

LA COMPRENSIÓN DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO COMO INJUSTICIA ESTRUCTURAL

Understanding gender violence as structural injustice

Rubén Merino Obregón

ruben.merino@pucp.pe

Pontificia Universidad Católica del Perú - Perú

Recibido: 31-01-2019

Aceptado: 02-05-2019

Resumen

La violencia de género es un fenómeno que requiere ser examinado desde un modelo de injusticia que no se reduzca a la identificación y condena del agresor. La teoría filosófica de las “injusticias estructurales” desarrollada por Iris Marion Young sirve para considerar formas de daño que no se reducen a la interacción agresor-víctima, sino que dependen de estructuras sociales en las que algunas personas se encuentran en situación de desigualdad o vulnerabilidad. Así mismo, tal modelo nos permite comprender que hace falta distinguir la responsabilidad directa y personal de quien comete la agresión, de la responsabilidad moral de los muchos que colaboramos activamente con la subsistencia de las condiciones normalizadas y toleradas de desigualdad.

Palabras clave: Violencia de género, injusticia estructural, responsabilidad moral, violencia simbólica.

Abstract

Gender violence is a phenomenon that should be examined as a form of injustice which cannot be reduced to the identification and condemnation of the aggressor. The philosophical theory of "structural injustices" developed by Iris Marion Young considers forms of harm that are not reduced to the aggressor-victim interaction, but depend on social structures in which some people find themselves in situations of inequality or vulnerability. Likewise, such a model allows us to understand that it is necessary to distinguish the direct and personal responsibility of the one who commits the aggression, from the moral responsibility of many of us who collaborate actively with the subsistence of the normalized and tolerated conditions of inequality.

Keywords: Gender violence, structural injustice, moral responsibility, symbolic violence.

1. Introducción

El año 2018 inició, en el Perú, con un debate mediático intenso en torno a las causas y responsabilidades por la violencia sexual sufrida por niñas y adolescentes. El caso de Jimenita -niña de 11 años secuestrada, violada y asesinada por un hombre de 37 años en el distrito limeño de San Juan de Lurigancho- impactó muy fuertemente en la sociedad. Las imágenes de las cámaras de seguridad, en las que el confeso asesino César Alva se llevaba a Jimenita en una bicicleta, generaron profundo rechazo e insistentes demandas de justicia. La prensa apodó a Alva como el “Monstruo de la bicicleta” y se hizo conocido que, en los últimos seis años, en todo el país se han registrado más de 14 mil casos de violación contra menores de 18 años¹.

Entre comunicadores, políticos y miembros de la sociedad civil, la demanda más común fue la de pena de muerte, asumiéndose que quienes cometen este tipo de daño no tienen ninguna cura y están poseídos por una perversión profunda que les hacen totalmente inadaptados para la vida en sociedad. En las redes sociales, se difundieron las fotografías de los más de 600 hombres que eran buscados por la justicia acusados de violación; sus rostros se convirtieron en la representación de un mal insalvable, más monstruos que humanos. En medios noticiosos, se consultó a “especialistas” (psicólogos, sobre todo) qué hacer para evitar más casos de violación a menores. Las respuestas más comunes brindaron recomendaciones para padres que protejan y críen mejor a sus hijos, de modo que no se conviertan en víctimas de tales depravados. En otra entrevista muy criticada en redes, Mercedes Araoz, en ese entonces (febrero de 2018) la jefa del gabinete ministerial y segunda viceministra del país, comentó que “la violencia viene de espacios familiares muy dañados, donde probablemente ha habido anemia, desnutrición infantil que no permitió el desarrollo del cerebro, y la violencia es aceptada como algo normal en estos espacios” (citada por *La República*, 07-02-2018).

Por supuesto, no puede negarse la importancia de la condena pública que merece el individuo que comete una agresión tan terrible como la violación a una menor (muchas veces seguida de asesinato); y es necesario reflexionar sobre la responsabilidad que tienen los padres y el Estado para procurar tanto una educación que dé seguridad a los hijos como condiciones socioeconómicas que no amenacen el buen desenvolvimiento de las relaciones intrafamiliares. Pero en todos estos casos se repite un error muy común: se reduce el asunto a la vida íntima de las personas (ya sea por rasgos psicológicos o biológicos) o al espacio doméstico del hogar. Se anula la reflexión sobre un problema que puede y debería ser pensado a nivel de la vida pública, de la vida compartida con los otros. ¿No es allí, en las relaciones interpersonales que llevamos a cabo día a día (ya sea en persona, a través de instituciones, a través de medios de comunicación, en redes sociales, etc.), que

¹ El 31 de diciembre de 2018, César Alva fue condenado a cadena perpetua por secuestro agravado y violación sexual seguida de muerte.

construimos los marcos culturales en los que aprendemos cómo relacionarnos con los demás (aprendemos, por ejemplo, a sexualizar intensamente los cuerpos de las mujeres y de las niñas)? Poco se discute, en el contexto peruano, sobre las condiciones sociales, institucionales y jurídicas dentro de las que se dan los diversos casos de violencia física y sexual contra niñas y mujeres (problema que, por su carácter masivo y cotidiano, ha ganado notoriedad en los últimos años). Más bien, tendemos a tratar de forma aislada cada caso, como si cada violador y cada agresor fuera un monstruo particular que puede ser claramente diferenciado del resto de los miembros de la sociedad.

Pensando en estos asuntos, en las siguientes páginas me propongo hacer uso de la teoría que la filósofa estadounidense Iris Marion Young desarrolla sobre las “injusticias estructurales” para reflexionar sobre la violencia de género². Considero que resulta beneficioso trabajar con herramientas filosóficas como esta para avanzar hacia una comprensión más transparente del problema.

Ciertamente, se tratará de una mirada todavía introductoria, pero espero que sea una aproximación útil, en tanto que las ideas de Young nos invitan a prestarle atención a ciertas formas de injusticia que requieren ser examinadas con un marco teórico más complejo que el que usualmente utilizamos. No basta con identificar al agresor, a su acción dañina y a la víctima. Hay casos en los que es necesario preguntarse por los marcos culturales, políticos, económicos e institucionales dentro de los que el daño tiene lugar. En tal sentido, el modelo teórico de las “injusticias estructurales” permite evitar las reducciones simplistas al espacio íntimo de las personas o al espacio doméstico. Y en tanto que se trata de una herramienta filosófica, nos permitirá darle más claridad a un concepto clave que suele ser utilizado con mucha ambigüedad cuando se discute el problema de la violencia de género: la *responsabilidad*.

En efecto, una de las grandes virtudes de la teoría de Young es que nos da las herramientas para superar un *modelo de responsabilidad personal exclusiva* en el que solo se pide explicaciones por las acciones individuales y, por tanto, se comprende que el individuo solo puede (y debe) hacerse responsable por sus propias decisiones. En esta versión de la responsabilidad, la sociedad está compuesta por individuos independientes y autónomos: cada persona es dueña de sus condiciones de vida y solo asume las consecuencias de sus propios actos. Es decir, yo no tendría por qué hacerme responsable de los otros ni de la estructura social que comparto con ellos (Young, 2011).

