

ÁREA SUBJETIVIDAD Y PROCESOS SOCIALES

Los dominios del miedo



Isabel Jáidar Matalobos
(compiladora)



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

Publicaciones del Área de
Investigación Subjetividad
y Procesos Sociales:

*El sujeto de la salud mental
a fin de siglo (1996)*

Tiempos de violencia (1997)

*Encrucijadas metodológicas
en Ciencias Sociales (1998)*

*Cuerpo: significaciones
e imaginarios (1999)*

*La diferencia: sus voces,
ecos y silencios (2000)*

*Sexualidad: símbolos,
imágenes y discursos (2001)*

PDF Create & Trial
www.nuance.com

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

LOS DOMINIOS DEL MIEDO

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

ÁREA SUBJETIVIDAD Y PROCESOS SOCIALES

LOS DOMINIOS DEL MIEDO

Isabel Jáidar Matalobos
COMPILADORA

PDF Create 80 Trial
www.nuance.com



Una oferta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Doctor Luis Mier y Terán Casanueva
Rector General

Doctor Ricardo Solís Rosales
Secretario General

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD XOCHIMILCO
Maestro en ciencias Norberto Manjarrez Álvarez
Rector

Doctor Cuauhtémoc V. Pérez Llanas
Secretario de Unidad

Licenciado Gerardo Zamora Fernández de Lara
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Maestro Roberto Constantino Toto
Secretario Académico

Licenciada Dolly Espínola Frausto
Jefa del Departamento de Educación y Comunicación

Maestra Isabel Jáidar Matalobos
Jefa del Área Subjetividad y Procesos Sociales

Licenciada Verónica Alvarado Tejeda
Coordinadora Editorial

Edición:
César Enrique Fuentes Hernández
Edmundo García Estévez

Primera edición: noviembre, 2002
ISBN: 970-31-0105-4

D.R. © 2002 Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud, Coyoacán
C.P. 04960, México, D.F.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Presentación

EN LA ACTUALIDAD VIVIMOS EN UN mundo *asustado*; el temor es una realidad inevitable en nuestra época. El miedo impregna cualquier manifestación social; en este sentido, los medios masivos de información juegan un papel importante en cuanto a la transmisión del miedo colectivo. En muchos terrenos, el miedo nos lleva a reencontrarnos en el imaginario con el hombre prehistórico que, en continuo sobresalto, estaba siempre alerta para salvaguardar su integridad física y emocional, así como para cuidar de su alimento y su amparo. Imágenes parecidas a cómo debieron ser en la antigüedad, estos seres, en la lucha diaria por sobrevivir, las podemos encontrar todos los días en las calles de la ciudad, en los noticiarios, en la violencia intrafamiliar, en el campo de trabajo, en los medios de comunicación... en nuestra cotidianidad el miedo ha transformado las relaciones sociales, las de pareja y familia, las de trabajo, las diversiones y el ocio, la tranquilidad del hogar, en suma, el equilibrio físico, psíquico y social. Han aumentado, ocasionadas por el miedo, las enfermedades psicosomáticas, la angustia, la criminalidad... La estabilidad necesaria para el sano desarrollo de una comunidad se encuentra amenazada por el miedo que genera la violencia y la inseguridad social. Estamos frente a una situación crítica, la emergencia a buscar soluciones y correcciones llama a múltiples disciplinas y actores sociales a trabajar conjuntamente y a actuar sobre el problema que amenaza a nuestra especie.

¿Podrán la razón y la ciencia encontrar explicación y solución a esta problemática? ¿Podremos buscar, en los caminos recorridos por otras subjetividades y tiempos, elementos que nos sugieran posibilidades de remedio? Conocer lo que genera el miedo en la subjetividad y los psiquismos, ¿ayuda a prevenir males mayores? ¿Tiene aun la religión propuestas de corrección y alivio?

Éstas y muchas otras preguntas nos planteamos los integrantes del área de investigación *Subjetividad y procesos sociales* y nos propusimos profundizar en ellas e indagar por los caminos de nuestras investigaciones acerca de esta emoción, el miedo, que atraviesa nuestra vida y que tiene innumerables dominios.

