

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/326113157>

Justicia y política de la compasión en relación con las víctimas

Article in *Journal of Victimology* · May 2018

DOI: 10.12827/RVJV.7.03

CITATIONS

4

READS

1,069

1 author:



Jorge Gracia Ibáñez

Universidad Internacional de La Rioja

44 PUBLICATIONS 77 CITATIONS

SEE PROFILE



■ artículo

SCV Societat Catalana
de Victimologia

SOCIETAT BASCA DE VICTIMOLOGIA
EUSKAL BERTIMOLOGIA SOCIETATEA

HUYGENS
EDITORIAL

REVISTA DE VICTIMOLOGÍA | JOURNAL OF VICTIMOLOGY
Online ISSN 2385-779X
www.revistadevictimologia.com | www.journalofvictimology.com
DOI 10.12827/RVJV.7.03 | N. 7/2018 | P. 77-106
Fecha de recepción: 07/05/2018 | Fecha de aceptación: 23/05/2018

Justicia y política de la compasión en relación con las víctimas

Justice and compassion policy concerning victims

Jorge Gracia Ibáñez

Centro de Investigação Interdisciplinar da Escola de Criminologia
Crime, Justiça e Segurança
Faculdade de Direito da Universidade do Porto, (Portugal)
jibanez@direito.up.pt

Laboratorio de Sociología jurídica
Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza (España)
jgraiba@unizar.es

Resumen

Ser víctima genera sufrimiento. Precisamente la compasión es una emoción que nos hace comprender ese sufrimiento a través de un ejercicio de la imaginación que nos coloca en la posición del que sufre. Posee, por lo tanto, un valor cognitivo que aúna tanto *conocimiento* como *concernimiento*, presentando una dimensión política que resulta especialmente relevante en la construcción de la *victimidad* y en la determinación del trato social a las víctimas. En este texto se pretende reflexionar sobre el papel social de la compasión y su dimensión como virtud pública, partiendo de la vulnerabilidad como uno de sus elementos esenciales y desde un entendimiento de la misma estrechamente relacionado con la idea de justicia. Entre las muchas implicaciones que se derivan de esta *política y justicia de la compasión*, nos centraremos en algunas aplicaciones prácticas relevantes para la articulación de sistemas adecuados de apoyo y atención a las víctimas de delitos.

Palabras clave

Victimidad, vulnerabilidad, compasión, justicia, políticas criminales.

Abstract

Being a victim generates suffering. Precisely, compassion is an emotion that makes us understand suffering through the exercise of imagination that places us in the position of the sufferer. It has, therefore, a cognitive value that combines both *knowledge* and *concern*, presenting a political dimension that is especially relevant in the construction of victimhood and in the determination of social treatment of victims. This text aims to reflect on the social role of compassion and its dimension as a public virtue, starting from vulnerability as one of its essential elements and from an understanding of it closely related to the idea of justice. Among the many implications



derived from this *policy and justice of compassion*, we will focus on some practical outcomes relevant to the articulation of an accurate victim support system.

Key words

Victimhood, vulnerability, compassion, justice, criminal policy.

1. Introducción

Ser víctima de delito implica dolor y sufrimiento. Ante ello, la mera racionalización, aunque indispensable, parece quedarse corta. No obstante, la simple emocionalización tampoco resuelve nada: no se trata de limitarnos al reconocimiento del sufrimiento ajeno, sino de ayudar a superarlo interviniendo para recuperar la vida anterior al hecho que lo provocó en la medida de lo posible.

Al plantear, como solemos hacer a menudo, una separación entre compasión y justicia estamos tal vez minusvalorando el papel que la emoción compasiva tiene en la formación de un juicio acerca del sufrimiento de los demás. La compasión, al permitir colocarnos en la posición del otro y sentir en alguna medida el dolor que éste siente, es una forma de conocimiento que implica tanto percepción como imaginación. Aunque puede estar muy mediatizada por el prejuicio, ser inconstante y voluble u ocultar un cierto menosprecio fundado en una superioridad moral mal entendida. En cualquier caso, en su mejor versión, posee una dimensión social y política evidente.

Por eso mismo, a pesar de sus evidentes limitaciones, algunas formas de entender la compasión parecen especialmente relevantes para la comprensión profunda de las víctimas y sus necesidades. No en vano, la atención e intervención articulada en diversos planos sobre las consecuencias negativas que genera la victimización derivada del delito se configura como un rasgo definitorio de lo que debe ser hoy en día una sociedad decente¹ y bien ordenada. Ese conocimiento compasivo implica además un reconocimiento de la vulnerabilidad: la propia y la de los otros, que, aunque pueda tener elementos inherentes de raíz biológica, asienta frecuentemente sobre estructuras sociales injustas y desiguales.

No obstante, no todas las víctimas son percibidas con el mismo valor social, persistiendo una evidente jerarquización: distinguimos socialmente entre

1 Utilizo aquí este concepto de *sociedad decente* en el sentido de Margalit (2010, p.15) que distingue entre el concepto *microético* de sociedad civilizada, entendida como aquella cuyos miembros no se humillan unos a otros, y el de *sociedad decente* que, en una dimensión *macroética*, describe a aquella sociedad cuyas instituciones no humillan a las personas.



víctimas presentes y víctimas ausentes, víctimas que tienen voz y víctimas silenciadas, víctimas atendidas y víctimas olvidadas; en definitiva, víctimas *buenas* y *malas* víctimas. O, en otras palabras, víctimas hacia las que sentimos compasión y otras frente a las que mostramos, en el mejor de los casos, indiferencia cuando no abiertamente desprecio.

2. Víctimas, victimidad e identidad

La palabra víctima proviene del latín *victima* y se utilizaba originariamente para designar al animal o animales objeto de un sacrificio a los dioses². De acuerdo con Van Dijk (2008, p.9), el uso de la palabra víctima en la mayoría de los lenguajes occidentales para referirnos a las personas afectadas por las consecuencias del delito, a la sombra de Jesucristo y de la tradición cristiana, implica que se encuentran construidas “tanto como objeto de sufrimiento, merecedoras de la compasión social, como sujetos activos de sacrificio”.

Pero, ¿cuál es el significado en las sociedades actuales de ser víctima? Para responder a esta pregunta debemos partir del concepto de *victimidad*. Como nos recuerda Tamarit (2013, p. 6), el término fue utilizado inicialmente por Mendelsohn (1956) para referirse al “conjunto de características bio-psico-sociales comunes a todas las víctimas en general, con independencia de la causa de su situación” aunque, a partir del constructivismo sociológico, se ha ido extendiendo la idea de que se trata básicamente de una construcción social. Para Herrera Moreno (2014, p. 345), “en un sentido descriptivo, la victimidad se entiende como concentración, en una persona o colectivo victimizado, de un conjunto de rasgos y condiciones precisas para el refrendo comunitario, político y jurídico de la injusticia sufrida”. Ese reconocimiento de la victimidad a través del establecimiento de una serie de condiciones “está determinado *prima facie* explícitamente desde la esfera normativa y supone el reconocimiento de un haz de derechos” (Herrera Moreno, 2014, p. 346)³. Pero la victimidad tiene

2 Cárdenas (2017, p. 131-133) rastrea una etimología de la palabra víctima en español algo más compleja al derivarla del sustantivo latino *victus* que significa alimento en un sentido cuasi-religioso de sacrificio. Pero también tendría una segunda acepción derivada del verbo latino *vinco*, que significa vencer para referirse a la víctima vencida en el contexto de la filosofía y de la tragedia griega. Finalmente, en una tercera acepción, derivaría del verbo latino *vineo*, que significa liar o trenzar o del verbo *vinco* que significa encadenar, lo que lo conecta también con el vocablo hebreo *akedá*, que remite, no al sacrificio de Isaac, sino la ligadura de éste a la piedra.

3 Como apunta Tamarit (2013, p. 6), “Al imponerse este concepto [de víctima], incluso en los textos legales, sobre los términos agraviado, ofendido o perjudicado, el Derecho se abre a una



también una dimensión social más amplia y, en consecuencia, “se despliega, en estos términos, como *lugar de sentido* donde la persona dañada asume y adquiere identidad, por la consolidación cívica de su perfil de víctima (así, en la comunidad, en la sociedad amplia, en los medios de comunicación) y la correlativa admisión normativa de la injusticia padecida” (Herrera Moreno, 2014, p.346).

Desde los años ochenta del pasado siglo se inicia un auténtico redescubrimiento de la víctima en el campo del Derecho penal y de las políticas criminales. Garland (2005, p. 26) ha calificado a este fenómeno como *retorno de la víctima*, puesto que esta ha irrumpido en el centro del escenario del *teatro del delito* y ahora “el nuevo imperativo político es que las víctimas deben ser protegidas, se deben escuchar sus voces, honrar su memoria, deben poder expresar su ira y debe haber respuestas a sus temores”. De hecho, el desplazamiento de las víctimas hacia una posición cada vez más central constituye una de las transformaciones más visibles y radicales (en el sentido de afectar a la raíz) de los sistemas jurídico-penales contemporáneos.

Al tiempo que se reconocían sus derechos y se modificaban los procedimientos jurídico-penales para incluir a la víctima, que era la gran olvidada del sistema de justicia, se iban articulando nuevas políticas de apoyo y asistencia a los sujetos damnificados por los actos criminales en las que intervienen muchos profesionales y especialistas de diversos ámbitos (psicólogos, médicos, operadores jurídicos, policía, etc.) que abordan el proceso de intervención desde una perspectiva integral y multidisciplinar (Caravaca Llamas, 2011, p.5). Ese proceso de intervención, complejo y multicausal, debería procurar, en la medida de lo posible, la *desvictimización* (*vid.*, entre otros, Tamarit, 2006; Baca, 2006; Morillas Fernández *et al.* 2011; Caravana Llamas, 2011; Varona, 2014; Rodríguez Campos, 2015) lo que implica la restitución o resarcimiento del impacto o secuelas que haya podido generar el hecho criminal en la figura de la víctima (Morillas Fernández *et al.*, 2011, p. 123)⁴.

dimensión emocional, superando la tradicional tendencia a mantenerse en el terreno de la abstracción racional y el lenguaje emotivamente neutro”. En el caso español, debemos aquí hacer una especial referencia a la *Ley 4/2015, de 27 de abril, del Estatuto de la víctima del delito* que recoge en su art. 2 el concepto general de víctima.

