desde hace tiempo en los medios impresos. Las palabras con las que su oponente respondió, en el diario *Tribuna Popular* a este desafío, son claro resumen de lo que estamos diciendo: “si alguien se considera aludido en mi artículo, le ruego llevarme al terreno del honor [...] pues ya ha pasado la edad infantil consistente en esperar las aguas del socorro” (véase Mazzuchelli, 2018).

Por todo ello, Cooney localiza formas contemporáneas de culturas del honor en localidades desiguales y estratificadas, a menudo patriarcales, con predominio de la autoridad del grupo en detrimento de la ley y donde el prestigio social lo determina la violencia basada en el honor. El paradigma de ello –afirma– podría ser la cultura del Viejo Oeste estadounidense, si bien históricamente algunos sociólogos que estudian el vínculo entre la noción de honor y la estratificación social en el mundo hispano y mediterráneo localizan el predominio de estas formas culturales esencialmente en la Europa de los siglos XVI a XVIII, e incluso detectan vestigios de ella todavía mucho antes, como en el código castellano de honor *Las siete partidas* (véase Pitt-Rivers, 1968:42).

2. *Cultura de la dignidad*. Una primera e importante transmutación en el modelo cultural de gestión del conflicto, habría ocurrido entre los siglos XVIII y XIX cuando, de acuerdo con el análisis de Campbell y Manning, la mayor parte del mundo mediterráneo, hispánico y europeo habría comenzado a moverse hacia un código moral distinto. Si lo distintivo en la cultura del honor es que el valor moral de la persona es algo que debe ganarse –y por lo cual hay que luchar, pelear y esforzarse–, poco a poco los presupuestos de la mentalidad moral habrían cambiado hasta dar lugar a la idea de que el valor es algo que todo humano posee de manera intrínseca, de modo que ahora las personas comenzarán a ser consideradas poseedoras de una igual dignidad que no deben ya ganarse ni tampoco batallar por obtener. La dignidad es un valor inherente que,

a diferencia del honor, no debe ser negociado con los otros, por el contrario, la dignidad de una persona no depende ya de lo que los demás digan o piensen (Leung y Cohen, 2011). En esta forma cultural, “los insultos pueden provocar ofensas pero ya no tienen la misma importancia como forma de establecer o destruir una reputación de valentía” (Campbell y Manning, 2014:698).

Una cultura de la dignidad se caracteriza por prescribir antes el autocontrol que la reacción, la confrontación a partir del diálogo o la negociación antes que el combate por el honor. Frente a un insulto u ofensa recibidos, la cultura de la dignidad acepta acciones directas siempre y cuando éstas no sean violentas. En todo caso, y frente al agravio, los códigos sociales recomiendan acciones de evasión antes que de confrontación, como por ejemplo cortar por lo sano la relación con aquellas personas que nos faltan el respeto. Hay aquí un elemento de diametral distanciamiento respecto a la cultura victimista, pues en una sociedad basada en la dignidad, ignorar los desaires e incluso las ofensas graves es señal de madurez ya que, en general, se considera que una persona es adulta en la medida en que muestra más capacidad y coraza dura que un niño para no dejarse herir fácilmente por agresiones pequeñas. Además, y a diferencia de la cultura victimista, en una cultura del honor la madurez es un valor moral socialmente reconocido.

En los casos más graves, como delitos, la cultura de la dignidad proscribía la tentación de hacerse justicia por cuenta propia. Ello es así porque uno de los elementos fundamentales que la distinguen de otros modelos de gestión del conflicto es que aquí predomina un fuerte marco legalista. En efecto, las culturas de dignidad son tolerantes y liberales. Esto porque en ellas, más que el deber de obedecer a otras personas o autoridades fácticas, lo que rige es la confianza en las reglas. Por eso el recurso a la autoridad suele ser considerado frívolo y no recomendado, a menos que lo que se halle de por medio sea una violación jurídica grave, en cuyo caso la cultura digna establece el recurso a los tribunales como medida de última instancia. Quiere decir esto que el ideal en este tipo de cultura se dirige siempre al robustecimiento de un marco legal común, pero donde a la vez se espera que ciudadanos y ciudadanas aprendan a moverse y comportarse desde una ética de autocontrol, moderación y tolerancia que los lleve a engrosar, en lugar de adelgazar, su capacidad de lidiar con lo divergente y aquello que, en un momento dado, represente para ellas un insulto o una amenaza. En resumen, en una cultura de la dignidad apelar a terceros para resolver un conflicto no es algo vergonzoso (como en las culturas del honor), pero tales apelaciones son consideradas infantiles y frívolas si son usadas para denunciar ofensas menores o meramente verbales.