Investigar, seguir vestigios y buscar propuestas; dados a la tarea, nos aventuramos en distintas veredas de las ciencias sociales buscando señales que nos brindaran algún discernimiento sobre este tema tan complejo.

Los autores de este libro presentamos lo encontrado, reflexionado e intuido, para compartirlo con los lectores, con el interés de generar un intercambio de ideas, de búsquedas, de hallazgos y de dudas. Así mismo invitamos al alumno de psicología a enfrentar y aportar, desde el estudio y la investigación, propuestas de solución a esta situación límite que nos afecta: el miedo social.

Los autores problematizan el tema partiendo de concebir los procesos sociales y subjetivos en el orden de lo simbólico y lo imaginario, es decir, cómo el sujeto construye singular y colectivamente su realidad y significa una emoción primaria como el miedo.

Bajo esta mirada, no se considera el miedo únicamente en su dimensión biológica sino como un constituyente de subjetividades; tal enfoque demanda replantear las indagaciones dentro de diferentes tramas sociales, históricas y culturales.

Así, Lore Aresti en su artículo *El miedo y la muerte* nos habla del pánico, que ha sido y es una de las experiencias más generalizadas y profundas en todas las personas con diagnósticos crónico-degenerativos, como el VIH/SIDA. El miedo/pánico puede ser descrito como un fenómeno masivo y perceptible, a la vez que privado; un miedo encubierto y renegado que llega a ocupar un lugar relevante en las fantasías y motivaciones de la conducta colectiva.

Ricardo Blanco en el artículo *Antropología judeo-cristiana, psicoanálisis y miedo*, presenta algunas bases bíblicas para la comprensión de los diversos modos de conceptuar las experiencias de miedo en el Antiguo y Nuevo Testamento. Presta especial atención al llamado "temor de Dios" y su relación con la prohibición de hacerse imágenes de la divinidad propia de la tradición hebrea. En el caso del Nuevo Testamento, se propone para la reflexión un relato de miedo padecido por Jesús de Nazareth y la problemática que esto representa frente a la doctrina de la doble naturaleza (humana y divina) de Jesús.

Por su parte, Lidia Fernández y María Eugenia Ruiz Velasco en su artículo *Del miedo y la locura*, reflexionan cómo el destino del loco tiene que ver con los temores que el hombre "normal" logra reprimir. Lo siniestro, que debería permanecer oculto, sale a la luz en la psicosis a través de los delirios y los fantasmas; las autoras señalan el miedo como el gran detonante

de la angustia del loco frente a su impotencia e indefensión ante el Otro.

En su artículo *Miedo en nuestro malestar en la cultura*, Enrique Guinsberg realiza una revisión del miedo en el contexto histórico y la realidad social de *nuestro tiempo*, en la que se dan múltiples razones para pensar que dados los actuales procesos históricos se intensificará, tal como viene ocurriendo hace tiempo, donde los niveles de inseguridad –aspecto íntimamente vinculado a él– han aumentado, y lo siguen haciendo, de manera tan significativa que múltiples estudios y encuestas indican que es una de las preocupaciones centrales en todo el mundo.

En el texto *De espanto y otros sustos*, se analizan las construcciones sociales imaginarias del miedo y su constante recurrencia en diferentes culturas y épocas; imaginarios que cristalizan en mitos, ritos, supersticiones y religiones que representan espacios donde procesar y reelaborar los desorganizantes efectos del miedo en el psiquismo, la subjetividad y el cuerpo.

Agustín Pérez Carrillo en el texto *“Tengo miedo” e inseguridad pública*, analiza la expresión “tengo miedo” referida a emociones y perteneciente al lenguaje privado, el cual es imposible de ser comprendido por otros (Wittgenstein). Los enunciados sobre el temor al delito de una encuesta sobre seguridad pública en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México apoyan la tesis de que “tengo miedo” se comprende sólo en usos de lenguaje en determinados contextos.