4 Para Caravaca Llamas (2011, p.5) este complejo proceso pretende, de un lado “fundamentar y justificar una actuación específica de la Política Social para las víctimas; pero por otro busca normalizar, en la medida de lo posible, la situación de las mismas en el conjunto de la sociedad, eliminando toda posibilidad de estigmatización, de instalación crónica en la victimización, o la generación de una comunidad de víctimas cerrada en sí misma”.



A ese retorno de la víctima del que habla Garland (2005) desde la perspectiva de la cultura del control ha contribuido sin duda el surgimiento y la consolidación de la Victimología como disciplina académica. La Victimología aparece, de esta forma, como una imagen especular de la Criminología que, frente a una percepción hegemónica muy enfocada hacia el agresor, introduce una segunda mirada ante los procesos de victimización (Echeburúa y Cruz-Saez, 2015, p. 84). Desde los trabajos fundacionales en torno a los años 40, la disciplina ha ido adquiriendo un sesgo cada vez más promocional a partir de la reivindicación de las asociaciones de víctimas sobre todo desde los años 70 y 80 (Karmen, 2010; Neves y Fávero, 2010; Gracia, 2014; Gracia y Saavedra, 2017). Lo que ha sido descrito por autores como Fattah (2010) como el paso de una *Victimología del acto*, más positivista y centrada en el análisis y estudio científico de la víctima y del proceso de victimización, a una *Victimología de la acción*, en la que el abordaje de las necesidades de las diferentes víctimas de crimen ocupaba un lugar destacado desde posiciones cercanas al activismo⁵.

Un activismo que también ha dirigido sus esfuerzos a potenciar la narración social y cultural del impacto del delito: a contemplar el mundo, en algún sentido, a través de las lentes del sufrimiento (Fassin, 2012). Como se suele decir muchas veces, se trata de dar voz a las víctimas. Y para esta tarea son esenciales las historias contadas por las propias víctimas que proporcionan una narrativa de su sufrimiento, no solo emergente sino cada vez más poderosa, que también ha servido para apoyar a las personas que potencialmente se pueden encontrar en una situación similar (Walklate 2016; Walklate *et al.*, 2018).

En ese *giro narrativo* de la construcción de la victimidad, el papel de los medios de comunicación resulta de la mayor relevancia, siendo la televisión el medio privilegiado a través del que llega a la población una parte importante de la narración de ese sufrimiento de las víctimas⁶. Por ejemplo, en el caso de

5 Hasta el punto de que para el propio Fattah (2010) ello habría generado un empobrecimiento de la disciplina por lo que debería apostarse, en bien del futuro de la disciplina, por el retorno a lo que él denomina una *victimología científica*: no partidaria y no alineada; objetiva, neutra (en términos de raza, género y clase), orientada hacia la investigación y centrada en la teoría; igualitaria y que no crea una jerarquía de víctimas.

6 Por ejemplo, Marshall y Pieraan (2008) estudiaron cómo era presentado el sufrimiento de las víctimas que acudían a dar su testimonio al programa *The Oprah Winfrey Show*, reconocido como el *talk show* más exitoso e influyente de la historia de la televisión mundial. Su conclusión fue que uno de los aspectos más reveladores del espectáculo descansaba en la creencia en la universalidad del sufrimiento humano y que su éxito se basaba en la habilidad de mostrar ese sufrimiento individual para que pudiéramos empatizar con él como parte de nuestra humanidad compartida. Es decir, de nuevo conciencia del sufrimiento ajeno y vulnerabilidad compartida como base para la compasión pública. La influencia de Oprah descansaría, para



España, podemos recordar la importancia para la visibilización de la violencia de género que tuvo la narración de Ana Orantes⁷. Con todo, en la sociedad actual no podemos pasar por alto la influencia creciente de las redes sociales. Y así, como apunta Munt (2016, p.2), éstas favorecen respecto de la percepción social de las víctimas una especie de testimonio distanciado que ha sido denominado por algunos, algo despectivamente, como *clicktivismo*. Los usuarios de las redes sociales tienen a su alcance las historias de las víctimas en cantidades hasta ahora sin precedentes lo que “puede movilizar respuestas masivas con una simultaneidad casi fulminante” (Munt, 2016, p.2)⁸.

En resumen, no hay que negar que esa presencia mediática tiene sus ventajas al dar voz y visibilidad a las víctimas. De hecho, los periodistas, al menos en su mejor versión tendrían tanto o más que decirnos que los filósofos racionalistas acerca del alcance moral de una comunidad en el que la adecuada atención a las víctimas sería un rasgo relevante. No es de extrañar, por lo tanto, que Nussbaum (2008, p. 353), aun siendo muy consciente de lo maleable de la emoción, incluya a los periodistas entre los que denomina empresarios de la compasión.

Pero esa mediatización esconde también peligros, sobre todo si pensamos en la forma en que la que determinados medios presentan ese sufrimiento que puede muy bien dificultar nuestra compasión (Woods, 2012, p.41) y reforzar la jerarquía de víctimas. Además, existe el riesgo añadido de una sobreexposición al sufrimiento de los otros, especialmente de las víctimas, en el que la desgracia aparece como “un ingrediente más de nuestro consumo informativo contra el que hemos generado una gran capacidad de indiferencia” (Innierarty, 1994, p. 64).

Marshall y Pieraan (2008), en que se arroga el papel de una especie de *terapeuta de masas*. De esta forma presenta a su audiencia algunas víctimas seleccionadas (el adjetivo importa) como legítimo objeto social de compasión. Como concluye Siegel (2006, p.219), el mensaje esencial que el programa parece transmitir es: “no estás solo” (*you are not alone*) y, de esta forma, “la democracia es definida por el número de personas que son empoderadas por el hecho de saber que su tristeza y frustración es compartida por otra gente”.

7 La participación de Ana Orantes en 1997 en un programa de Canal Sur, un *talk show* llamado *De tarde en tarde*, para contar su calvario de malos tratos y la noticia de su posterior asesinato unos meses después, quemada viva por su marido y agresor, fue un auténtico revulsivo que hizo pasar este tipo de noticias de la sección de suceso a la de nacional y ayudó a poner el tema en la agenda pública de forma clara y decidida e impulsar la toma de decisiones políticas y legislativas contra la violencia de género.

8 Por ejemplo, pensemos recientemente en movimientos muy activos en las redes sociales como #Me too y #Cuéntalo con una gran carga narrativa. (*vid.* Público 30/05/2018 “*Qué denuncia el movimiento #Cuéntalo*” <http://www.publico.es/sociedad/cuentalo-denuncia-movimiento-cuentalo.html>)



Como advierten Echeburúa y Cruz-Saez (2015, p.85), “una cosa es la *presencia social* de la víctima, que es un acto de justicia, y otra bien distinta la *visibilidad mediática* de las víctimas, buscada por ellas mismas y que, en algunos casos (si se hace un uso espurio de estos medios), puede contribuir a desprestigiarlas”. En cualquier caso, para Andrew Karmen (2010, p.37), el ejercicio adecuado del periodismo y el tratamiento en profundidad de los temas permite al público entender mejor las razones y los comportamientos de aquellos que sufren un daño social, como es el caso de las víctimas.

Al hilo de este cada vez mayor peso social de las víctimas y sus reivindicaciones, Sandra Walklate (2009) se preguntaba de forma bastante provocadora si a esta altura todos nos hemos convertido en víctimas (potenciales o reales). En una línea también bastante crítica, Tamarit (2013) identifica una serie de patologías en la construcción de la victimidad en varios elementos y procesos sociales. Entre ellos: la propia concepción de la victimización como patología y no como una experiencia vital más, el pensamiento dicotómico (que contrapone sin matices a las víctimas inocentes y a los victimarios culpables), la percepción distorsionada de ciertas víctimas y formas de victimización, la politización, el victimismo y la diferenciación y jerarquía. En especial, en relación con esta última patología, a la que ya nos habíamos referido más arriba, apunta como, “los procesos de atribución de la victimidad están caracterizados por su selectividad. La idealización lleva a la jerarquización, en la medida en la que las diferentes clases de víctimas responden de modo distinto a la expectativa” (Tamarit, 2013, p.19).

Esta jerarquización entre víctimas, muy mediatizada por la percepción de su vulnerabilidad, viene muy condicionada por el peso cultural de la imagen de la denominada en su día por Nils Christie (1986) como víctima ideal⁹. De este modo, la concepción de la víctima ideal captura las condiciones sociales bajo a las cuales no solo se otorga a alguien el estatus de víctima, sino también se determina si lo merece o no (Walklate, 2011, p.183).

En otras palabras: por un lado parece extenderse esa categoría de víctimas de forma difusa y casi omnicomprendiva (incluyendo víctimas reales o potenciales) pero, por otro lado, no todas las víctimas (reales, estadísticas) gozan de un mismo grado de visibilidad social. No todas las víctimas, aunque hayan

9 La víctima ideal en la concepción de Christie (1986) es débil y vulnerable, estaba realizando una actividad respetable cuando fue victimizada no pudiendo ser responsabilizada por encontrarse en ese lugar cuando el hecho aconteció. Su ofensor era más fuerte, perverso y desconocido para ella. A estas características Strobl (2004) añade la naturaleza no provocativa de la víctima ideal y su voluntad de cooperación con las autoridades. Para una reflexión más específica sobre la conexión entre víctima ideal y compasión *vid.* Gracia (2018).



sufrido violencia o los efectos negativos del delito, son *buenas víctimas*. Como expone Van Dijk (2009, p. 8) poniendo de manifiesto de nuevo los límites de la compasión, se espera que la comunidad muestre respeto y compasión hacia aquellas víctimas que cumplen las expectativas de su etiquetaje como tales. Pero “mientras la expectativa de perdón por parte de la víctima se supone como incondicional, el ofrecimiento de compasión por parte de la comunidad no lo es”.