3. *Cultura de la victimización.* La cultura de la victimización, según hemos visto, se define en franca oposición a las dos anteriores. El elemento que a lo mejor permite más claramente diferenciar entre las tres tiene que ver con la actitud que esta última

asume frente a la microagresión en contraste con los códigos predominantes en las otras. Si bien en la cultura del honor rige también el imperativo de dar respuesta inmediata a cualquier forma de microagresión (aun si ésta no es intencional), no obstante se valora positivamente la capacidad de respuesta unipersonal a la par que se condena como algo muy negativo los pedidos de ayuda a terceros. La exageración del rol de víctima, el lloriqueo, la queja pública y anónima, el pedido de auxilio para remediar lo que no se es capaz de remediar por sí mismo, son motivo de profunda vergüenza en un régimen de honor. Por su parte, sobredimensionar en la cultura de la dignidad una microagresión es considerado reflejo de una personalidad poco madura e inestable, incapaz de mostrar tolerancia e incluso indiferencia hacia ofensas a las que no valdría la pena prestar atención. Igualmente es señal de falta de madurez el no saber interpelar a otros en términos responsables, firmes y civilizados. Sólo una cultura de la victimización enaltece la sensibilidad y susceptibilidad extremas, combinada con el exhorto a incentivar la dependencia de terceros para que éstos intervengan a favor del ofendido. En lugar de enfatizar su fuerza y valor (como en los regímenes de honor), o su valor moral intrínseco (como en los regímenes de dignidad), aquí se enaltece que los marginados subrayen su fragilidad y debilidad como estrategia para atraer simpatía y también como forma de enfatizar su condición de dependencia clientelar frente a la autoridad. “Llamamos a esta cultura de ‘victimización’ –dicen Campbell y Manning– porque el estado moral de víctima, mantenido en el más bajo rango en los modelos anteriores, se ha elevado ahora al rango de mayor altura” (2014:715). De este modo se genera una espiral ascendente dirigida a competir por obtener el rango de víctima o de defensor de éstas, en una vorágine cuya finalidad es concentrar agravios, con lo que la tolerancia característica de la cultura de dignidad es reemplazada por las más intransigentes posturas. El resultado es una expansión del clima de confrontación y polarización radicales.

En tales circunstancias la queja sustituye la exigencia de reparación, y la delación o acusación tumultuaria reemplaza la negociación directa o el diálogo responsable como mecanismos de confrontación cívica entre adultos. Esto es así porque la cultura de victimización es puritana, conservadora, homogeneizadora y disciplinante. Su rasgo disciplinario se da a partir de las pautas descritas. Por medio de éstas se establece una forma de control social basado en que los entes agraviados, tomando como referencia ofensas relativamente menores, logran imponer patrones rígidos e inflexivos de comportamiento que quedan puestos fuera de toda discusión o duda. La imposibilidad de debatir se traduce en una homologación de conductas y criterios que se vuelven inexpugnables a todo argumento, lo cual garantiza su inamovilidad. La extensión y consolidación de estos patrones ocurre, además, en nombre de una pureza ideológica que no admite diversidad ni da pie a la divergencia.

Aun si Foucault no abordó nunca de forma directa el tema de la victimización, podríamos extender el alcance de su terminología y decir que las culturas del honor, la dignidad y la victimización pueden describirse a partir del modo en que fijan la relación entre *lo Mismo* y *lo Otro*. De la mano de Foucault entiendo por *lo Otro* aquello que para una cultura (o una persona) se revela como algo a la vez interior y extraño, razón por la cual representa un tipo de peligro que debe ser conjurado. *Lo Mismo*, al contrario, es aquello que para una cultura (o persona) puede ser reducido a identidad. En otras palabras, *lo Otro* es lo diferente, lo ajeno, lo difícil de integrar y asimilar, mientras que *lo Mismo* refiere al orden de la semejanza, la identidad, la manera como se reconocen las cosas y se reducen las diferencias (Foucault, 1973:9). En la cultura del honor *lo Otro* debe ser sometido, vencido, confrontado o derrotado en duelo. En la cultura de la dignidad *lo* radicalmente *Otro* tiende más bien a ser expurgado, excluido, especialmente si la alteridad se manifiesta como algo que pone en entredicho la identidad frente a la cual todos y todas se reconocen ante la ley. La alteridad se tolera a menos que ésta adquiera la forma de desafío a la legalidad, en cuyo caso el transgresor debe ser sancionado o encarcelado. En la cultura de la victimización, en cambio, el fenómeno que observamos es muy distinto, y consiste en eso que Foucault denominó “la mismificación de lo otro” (1988:9). En efecto, en una cultura de la victimización, *lo Otro* debe ser reducido al orden de *lo Mismo*. En términos más sencillos: en tal cultura no se tolera la más mínima desviación respecto a los estándares de corrección que, en nombre de su condición de víctima, el agraviado hace valor como modelo al que todo mundo ha de aprender a homologarse y ajustarse. En este escenario a la diferencia no se excluye ni se combate, sino que se hace con ella algo más disciplinario: reconducirla al paradigma de lo *normal*, donde la norma asimila a un *mismo* molde: el de los estándares impuestos por el pensamiento único de lo aceptable y lo correcto.