María del Rayo Ramírez, en *Miedo y esperanza: un acercamiento filosófico*, plantea la tesis de que el miedo nos revela la totalidad de nuestra existencia contin-

gente y particularmente carente; desde la antropología interpretativa analiza la existencia humana para ubicar el miedo como parte de la apertura producida por la propia estructura ingente del ser humano, la cual se llena con diversas conductas como la contención, la espera, la esperanza, el riesgo y la acción. Dos de las conclusiones de este artículo son: la relación entre el miedo y la esperanza en la propia estructura de la existencia humana, y la recuperación de la conciencia y el devenir humano para favorecer la esperanza, la capacidad creativa e imaginativa para superar la cultura occidental contemporánea del miedo.

Por último, Lilia Esther Vargas, en su texto *El miedo entre los cuerpos*, se enfoca al estudio de la constante social del miedo de los hombres hacia las mujeres; si bien, nos dice la autora, el miedo es una respuesta natural de los seres para buscar protección y seguridad frente aquello que se vive como amenaza, en el caso de los seres humanos, las causas del miedo y sus respuestas son diferentes a las naturales, aunque se trate de circunstancias naturales, porque en el ser humano son significadas, dotadas de sentido. En su texto analiza la relación entre las mujeres y el miedo de los hombres hacia ellas; muestra cómo este miedo, no determinado por la naturaleza, ha sido construido como natural, es decir, ha sido *naturalizado*.

Isabel Jáidar Matalobos

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

El miedo y la muerte

*Lore Aresti de la Torre**

EL MIEDO ES UNA DE LAS EXPERIENCIAS más generalizadas y profundas entre la gente que da una respuesta de seropositividad al Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH), y ha estado ligado a la incertidumbre respecto de la conservación y desarrollo de la propia vida, expresándose todo esto como temor a la desgracia, al desastre, a la miseria y, obviamente, al futuro.

Quisiéramos recordar que dentro de los primeros grupos de riesgo al VIH estuvieron los compañeros homosexuales, quienes durante siglos han tenido que vivir con el rechazo, el estigma, el prejuicio y el maltrato ocasionado por la ideología patriarcal de los últimos milenios. En lo que respecta a este grupo social, la represión y el maltrato tienen una larga y penosa historia. Sin embargo, el diagnóstico de seropositividad y la fórmula VIH=SIDA=MUERTE introdujo el miedo de una manera mucho más profunda, ya no ha ser descubierto en relación con el íntimo deseo sexual por alguien del propio género, con lo cual no sólo podía quedar dañada la imagen social

*Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

de la persona, sino que el VIH introduce un tipo de miedo vinculado con la realización y continuidad de la vida.

En este ensayo abordaremos el miedo desde una perspectiva psicológica y en relación con situaciones muy específicas, como es el estar infectado por el VIH, virus que es significado en el imaginario social como una inevitable condena a muerte a mediano o largo plazo. Hablaremos también a partir de la experiencia de los afectados directamente.

En este contexto, cuando hablamos de miedo nos referimos a un fenómeno subjetivo de efectos que aunque inicialmente son privados (lo sufre cada persona en su intimidad), al producirse en miles de personas a nivel mundial adquiere una relevancia insospechada sobre la conducta política, social y emocional de los sujetos en la sociedad, además de traer cambios fisiológicos que el miedo permanente frente a la infección por VIH puede causar sobre todos los sistemas orgánicos de una persona. En el contexto de esta epidemia, el miedo puede ser descrito como un fenómeno masivo y perceptible, a la vez que privado, encubierto y renegado, ocupando un lugar relevante en las motivaciones de la conducta colectiva.

En el lenguaje popular se suele hablar de que alguien está traumatizado para referirse a quien queda afectado de manera prolongada por un hecho definido como traumático; en este sentido, el miedo más allá de ser originalmente una respuesta psicológica adaptativa y al servicio de la vida, se convierte en una gran incógnita respecto de lo que sus efectos crónicos y constantes pueden producir en el proceso de deterioro de los sistemas orgánicos. Ningún ser hu-

mano puede construir su vida privada y colectiva sobre bases seguras y permanentes si no puede contar con un mínimo de tranquilidad y estabilidad en cuanto a lo que está sucediendo en su organismo, tanto a nivel externo como interno. ¿Cuál será la experiencia, la vivencia emocional profunda de miedo/pánico de un ser humano que, a partir de ser diagnosticado como seropositivo al VIH, sabe con la certeza que le da el conocimiento general, que esta infección pone en juego permanentemente la posibilidad de continuar con su vida?