Esta comprensión de la *responsabilidad personal exclusiva* ha proliferado en sociedades como la limeña, en donde el modelo neoliberal -que concibe al individuo como mero competidor

² Es útil aclarar el uso que se da aquí al concepto de “género”: aludimos, con él, a los aprendizajes histórico-culturales a partir de los que construimos nuestras experiencias y perspectivas de masculinidad y feminidad. Tales aprendizajes condicionan las identidades que asumimos y configuramos a lo largo del tiempo, así como las expectativas que tenemos de las personas o las formas en que interactuamos con ellas. Por tanto, cuando hablamos de *violencia de género* no nos referimos simplemente a la violencia cometida por un sexo contra otro, sino a aquella violencia que ocurre motivada por los prejuicios y hábitos culturales en torno a los roles de masculinidad y feminidad.

por bienes del mercado- nos incita a pensar que las condiciones socioeconómicas son las mismas para todos y que, por tanto, si alguien cae en situación de desgracia (en pobreza, por ejemplo) es por las malas decisiones personales que tomó.

Se anula o invisibiliza, entonces, el contexto social en el que nos desenvolvemos con los otros y del que, en varios aspectos, dependemos para acceder a diferentes oportunidades de acción y emprendimiento.

Vivimos bombardeados por un mensaje como el siguiente: las condiciones son las mismas para todos y solo basta con tu esfuerzo personal para lograr tus objetivos. Por ello, cada uno sería responsable de sí mismo y solo de sí mismo. De esta interpretación extremadamente simplista de la sociedad se desprenden posturas tan comunes e inocentes como aquella que pretende resolver los problemas de la discriminación con la capacidad para tener autoestima personal. Así, cuando alguien sufre discriminación a causa, por ejemplo, de su color de piel, en vez de prestar atención a los discursos sociales y las representaciones populares que reproducen prejuicios de discriminación racial, se suele recomendar a la persona afectada que tenga “más correa”³, que aprenda a quererse a sí misma, que no sea acomplejada y deje de preocuparse por lo que piensan los demás.

Es el mismo tipo de “recomendaciones” que se suele dar a mujeres que sufren acoso sexual en la vía pública. Lo que vemos aquí es una recurrente tendencia a invisibilizar los problemas sociales que no dependen solo de la acción personal, sino además de los marcos culturales compartidos (porque, ciertamente, la persona que discrimina o acosa no lo hace como producto de una ocurrencia personal extraordinaria, sino que actúa en el marco de aprendizajes sociales adquiridos en las relaciones con aquellos con quienes comparte una comunidad).

Otra consecuencia del *modelo de responsabilidad personal exclusiva* consiste en la interpretación esencialista del mal. Si reducimos el problema de la injusticia a las acciones individuales de un sujeto, entonces las causas del daño estarían solo en las motivaciones personales de quien lo cometió. A este respecto, sirve como ejemplo muy claro cómo en el Perú se interpretan las causas por la violencia contra la mujer. Hay dos tendencias comunes: por un lado, se atribuye al hombre agresor una personalidad intrínsecamente deteriorada, con problemas psicológicos y temperamento violento.⁴ Esto lleva a pensar en el agresor como un sujeto anormal que no representa en ningún sentido los problemas estructurales que tiene la sociedad.

Por otro lado, se tiende a indagar qué acciones personales realizó la víctima para provocar la violencia del hombre. De esta forma, el foco de atención se sitúa en los supuestos errores individuales que cometió la persona agredida y, por tanto, se resalta la responsabilidad que ella

³ Expresión coloquial utilizada frecuentemente en el Perú. Alude a una actitud de imperturbabilidad frente al hostigamiento de los otros. El que “tiene correa”, se entiende, es el que no se queja tan fácilmente.

⁴ Es muy común, en este sentido, encontrar reportajes periodísticos que prometen develar el “perfil psicológico” de los atacantes. Entre las caracterizaciones más comunes, se habla de hombres incapaces de sentir empatía o culpa, de sujetos calculadores que esconden sus verdaderas intenciones, provenientes de familias disfuncionales y sin posibilidades de rehabilitación (lo que resalta la condición esencialmente perversa del agresor).

tendría en la situación. En ambas interpretaciones (hombre agresor-anormal y mujer agredida-culpable), se invisibilizan las condiciones culturales de fondo: condiciones en las que las prácticas de violencia de todo tipo contra la mujer y los prejuicios de género se manifiestan una y otra vez en la vida cotidiana, en los medios de comunicación, en las relaciones familiares, en los espacios laborales, en los sesgos de los marcos legales, etc. El modelo de responsabilidad que se obstina con prestar atención solo a las decisiones personales de los sujetos -como si estos fueran átomos aislados los unos de los otros- invisibiliza todos los elementos estructurales que construimos día a día en sociedad y que condicionan cómo nos relacionamos con los demás.

En lo que sigue, intentaremos comprender en detalle qué es lo que propone Iris Marion Young para superar tal modelo simplista y cómo es que la violencia de género debe ser comprendida desde una visión más compleja que permita dar nuevas luces sobre conceptos como los de injusticia y responsabilidad. A lo largo de su obra, Young trabaja casos vinculados al género y la exclusión cultural o étnica; sin embargo, cuando se propone darle detallada sistematicidad al concepto de “injusticias estructurales”, ella prefiere trabajar con circunstancias más materialmente identificables como la carencia de vivienda o el consumo de productos elaborados en fábricas de explotación.

Aquí, yo intentaré poner más énfasis en las estructuras culturales más efímeras pero igual de importantes que construimos día a día: los presupuestos compartidos; los discursos que asumimos como válidos; las formas de relación interpersonal a las que nos hemos acostumbrado; los hábitos a través de los que obedecemos o desobedecemos la ley; el impacto de los medios de comunicación en nuestras identidades; la construcción social de nuestros gustos y deseos; los prejuicios y estereotipos con los que ordenamos nuestras vidas; etc. En este sentido, es justo aclarar que las siguientes páginas presentan más una interpretación personal que una exégesis objetiva de las teorías filosóficas de Young.

2. La violencia de género como injusticia estructural

Apuntamos, entonces, a comprender por qué la violencia de género es una injusticia estructural. Para ello, comencemos aclarando el concepto de “estructura social”, elemental en la obra de Young. Esta noción parte de una constatación filosófica básica en torno a los seres humanos: somos siempre sujetos dependientes, siempre condicionados por los otros y por el contexto histórico-social en el que nos desenvolvemos.