¿CUÁL ES EL ORIGEN DE LA CULTURA DE LA VICTIMIZACIÓN?

Siguiendo en la línea terminológica de Foucault, la pregunta que a esta altura se impone, es: ¿cuáles son las condiciones que posibilitan la cultura victimista?, ¿cuál es el marco o la matriz histórica, las razones evolutivas y sociales, el subsuelo de presupuestos desde los que paulatinamente fue emergiendo –y puede explicarse– este tipo de mentalidad?

Los psicólogos evolutivos intentan dar una clase de respuesta parcial a estas interrogantes. Quienes adoptan semejante enfoque naturalizado en general reconocen la existencia de ciertos rasgos en el comportamiento social que tienden a ser favorecidos por la naturaleza cuando resultan ser evolutivamente estables para una determinada

especie o grupo. Por ejemplo, en un célebre artículo publicado en la década de 1970, Trivers mostró, a partir de una serie de experimentos, cómo el comportamiento altruista es seleccionado por la naturaleza para aquellas especies en donde los beneficios acumulados para el grupo exceden los costos individuales de realizar acciones a favor de otros (1971:35-57). Estudios clásicos sobre el comportamiento de los murciélagos vampiro (Wilkinson, 1984:181-184) o sobre la forma en que individuos de ciertas especies de homínidos se sacrifican atrayendo sobre sí la atención de depredadores cuando éstos son descubiertos rondando las cercanías (emitiendo llamadas de alerta para que el grupo corra a refugiarse aun a costa del sacrificio propio), serían prueba de la forma en que la naturaleza favorece la formación de ciertos hábitos sociales. En definitiva, se trata de casos que mostrarían cómo la moral (y sus diferentes formas culturales) tiene un origen esencialmente evolutivo, lo cual sin duda es parcialmente cierto.

En esa línea, Jonathan Haidt ha creído lograr probar la existencia de ciertas estructuras o módulos de comportamiento moral que, enquistados en lo más hondo de nuestra biología y estructura antropológica, habrían resultado fundamentales para el proceso de adaptación humana (Haidt, 2019). En específico, el profesor de la Universidad de Nueva York identifica cinco módulos morales que favorecen el proceso evolutivo humano: i) el módulo de la equidad (consecuencia de la necesidad de cosechar las recompensas de la cooperación social sin ser abusado por otros), ii) el módulo de la lealtad (que obedece a la necesidad evolutiva de formar y establecer coaliciones), iii) el módulo del cuidado/daño, el cual habría surgido como respuesta a la necesidad adaptativa de la especie de cuidar a los niños vulnerables y a los desvalidos, siendo esto lo que nos vuelve sensibles al sufrimiento de los otros, iv) el módulo de la autoridad (cuya causa evolutiva reside en la necesidad de jerarquizar las relaciones sociales para resolver problemas de acción colectiva), finalmente, v) el módulo de la santidad o pureza que no es más que una ramificación cultural consecuencia de la necesidad biológica de evitar patógenos y parásitos para favorecer la subsistencia (Haidt, 2019:191-224).