El miedo

Miedo, angustia, ansiedad, temor, terror, pánico, espanto, horror, son palabras que se refieren a vivencias desencadenadas por la percepción de un peligro cierto o impreciso, actual o probable en el futuro, que proviene tanto del mundo interno del sujeto como de su mundo circundante. En el caso de la infección por VIH, el peligro que produce el miedo tiene que ver directamente con un riesgo de amenaza vital. La certeza o alta probabilidad de que dicha amenaza ocurra, transformará lo que al principio puede ser una incipiente inseguridad, en una vivencia de miedo cada vez más declarado, en donde la percepción de la amenaza como inminente puede transformar el miedo en terror o pánico.¹ Sabemos por los análisis he-

¹ Cuando hablamos de pánico nos referimos a "un acontecimiento peligroso que causa una reacción espontánea y desorganizadora en el individuo o en la comunidad a la que pertenece", A.M. Merloo, *Psicología del pánico*, ed. Horme Paidós, p. 12.

chos relativos a la compleja y binaria relación entre el sistema inmune y el cerebro y los contenidos ideomocionales, que la reacción espontánea y desorganizadora que la ansiedad convertida en miedo puede causar, implica una desorganización de las funciones y secreciones de los procesos fisiológicos de los sistemas nervioso, inmune y endocrino.

Entendemos por angustia la dificultad para identificar el contenido de la amenaza vital o para discriminar lo inmediato de su presencia; se caracteriza además porque "tiene una innegable relación con la espera, es angustia ante algo. Sin embargo le es inherente un carácter de imprecisión y de carencia de objeto".² Frente al diagnóstico de seropositividad al VIH, lo único que le queda claro al sujeto es que está infectado por un virus terrible que terminará matándolo. Cómo, cuándo y de qué, no lo sabe, sólo le queda la espera. Una angustia ante ese algo que le llaman virus, pero que para él sólo significa un algo que se lo come por dentro. ¿Qué es *eso* que se lo come por dentro?, ¿qué es *eso* que los médicos no pueden determinar, y para lo que los rezos de su madre tampoco sirven? Vive pues angustiada ante la *inminente espera* de su muerte, de un algo terrible que lo llena de vergüenza.

Una situación es considerada peligrosa cuando se compara la magnitud del peligro y la impotencia del sujeto frente a ella. En la angustia, la actitud de espera se relaciona con la imprecisión y con la impotencia anticipada frente a la situación peligrosa. Impotente frente al virus, frente al SIDA, ante el rechazo, el estigma y la medicina, impotente frente a todo. ¿Qué cau-

²S. Freud, "Inhibición, síntoma y angustia", en *Obras completas*, vol. I. España: Biblioteca nueva, p. 1250.

sará a nivel del sistema inmune, de la producción de los CD4, del adecuado funcionamiento del sistema nervioso, de un tranquilo funcionamiento del sistema cardiovascular?; ¿qué implicará vivir con esta angustia, con esta impotencia, con la certeza de muerte, minuto tras minuto, día tras día, año tras año... de por vida?

El miedo, el temor, la inseguridad consecuente implica siempre una profunda conciencia de desvalimiento biológico, de vulnerabilidad corporal y de la inercia social del ser humano en toda situación amenazante. El miedo es una emoción intensa que indica que el significado que el sujeto atribuye a la situación en la que se encuentra es de peligro, la percibe y comprende como una amenaza vital. VIH=SIDA=AMENAZA VITAL=PÁNICO=DETERIORO ORGÁNICO.

La inseguridad y el temor se generan habitualmente por el cambio en el entorno vital y social, o por la fantasía del cambio como un elemento de alteración de la vida cotidiana. De esta manera, tanto la realidad como la fantasía pueden desencadenar procesos de profunda inseguridad de diversa índole, que variarán de intensidad a lo largo del tiempo y que pueden ser registrados individual o socialmente, como una amenaza vital que incluye diversos aspectos. La respuesta de seropositividad al VIH no solamente implica una desorganización psicoemocional, fisiológica, interna, profunda, sino un cambio en el entorno vital y social, en donde la inseguridad será la relación básica que marque nuestras relaciones de toda índole: amorosas, económicas, etcétera, y con nuestra propia identidad.