Young enfatiza el hecho de que nuestros proyectos de vida se construyen en relación a aquellos con quienes compartimos un espacio social, así como en vínculo con las instituciones económicas, políticas, religiosas, culturales, etc., que organizan los medios y las posibilidades de interacción comunal. Así, la identidad individual no es comprendida como una esencia que cada

persona posee íntimamente, sino como el producto de una serie de prácticas y discursos que se mantienen en constante relación con los valores culturales del contexto. Por supuesto, cada persona es capaz de agencia y acción creativa que rompe con los esquemas: el contexto histórico-social no nos determina, pero sí nos condiciona y hace que el “yo” nunca se encuentre completamente aislado, sino que se sostiene en un “nosotros” en donde nos posicionamos⁵.

Ahora bien, resulta muy importante resaltar que las condiciones sociales en las que las personas nos desenvolvemos no son arbitrarias o accidentales, sino que son el producto de un orden social construido en medio de relaciones de poder y valoraciones culturales en las que algunos quedan mejor posicionados que otros. En palabras de Young:

“[...] existe una amplia categoría de circunstancias más allá del control de una sola persona [...] que no constituyen una cuestión de suerte, sino que tienen su origen en los acuerdos de las leyes institucionales, el poder que tienen algunos individuos y grupos dentro de estas instituciones, la forma en que los procesos sociales se han materializado en un entorno dado, y los hábitos culturales que han creado las personas” (Young, 2011: 53).

En este sentido, las decisiones y acciones que una persona lleva a cabo para alcanzar sus objetivos están siempre limitadas por ciertos marcos culturales, económicos, políticos, institucionales, familiares, etc., que nunca puedo eludir completamente. Yo estoy siempre posicionado en medio de una *estructura social* en la que ciertos atributos personales (como mi color de piel, mi sexo, mi condición socioeconómica, mi nacionalidad, mi orientación sexual, mi lenguaje, mis costumbres culturales, mis prácticas religiosas, etc.) podrían influenciar -y suelen hacerlo- muy concretamente en las oportunidades a las que accedo o en las relaciones que tengo con las personas e instituciones de mi sociedad.

Así entonces, cuando Young nos habla de “estructuras sociales”, quiere hacer énfasis en el hecho de que, para entender cómo se desarrollan las relaciones humanas al interior de una sociedad, es necesario prestar atención a mucho más que a las decisiones individuales de la persona. Tales decisiones son tomadas al interior de un marco más amplio, en donde mis acciones podrían estar influenciadas o afectadas por las acciones de otros individuos o instituciones, incluso cuando no soy plenamente consciente de ello (Young, 2011).

La posición socioeconómica de mi familia, por ejemplo, podría limitar mis posibilidades de llevar una carrera profesional. Desde una interpretación simplista, hay quien diría que tal circunstancia es producto exclusivo del poco esfuerzo realizado por los miembros de esa familia

⁵ Hannah Arendt es una de las pensadoras que más influencia en la obra de Young. Para Arendt, la acción humana tiene el rasgo elemental de llevar a cabo aquello que es totalmente novedoso, aquello que rompe con el orden lógico de las cosas y hace aparecer en el mundo aquello que parecía imposible. Es decir, la acción humana es libre en tanto que puede desarrollarse de forma inesperada y espontánea. Pero a la vez, Arendt era muy consciente de la influencia que tiene en los sujetos la esfera pública. El sujeto solo puede actuar libremente, decía Arendt, al interior de una pluralidad que siempre nos condiciona (2011).

para acceder a suficientes bienes económicos. Pero si prestamos atención no solo a las decisiones y acciones personales de los individuos, sino además a las estructuras sociales en las que ellos se desenvuelven, podríamos comprender que la posición socioeconómica de una familia depende también de otros factores, como las decisiones tomadas por los encargados de la política económica del país; los prejuicios que pueden tener las personas de mi sociedad por el color de piel o por la proveniencia cultural; las decisiones tomadas por mis antecesores, en función de la situación social que vivieron; el mal funcionamiento de las redes burocráticas que me permitirían acceder a oportunidades laborales o de asistencia social; las prácticas de corrupción que realizan otras personas e impiden la evolución de la región en la que vivo; etc.

Todo esto no significa que los individuos no tengan que hacerse responsables por sus acciones, como si pudiera culpar a la estructura social por mis defectos o fracasos. De lo que se trata, más bien, es de tener una mirada más amplia y atenta a las complejidades que constituyen la vida social. Hablar de “estructuras” no es lo mismo que hablar de cárceles que me determinan de forma necesaria, sino de procesos y relaciones que están siempre presentes en la vida cotidiana, aun cuando no los notemos explícitamente, y que influyen activamente en quiénes somos y en las decisiones que tomamos. La agencia en libertad no deja de ser una posibilidad real, pero de acuerdo a esta perspectiva, sería ingenuo asumir que la acción personal puede darse sin condicionamientos.

Tengamos esto en mente, entonces, para comprender cómo se dan las *injusticias estructurales*. Young sostiene que estas ocurren cuando “los procesos sociales sitúan a grandes grupos de personas bajo la amenaza sistemática del abuso o de la privación de los medios necesarios para desarrollar y ejercitar sus capacidades” (Young, 2011: 69). En tanto que estamos posicionados al interior de las estructuras sociales, tal posicionamiento podría generarnos beneficios o perjuicios. Así, por ejemplo, en un contexto cargado de prejuicios sobre los roles de género que deberían cumplir los individuos, una mujer podría ver limitadas sus oportunidades laborales, al ser percibida como alguien que, por su sexo, está mejor capacitada para ciertos trabajos que para otros.

En estos casos, la discriminación laboral podría comprenderse como una *injusticia estructural* porque que no depende solo de la acción de un sujeto particular que cometió el daño, sino de una serie de prejuicios y prácticas que han sido aprendidos en los vínculos sociales que compartimos millones de personas. Es decir, los estereotipos que vinculan al sexo femenino a cierto tipo de actividades laborales no nacen en la mala voluntad de la persona que discrimina, sino que son adquiridos y reproducidos en una estructura social que compartimos con otros, y en la que nos hemos acostumbrado, día tras día, al trato desigual hacia cierto grupo de personas que comparten una característica específica (género, color de piel, origen étnico, etc.)⁶. Young describe estas circunstancias de la siguiente manera:

⁶ En el libro *No pero sí. Discriminación en empresas de Lima Metropolitana* (2013), Liuba Kogan, Rosa María Fuchs y Patricia Lay recogen importantes datos sobre la presencia generalizada de estos estereotipos de género (y de varios otros tipos) en los ámbitos laborales limeños.

“La injusticia estructural es un tipo de agravio moral distinto de la acción agravante de un agente individual o de las políticas represivas de un Estado. La injusticia estructural ocurre como consecuencia de muchos individuos e instituciones que actúan para perseguir sus metas e intereses particulares, casi siempre dentro de los límites de normas y leyes aceptadas” (Young, 2011: 69).