La cultura victimista estaría fuerte y evolutivamente moldeada por los tres últimos módulos: el del cuidado/daño a los niños, el de la autoridad y el de la pureza/santidad. La pureza/santidad, a su vez, tiene su correlato biológico en el sistema límbico del asco. Así como la función de la náusea es prevenirnos de aquellas sustancias contaminadas o contaminantes que podrían poner en riesgo nuestra salud, la función de su equivalente módulo moral sería prevenirnos de todo aquello que en un momento dado pudiera poner en riesgo nuestra sensibilidad moral. Dado que la sensibilidad moral en el rol de victimización padece de una extremada sensibilidad que no quiere ser tocada porque, en palabras de Nietzsche, “a semejanza de esa extraña patología del sentido del tacto que hace retroceder al menor roce, siente cualquier arribo con demasiada viveza” (Nietzsche,

[1872] 1989:59), en la identidad victimizada paralelo al módulo del asco se detonan el de la autoridad y el del cuidado. La persona incapaz de lidiar con todo aquello que le produce molestia o asco es intolerante: desea depurar el ambiente moral de cualquier cosa que le perturbe. Como no puede emprender cruzadas morales de pureza amparada en su capacidad de agencia, la identidad de rol de víctima acude en su invalidez infantil a buscar la protección de la autoridad. El contraste con los otros modelos culturales es ahora nítido: el módulo de la lealtad basado en el mutuo honor y orgullo (similares a los que comparten, por ejemplo, Patroclo y Aquiles, entre los aqueos, o Héctor y Paris entre los troyanos), es lo que estaría a la base de la cultura del honor. De manera análoga y obvia, el módulo evolutivo de la equidad constituiría el fundamento evolutivo en la cultura de la dignidad: el caso claro sería el de las civilizaciones que han logrado afianzar un verdadero régimen liberal y democrático de derecho.

No digo que esta clase de explicaciones cada vez más común entre los psicólogos evolutivos y aceptada por distintas corrientes académicas no sea de interés o utilidad. No la minimizo y de ninguna manera la menosprecio, sin embargo, considero que las verdaderas condiciones y causas que dan origen a la cultura de la victimización deben ser localizadas en otro sitio.

Entender las razones realmente significativas que originan y dan lugar a la cultura de la victimización requiere capturar lo que es el núcleo de su lógica, núcleo que la psicología social ha definido como “razonamiento emocional”. El razonamiento emocional es un mecanismo de distorsión del pensamiento realista y lógico consistente en creer que nuestras emociones reflejan la forma en que realmente son las cosas. (Burns, 1980:12). La expresión: “si lo siento, es porque ha de ser cierto”, refleja una disposición a creer que la interpretación de la realidad se agota en lo que nos dicen nuestros sentimientos. Marta Lamas refiere a un relato de Katie Roiphe. En 1986 Katie era una joven y lúcida feminista que acababa de ingresar a Harvard para encontrar –ya desde ese entonces– un clima puritano de purga de microagresiones a partir del miedo e intolerancia implementado por la política (y la policía) del pensamiento único y lo políticamente correcto. Ahí, narra Roiphe, era frecuente que los consejeros universitarios le solieran decir a las estudiantes: “si *sentiste* que algo estaba mal o *sentiste* que estabas siendo acosada es porque *seguramente* lo estabas siendo” (1993:90; citada por Lamas, 2018:61). El relato es ejemplarmente ilustrativo, pues muestra el corazón íntimo que late al interior de la cultura victimista: depositar en la subjetividad de las personas la verdad y la realidad incuestionable de lo que sucede en el mundo intersubjetivo de la vida cotidiana. Sin embargo, esto resulta en extremo alarmante, pues como atinadamente señala la propia Marta Lamas: “la subjetividad tiene elementos inconscientes y fantasías, y es imposible responsabilizar a las personas por cuestiones inconscientes: hay que responsabilizarlas por sus actos” (2018: 61). En otras palabras: en una cultura de

la victimización cuando alguien expresa que ha sido ofendido u ofendida por otra persona, se crea un entorno delirante donde la mera expresión de un sentimiento *subjetivo* de ofensa se transforma en carga y prueba pública suficiente para demostrar que el ofensor ha hecho algo objetivamente incorrecto. Dado que cada vez más en los entornos académicos se considera inaceptable cuestionar el estado emocional de alguien, en tales circunstancias la expresión “he recibido una ofensa” se vuelve simplemente inexpugnable.

Nadie ha sabido caracterizar y diagnosticar mejor este peligroso repliegue al subjetivismo que Heidegger en su crítica a la modernidad y, en específico, en aquello que él denominó *metafísica de la subjetividad*, “la era de esa concepción antropocéntrica del mundo por la cual el ser humano [...] se instaura como la medida de todas las cosas”. De ahí que pensadores neo-heideggerianos como Renaut hayan señalado que “es precisamente esta instauración del imperio de lo subjetivo como la medida de todo, lo que constituye para Heidegger la esencia de [...] la era moderna” (1993:160).