Entre esas patologías de la victimidad que identifica Tamarit (2013) se destaca también la manipulación política de las víctimas. Desde una perspectiva crítica, y desde cierta *filosofía de la sospecha*, podríamos asegurar con Walklate (2009) que el poder político y el Estado habrían venido echando mano del uso de una *victimidad* extendida como una forma de asegurar su poder sobre la ciudadanía. El hecho de que todos y todas podamos convertirnos en (potenciales) víctimas del delito nos hace también parte de una comunidad, convirtiéndose en un elemento esencial de nuestra ciudadanía. Esto, llevado al extremo, tiene un evidente lado perverso: ya no seríamos ciudadanos políticamente activos, sujetos de derechos y agencia, sino potenciales víctimas a la que el Estado debe proteger. En la misma línea, Herrera Moreno (2014, p.371) concluye que “la administración política del patetismo victimal, a través de redundantes injerencias mediáticas, habría colocado a la sociedad en un estado de hipersensible alerta, que cursaría con beligerante pánico e irritabilidad securitaria, reacciones, en su conjunto, alentadas por un Estado interesado en reducir a la sociedad a una extrema situación de miedo y dependencia”.

Como resultado de todos estos procesos y de ese cambio cultural, afirma Giglioli (2017, p.11), que 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”. E incluso, en última instancia, aunque no todas las víctimas reales o estadísticas sean consideradas como víctimas por la sociedad, cuando esto ocurre, “inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable”. Como concluye Enrique Baca Baldomero (2008, p.12), se establece así “una verdadera *cultura de la desgracia íntima* y en este contexto toda persona que sufre puede reivindicar su papel de víctima y pedir ser considerada como tal. El razonamiento es claro: el sufrimiento es una injusticia y no sufrir se convierte en un derecho”.

En definitiva, se pone así de manifiesto la naturaleza ambivalente y paradójica del retorno social de la víctima: de un lado, existiría cierto abuso de la victimidad asociada a una posición de privilegio (aunque no para todo tipo de víctimas) y, por otro lado, asistimos a una reivindicación legítima de los derechos de las víctimas (en principio de todas ellas, sin distinciones) a través de cuya aplicación real y efectiva habría que asegurar que se les dará una respuesta adecuada y no se permitirá que continúen sufriendo.



3. El papel social de la compasión en relación con las víctimas

La conciencia de ese sufrimiento de la víctima, interpretado como injusticia, y el impulso de darle una respuesta lleva a la idea de compasión. No obstante, en su carácter ambivalente, esa misma compasión resulta una emoción a menudo bajo sospecha. El mismo término parece en una primera lectura remitir a una esfera religiosa pero, aunque todas las grandes religiones hayan tratado de esta cuestión, “la sensibilidad por el dolor ajeno es una cuestión invocada de continuo en las éticas laicas de nuestro tiempo y está presente en las llamadas a la solidaridad con el sufrimiento de las víctimas” (Villar, 2009, p. 66).

Constituye sin duda una emoción básica en el ser humano hasta el punto de que, como recuerda Aurelio Arteta (1997, p. 175), en ocasiones denominamos a esa compasión o piedad¹⁰ sencillamente *humanidad* y a quien carece de este sentimiento lo tildamos de *inhumano*. Para Victoria Camps (2011, p. 131), la compasión sería la emoción más aprobada por la tradición filosófica a lo largo de los años. Pero hay que destacar que también ha tenido sus detractores que han advertido de sus peligros¹¹.

Muchos de los autores que han abordado la cuestión de la compasión parten de la definición aristotélica de la piedad o compasión (ἔλεος) recogida en el libro segundo de la *Retórica*: “Sea la compasión cierta pena por un mal que aparece grave y penoso en quien no lo merece, el cual podría esperar padecerlo uno mismo o alguno de los allegados, y esto cuando aparezca cercano; porque

10 Como vemos, Arteta (1997) habla indistintamente de compasión o de piedad cuyo sentido en castellano considera como indistinguible y resalta cómo, al margen de una específica acepción religiosa, la piedad en su dimensión puramente humana o profana se dirige al hombre como tal sin apoyatura alguna que le otorgue un sentido sobrehumano. No obstante, para Hannah Arendt, una de las grandes críticas de la compasión, si entendemos la compasión como el ser alcanzado por el sufrimiento de otra persona como si éste fuera contagioso y la piedad como el lamentarse por ese sufrimiento sin estar realmente afectado por él, se trataría de conceptos diferentes que puede que ni siquiera estén relacionados (Arendt, 2013, p. 134-135). A su vez, Whitebrook (2014) piensa que piedad denota sentimiento hacia el sufrimiento mientras que compasión se refiere al sentimiento pero junto a la acción. En consecuencia, la compasión “implica más una acción con base en un sentimiento de piedad que simplemente sentir una emoción” (Whitebrook, 2014, p. 22).

11 No podemos aquí siquiera hacer un esbozo de esa indagación filosófica en torno al concepto y el uso social de la compasión o la piedad. Cuestión que abordaron, por nombrar a unos pocos y limitándonos a la tradición occidental, autores como Rousseau, Adam Smith, Schopenhauer o Levinás que destacaron sus luces pero también otros como Hannah Arendt o Nietzsche quienes se centraron en sus sombras. Para un buen recorrido sobre esta tradición *vid.* García Baro y Villar Ezcurra (2009).



es claro que es necesario que el que va a sentir compasión esté en situación tal que pueda creer que va a sufrir un mal o bien él mismo o bien alguno de los allegados, y un mal, como se ha indicado en la definición, o semejante o casi igual” (Aristóteles, [circa 400 A.C], 1980, p. 184).

De toda esta abundante literatura sobre la compasión voy a centrarme para esta reflexión sobre todo en el trabajo, muy influyente y citado, de la filósofa norteamericana contemporánea Martha C. Nussbaum (2008, 2014), que me parece especialmente relevante para la construcción de una política de la compasión en relación con las víctimas. Su concepción de la compasión, a la que considera como una emoción social básica (Nussbaum, 1996), enfatiza el componente cognitivo de la misma y la coloca en un lugar importante en una sociedad democrática aun siendo consciente de sus limitaciones intrínsecas y de los retos éticos y políticos que implica esa tarea.

Nussbaum (2014, p.175), siguiendo también la tradición aristotélica, define la compasión como “una emoción dolorosa orientada hacia el sufrimiento grave de otra criatura o criaturas”. Pero para entender mejor el alcance de su concepción debemos fijarnos en cómo se forma esa emoción compasiva. Según la filósofa norteamericana, la estructura cognitiva de la compasión se compondría de tres juicios o pensamientos; dos de ellos están presentes en el original desarrollo de Aristóteles: el *pensamiento de gravedad*, el *pensamiento de la no culpabilidad* y, sin abandonar esta concepción aristotélica, añade el que denomina como *pensamiento eudemónico*.

El primer *pensamiento o juicio de gravedad* presupone que cuando alguien experimenta compasión piensa que la otra persona está sufriendo de un modo importante y no trivial. No podemos sentir compasión por un dolor que consideremos irrelevante o por una pérdida mínima. Claro que ese juicio acerca de lo que es un sufrimiento grave no deja de estar socialmente construido y por lo tanto será mutable de acuerdo con las circunstancias y estructuras presentes en cada caso concreto¹². En este sentido, las consecuencias de ser víctima de un delito grave suelen ser importantes y afectar a diferentes esferas de la persona: física, psicológica, financiera¹³.

12 Con todo, el propio Aristóteles, en la *Retórica* ([circa 400 A.C] 2000, p. 185), daba una pista fiable de lo que se considerarían como sufrimientos merecedores de compasión. Sobre todo aquellos que consideró como causas dolorosas e destructivas: “la muerte, los daños corporales, los malos tratos, la vejez, la enfermedad y la falta de alimento”.

13 Por ejemplo, Echeburúa y Cruz Saez (2015) concretizan esa idea tal vez algo etérea del sufrimiento de las víctimas de forma muy sintética de la siguiente forma: “Los sucesos traumáticos generan terror e indefensión, ponen en peligro la integridad física o psicológica de una



El segundo pensamiento sería el de *no culpabilidad*. En general no sentimos compasión si pensamos que el problema o la dificultad que padece la persona han sido escogidos por ella misma o tiene culpa de lo que le pasa o se ve en esa situación por haber cometido un error especialmente estúpido. Parece más que plausible pensar que la atribución de culpa o error verdaderamente compromete, cuando no inhibe totalmente, nuestra compasión hacia ciertas víctimas. De hecho, en los primeros trabajos de la Victimología más positivista, los intentos de clasificación de las víctimas se sirvieron del eje axiológico de la participación de la víctima en su propia victimización incluyendo una categoría de víctimas inocentes exentas de cualquier responsabilidad. La sospecha de culpabilización de la víctima (*victim blaming*)¹⁴ siempre rondaba los trabajos iniciales académicos que dieron origen académico a la disciplina y continua estando muy presente socialmente en el caso de determinadas formas de victimización como las agresiones sexuales. No hay que olvidar que entre las características principales del ya mencionado estereotipo de la víctima ideal cuyas características analizó Nils Christie (1986) se encuentra precisamente su inocencia. Por ello, para un entendimiento de la compasión como virtud pública, aconseja Nussbaum (2008), deberíamos fomentar que la gente no se precipite en la formación de sus juicios y, en consecuencia, no esté tan predispuesta a la hora de atribuir culpa o falta a las personas sobre los sufrimientos que esas mismas personas padecen¹⁵. Ya que ello, llevado al límite, haría prácticamente inviable casi toda manifestación de compasión.