Nótese el énfasis que la filósofa hace en dos rasgos de la injusticia estructural: primero, el hecho de que se trata de un agravio producto de la *acción colectiva*. Puede que la causa directa e inmediata del daño sea la acción particular de un individuo (por ejemplo, la persona que comete discriminación laboral y descarta a una mujer para altos cargos de gestión, por considerar que tanto su personalidad sensible como su ejercicio de la maternidad le impedirán realizar las tareas con eficacia), pero el prejuicio discriminatorio no ha sido ejercido por simple voluntad de tal individuo, sino que su decisión está enmarcada en una estructura social que permite, promueve y hasta instruye en la discriminación de género como forma factible de comportamiento. La perspectiva de la injusticia estructural nos ayuda a comprender, en este sentido, que el daño puede ser cometido por uno, pero que la posibilidad de que un daño de ese tipo tenga lugar está sostenida en los vínculos sociales que construyen muchos.

El segundo rasgo que llama la atención de las palabras antes citadas es el hecho de que la injusticia estructural se da de forma *normalizada*, al punto de que podría tratarse de un conjunto de acciones que, aunque nocivas para algunos, son totalmente legales y socialmente aceptables. Por eso, Young describe a la injusticia estructural como un “agravio moral”, con lo que no niega que pueda haber culpas legales que designar, pero sostiene que se trata de una forma de daño que no se reduce al incumplimiento de la ley, sino que podría ser totalmente legítima y admisible dentro de la comunidad. En este sentido, para identificar y examinar la condición estructural de una injusticia, es importante prestar mucha atención a los hábitos sociales y a los prejuicios normalizados que las personas adquieren en sus relaciones con los otros.

Esta es una circunstancia que puede identificarse claramente en el caso de la violencia contra las mujeres. En el Perú, como antes afirmamos, los casos de violencia de género suelen abordarse con el *modelo de la responsabilidad personal exclusiva*: se condena al monstruoso hombre agresor y/o se culpa a la mujer por sus acciones provocadoras. Esto colabora a que se aísle el caso particular de la estructura social.

Pero si nos guiamos por la propuesta de Young, tendríamos que hacernos preguntas más generales sobre los condicionamientos sociales que posibilitaron la circunstancia injusta. Por ejemplo, tendríamos que preguntarnos por los prejuicios de género que se aprenden en los vínculos sociales (medios de comunicación; prácticas habituales en grupo; costumbres adquiridas desde la socialización en la escuela, el hogar o el trabajo; etc.). Esto llevaría a pensar en el agresor como alguien que no es una especie de monstruo con problemas psicológicos que lo diferencian de los demás, sino como alguien que comparte con otros muchas prácticas y discursos que son comunes en la vida cotidiana de la colectividad.

Nos podríamos preguntar, también, por los modelos de amor romántico aprendidos en nuestra cultura, en donde los celos se convierten en una virtud de la relación al punto de llevarlos a un nivel obsesivo. O podríamos preguntarnos por los efectos que tienen los modelos de masculinidad hegemónica, en donde el hombre aprende -desde pequeño- que una de las formas más eficaces de resolver los problemas no es con la comunicación, sino con la violencia. O podríamos considerar cómo vivimos en un contexto en donde la palabra de la mujer agredida es muchas veces tratada con desinterés y hasta desprecio por los encargados de registrar las denuncias en las comisarías.

Así mismo, para comprender la dimensión estructural de la violencia de género contra la mujer, tendríamos que dejar de reducir el problema al maltrato físico. Vivimos en un contexto social en el que nos hemos habituado a una serie de prácticas totalmente normalizadas que, si bien no suponen un maltrato directo del cuerpo de la mujer, sí sirven como mecanismos de control e intimidación. En este sentido, cuando la violencia se da al interior de la relación de pareja, el maltrato físico suele ser la última y más visible etapa de una serie de agravios que son extremadamente comunes en las relaciones amorosas, tal como nos hemos acostumbrado a vivirlas, tal como hemos aprendido -en nuestra cultura- a aspirar a ellas.

Vivimos ejerciendo formas de comportamiento que asumimos como naturales, pero que en realidad son aprendizajes contingentes propios de nuestro contexto histórico-social. Y aunque tales prácticas normalizadas no determinan la acción de los sujetos (el hombre agresor sigue siendo culpable directo del daño que ejerció), sí las posibilitan, por lo que tendríamos que dejar de reducir nuestras explicaciones de la violencia de género a los rasgos personales del individuo, y comenzar a prestar más atención a las estructuras sociales en las que tal sujeto actuó, porque de comprenderlas a ellas depende que comprendamos las dimensiones más complejas de la injusticia que está en juego.

3. La responsabilidad en las injusticias estructurales

¿Quién o quiénes son responsables por las injusticias estructurales? Si yo no daño directamente a una persona con mi acción (por ejemplo, no comento ninguna acción que pueda ser calificada como violación sexual contra una mujer), pero sí llevo a cabo comportamientos cotidianos que colaboran con la permanencia de una estructura social injusta (por ejemplo, estoy acostumbrado a bromear con amigos y familiares varones sobre las mujeres como cuerpos u objetos sexuales a ser utilizados; o tolero y hasta incentivo con mi risa el acoso que mis amigos cometen contra mujeres), ¿sería entonces responsable en algún sentido por la injusticia

¿Puedo afirmar con toda seguridad mi completa inocencia?, ¿o sería algo así como un cómplice de quienes sí ejercen algún daño directo? ¿Puedo ser responsabilizado en algún sentido por

las acciones u opiniones que llevo a cabo cotidianamente, si es que tales acciones u opiniones colaboran con la permanencia de una sociedad acostumbrada a la desigualdad?

Por pura intuición, pareciera que en las denominadas “injusticias estructurales” no basta con identificar al culpable directo del daño cometido, sino que serían varias las personas implicadas en las acciones cotidianas que normalizan la injusticia. Esto no significa que hay que quitarle culpabilidad a quien con su acción directa perjudicó a otra persona.

Los hombres que violentan a sus parejas mujeres son *responsables directos y personales* del daño cometido. Pero el modelo de la injusticia estructural nos lleva a comprender que las acciones de esos hombres no pueden ser pensadas aisladamente, sino como parte de la cotidiana multiplicidad de comportamientos sexistas que -en una sociedad como la nuestra- llevamos a cabo de forma normalizada.

De lo que se trata es de “preguntarnos si contribuimos, y cómo, con nuestras acciones a los procesos estructurales que producen vulnerabilidad” (Young, 2011: 47). Esto nos obliga a pensar el concepto de responsabilidad de manera diferente a como usualmente lo hemos comprendido, porque aquella persona que comete el daño directo no tiene, evidentemente, el mismo tipo de responsabilidad que aquellas personas que en sus comportamientos cotidianos colaboran activamente con la presencia de un orden social en el que se cometen tales daños de forma recurrente.