En efecto, el marco que posibilita el surgimiento de una cultura como la de la victimización tiene su origen en un desvío del pensamiento que “encumbrando a la subjetividad niega todo patrón trascendente”, es decir, todo principio de evaluación cuya fuente no sea la voluntad, el deseo o la emoción humana (Ferry y Renaut, 1990:50).

La ruta que lleva a esta culminación donde lo subjetivo es encumbrado a marco de referencia único e infranqueable es ampliamente estudiada: consiste en un largo proceso cultural en la historia de las mentalidades por el que poco a poco el ser humano comienza a imaginar su interioridad como la última (y única) fuente normativa y legal. En este itinerario Descartes aparece como tal vez el primer pensador que elevó el yo interno y la reflexión en primera persona a la categoría de absoluto fundante de lo real. Con ello, de ser partícipe esencial de todo proceso de construcción de sentido, paulatinamente la subjetividad habría terminado siendo aquello de lo que, en la culminación de la modernidad, depende todo sentido. Esto explica sin duda el código moral que termina por apuntalar la ética de la victimización: una ética solipsista, despojada de todo referente intersubjetivo y basada únicamente en el sentir narcisista y egocéntrico de los sujetos.

CONCLUSIÓN Y CONSIDERACIONES FINALES

En su último libro *La desaparición de los rituales*, Byung-Chul-Han describe de manera precisa los rasgos de la era del triunfo de la subjetividad: una era donde la dimensión social queda reducida al ego privado y en la que por todos lados se nos invita a

comunicar compulsivamente nuestras necesidades, deseos o preferencias, a publicitar nuestros estados de ánimo en redes y glorificar nuestro yo como centro de referencia de toda realidad. Solazarnos en el tenernos presentes a nosotros mismos todo el tiempo como lo único digno de ser considerado. Una época donde el único culto que existe es el culto narcisista basado en la adoración de nuestra identidad (Han, 2020:20 y ss.).

En este artículo he intentado dejar en claro que la cultura de la victimización es una de las tantas expresiones que adopta el culto narcisista al yo característico de los tiempos modernos. He ofrecido una doble explicación de este fenómeno basada tanto en la psicología evolutiva como en la crítica heideggeriana de la cultura y mentalidad modernas. Sin embargo, lejos de ser excluyentes o contradictorias, llegamos a un resultado donde ambas explicaciones parecen ser más bien complementarias.

En efecto, desde el módulo moral que los psicólogos evolutivos caracterizan como el de la santidad o la pureza, la cultura victimista concibe la subjetividad del individuo como algo a la vez sagrado y puro. Ello es lo que permite a las personas que asumen el rol de víctima, invocar su sufrimiento en el sentido primitivo que esta palabra tiene: “aquello que ha sido seleccionado para ser ofrendado a los dioses”, un modo, en definitiva, de construirse y entenderse a sí mismo para darle sentido a la experiencia social y privada. “Sufro, luego valgo”, pareciera ser la certeza que inspira el nuevo *cogito* del universo actual. Y el Dios al que este sufrimiento se inmola es aquel que reduce el sentido de lo real a lo que el espíritu victimizado expresa sentir. Recordemos la frase rememorada por Katie Roiphe: “si tú sientes *eso*, significa que *eso* indudablemente es *real*”. El imperio de la subjetividad reduce la realidad a lo que creemos o experimentamos. Eso nos atrapa en un universo insular donde cada experiencia subjetiva queda convertida en una isla separada de todo lo demás. En la medida en que la lógica de la subjetividad busca reducir la complejidad y variedad del mundo para agotarla en lo que *yo siento* o *yo interpreto*, las consecuencias que esto puede tener para la convivencia social, la tolerancia y el pluralismo, son dignas de ser tomadas muy en cuenta. La pérdida de referentes comunes, de puentes, lazos vinculantes, y criterios de validación racionales y objetivos, son algunos de los efectos más preocupantes de la cultura del victimismo. Pero también la pérdida del sentido de responsabilidad y la afirmación de la incapacidad para hacer demandas morales que no se hallen enteramente basadas en experiencias subjetivas, deslindadas, a su vez, de toda obligación de ofrecer pruebas argumentales y objetivas más allá del simple invocar el mundo impenetrable de lo interno como muralla inexpugnable de la verdad.