La formulación aristotélica de la compasión parece incluir otro juicio que podríamos denominar de *similitud de posibilidades*. La persona que siente

persona y dejan a la víctima con una sensación de soledad y en una situación emocional que frecuentemente es incapaz de afrontar con sus recursos psicológicos habituales. Las reacciones de las víctimas pueden ser variables. Sin embargo, más allá de un cuadro clínico concreto, el trauma sufrido suele producir humillación, desvalimiento y una quiebra de la sensación de seguridad y de la confianza en los seres humanos (más aún cuando el agresor pertenece al círculo de la víctima), así como una interferencia negativa en la vida cotidiana, en la capacidad de amar y en la capacidad de trabajar. Es más, pueden convivir sentimientos diversos que se retroalimentan: dolor, miedo, sentimiento de injusticia y abandono”.

14 Walklate (1989, p. 18) resume los principales rasgos de esta primera Victimología denominada también *Victimología convencional* en un análisis individualista de las relaciones entre la víctima y el delincuente, una tendencia a considerar a la víctima como culpable (*victim blaming*), y, finalmente, una tendencia a concentrarse en el delito común.

15 En la representación social de las víctimas y, particularmente en la percepción de su culpabilidad, entran en juego además mecanismos como el de la *creencia en el mundo justo* analizado por la psicología social (Lerner, 1980; Correia y Vala, 2003; Herrera Moreno, 2014, p.356-357). Creencia que, resumida en la máxima de que “a las personas buenas le pasan cosas buenas y solo a la gente mala le ocurren cosas malas”, refuerza la tendencia a culpabilizar a las víctimas.



compasión suele pensar que aquel que sufre se le parece o, al menos, tiene posibilidades en la vida similares a las suyas. O como lo expresa Arteta (1997, p.189), “la compasión se vuelca de una manera selectiva y suele estar más aguzada por el sujeto doliente próximo que por el lejano, más por la desdicha individual que por la colectiva, por la desgracia ajena que aún no nos ha tocado, que por la que ya estamos soportando”. Sería una emoción, por decirlo de alguna manera, de *kilómetro cero*. Por eso mismo resulta más difícil compadecernos de lo que no vemos ni entendemos. Aunque, en ocasiones, la cercanía no es suficiente y hay que situarse en el lugar del otro, lo que solo se consigue a través de una cualidad exclusiva del ser humano: la imaginación (Alcón, 2009, p. 209). Pero, como concluye de nuevo Arteta (1997, p.178), teniendo en cuenta que “el espectáculo de la desgracia ajena encierra una previsión temerosa de la propia, toda compasión es siempre autocompasión”. Pues lo que me conmueve, lo que la conecta con la noción de vulnerabilidad como analizaremos más adelante, es fundamentalmente que lo malo también podría ocurrirme a mí: la conciencia de que no estoy a salvo. Nunca lo estamos.

Claro que si lleváramos al extremo este pensamiento de semejanza de posibilidades, las ocasiones para la compasión se reducirían drásticamente. Por eso mismo, la necesidad de esa compasión extendida lleva a Nussbaum (2008) a retocar la noción aristotélica para incluir en su descripción de la estructura cognitiva de la compasión el *pensamiento o juicio eudaimónico o eudaimonista*¹⁶. Este juicio implica una ampliación del campo de nuestros intereses al incluir la preocupación por la suerte de los otros, que consideramos así como importantes y valiosos. Personas que forman parte de lo que podría denominarse como nuestro *círculo de interés o preocupación*¹⁷. El juicio aristotélico *de las posibilidades parecidas* –que no es estrictamente necesario, aunque normalmente resulte muy importante– resultaría entonces apenas un auxilio heurístico para formar el *juicio eudaimonista*.

16 El término *eudaimónico* proviene del concepto griego *eudaimonia* (εὐδαιμονία) presente en la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, [S.IV a.d.C], 2001). "Algunas de las traducciones posibles y que son todavía objeto de discusión: felicidad (la más común), bienestar, placer, éxito, prosperidad, florecimiento en el sentido de crecer vigorosamente, en términos de enriquecimiento y salud (...). En un sentido común, extra moral, la palabra *eudaimonia* denota el éxito de aquel que vive y actúa bien"(Castanheira, 2005, p. 100).

17 Así pues, “para que tanto las personas que nos son distantes como los principios abstractos lleguen a captar nuestras emociones, hay que conseguir que estas sitúen a las primeras y a los segundos en ese círculo de interés y así crear la sensación de que en nuestra vida esas personas y acontecimientos importan porque son parte de nuestro bienestar y nuestra prosperidad” (Nussbaum, 2014, p. 25-26).



Recapitulando, en la compasión aun sin responsabilidad directa por el mal causado y entendida como movimiento del pensamiento dirigido hacia el otro que sufre, se encuentran implícitas tanto la percepción (de la naturaleza y magnitud del sufrimiento de los otros que son vulnerables al daño) como la imaginación (que nos hace colocarnos en la posición del otro y repensarnos también como vulnerables). En definitiva, la compasión “es una emoción en la que a menudo se ha confiado para ligar nuestra imaginación al bien de los otros y para convertir a los mismos en objeto de nuestro interés profundo” (Nussbaum, 2008, p.34). Precisamente en esa capacidad de ligarnos al bien de los otros residiría su carácter político y su potencial transformador como virtud pública. Porque como concluye certeramente Alicia Villar (2009, p.70): “La compasión permite descubrir que, si el bien común es cosa de todos, la desgracia radical también lo es”.

Pero ese papel de la compasión como virtud pública debe ser consciente de las limitaciones inherentes a la propia emoción. Simplificando un poco podemos decir que las críticas hacia la compasión son fundamentalmente de tres tipos: al tratarse de una emoción, implica relativismo y heteronomía con lo cual no parece adecuada como referencia para una moralidad que debería basarse en la racionalidad y la autonomía; incita a actitudes paternalistas puesto que es la fragilidad del otro lo conmueve generando relaciones de latente e implícita superioridad; finalmente, aunque implique la acción, hace emanar ésta de la bondad del sujeto compasivo sin darse cuenta que esta intervención debería derivar de la justicia (Etxebarria, 1999, p. 21).

Ante la primera de las críticas, resulta demasiado reductor considerar que las emociones no sean también una forma de conocimiento y que, con sus límites, no jueguen ningún papel en la construcción de una moral pública o en la misma administración de justicia¹⁸. Pero, como se desprende de la segunda crítica, también es evidente que ciertas manifestaciones de la compasión implican paternalismo. Lo que la convierte, con relativa facilidad, en una forma de disminuir al otro. Como advierte Richard Sennet (2003), en un libro que se titula muy significativamente *El respeto*, indudablemente existe también una “compasión que

18 De hecho, el propio Derecho penal y las políticas criminales son un ámbito lleno de emociones. No deja de ser paradójico que aceptemos sin demasiados problemas que el Derecho regula la vida pero nos cueste asumir que ese mismo Derecho tenga algo que ver con las emociones inherentes a la misma (Bernuz 2013, p. 228-29). Para otros autores, desde una visión crítica, el retorno de las emociones a la justicia criminal y a las políticas criminales ha ocurrido esencialmente de dos formas: una emocionalización del discurso público sobre el delito y la implementación de sanciones que se basan explícitamente –o que están diseñadas para hacer surgir– emociones (Karstedt, 2002, p.301).



hiere”. El receptor de esa compasión puede percibirla como una forma de conmiseración, que lo coloca en una posición subordinada y que lo humilla.

Finalmente, en relación a la tercera objeción, un entendimiento adecuado de la compasión, especialmente en lo referente a las víctimas, debe estar ligado a la idea de justicia. Es decir, la compasión puede ir más allá de ser un sentimiento del que sólo acierta a decir *qué pena*, y ser al mismo tiempo “un atizador de la justicia” (Camps, 2011, p.143). La emoción compasiva tiene un valor cognitivo que nos hace conscientes de la injusticia y, como debe unirse a alguna forma de acción, nos lleva a intervenir bien directamente (las menos de las veces) bien apoyando socialmente una respuesta adecuada a través de una idea de justicia encarnada en las instituciones públicas. En este sentido, el ejercicio de la compasión sería una forma de *conocimiento* pero también de *concernimiento*.

4. En nombre de la víctima: sufrimiento, vulnerabilidad y compasión.

Como hemos dejado claro desde el principio, la condición de víctima, sobre todo en casos más graves, se encuentra estrechamente conectada con el sufrimiento. De hecho, la Victimología, en su vertiente criminal, puede muy bien ser contemplada como una reflexión científica sobre el sufrimiento que específicamente se deriva del delito o del desvío. Y es ese mismo sufrimiento el que se sitúa en el centro del mecanismo de la compasión como emoción social básica en relación con las víctimas.

Por ello, todos somos potencialmente capaces de albergar ese sentimiento ya que el sufrimiento, aunque en diferentes grados y por diferentes causas, resulta una experiencia universal. No obstante, aunque es verdad que forma parte de nuestra vida, no es la vida misma o la totalidad de la vida. Por ello, para las democracias liberales, con su énfasis en la autonomía y la libertad del individuo, un sufrimiento continuado y evitable (o que se pueda paliar, al menos) al poner en cuestión la capacidad de *agencia* exigiría ineludiblemente de intervención.

En esta línea -teniendo en mente el necesario proceso de desvictimización que debe tener entre sus objetivos, como analizábamos más arriba, evitar la instalación en el papel de víctima- se debería evitar un excesivo énfasis en el sufrimiento casi hasta que sea percibido como algo trascendente cuando no *des-seable*. Una comunicación del sufrimiento para la que es de la mayor importancia, como ya apuntábamos con anterioridad, la narración de las propias víctimas. Sus historias actúan casi como un capital de las mismas y resultan básicas a la hora de conmover. En este contexto, su sufrimiento debe ser lo suficientemente



indiscutible e inmerecido para convencer y alcanzar el estatuto de víctima ideal o de *buena víctima*, logrando así acceder a la compasión social que no es ilimitada sino que, en realidad, se encuentra bastante tasada.