La manera más usual de acuerdo a la que solemos entender la idea de responsabilidad se corresponde con un razonamiento de causa-efecto: atribuimos responsabilidad personal a alguien cuando podemos demostrar que las acciones de tal individuo han generado efectos dañinos en otro sujeto. Es decir, si podemos probar que hay una relación causa-efecto directa entre las acciones de una persona y los perjuicios sufridos por otra, entonces tenemos motivos para acusar la *responsabilidad directa y personal* de quien ejerció el daño. Este es, claramente, el razonamiento que se sigue en contextos legales para lograr distinguir la culpabilidad de los acusados de un delito. Si un hombre comete un feminicidio, él y nadie más que él -en tanto que agente exclusivo de su acción- es el responsable directo de la muerte.

Tal responsabilidad personal no puede ser minimizada ni justificada aludiendo al contexto social, a las acciones de las autoridades, a la relación de pareja, y mucho menos a los comportamientos de la víctima. La *responsabilidad directa y personal* del agresor es exclusiva de él y solo él debe responder por el daño cometido, porque la única relación causal razonable y objetivamente identificable es la que tiene lugar entre la acción del asesino y el asesinato de la mujer.

Si nuestra cultura tiende obsesivamente a buscar responsabilidades en las víctimas de los feminicidios (“algo habrá hecho ella”; “es porque no lo denunció”; “ella provocó la reacción violenta”; “es su culpa porque lo perdonó”; etc.), es porque vivimos en una estructura social cargada de prejuicios que suponen que el comportamiento de la mujer debe darse de acuerdo a ciertas

normas sociales o morales que, si son trasgredidas, podrían ser castigadas con el ejercicio de la violencia.

Esta forma de determinar la *responsabilidad directa y personal* es útil y no debe ser descartada, pero de acuerdo a la propuesta de Young, no es suficiente. En las injusticias estructurales, el daño directo que se comete está sostenido en una serie de prácticas y discursos sociales que se han hecho tan normales que pasan desapercibidos. Y las personas que reproducimos tales formas de comportamiento somos, ciertamente, responsables por la permanencia de tales desigualdades, aunque no se trata de una responsabilidad que pueda ser designada según el razonamiento causa-efecto revisado en el párrafo anterior. No somos responsables directos por esos daños, pero sí seríamos *responsables morales* y podríamos hacer algo para transformar las circunstancias sociales injustas.

En efecto, como sostiene Young, en las injusticias estructurales, “las acciones particulares de cada persona no contribuyen directamente a la injusticia que viven otras, sino que de forma indirecta, colectiva y acumulativa, crean restricciones estructurales a las acciones de muchos” (Young, 2011: 108). En este sentido, los individuos que no cometemos la agresión personal pero sí contribuimos activamente con la reproducción de una estructura social injusta, podríamos (deberíamos) hacernos cargo de, por lo menos, identificar las prácticas y los discursos a los que nos hemos habituado y con los que mantenemos la vigencia de la injusticia estructural. *Es esta participación irreflexiva pero activa en las dinámicas sociales de desigualdad la que nos hace moralmente responsables.*

Tal forma de entender la responsabilidad es denominada por Young como el “modelo de conexión social”, porque se concentra no solo en las acciones individuales, sino sobre todo en cómo las personas actuamos en constante interdependencia y conexión con los otros. Así, para Young, los sujetos no simplemente llegamos a un mundo estable ya construido socialmente, sino que a través de nuestras acciones contribuimos de manera activa con la reproducción cotidiana de un orden social que suele parecernos natural, pero que está influenciado por ciertos discursos parcializados a los que nos adherimos, sin siquiera darnos cuenta.

Y es muy importante comprender que la responsabilidad que se deriva de esta participación en las estructuras sociales injustas no es simplemente una forma atenuada de responsabilidad: no es que el culpable directo del daño tiene un porcentaje mayor de responsabilidad y los sujetos que sostienen la injusticia estructural un porcentaje menor. Más bien, se trata de un modelo de responsabilidad que se diferencia *totalmente* del modelo tradicional de razonamiento causa-efecto. La responsabilidad directa y personal es exclusiva del agresor (al 100%), mientras que la *responsabilidad moral* que propone Young alude una forma completamente diferente de compromiso que no se reduce a un castigo que cumplir por el daño causado en el pasado, sino a una

toma de conciencia y a una transformación de las prácticas cotidianas y colectivas para generar cambios hacia el futuro⁷.

Además, hay que resaltar que Young nos habla de una *participación activa* en la producción y reproducción de las estructuras sociales injustas. No se trata simplemente de una actitud de insensibilidad o desgano. En el modelo teórico de Young, no juega un papel importante aquello que Judith Shklar llama “injusticia pasiva”: la actitud del sujeto que falla en su ejercicio de la ciudadanía y “es indiferente a lo que sucede a su alrededor, especialmente cuando contempla cómo se llevan a cabo el engaño y la violencia” (Shklar, 2010: 84). Para Young, no es solo la indiferencia pasiva la que permite la existencia de la injusticia estructural, sino la activa participación en las dinámicas sociales injustas. No estamos hablando, entonces, solo de sujetos que miran hacia otro lado cuando ocurre la injusticia, sino de sujetos que hemos acostumbrado nuestras formas de mirar y actuar en concordancia con relaciones desiguales.

Volvamos al caso de la violencia de género para comprender esto. Un hombre podría afirmar con toda razón que no es un feminicida ni un agresor de mujeres y, en ese sentido, no es responsable personal por la violencia física de género. Sin embargo, ese mismo hombre podría cuestionarse los aprendizajes culturales de acuerdo a los cuales vive su propia masculinidad. Por ejemplo, ¿se ha acostumbrado a tratar condescendentemente a las mujeres, como si se estuviera relacionando con personas más parecidas a niños que a adultos?⁸ O ¿tiene el prejuicio de que las mujeres que se quejan por la violencia de género son histéricas dominadas por sus emociones? ¿Se le ha hecho un hábito la necesidad de controlar en detalle las acciones que realiza y las decisiones que toma su pareja? ¿Sabe de los comportamientos machistas que tienen algunos de sus amigos, pero los justifica porque ha aprendido que entre los hombres lo que más vale es la fidelidad de los camaradas?