REFERENCIAS

- American College Health Association (2015) [https://www.acha.org/documents/ncha/ACHA-NCHA-II_ReferenceGroup_ExecutiveSummary_Spring2014.pdf], fecha de consulta: 15 de junio de 2020.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (1985). *Declaración sobre los principios fundamentales para las víctimas de delitos y de abuso del poder* [<http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/INST%2028.pdf>], fecha de consulta: 15 de junio de 2020.
- Badinter, Elisabeth (2003). *Fausse Route*. París: Odile Jacob.
- Bruckner, Pascal (1996). *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Anagrama.
- Burns, David (1980). *Feeling Good*. Nueva York: HarperCollins.
- Campbell, Bradley y Jason Manning (2014). "Microaggression and moral cultures", *Comparative Sociology*, vol. 13, núm. 6, pp. 692-726.
- (2018). *The rise of victimhood culture: microaggressions, safe spaces and the new culture wars*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Cooney, Mark (2019). *Execution by family: A theory of honor violence*. Londres: Routledge.
- Córdova, Martha y José Carlos Rosales (2016). "Ideación suicida: treinta años de investigación en estudiantes universitarios mexicanos", *Psicología y salud*, núm. 26, julio-diciembre, pp. 233-243.
- Dalrymple, Theodore (2016). *Sentimentalismo tóxico*. Madrid: Alianza.
- Eliacheff, Caroline y Daniel Soulez (2009). *El tiempo de las víctimas*. Madrid: Akal.
- Elias, Robert (1986). *The politics of victimization Victims, victimology and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferry, Luc y Alain Renaut (1990). *Filosofía política III*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1973). "Entrevista con Foucault", en *El libro de los otros*. Barcelona: Anagrama.
- (1988). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI Editores.
- Giglioli, Daniele (2017). *Crítica de la víctima*. Madrid: Herder.
- Haidt, Jonathan (2015). "Where microaggressions really come from: sociological account" [<http://righteousmind.com/where-microaggressions-really-come-from/>], fecha de consulta: 15 de junio de 2020.
- (2019). *La mente de los justos*. Barcelona: Planeta
- Han, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica, neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- (2020). *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder.
- Hayek, Friedrich (1973). *Law, legislation and liberty*. Chicago: Chicago University Press.
- Hernández, Maximiliano (2018). "El victimismo: un nuevo estilo de vida. Intento de caracterización", *Eikasia. Revista de Filosofía*, julio-agosto, pp. 239-266.
- Hughes, Robert (1994). *La cultura de la queja*. Barcelona: Anagrama.
- Lamas, Marta (2018). *Acoso: ¿denuncia legítima o victimización?* México: Fondo de Cultura Económica.

- Leung, Angela y Dov Cohen (2011). "Within (and between) Culture Variation: individual differences and the cultural logics of honor, face and dignity cultures", *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(3), pp. 507-526.
- Lukianoff, Greg y Jonathan Haidt (2015). "The Coddling of the American Mind" [<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/09/the-coddling-of-the-american-mind/399356/>], fecha de consulta: 15 de junio de 2020.
- Mazzucchelli, Aldo (2018). *El insulto en el 900 montevideano* [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/camafeismo-del-insulto-en-el-900-montevideano-herrera-y-reissig-y-de-las-carreras-intervienen-en-la-polemica-ferrando-papini/html/82955b49-15a6-4b97-8755-3237f76ada16_3.html], fecha de consulta: 15 de junio de 2020.
- Mesnard, Philippe (2011). *Testimonio en resistencia*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Nietzsche, Friedrich [1872] (1989). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pitt-Rivers, Julian (1968). "Honor y categoría social", en *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor, pp. 21-75.
- Renaut, Alain (1993). *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*. Barcelona: Destino.
- Roiphe, Katie (1993). *The morning after. Sex, fear and feminism*. Boston: Backbay Books.
- Schultz, Vicki (2003). "The Sanitized workplace", *Faculty Scholarship Series*, vol. 112, núm. 2061. New Haven: Yale Law School, pp. 2061-2193.
- Taylor, Charles, (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Trivers, Robert Ludlow (1971). "The evolution of reciprocal altruism", *Quarterly Review Biology*, vol. 46, pp. 35-57.
- Wilkinson, Gerald (1984). "Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat", *Nature* vol. 308, pp. 181-184.
- Wing Sue, Derald (2010). *Microaggressions in everyday life: race, gender and sexual orientation*. New Jersey Hoboken: John Wiley and sons.