La amenaza vital de seropositividad al VIH constituye la más profunda de las amenazas humanas, la

amenaza a la integridad corporal. Dado el carácter de angustia y deterioro orgánico que el SIDA llega a causar, el sujeto seropositivo vive también una amenaza en el acceso a los medios de vida, es decir, se vive con el riesgo de carecer de la subsistencia mínima, por la pérdida del trabajo, o por la insuficiencia de su salario respecto de las necesidades que su enfermedad le representará en el futuro; los honorarios de los médicos, gastar en medicamentos y laboratorios, etcétera. Esta amenaza vital, además de afectar las condiciones materiales, incide también en las perspectivas de vida de acuerdo con las creencias, propósitos y objetivos que el individuo consideraba como inherentes a su existencia; ascensos en el trabajo, relaciones de pareja, planes vacacionales... y todo lo concerniente al futuro.

Es posible afirmar que los hechos subjetivos psicosociales que implican el VIH = SIDA = MUERTE han generado temor en todos, tanto en los afectados como en el resto de las personas. La incertidumbre jugará un rol significativo en las conductas de los individuos y de los grupos que tienen que enfrentar este síndrome, desarrollándose respuestas agresivas y violentas, o apáticas y resignadas, de acuerdo con las circunstancias históricas de cada individuo afectado.

Procesos psicológicos desencadenados por el miedo

La infección por VIH puede ser descrita como una afección múltiple destinada a destruir lenta pero persistentemente la condición de sujeto vital de quie-

nes tienen que enfrentar no sólo el diagnóstico del virus, sino las implicaciones y prejuicios que esto representa.

Así, se observa que el miedo provoca conductas específicas que pueden ser descritas como procesos adaptativos frente a algo que se anticipa como un desastre o como una catástrofe personal inminente e imprevista. Éstas son las vivencias psicológicas características de los procesos desencadenados por el miedo: catástrofe, desastre, muerte. En el caso de seropositividad al VIH, el miedo se transforma en una vivencia permanente multiplicándose las circunstancias percibidas como amenaza vital; alterando el equilibrio emocional, el funcionamiento psíquico y desencadenando en muchos casos procesos psicopatológicos específicos, tales como sensación de vulnerabilidad, estado de alerta, impotencia individual, alteración del sentido de realidad.

Sensación de vulnerabilidad

Frente a la situación de amenaza vital, surge la percepción de la debilidad. La persona se reconoce identificada, atacada, sin salida; su ámbito de vida pierde estabilidad y privacidad. Pasa a ser un sujeto susceptible a todo tipo de acontecimientos que escapan de su control. Frente a la amenaza del virus, el sujeto sólo puede percibirse con una gran e irreversible debilidad; se sabe atacado y perseguido desde lo más íntimo de su ser, su sangre, su sexualidad; y pasa a ser un sujeto al que le puede ocurrir todo tipo de cambios que escapan de su control. Desde ser recha-

zado, despedido del trabajo, insultado por "sidoso", pasando por el no control sobre su propio cuerpo que se enferma y se deteriora.

Estado de alerta

Se produce exacerbación de los sentidos sin posibilidad de descanso frente a la inminencia del peligro y la amenaza vital que éste le significa. Esto se expresará en diversas y múltiples sintomatologías.

A partir de saberme seropositiva, toda mi atención se agudiza para sentir los más mínimos síntomas de malestar físico, de cambios en la piel, de sensaciones de fatiga, de cualquier tipo de tos. Sin descanso, día y noche, vivo pendiente de qué me está pasando, de qué me puede pasar y de si ya me llegó el SIDA.

Este estado de alerta permanente, el equivalente a lo que el fisiólogo Cannon denominaba respuesta fisiológica de ataque/huida, ¿qué puede producir a nivel de deterioro de mi organismo y en la posibilidad de inmunosupresión, con o sin VIH?