Según el modelo de conexión social de Young, este tipo de comportamientos -tan evidentemente habituales entre hombres de muchas sociedades latinoamericanas- no bastarían para atribuir responsabilidad directa y personal por violencia física de género, pero sí se tendría que considerar que existe *responsabilidad moral* por la activa reproducción de prácticas y discursos que posibilitan la existencia de una sociedad sexista en la que la violencia de género se justifica

⁷ Aquello a lo que aquí llamo “responsabilidad moral” es denominado por Young como “responsabilidad política”. Siguiendo a Arendt, Young entiende que esta es una responsabilidad que asumimos en tanto que participamos de una esfera pública compartida. La “política” se comprende, en este caso, en su sentido elemental vinculado a la noción griega de *polis*: el espacio de comunidad que compartimos entre ciudadanos. Yo prefiero utilizar la denominación de “responsabilidad moral” para no generar ningún tipo de confusión con respecto a otros usos coloquiales que se le da a la expresión “responsabilidad política” en los medios de comunicación, en donde esta última idea suele aplicarse exclusivamente a quienes se dedican a la política partidaria o profesional (congresistas, ministros, alcaldes, etc.). Esto no contradice, sin embargo, en ningún sentido lo expresado por Young, quien explícitamente se refiere a la responsabilidad por las injusticias estructurales como un compromiso *moral*.

⁸ Esta práctica común es denominada como “mansplaining” en los EEUU, sobre todo a partir de la publicación del ensayo de Rebecca Solnit, “Los hombres me explican cosas”.

cotidianamente precisamente en virtud de tales prácticas y discursos normalizados. Así entonces, se estaría colaborando con la permanencia de la injusticia estructural, sin que haya necesidad de identificar algún tipo de maldad intrínseca en la persona: basta con que se sigan irreflexivamente los hábitos culturales en los que me he formado⁹.

Podría alguien preguntarse, en este punto, si es que deberíamos, entonces, considerar como *responsables morales* a las mujeres que perdonan a sus agresores en medio de una relación de pareja. ¿No estarían ellas colaborando con la permanencia de la injusticia y, por tanto, no se justificaría que se las designe también como culpables (morales) de la violencia sufrida? Ya ha quedado claro que, en cuanto a la *responsabilidad directa y personal* no existe razonamiento objetivo que pueda justificar la atribución de culpabilidad a alguien que no sea el o los agresores. Pero en cuanto a la *responsabilidad moral*, el asunto no parece tan claro si pensamos en el papel de la mujer agredida. Para esclarecer esta cuestión, ayudémonos de un concepto propuesto por el sociólogo francés Pierre Bourdieu: la “violencia simbólica”.

El concepto de Bourdieu alude a una forma de violencia que no se reduce a la agresión física, sino que tiene lugar como producto de una situación en donde la persona que es víctima de una relación de dominación ha llegado a habituarse de tal manera a las prácticas y discursos de desigualdad, que no puede siquiera imaginarse la posibilidad de salir de tal relación: de tal estructura injusta. Es decir, la víctima ha asumido su papel de víctima y es capaz incluso de defenderlo (Bourdieu, 2000). Pensemos en algunos ejemplos de esta circunstancia. En la sociedad limeña, vemos que el racismo puede ser ejercido incluso por aquellas personas que son víctimas de él: en la calle, dos personas con rasgos andinos pueden insultarse diciéndose “cholo” o “serrano”, aun cuando es muy probable que tales personas tengan ascendencia andina o que incluso provengan de la sierra.

Otro caso de “violencia simbólica”: en casa, una madre puede criar a su hija acostumbrándola a que las mujeres cumplen principalmente papeles de servicio y cuidado en favor de los hombres del hogar, aun cuando esa madre ha visto sus objetivos personales frustrados como producto de tal prejuicio cultural. Otro ejemplo: en la universidad, un grupo de jóvenes varones ridiculiza a uno de sus amigos por estudiar una “carrera de mujeres”, aun cuando varios de ellos podrían experimentar el hartazgo y la incomodidad de tener que estudiar una carrera con la que no se identifican, pero a la que han llegado por la presión de los padres o de una sociedad que exige

⁹ A una toma de conciencia de este tipo alude la frase “Perú: país de violadores”, que se hizo popular a finales del año 2017. Hay quienes se han ofendido bajo la consigna de que no todos los hombres peruanos son violadores. Pero no es ello lo que se quiere afirmar (así como cuando se dice algo como “Perú: país de los Incas”, no se quiere afirmar que todos los peruanos seamos Incas), sino que se busca resaltar un rasgo lamentablemente masivo en las condiciones contemporáneas del país: el que nos hayamos acostumbrado a vivir en una sociedad en la que se ha hecho absolutamente normal no solo la presencia de agresiones sexuales contra mujeres, sino la justificación de tales agresiones y la defensa de ciertas actitudes “masculinas” que colaboran con la permanencia de una estructura social injusta e insegura para las mujeres. En los Estados Unidos, esto es a lo que se denomina una “cultura de violación” (*rape culture*).

cumplir con prejuicios que vinculan la masculinidad al ejercicio de ciertas actividades laborales en las que se intenta alcanzar un lugar de poder y prestigio público.

La “violencia simbólica” de la que nos habla Bourdieu, entonces, se refiere a tales circunstancias en las que nos hemos habituado a un discurso social que defendemos y justificamos, incluso cuando se trata de un discurso que nos hace daño. En tal situación, ciertamente, estaríamos colaborando con la permanencia de la injusticia estructural, pero creo que es necesario comprender que seríamos, sobre todo, *víctimas* de tal injusticia: esta se habría normalizado de tal manera que sus redes habrían alcanzado a convencer incluso a quienes afecta negativamente.

La violencia simbólica ocurriría en tanto que nos vemos envueltos en formas de relacionarnos con los otros que llegan a parecernos naturales y por tanto incuestionables. Por eso, se suele hablar en psicología del estado de “indefensión aprendida” al que llegan muchas mujeres que son víctimas de violencia física por parte de sus parejas. Los repetidos maltratos: “disminuyen su disposición a responder y la convierten en un ser pasivo. Además, como su habilidad cognitiva para percibir éxitos se trastoca, no cree que su respuesta acabará en un resultado favorable, por lo que le es casi imposible salir de una relación violenta” (Muñoz-Najar, 2017: 29).

En este caso, es clave comprender que la mujer es víctima de al menos dos formas de violencia: la violencia física por parte de su pareja y la violencia simbólica que no le permite concebir alguna salida factible a su posición de dominación. Tal violencia simbólica se enmarca no solo dentro de la relación de pareja, sino en una sociedad que lanza mensajes constantes sobre la inutilidad que tendría la demanda de la mujer por la violencia sufrida.

Vemos tales mensajes en los medios de comunicación que normalizan la idea de la mujer pasiva; en los noticieros que informan sobre los casos de violencia resaltando la supuesta culpabilidad de la mujer; en las manifestaciones culturales (películas, canciones, telenovelas, libros, etc.) que hacen de los celos y del control obsesivo expresiones de amor romántico; en la constante ineficacia y torpeza de las autoridades para tratar adecuadamente los casos de violencia contra la mujer; en el silencio cómplice de quienes presencian la relación violenta y prefieren hacerse de la vista gorda; etc.