En esta lógica (que puede llegar a ser bastante perversa) no interesa tanto ser verdaderamente una víctima sino querer y saber aparecer como tal. Lo que a veces pone en cuestión la legítima finalidad de atención a determinadas víctimas reales y sus, también muy reales, necesidades que a veces tienen grandes dificultades para hacerse escuchar o, directamente, rechazan esa condición de víctimas por sentir que les disminuye (Jäervi, 2014). En cualquier caso, como advierten Echeburúa y Cruz-Saez, “No debe haber una preponderancia del valor del desvalimiento sobre el valor del esfuerzo adaptativo. La identidad de víctima a perpetuidad (la instalación en el sufrimiento), con un *estatus* permanente, es contraproducente porque prolonga el duelo de los afligidos y los lastra para comenzar un nuevo capítulo de su vida” Lo que les lleva incluso a criticar el uso bastante extendido de la palabra sobreviviente para referirse a determinadas víctimas ya que, para ellos “hay que transformar el *sufrimiento insufrible* en un dolor tolerable sin cerrar las heridas en falso. De lo que se trata, en definitiva, es de que las víctimas comiencen de nuevo a *vivir* y no meramente se resignen a *sobrevivir*” (Echeburúa y Cruz-Saez, 2015, p. 93).

En otro orden de cosas, resulta aquí también de interés el cuestionamiento acerca del papel del Derecho y de la administración de justicia en relación con el sufrimiento de las víctimas y su gestión. Siguiendo a Antonio Madrid (2010) podemos decir que el Derecho, especialmente el Derecho penal, es muchas veces una forma de gestión del dolor o del sufrimiento¹⁹. Claro que el Derecho a la hora de gestionar ese sufrimiento, especialmente en los casos más graves, se encuentra con una paradoja en la colisión entre la realidad insalvable de la *inconmesurabilidad* del dolor, a la que acompaña otra limitación radical que es la *irreparabilidad* del sufrimiento (Madrid 2010, p. 124). Y aunque esto no implica, evidentemente, que la reparación y la atención a las víctimas deje de ser una finalidad esencial de la administración de justicia, no deja de evidenciar la frustración que supone descubrir que “el Derecho que se ha-

19 El Derecho abordaría el sufrimiento a través de tres operaciones: la representación (mediante la que se forma la idea jurídica de sufrimiento), la interpretación de normas y hechos (mediante la que se precisa la cuestión a resolver y la resolución del caso) y la decisión (que busca resolver la situación). “Sin la representación jurídica del sufrimiento sería imposible crear normas que hablasen del dolor y de qué tratamiento darle. Sin interpretación del Derecho no saldrían de las estanterías para ser aplicadas a los casos concretos. Sin la decisión, ni se establecerían qué sufrimientos son relevantes –no todos los sufrimientos adquieren el mismo estatus jurídico– ni se producirían efectos en la vida de las personas” (Madrid, 2010, p.124).



bía propuesto domesticar el sufrimiento no puede hacerlo del todo” (Madrid 2010, p. 124). Choca, por lo tanto, con la dimensión trágica de determinados sufrimientos. Por eso la intervención desde Derecho y la administración de justicia, aunque importantes, constituyen solo una parte del apoyo y atención a las víctimas que debería implicar diversos sistemas coordinados entre sí (salud, servicios sociales, justicia, etc.).

Por todo lo anteriormente explicado, y para hacer viable la construcción de la compasión como virtud pública, algunos autores sugieren que sería de ayuda una clarificación conceptual en la que sea la vulnerabilidad, más que el sufrimiento, el espacio o la ocasión adecuada para la misma (Whitebrook 2002, p. 537). En este sentido, una versión política útil y reformada de la compasión, que es a la vez consciente de sus limitaciones, se ejercería relacionada con las injusticias sistémicas en la que el foco no estaría en el sufrimiento del individuo bajo el sistema político prevalente sino en el sistema mismo que genera una considerable y evidente sufrimiento más allá del individuo (Whitebrook 2014, p.26).

En definitiva, la receptividad a este tipo de sentimiento cosmopolita que implica una compasión extendida va a depender de mi capacidad de imaginar la vulnerabilidad del otro, en este caso de las víctimas, lo que se encuentra relacionado con el grado de conciencia de mi propia vulnerabilidad (Woods, 2012, p. 43). Pero el mismo significado de vulnerabilidad aplicado a las víctimas es complejo y difícil de determinar. En un sentido más general y social, de acuerdo con Gustavo Busso (2001, p.7), la vulnerabilidad surge de la interacción entre una constelación de factores internos y externos que convergen en un individuo, hogar o comunidad particular en un tiempo y un espacio determinado”. Y así, “las condiciones de indefensión, fragilidad y desamparo al combinarse con la falta de respuestas y las debilidades internas pueden conducir a que el individuo, hogar o comunidad sufran un deterioro en el bienestar como consecuencia de estar expuesto a determinados tipos de riesgos”.

En relación con las víctimas de delito es muy frecuente hablar de grupos especialmente vulnerables (*vid.*, entre otros, Green 2007; Walklate, 2011; Tamarit, 2013). En el caso de las víctimas, podemos decir con Green (2007) que la vulnerabilidad actúa en muchos sentidos como la moneda de cambio en la representación social de las mismas y es la que determina en parte su valor social. Cuanto más vulnerable sea percibida, más será tenida a en cuenta socialmente, más alta será su posición en la jerarquía social de las víctimas. Al fin y al cabo, toda víctima ideal, en línea con el concepto de Christie (1986), se nos presenta como vulnerable además de inocente.

Tampoco debería olvidarse que en el seno de las sociedades existen grupos especialmente sujetos a vulnerabilidades diversas, a veces combinadas



que se encuentran socialmente construidas. En este sentido, para una comprensión cabal de la vulnerabilidad, incluyendo aquí la vulnerabilidad víctimal, es preciso acudir al concepto de interseccionalidad utilizado por Crenshaw (1995, 2002) lo que debe ser aplicado en el diseño y planificación de las políticas victimales (*vid.*, entre otros, Branco 2008; Expósito, 2012; Gracia, 2015).

5. Justicia y política de la compasión

Llegados a este punto, estaríamos en condiciones de intentar defender una compasión reformada y fortalecida en su conexión con la justicia que se coloque como virtud pública especialmente relevante en lo que se refiere a la forma en cómo la sociedad se ocupa de las víctimas. Pues, como apunta Arteta (1997, p.178), “la piedad para ser virtud ha de ser activa y entregarse a reparar los males que puede remediar”. Por eso mismo, “se alía con la indignación, se convierte en una voluntad de justicia y aboca en la política”. O, en un sentido negativo y como advertía Susan Sontag (2004, p. 353), la compasión es una emoción inestable que “necesita traducirse en acciones o se marchita”.

No obstante, no resulta una tarea fácil puesto que es posible que sea la propia condición natural de la compasión como un sentimiento espontáneo, intrínseco y no aprendido la que genere la debilidad e insuficiencia del mismo (Camps 2011, p. 136). En este contexto político-social, al contraponer radicalmente justicia y compasión, corremos el riesgo de que esta última acabe por parecernos superflua: una forma de eludir y enmascarar las grandes injusticias, poco más que un buen sentimiento –preferible en todo a la crueldad, pero en el fondo bastante inútil– una emoción “de poca utilidad para corregir la injusticias y desigualdades puesto que más bien las enmascara” (Camps, 2011, 142).

Con todo, según Victoria Camps (2011, p. 138) “los sentimientos que servían para mover el comportamiento –porque la razón es impotente para ello– habrán de acabar siendo movidos ellos mismos por la justicia. Una justicia que necesita del Estado y de unas instituciones que obliguen a los ciudadanos a comportarse como tales y a pensar en los seres que sufren”. Hasta el punto de que podemos preguntarnos con Billbeny (2015, p. 198) si existiría la justicia sin los sentimientos que la preceden y, aunque el autor dude de que la compasión sea propiamente una virtud no niega que nos hace sensibles “al deber de condenar y evitar la crueldad” resultando “un poderoso estímulo para denunciar las injusticias y defender la causa de las víctimas”.

Todo ello estaría, a mi entender, relacionado con el punto en el que sitúa la compasión Nussbaum (2008, 2014), reconociéndola claramente como virtud. En concreto, como muy bien resume Camps (2011, p.147), “a medio



camino entre una virtud espontánea individual y una virtud canalizada y reforzada psicológicamente por las instituciones gracias a mecanismos que provoquen el brote de la compasión y el concernimiento con los que sufren cuando es adecuado que así sea”.

Pero, de cualquier modo, tenemos que ser muy conscientes de que compasión y justicia no son lo mismo y que la primera, por si sola, siempre va a quedarse corta. Como apunta Arteta (1993, p.129), “la piedad y la indignación aparecen entonces como condiciones de la justicia, pero como condiciones necesarias y no suficientes. Desde su estatus de meras pasiones, se limitan a poner la base emocional requerida por la acción de la justicia; despiertan su ocasión de ejercerse, la movilizan, alimentan naturalmente su impulso, pero no se confunden ellas mismas con la virtud de la justicia”.

Por ello, siendo conscientes de que la relación entre justicia y compasión no resulta tan lineal y evidente, resulta aquí de gran interés la aportación en este terreno de Norbert Bilbeny que ha explorado brillantemente la idea de una justicia compasiva como cuidado de la existencia que incluye la compasión (2015, p. 195)²⁰. Después de todo, como concluye Borg (2001, p.301), “la compasión sin la justicia puede implicar cuidar de las víctimas al tiempo que se acepta un sistema que genera todavía más víctimas. La justicia significa preguntarse por qué hay tantas víctimas y hacer algo al respecto”.

6. Algunas propuestas concretas

Pero ¿cómo se consigue articular esa política y justicia de la compasión de una forma práctica? Y, más específicamente, ¿qué aplicaciones concretas tendría en relación con la atención a las víctimas?.