Impotencia individual

La vivencia, o el saber que los recursos personales, o la propia fuerza es inútil para enfrentar las adversidades. El sujeto siente que no tiene control sobre su vida, que no están en sus manos las decisiones acerca de su futuro, el desamparo frente a la infección, la sensación de vulnerabilidad, la inermidad, son expresiones de esta experiencia de impotencia, misma que

el sujeto seropositivo al VIH vive como constante en todas sus respuestas tanto en el nivel de vida social, personal y corporal. Sabe, se le ha dicho, que no tendrá ningún control sobre ese terrible virus que sin saberse de qué manera o cómo destruye su sistema inmune, su cuerpo, y lo llevará a la muerte.

Alteración del sentido de realidad

La imposibilidad de verificar en la práctica, en la vida real, nuestros niveles subjetivos emocionales, en este caso el miedo, tiende a disolver los límites entre lo real y lo posible, lo fantaseado y lo imaginario. La realidad pasa a ser un todo confuso y amenazante sin límites claros, perdiendo su rol orientador de los procesos psicológicos profundos. El sujeto se sabe infectado por algo terrible, en su mundo subjetivo esto es vivido como algo que se le corre por dentro. Él no tiene manera de verificar lo que le está pasando, y así poco a poco, el mundo fantasmático del miedo va apropiándose de los límites de lo real, el VIH va comiéndose todos sus niveles de vínculos con la realidad. Así, lo real, aun las buenas noticias respecto del giro que está tomando la enfermedad, son procesadas desde el miedo y escuchadas desde la desesperanza.

Procesos psicodinámicos del miedo

En las situaciones de miedo se presentan distintos mecanismos psicodinámicos. En relación con las personas que dan una respuesta de seropositividad al

VIH, privilegamos tres de estos mecanismos: angustia y culpa; aniquilación (los dinamismos paranoides) y la inhibición.

Dinámica de la angustia y de la culpa

Los sujetos seropositivos al VIH se viven víctimas de una violencia internalizada frente a la cual nada pueden hacer, salvo aceptarla como inevitable. Esta "aceptación" de la inevitabilidad de VIH=SIDA=DETERIORO, implica el desarrollo permanente de contradicciones insolubles, que incluyen no solamente al sujeto, sino también a quienes se vinculan con él. Este diagnóstico, esta infección, este síndrome y sus derivados generan en él un nivel de angustia anticipatoria constante, misma que se va desarrollando a partir de la conciencia que el sujeto tiene de su gran vulnerabilidad física y psicológica. La vulnerabilidad que produce el VIH no es solamente física por el deterioro que implica su sistema inmune, sino también psicológica por el miedo pánico permanente en el que vive en relación con este diagnóstico de "muerte".

Por otra parte, frente a este diagnóstico cada persona desarrollará diversos mecanismos de control de la angustia, lo cual le permitirá no vivenciar claramente la angustia en forma permanente. Este dilema de qué hacer frente a su angustia y su miedo, cambia sus relaciones subjetivas personales, ya que en la mayor parte de los casos, no logrará expresar en las relaciones sociales, el nivel de miedo y pánico en el que vive. La mayoría vivirá en la intimidad y en el silencio su nivel no de miedo, sino de pánico y ho-

rror. No se verá bien que las exprese, se le acusará de histérico. Al no poder hablar de su pánico, de su angustia, éste se quedará con un discurso monótono individual, no compartido y que se repite como una grabación sin fin.

Es preciso agregar que la angustia causada por la seropositividad al VIH atacará a cada persona de manera distinta. Cada uno se integra a la sociedad a partir de mediaciones diversas: grupales, familiares, de clase, etcétera. Y la angustia se referirá, por lo tanto, a significados biográficos del pasado, a proyectos sociales y personales frustrados, es decir, el VIH "caerá" sobre cada persona de manera igual en tanto el miedo que produce en todos, pero con significaciones propias y específicas para cada persona según la historia psicoemocional de la cual viene.