Culturalmente, hemos construido un espacio en donde no solo posibilitamos que las mujeres, en tanto que mujeres, sean proclives a la violencia física, sino además a la violencia simbólica que las pone en situación de desventaja incluso para reaccionar al daño que sufren. Esto, por supuesto, no ocurre con todas las mujeres y no ocurre solo con las mujeres (evitemos, a toda costa, cualquier indicio de esencialismo), pero sería absurdo negar que vivimos en una sociedad que pone en condición de vulnerabilidad sobre todo a las mujeres.

Así entonces, antes que preguntarnos por la responsabilidad de la mujer, habría que comprender más complejamente la circunstancia estructural en la que ella se ve envuelta si es que permanece al interior de la relación que la daña.

El asunto que problematizar en estos casos no es, a mi juicio, el de la responsabilidad, sino el de la *libertad*. La pregunta valiosa no es “¿es la mujer responsable por permitir la violencia que sufre?”. La pregunta realmente importante sería: *¿qué circunstancias son las que impiden que esa mujer ejerza su libre voluntad para salir de la relación violenta?* La autonomía, deberíamos saberlo muy bien, no es una capacidad íntima y estrictamente personal -como creía la tradición filosófica ilustrada-, sino que está condicionada por los contextos sociales en los que nos desenvolvemos. Y la noción de “violencia simbólica” de Bourdieu nos ayuda, precisamente, a comprender que las personas podemos ser víctimas incluso cuando estamos convencidas de que no podríamos ocupar otro lugar que no sea aquel que nos desfavorece. Así de poderosa e influyente puede ser la presencia de una injusticia estructural.

4. Cómo enfrentar las injusticias estructurales

A diferencia de las injusticias producidas por la acción exclusiva, ilegal y socialmente condenable de una o más personas, las *injusticias estructurales* como la violencia de género contra las mujeres no pueden ser enfrentadas solo con la identificación y condena de los agresores. Como hemos visto, este tipo de injusticia se sostiene en acciones colectivas y normalizadas, por lo que se trata de un problema que requiere soluciones complejas y a largo plazo. Queda claro que los responsables directos y personales deben ser castigados por sus acciones, pero si seguimos la ruta planteada por Young, tendremos que saber que tal condena no afectará de manera significativa la presencia de las estructuras sociales injustas que posibilitan la situación de desigualdad.

A lo largo de estas páginas, se ha hecho énfasis sobre todo en las dinámicas culturales que sustentan la injusticia (prácticas cotidianas, prejuicios compartidos, presupuestos sobre el lugar que deberían ocupar las personas, formas de relacionarnos con los otros, etc.), pero es claro que un análisis más detallado de las estructuras sociales requeriría la consideración de factores más tangibles y estadísticamente cuantificables como el funcionamiento de las instituciones del Estado o las maneras en que se formulan las leyes. Si aquí se ha puesto más énfasis en las dinámicas culturales, es porque se parte de la convicción de que ellas atraviesan todos los ámbitos de la sociedad, influenciando -de forma muy imperceptible y por eso mismo muy poderosa- tanto las prácticas y discursos cotidianos como los mecanismos institucionales, legales, políticos y económicos.

Esto lleva a considerar que, para enfrentar las injusticias estructurales, hace falta llevar a cabo *transformaciones culturales* profundas que hagan posible imaginar y poner en práctica nuevas formas de vida, nuevas formas de relacionarnos con los otros. Comprendo que esto pueda sonar como una meta abstracta, difícil o hasta utópica, pero creo que, por un lado, uno de los motivos por

los que nos sentimos así es precisamente porque hemos asumido la falsa idea de que vivimos en un orden cultural producido por la naturaleza, cuando en verdad se trata de un orden socialmente construido por nadie más que por la colectividad misma de la que formamos parte. Y por otro lado, creo que cuando hablamos de “transformaciones culturales” no deberíamos imaginarnos una especie de plan revolucionario a gran escala, sino una serie de procesos paulatinos, irregulares, cotidianos, intangibles pero muy concretos.

Lo elemental de estas transformaciones no se encuentra en el derrocamiento de jerarquías despóticas, sino en la producción y proliferación de diversas nuevas formas de ver las cosas: nuevas formas de consolidar en el día a día nuestras relaciones con los otros. No hay, en este proyecto, figuras heroicas ni eventos trascendentes que anotar en los libros de historia. La injusticia estructural no la elimina un sujeto, un presidente, una ley o una doctrina, sino el conjunto de acciones que colectiva, acumulativa y reiteradamente lleva a cabo un grupo de personas que, a partir del esfuerzo constante y creativo de persuasión, va creciendo.

Estas transformaciones culturales podrían comprenderse como formas efectivas de *acciones políticas*. Siguiendo las reflexiones de Hannah Arendt (2008; 2011), podríamos considerar que tales acciones políticas tienen tres características básicas: en primer lugar, *son públicas*. Es decir, no permanecen en el ámbito doméstico o privado, sino que exponen una demanda en el espacio social compartido con otros. Esta exposición a lo público no debe comprenderse simplemente como la posibilidad de realizar manifestaciones en las calles. De lo que se trata, de forma más general, es de darle visibilidad a un problema y ponerlo a discusión de la colectividad.

En segundo lugar, *las acciones políticas son colectivas*. Es decir, logran tener efecto en un número suficientemente grande de personas como para que exista un impacto social. Esto implica que no solo las personas directamente afectadas serán las que sostengan públicamente una postura, sino que otros se unirán a la causa que consideran justa. Por supuesto, es posible que sea un número reducido de personas el que presenta inicialmente la demanda, pero mientras esta no sea asumida por una colectividad considerable, no podría hablarse propiamente de una acción política que aspire a transformaciones culturales.

Y en tercer lugar, *la acción política debe ser transformadora o irruptora*. Este es el sentido básico en que Arendt comprende a la acción humana: hace surgir lo nuevo, hace posible lo que parecía imposible. Por ello, las posturas de los grupos conservadores que reclaman medidas para proteger a la tradición no pueden ser consideradas, propiamente, acciones políticas, por más que estén sustentadas en una gran colectividad y que se hayan hecho públicas. La transformación cultural solo se hace posible, en este sentido, si es que somos capaces de imaginar nuevas opciones para nuestras formas de vida.

Tomemos estos elementos teóricos y volvamos al caso de la violencia de género. ¿No es algo así lo que viene ocurriendo (con altos y bajos) a partir del año 2016, con el surgimiento del movimiento “Ni una menos” en el Perú? El problema de la violencia contra la mujer ya venía siendo

discutido desde hace mucho tiempo, pero es a partir de tal movimiento que parece haber adquirido un nuevo aire y una importante visibilidad en los debates públicos. Uno de los primeros pasos de “Ni una menos” en el Perú fue la creación de un grupo en la red social Facebook, con el fin primordial de organizar una marcha en la capital. Lo que ocurrió en el grupo, sin embargo, fue mucho más que eso. Cientos de mujeres comenzaron, de forma totalmente espontánea y voluntaria, a contar sus propias experiencias con la violencia de género. La cantidad de testimonios publicados durante esas semanas resultó abrumadora y conmovedora. Estas mujeres, al compartir sus vivencias, pusieron las bases para la construcción de la auténtica “acción política” que ha sido, a mi juicio, el movimiento “Ni una menos” en el Perú.