De forma general y previa, en paralelo a lo que ocurre en el ámbito de las relaciones individuales, deberíamos partir de la idea de que tanto las leyes como las instituciones sociales solo serán realmente justas si no muestran una manifiesta falta de empatía en relación a determinadas personas (o grupos) por parte de aquellos que las promulgan, las mantienen o participan en ellas (Slote 2013, p.282). Empatía que se convierte en compasión cuando se refiere a los que sufren, como es el caso de las víctimas.

20 Bilbeny parte de un concepto de justicia entendido como “un conjunto de reglas de interacción social que tratan de mantener en un orden equilibrado los intereses sociales e individuales” (Bilbeny,2015. p. 184)



Es evidente que esta tarea de articulación de la compasión como virtud pública, encarnada en políticas e instituciones concretas, exige un impulso político constante y sostenido. Y así, para que ese uso adecuado de la compasión, entendida como una empatía madura, se encarne eficazmente en políticas de apoyo e intervención que traten de paliar ese sufrimiento debe tener, según Collins *et al.* (2010, p. 260), al menos tres elementos clave: en primer lugar, necesita de una infraestructura institucional que soporte ese elemento de sufrimiento compartido presente en la emoción compasiva. Para ello va a ser preciso el trabajo en red comunitario de profesionales, para profesionales y voluntarios; en segundo lugar, se precisa un reconocimiento político formal de que ese sufrimiento que se quiere paliar existe, que necesita ser aliviado y que las personas que sufren tienen derecho a ello lo que se conecta directamente con la idea de justicia; finalmente, en tercer lugar, debe existir una financiación suficiente que permita una intervención adecuada durante el periodo que sea necesario.

Todo esto, como resulta evidente, podemos referirlo a las políticas de atención a las víctimas. De esta forma, a partir de aquí plantearé, para ir concluyendo, una panorámica necesariamente sucinta (y me temo que también incompleta) de algunos aspectos en los que ese uso político de la compasión me parece especialmente relevante. No obstante, ese carácter fragmentario e incompleto de mi propuesta contiene una invitación abierta a la reflexión y a la discusión sobre el tema.

Algunas de estas medidas, que pueden ser contempladas a la luz de esta reformulada política y justicia de la compasión, conectan con varios de los desafíos de la Victimología identificados recientemente por Dussich (2015, p 62-63): entre ellos, la necesidad de maximizar los programas de prevención, la profesionalización de los técnicos/as de apoyo a las víctimas así como la formación continua de los/las mismos/as, certificación y control de la calidad de los servicios de apoyo y atención a las víctimas, soporte financiero adecuado de los mismos para que estos centren sus esfuerzos en prestar un servicio adecuado y no en conseguir o mantener la financiación, refuerzo y consolidación de los derechos de las víctimas (lo que implica la garantía de un adecuado acceso a la justicia de las mismas) y ampliación la agenda investigadora victimológica.

En una primera aproximación, desde esta perspectiva, parece crucial el aumento de la empatía en la forma en cómo las víctimas son tratadas por los diferentes sistemas con las que entran en contacto. Y ello tiene mucho que ver con la evitación o minimización de la victimización secundaria que puede derivarse de ese contacto con los sistemas formales lo que, al menos en el sentido que aquí hemos empleado, puede muy bien entenderse como una falta o un fallo en la compasión. Así, poniendo el foco en la administración de justicia y



el aparato jurídico-penal, lo cierto es que éstos continúan apareciendo, hoy en día, como “una combinación de fuerza y formalismo” (Bilbeny, 2015, p.196) en cuyo seno el papel de la víctima, a pesar de los evidentes avances en los últimos tiempos, permanece como secundario, pasivo y potencialmente revictimador.

También, como planteaba Dussich (2015), la formación adecuada de los técnicos y técnicas en los diferentes programas y servicios dirigidos a las víctimas debe fomentar esa empatía cercanía y proximidad que evite la victimización secundaria. Pero esa formación victimológica debería extenderse a operadores jurídicos, miembros de las fuerzas y cuerpos de seguridad, personal sanitario o de los servicios sociales, fomentando el conocimiento de los efectos de la victimización en las víctimas reales. Muchas de estas profesiones son *profesiones de la compasión* (la Medicina, el Trabajo Social pero también el Derecho) en contacto estrecho con el sufrimiento.

No obstante, debemos también ser conscientes de la dificultad de esta tarea y sus limitaciones; al fin y al cabo, para ser un profesional virtuoso tal vez haya que ser simplemente una persona virtuosa. Y si admitimos este orden de cosas, tendría sentido una educación general no sólo un entrenamiento especializado que aborde determinadas virtudes, entre ellas, la compasión. Lo que, como apuntan Collins *et al.* (2012 p.267), nos confronta con uno de los *riesgos* de la compasión: esta enseñanza puede ser relativamente eficaz en el caso de determinadas sub-culturas profesionales que entrenan así ciertas habilidades necesarias más o menos conectadas con la compasión en el sentido en que la venimos empleando (escucha activa y empática, habilidades para la gestión de la interculturalidad, conocimientos específicos sobre las consecuencias de ciertas formas de victimización, etc.), pero quizás sería exigible cierta cautela a la hora de extender esa educación en la compasión a la población en general. De otro modo, estaríamos dando por supuesto que hay un concepto compartido, claro y unívoco del bien común, lo que no es el caso en el seno de las sociedades complejas, pluralistas y abiertas. Con todo, me parece una tarea compleja pero necesaria y comparto con Cárdenas (2017) la valoración acerca de la importancia de la educación, no solo para la prevención de la victimización sino para modelar y modular la forma en que la sociedad trata a las víctimas. Por ejemplo, fomentando el conocimiento que evite o modere la tendencia a la culpabilización de las mismas.

Claro que, como venimos repitiendo, esa compasión tiene límites y debemos ser conscientes de que no debe fiarse todo a la capacidad compasiva de las personas. La compasión es un sentimiento inestable que fácilmente se extingue (Sennet, 2003). El contacto constante con el sufrimiento agota y, como ha sido ampliamente estudiado y documentado, genera también entre los profesionales una serie de dificultades emocionales que se han descrito a



través de síndromes como el *burnout* o, precisamente, la *fatiga por compasión*²¹ (*vid.* entre otros, Freudenberger, 1974; Ruback y Thomson, 2001; Figley 2002; Machado 2004). A este respecto, son las instituciones las que deben tomar medidas para afrontar decididamente estas situaciones y sus consecuencias (por ejemplo, con ratios adecuados de atención, equipos multidisciplinares, mecanismos de respiro y hacia los profesionales de apoyo, adecuadas condiciones de trabajo, protocolos de intervención, medios suficientes, recursos disponibles etc.). De esta forma, como concluye Nussbaum (2008, p. 449), “la relación entre la compasión y las instituciones sociales es, y debe ser, un camino en dos direcciones: las personas compasivas construyen instituciones que encarnan lo que ellas imaginan; y las instituciones así construidas, a su vez, influyen la compasión en los individuos”.

Partiendo de la necesidad de extender el círculo de la compasión pública, resulta crucial resistir la diferenciación y jerarquización de las víctimas. Entre otras medidas, como propone Tamarit (2013, 26), la investigación victimológica debería orientarse también hacia el análisis de aquellas formas de victimización y de la realidad de aquellas víctimas que permanecen invisibles y cuyas necesidades no son debidamente atendidas. Y todo ello debe abordarse desde una flexibilidad y amplitud metodológica que vaya más allá de las encuestas de victimización para incluir métodos cualitativos²², que nos permitan también comprender mejor la dimensión narrativa y las raíces culturales de la victimología al que nos referíamos más arriba. La investigación con víctimas debe además ser especialmente cuidadosa en relación con los estándares éticos aplicables para evitar una nueva victimización que provenga ahora del medio académico o científico (Caridade, 2017).

Como también plantea Dussich (2015), al entender la compasión como indisociable de la justicia, la efectivización de los derechos de las víctimas resulta esencial. No solo basta con el reconocimiento de derechos en la legislación, sino que debemos procurar y exigir su implementación efectiva. En la misma línea, la comprensión de los derechos de las víctimas como una

21 Como recuerda Sennet (2003, p. 152), “La fatiga de la compasión representa el agotamiento de nuestras simpatías a las realidades persistentemente dolorosas. Son tantas las exigencias de las víctimas (...) que finalmente dejamos de sentir. Como el fuego, la compasión se extingue”.

22 En esa línea, *vid.* por ejemplo el interesante trabajo de Rodríguez y Bodelón (2015) que plantea el papel del uso de la etnografía en una investigación en los juzgados de Barcelona sobre el derecho al acceso a la justicia de las mujeres víctimas de violencia doméstica



cuestión de derechos humanos²³ también abre perspectivas muy interesantes (Elias 1985, 1986; Wemmers, 2012)²⁴.

Además, las políticas de apoyo y de intervención deben tener en cuenta las necesidades específicas de las víctimas concretas y abordar las posibles vulnerabilidades múltiples que se pueden dar en un mismo caso de forma simultánea. Ya hemos visto como el concepto de vulnerabilidad se coloca en el centro mismo de esta idea de compasión reformada y, en este sentido, juega un papel importante la interseccionalidad como herramienta de análisis y de revisión de las políticas públicas victimales²⁵.

En definitiva, sin ánimo exhaustivo, se trata de enriquecer la discusión con algunas cuestiones que, en realidad, ya están desde hace tiempo encima de la mesa en relación con las víctimas a las que esta perspectiva de una política y justicia de la compasión puede dar nuevos impulsos y agregar algunos matices interesantes.