Para empezar, hicieron público aquello que, según los prejuicios de nuestra sociedad, debería ser un asunto privado: le dieron visibilidad a la violencia que sufrían en tanto que mujeres e hicieron evidente que tal no es un problema exclusivo de algunas ni una situación anormal. Se trata de un asunto recurrente que requiere ser atendido y discutido públicamente. Al mismo tiempo, generaron vínculos mutuos en donde la sororidad entre desconocidas se manifestó en los cientos de comentarios positivos de otras mujeres que cada uno de los testimonios tenía. Se generó una especie de empoderamiento en conjunto, posibilitado por el solo hecho de contar y escuchar las experiencias de cada una. Quedó claro que no solo es un problema por discutir públicamente, sino que es un problema de muchas que necesita de transformaciones estructurales en nuestra sociedad.

En agosto de 2016, las marchas fueron masivas en todo el país e incluso el entonces presidente de la República, Pedro Pablo Kuczynski, participó en la movilización de la capital. Desde entonces, el movimiento ha seguido en pie, reclamando las transformaciones culturales, institucionales y políticas necesarias para combatir la injusticia estructural de la violencia de género. La tarea es más que difícil, pero es a la vez posible y necesaria; y se trata de un camino que ya ha dado sus primeros pasos, a veces colmados por la indignación de la impunidad, pero con mucha convicción. Hoy es evidente que, entre buena parte de la población, hay más conciencia de que existe un problema que, solo algunos años atrás, ni siquiera era reconocido como existente.

Las interpretaciones siguen siendo, en muchos casos, prejuiciosas; las medidas políticas resultan, todavía, insuficientes; la reacción conservadora tiene fuerza y logra objetivos en contra de la igualdad de género; pero en medio de estas y otras dificultades, hay un camino que se ha comenzado y debe seguir avanzando en esfuerzos colectivos y paulatinos, para generar cada vez más impactos transformadores en la injusticia estructural.

Queda mucho por pensar en torno a este asunto, sobre todo de manera más detallada y con data sociológica más concreta, pero también con herramientas que permitan cuestionarnos por las posibilidades de transformación en aquellas dimensiones más íntimas de las personas, allí donde los prejuicios se vuelven sentimiento, carne y deseo. En esta línea, por ejemplo, a pesar de las críticas feministas que suelen hacerse al androcentrismo del psicoanálisis, creo que se trata de una disciplina que podría ayudar mucho, sobre todo desde las interpretaciones más políticas y creativas de la obra

de Lacan, como aquellas desarrolladas por pensadores como Colette Soler (2011) o Yannis Stavrakakis (2010). Si nuestra identidad está marcada por la cultura a niveles tan hondos, esta es una mirada que tendría mucho que aportar.

Así mismo, queda mucho por considerar sobre las construcciones de la masculinidad. Autores como Luis Bonino (2008), Rita Segato (2003) o Michael Kimmel (1997) insisten en que la reflexión sobre la violencia de género tiene que poner en el centro de la cuestión a las diferentes formas en que los hombres aprendemos a ser hombres. Mientras no se cuestionen estos procesos de identificación, seguiremos produciendo sociedades organizadas en torno a paradigmas patriarcales en donde cada hombre espera con más ansias la aprobación de sus pares masculinos que el respeto de las mujeres con las que convive. Muchos investigadores se refieren, por ejemplo, a cómo la masculinidad hegemónica se suele construir en torno a la constante necesidad que tenemos los hombres por mostrar que somos, en efecto, suficientemente hombres¹⁰.

Durante este proceso de constante prueba a través de prácticas ritualizadas (en la cancha de fútbol, en el colegio entre los amigos, mientras se toma alcohol en una fiesta, en las relaciones padre-hijo, en las casuales conversaciones sobre el tamaño de los penes, en las dinámicas de pandilla, en el ejercicio de la labor profesional, en la demostración de virilidad como jefe de familia, etc.), mientras el varón se esfuerza por aparecer como suficientemente varón frente a otros hombres, la mujer queda posicionada como una herramienta para alcanzar ese logro. Estas dinámicas de la masculinidad hegemónica -aquella en la que solemos criarnos y desenvolvernos la mayoría de los hombres- ¿no tienen acaso un efecto concreto, cotidiano y duradero en las manifestaciones de violencia de género contra las mujeres?

Reconocer que activamente colaboramos con la reproducción de tales prácticas y discursos sexistas, ¿no supondría reconocer que se está participando en la producción de una estructura social injusta que posiciona a las mujeres en un lugar de vulnerabilidad? Insisto en lo ya aclarado páginas atrás: esto no significa poner a todos bajo la misma categoría de culpables directos y personales por un hecho de violencia, pero sí resulta necesario considerar que esta mirada crítica al propio papel dentro de las dinámicas sociales es el primer paso para asumir la *responsabilidad moral* y combatir de forma efectiva las injusticias estructurales.

¹⁰ Georges Falconnet y Nadine Lefaucheur lo resumen de forma brillante: “La virilidad es un mito terrorista. Una presión social constante obliga a los hombres a dar prueba sin cesar de una virilidad de la que no pueden nunca estar seguros” (citados por Sau, 2000: 32).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (2008): *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2011): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bonino, Luis (2008): *Hombres y violencia de género. Más allá de los maltratadores y de los factores de riesgo*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Bourdieu, Pierre (2000): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Kimmel, Michael (1997): “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”. En: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.): *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional, pp. 49-62.
- Kogan, Liuba; Fuchs, Rosa María y Lay, Patricia (2013): *No pero sí. Discriminación en empresas de Lima Metropolitana*. Lima: Universidad del Pacífico.
- *La República* (2018): “¿La violación se origina en la pobreza? Esto dijo la premier Mercedes Aráoz”. Disponible en: <https://larepublica.pe/politica/1181259-la-violacion-se-origina-en-la-pobreza-esto-dijo-la-premier-mercedes-araoz-video> [07/02/2018].
- Muñoz-Nájjar, Teresina (2017): *Morir de amor. Un reportaje sobre el feminicidio en el Perú*. Lima: Aguilar.
- Sau, Victoria (2000): “De la facultad de ver al derecho de mirar”. En: Marta Segarray Ángels Carabí (eds.): *Nuevas masculinidades*. Barcelona: Icaria, pp. 29-40.
- Segato, Rita (2003): *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Shklar, Judith (2010): *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder.
- Soler, Colette (2011): *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Stavrakakis, Yannis (2010): *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Young, Iris Marion (2005): “Responsabilidad y justicia global: un modelo de conexión social”. En: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 39, pp. 689-708.
- _____. (2011): *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morada.