6. Conclusiones

La compasión es una emoción humana que aúna *conocimiento* (del sufrimiento ajeno) con *concernimiento* (la idea de que ese sufrimiento nos afecta socialmente y, por lo tanto, debemos hacer esfuerzos para que sea paliado). No obstante, resulta una emoción ambivalente que, por así decirlo, tiene bastante mala reputación al asociarse frecuentemente con una cierta idea de conmiseración, incluso de sibilino desprecio por el otro al que dejaríamos irremediablemente disminuido. Pero, a pesar de los peligros de su mal uso, estoy de acuerdo con Arteta (1997) o Nussbaum (1996, 2008, 2014) en la defensa y apología de la misma como emoción política básica, aunque tal vez deba ser reformulada

23 No está de más recordar como la *Declaración de derechos de las víctimas de delitos y de abuso de poder* (ONU, 1985) en su art.4, al hablar del acceso a la justicia prescribe que “Las víctimas serán tratadas con compasión y respeto por su dignidad”. Parece aquí unir compasión y dignidad que, en una interpretación de raíz kantiana estaría en la misma base del lenguaje de los derechos humanos.

24 En el caso concreto de las víctimas de violencia contra las mujeres, y para el ámbito europeo, podemos pensar en la importancia del *Convenio de Estambul* que establece una serie de medidas concretas que los países signatarios deben introducir en sus legislaciones. Para un certero análisis de esa perspectiva de derechos humanos en relación con las víctimas de violencia de género puede consultarse a Calvo (2016).

25 Para el análisis en el caso concreto de las mujeres mayores víctimas de violencia de género de los posibles usos de una perspectiva interseccional puede consultarse Gracia (2015).



para ser considerada como una virtud pública uniéndola claramente a la idea de justicia y conectándola con una necesidad de intervención política. La compasión es un mecanismo que nos permite conocer profunda y significativamente que los demás sufren, a veces producto de una injusticia, lo que nos lleva a la indignación y a la necesidad de acción política. En ese entendimiento aparece como la base emocional de la justicia, aunque no sea la justicia misma y no pueda sustituirla.

La reflexión sobre el papel de la compasión como virtud pública me parece especialmente relevante a la hora de analizar las políticas victimales, entendidas como un elemento importante y valioso en lo que debe ser una sociedad democrática, decente y bien ordenada. Esta compasión parcialmente reformulada incidiría tal vez más en la idea de vulnerabilidad social más que en la de sufrimiento y, al fomentar la extensión de su círculo de influencia, favorecería tanto la inclusión como la resistencia a los procesos de jerarquía y diferenciación, muy presentes en la construcción actual de la victimidad. Ahondaría en la idea de las víctimas, de todas las víctimas, como titulares de derechos cuyo ejercicio no debería suponer necesariamente la disminución de las garantías y los derechos de los ofensores ni una disculpa para el aumento del punitivismo o de un uso político interesado de las víctimas. Se trata de una tarea compleja y, por ello, hemos pretendido concretar en algunas aplicaciones prácticas el sentido de esa compasión referida a las víctimas sin ánimo exhaustivo y dejando abierto el debate.

Las cuestiones relacionadas con la victimización y la victimidad se encuentran inevitablemente mediadas por las emociones. El papel de (algunas) víctimas ha cobrado una gran relevancia social en los últimos tiempos. Lo que ha traído consecuencias positivas en términos de justicia para los que sufren y son más vulnerables, pero también ha puesto de manifiesto algunas paradojas y contradicciones. El análisis y la reflexión crítica acerca de la posición que ocupa la compasión en cuanto virtud pública creo que puede aportar algunos ángulos de visión novedosos y enriquecedores en este debate sobre cómo la sociedad trata a las víctimas.

7. Bibliografía

Alcón Yustas, M.F. (2008), “Simpatía o compasión, elementos del orden político y la cohesión social”, en *Pensar la compasión*, en García-Baro M. y Vilar, A. (eds.), *Pensar la compasión*, 1ª ed., Madrid: ed. Universidad Pontificia de Comillas, pp. 203-210.

Arendt, H. (2013), *Sobre la Revolución*, 3º ed., Madrid: ed. Alianza (trad. Pedro Bravo).



- Aristóteles (2001), *Ética a Nicómaco*, Madrid: ed. Alianza (trad. José Luis Calvo).
- Aristóteles (1980), *Retórica*, Madrid: ed. Centro de Estudios Constitucionales.
- Arteta A. (1997), “Apología de la compasión”, en Nieto Blanco, C., *Saber, Sentir, Pensar*, Madrid: ed. Debate, pp. 173-190.
- Arteta, A. (1993), “Recuperar la piedad para la política”, *Revista internacional de filosofía política*, n° 2, pp. 123-146.
- Baca Baldomero, E. (2008). “La percepción social de la víctima”, en *La visibilidad o invisibilidad de la víctima*, Seminarios y Jornadas, n° 50, Madrid: ed. Fundación alternativas. Disponible en <http://www.fundacionalternativas.org/la-fundacion/documentos/seminarios-y-jornadas/la-visibilidad-o-invisibilidad-de-la-v%C3%ADctima> (fecha de acceso 07/05/2018).
- Baca Baldomero, E. (2006), “Los procesos de desvictimización y sus condicionantes y obstáculos”, en Baca, E., Echeburúa, E. y Tamarit, J.M. (eds.), *Manual de Victimología*, Valencia: ed. Tirant Lo Blanch, pp. 253-283
- Bilbeny, N. (2015), *Justicia Compasiva. La Justicia como cuidado de la existencia*, 1ª ed., Madrid: ed. Tecnos.
- Borg, M.J. (2001), *Reading the Bible again for the first time: taking the Bible seriously but not literally*. 1ª ed., San Francisco: ed. Harper Collins.
- Branco, P., (2008), “Do género à interseccionalidade: considerações sobre mulheres hoje e em contexto europeu”, *Julgar*, 4, pp. 103-117.
- Busso, G. (2001), *Vulnerabilidad social: nociones e implicancias de políticas para latinoamerica a inicios del siglo XXI*. Santiago de Chile: CEPAL. Disponible en: <https://www.cepal.org/publicaciones/xml/3/8283/GBusso.pdf> (fecha de acceso 07/05/2018).
- Calvo, M. (2016), “The role of social movements in the recognition of gender violence as a violation of human rights: from legal reform to the language of rights”, en *The Age of Human Rights Journal*, 6 (June 2016), pp. 60-82. Disponible en: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/TAHRJ/article/view/2930> (fecha de acceso 28/05/2018).
- Camps, V. (2011), *El gobierno de las emociones*, Barcelona: ed. Herder.
- Caravaca Llamas, C. (2011), Política Social y asistencia a las víctimas de delitos en España: del reconocimiento legal a la protección social”, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, marzo 2011, pp. 3 y ss. Disponible en: www.eumed.net/rev/cccs/11/ (fecha de acceso 07/05/2018).



- Cárdenas, H., (2017), “Las víctimas en el siglo XXI: perspectivas filosóficas”. *Revista de Victimología*, n° 5, pp. 129-150. Disponible en: <http://www.huycens.es/journals/index.php/revista-de-victimologia/article/view/88/34>. (fecha de acceso 28/05/2018).
- Caridade, S. (2017), “Considerações éticas na investigação com vítimas de violência e de crime”, *Revista Psicologia*, Vol. 31(1), pp. 37-48. Disponible em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-20492017000100004 (fecha de acceso 28/05/2018).
- Castanheira, N. (2005), “A eudaimonia no livro I da *Ética a Nicómaco*”, *Philosophica*, 26, pp. 99-127.
- Christie, N. (1986) , “The Ideal Victim”, en Fattah, E.A. (ed.), *From Crime Policy to Victim Policy*, 1ª ed., Londres: ed. Macmillan, pp. 17-30.
- Collins ,M., E.Cooney, K. y Garlington, S. (2012), “Compassion in Contemporary Social Policy: Applications of Virtue Theory”. *Journal of Social Policy*, 41(2), pp. 251-269.
- Correia I.,Vala, J. (2003), “Crença no mundo justo e vitimização secundária: O papel moderador da inocência da vítima e da persistência do sofrimento”, *Análise Psicológica* , 3 (XXI), pp. 341-352
- Crenshaw, K., (1995). “Mapping the Margins: Interseccionalidad, Identity Politics and violence Against Women of Color”, en Crenshaw *et al.*, (eds.), *Critical Race Theory. The key writings that formed the movement*, Nueva York: ed. The New Press, pp. 357-383.
- Crenshaw, K., (2002). *Background Paper for the Expert Meeting on Gender- Related Aspects of Race Discrimination* [en línea]. Nueva York: Women’s International Coalition for Economic Justice. Disponible en: http://www.wuceh.addr.cin/wcar_docs/crenshaw.html (fecha de acceso 07/05/2018).
- Dussich, J. (2015), “The evolution of international victimology and its current status in the world today”, *Revista de victimología*, n° 1, 2015, pp. 37-81 Disponible en: <http://www.huycens.es/journals/index.php/revista-de-victimologia/article/view/8> (fecha de acceso 07/05/2018).
- Echeburúa, E. y Cruz-Saez, M. S. (2015), “De ser víctimas a dejar de serlo: un largo proceso”, *Revista de victimología* online, n° 1, 2015, pp. 83-96. Disponible en: <http://www.huycens.es/journals/index.php/revista-de-victimologia/article/view/9> (fecha de acceso 28/05/2018).
- Elias, R. (1985), “Transcending our social reality of victimization: Toward a victimology of human rights”, *Victimology*, 1-4, pp. 6-25.



- Elias, R. (1986), *The Politics of Victimization: Victims, Victimology, and Human Rights*. Nueva York: ed. Oxford University Press.
- Etxeberria, X. (1999), *Ética de la acción humanitaria*, Serie Ayuda humanitaria, Textos básicos, vol.4. Bilbao: ed. Universidad de Deusto.
- Expósito, C. (2012) “¿Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la perspectiva de género en España”, *Investigaciones Feministas*, 3, 203-222. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/41146> (fecha de acceso 07/05/2018).
- Fassin, D. (2012), *Humanitarian Reason*, Berkeley y Los Angeles: ed. University of California Press.
- Fattah, E., (2010) “Da investigação ao ativismo, da academia ao partidarismo e o resultante empobrecimento da Vitimologia” em Sofia, N., Fávero, M., (coord.), *Vitimologia: Ciência e ativismo*, Coimbra: ed. Almedina, pp. 49-86.
- Figley, C. R. (2002), “Compassion Fatigue: Psychotherapists’ Chronic Lack of Self Care”, *Psychotherapy in Practice* 58(11): pp. 1433-1441.
- García-Baro M. y A. Villar Ezcurra, A. (eds.) (2008), *Pensar la compasión*, 1ª ed., Madrid: ed. Universidad Pontificia de Comillas.
- Garland, D. (2005), *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*, 1º ed., Barcelona: ed. Gedisa, (trad. de Sozzo, M.).
- Giglioli, D. ((2017), *Crítica de la víctima*, Barcelona: ed. Herder (trad. Bernardo Moreno Carrillo)
- Gracia, J. (2017), “A virtude pública da compaixão no apoio e atendimento às vítimas de crime”, *Miscellanea APAV*, nº3/4 Dezembro 2017, pp. 33-38. Disponible em: https://apav.pt/apav_v3/images/pdf/apav_miscellanea_03_04.pdf. (fecha de acceso 28/05/2018).
- Gracia, J. (2018), “Towards an Inclusive Victimology and a New Understanding of Public Compassion to Victims: From and Beyond Christie’s Ideal Victim”, en Duggan, M. (ed.), *Revisiting the ‘Ideal Victim’: Developments in Critical Victimology*, Bristol: ed. Policy Press,
- Gracia Ibáñez, J. (2015) “Una Mirada Interseccional sobre la Violencia de Género contra las Mujeres Mayores”, *Revista Oñati Socio-Legal Series*, enero de 2015, vol. 5, no. 2, 2015. Disponible en: <http://ssrn.com/abstract=2550210> (fecha de acceso 07/05/2018).
- Gracia Ibáñez, J. (2014), “En nombre de la víctima. Representación social de las víctimas, victimología y deriva punitivista”, en Calvo García, M.,



- Arlettaz, F., Gracia Ibáñez, J., (comp.), *Derecho y Sociedad. Reflexiones sobre Sociología Jurídica, Filosofía del Derecho y Derechos Humanos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza pp. 138-160. Disponible en: http://www.unizar.es/sociologia_juridica/DerechoySociedad2014.pdf (fecha de acceso 07/05/2018).
- Gracia. J. y Saavedra R. (2017), “O apóio às vítimas de crime: Justiça e Política da Compaixão” en *Estudos commorativos dos 20 anos da FDUP*, Coimbra: ed. Almedina, pp. 729-758.
- Green, S. (2007), “Crime, Victimization and Vulnerability”, en Walklate, S. (ed.) *Handbook of Victims and Victimology*, Cullompton, Devon: ed. Willan, pp. 91-118.
- Herrera Moreno, M. (2014), ¿Quién teme a la victimidad? El debate identitario en victimología, *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 3ª Época, nº 12 (julio de 2014), pp. 343-404.
- Inneriarty Grau, D. (1994), “Poética de la compasión”, *Comunicación y sociedad, Communication & Society*, Vol. 7, nº. 2, pp. 63-72.
- Jägervi, L. (2014), “Who wants to be an ideal victim? A narrative analysis of crime victims' selfpresentation”, *Journal of Scandinavian Studies in Criminology and Crime Prevention*, 15:1, pp. 73-88.
- Karmen, A. (2010), *Crime Victims. An introduction to Victimology*, Belmont: ed. Wadsworth.
- Karstedt, S. (2002), “Emotions and criminal justice”, *Theoretical Criminology*, Vol 6(3), pp. 299-317
- Lerner M.J. (1980), *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. Nueva York: ed. Plenum Press.
- Machado, C. (2004), “Intervenção psicológica com vítimas de crimes: Dilemas teóricos, técnicos e emocionais”, *International Journal of Clinical and Health Psychology*. 4(Maio), pp. 399-411.
- Madrid, A. (2010), *La política y la justicia del sufrimiento*, 1ª edición, Madrid: ed. Trotta.
- Margalit, A. (1996), *The decent society* Cambridge y Londres: ed Harvard University Press, (trad. Goldblum, N.).
- Marshall C. y Pienaar, K. (2008), “You are not alone': the discursive construction of the 'suffering victim' identity on The Oprah Winfrey Show”, *Southern African Linguistics and Applied Language Studies*, 26(4), pp. 525-546.



- Mendelsohn, B. (1956), “Une nouvelle branche de la science bio-psycho-sociale: la victimologie”, *Revue Internationale de Criminologie et de Police Technique*, n. 10, pp. 95 ss.
- Morillas Fernandez, D. L., Patro Hernandez, R. M^a, Aguilar Carceles, M. M^o. (2011), *Victimología: un estudio sobre la víctima y los procesos de victimización*, 1^a ed., Madrid: ed. Dyckinson.
- Munt, S. R. (2016), “Argumentum ad misericordiam: the cultural politics of victim media, *Feminist Media Studies*, 17 (5). pp. 866-883.
- Neves, S., Fávero, M. (2010), “A vitimologia e os seus percursos históricos, teóricos e epistemológicos”, en Neves, S., Fávero, M., (coord.), *Vitimologia: Ciência e ativismo*, Coimbra: ed. Almedina, pp. 13-41.
- Nussbaum, M. C. (1996), “Compassion: The Basic Social Emotion”, *Social Philosophy & Policy*, 13 (Winter), pp. 27-58.
- Nussbaum, M. C. (2008), *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, 1^a ed., Barcelona: ed. Paidós. (trad. Mara, A.)
- Nussbaum, M. C. (2014), *Emociones políticas*. 1^a ed. Barcelona: ed. Tecnos, (trad. Sánchez Mosquera, A.)
- ONU (1985), *Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder*, Adoptada por la Asamblea General en su resolución 40/34, de 29 de noviembre de 1985, A/RES/40/34, Disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/VictimsOfCrimeAndAbuseOfPower.aspx> (fecha de acceso 07/05/2018).
- Rodríguez Campos, C. (2015), *Victimización y desvictimización*, México: ed. Porrúa.
- Rodríguez Luna, R., y Bodelón González, E. (2015), “Mujeres maltratadas en los juzgados: la etnografía como método para entender el derecho “en acción”, *Revista De Antropología Social*, 24, pp. 105-126. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/50645> (fecha de acceso 07/05/2018).
- Ruback, R. B. y Thompson, M. T. (2001), *Social and psychological consequences of violent victimization*, Thousand Oakes: ed. Sage.
- Sennet, R. (2003), *El respeto*, 1^a ed. Barcelona: ed. Anagrama (trad. Galmarini, M. A.).
- Siegel L. (2006), “Thank you for sharing: the strange genius of Oprah”, *The New Republic*, 234 (21/22), pp. 19-23.



- Slote, M. (2007), *The Ethics of Care and Empathy*, Londres: ed. Routledge.
- Sontag, S. (2003), *Ante el dolor de los demás*, Barcelona: ed. Random House.
- Strobl, R. (2004), “Constructing the victim: theoretical reflections and empirical example”, *International Review of Victimology*, vol.11, pp.295-311.
- Tamarit Sumalla, J.M. (2006), “La Victimología: cuestiones conceptuales o metodológicas”, en Baca Baldomero, E.; Echeburúa Odrizola, E. y Tamarit Sumalla, J. M, *Manual de Victimología*. Valencia: ed. Tirant lo Blanch.
- Tamarit Sumalla, J.M. (2013), “Paradojas y patologías en la construcción social, política y jurídica de la victimidad”, *InDret. Revista para el análisis del Derecho*, nº1, 2013, pp.1-31. Disponible en: <http://www.indret.com/pdf/940.pdf> (fecha de acceso 28/05/2018).
- Van Dijk, J. (2009), “Free the victim: a critique of the Western conception of victimhood”, *International Review of Victimology*. Vol. 16, pp. 1-33.
- Varona Martínez, G. (2014), “Procesos de victimización y desvictimización en las instituciones totales”, en Tamarit, J.M. y Pereda, N. (coords.), *La respuesta de la Victimología ante las nuevas forma de victimización*, Madrid: ed .Edisofer, pp. 247-302.
- Villar, A. (2008), “La ambivalencia de la compasión”, en *Pensar la compasión*, en García-Baro M. y Vilar, A. (eds.), *Pensar la compasión*, 1ª ed., Madrid: ed. Universidad Pontificia de Comillas, pp. 23-72.
- Walklate, S. (1989), *Victimology*, Londres: ed. Unwin Hyman.
- Walklate, S. (2009), “Are we all victims now? Crime, justice and suffering”, *British Journal of Community Justice*, 7 (2), pp. 5-16.
- Walklate, S. (2011), “Reframing criminal victimization: Finding a place for vulnerability and resilience”, *Theoretical Criminology*, 15(2), pp. 179-194.
- Walklate, S. (2014), “Sexual violence against women: Still a controversial issue for victimology?”, *International Review of Victimology*, nº 20, pp. 71-84.
- Walklate, S. (2016), “The metamorphosis of the victim of crime: From crime to culture and the implications for justice”, *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy* 5(4), pp. 4-16.
- Walklate, S.; Maher, J.M.; McCulloch , J.;Fitz-Gibbon , K;Kara Beavis, B. (2018),”Victim stories and victim policy: Is there a case for a narrative victimology?”, *Crime Media Culture*, pp.1-17.



- Wemmers, J. (2012), “Victims’ rights are human rights: The importance of recognizing victims as persons”, *TEMIDA*, Jun 2012, pp. 71-84.
- Whitebrook, M. (2002), “Compassion as a political virtue”, *Political studies*, 2, p.p 529-544.
- Whitebrook, M. (2014), “Love and Anger as political virtues”, en Ure M. and Frost M. (eds.), *The Politics of Compassion*, Londres y Nueva York: ed. Routledge, pp. 21-36.
- Woods, K. (2012), “Whiter Sentiment? Compassion, Solidarity and Disgust in Cosmopolitan Thought”, *Journal of Social Philosophy*, 43(1), pp. 33-49.