Además del miedo, hay otro dinamismo vinculado a la culpa y que se deriva de la derrota del proyecto personal, que era a la vez político (movimiento homosexual de liberación). En cierto sentido, la angustia expresa no sólo el temor a sufrir las consecuencias de la enfermedad, sino de lo que el SIDA vino a significar en el caso de los homosexuales, en su mundo, donde los sujetos no se sienten capaces de modificar la situación y por lo tanto continúan constantemente atrapados en una espiral represiva derivando todo en un proceso de tristeza, de pérdida y de culpa.

A partir de Stonewall (1979), los hombres homosexuales norteamericanos comienzan a organizarse y a poner un "basta" al abuso policiaco, estigma social y rechazo homofóbico de la sociedad patriarcal. Desde entonces, nacen uno y mil grupos de organizacio-

nes que luchan por los derechos de la comunidad homosexual masculina, en contra del prejuicio de la sociedad homofóbica y de la discriminación por las orientaciones sexuales, y a favor del respeto. Al plantearse desde el inicio del SIDA que esta extraña enfermedad viene del mundo homosexual, al hablarse del "cáncer rosa", al culpabilizarlos de este síndrome, el proyecto político ascendente de la comunidad homosexual queda atrapado en el rechazo, el miedo, y la angustia. La sensación de pérdida colectiva ha acompañado todos estos años de lucha contra el SIDA. Paradójicamente, la situación que el SIDA ha planteado propició también una mirada de comprensión, compasión y solidaridad con el mundo homosexual.

El otro nivel de culpa que está en juego frente a la seropositividad, es el relativo a la culpa de los sobrevivientes frente a quienes han muerto; ante la pérdida del ser amado. La culpa también se encuentra acompañada de una sensación vital vergonzosa, él ha muerto, pero yo estoy vivo. Porque él ha muerto yo estoy vivo. Si yo estuviera muerto, quizá él estuviera vivo... y todos los innumerables juegos e intercambios siniestros que se pueden hacer frente a la muerte: por qué yo, por qué él, por qué no el otro.

La otra fuente de culpa en el mundo del SIDA, está dado en todos aquellos que sin saberlo infectaron a sus amigos, compañeros o pareja. Cuántos han tenido que escuchar "tú me infectaste, tú serás el responsable de mi muerte, eres un asesino". A cuántos hemos visto llorar jurando sobre su corazón que ellos no sabían: "ella me culpa, dice que está así por mi culpa, que yo la infecté, que yo la maté... pero yo no sabía, te lo juro, no sabía..."

La relación de todos con la realidad se encontrará alterada; por lo tanto, la angustia y culpa podrán conducir a estos sujetos a la inhibición o la parálisis, donde a la larga toda la vivencia queda desligada de la situación que la provocó.

Y cómo no hablar de la culpa que los puritanos de todas las latitudes y nacionalidades echaron a andar frente al SIDA y los grupos homosexuales "castigo de dios", quién que haya crecido en un mundo patriarcal, occidental y judeocristiano con o sin VIH no vive aterrado por el castigo de dios. La gran culpa: ser homosexual; el gran castigo de dios: el SIDA. La gran culpa: "me lo merezco"; el gran castigo: "te lo mereces". "Soy indigno y merezco morir, por lo tanto, me creen indigno y me quieren matar -lo cual va dándole a la culpa un nivel de paranoia-. Dios me castiga porque me lo merezco... dios no me ama".

Dinámica de la aniquilación: los mecanismos paranoides

Al hablar de los dinamismos paranoides estamos hablando de la reacción frente a una situación que aunque objetivamente sea amenazadora, es percibida por el sujeto como una situación en contra de él a nivel personal.

En el caso de la comunidad homosexual, la amenaza vital del SIDA apareció ligada a las ideas y actuaciones de los proyectos de vida de estos sujetos. La percepción de lo arbitrario del rechazo social a la homosexualidad hace difícil organizar una respuesta apropiada por parte de aquellos que se sienten ame-

nazados, pues al principio del VIH la fuente de la amenaza es difusa. Los mecanismos paranoides entran en el marco de los mecanismos de aniquilación, porque alertan en relación con el temor a ser destruidos en tanto sujetos "no normales", que no se integran a la sociedad de manera "adecuada", por tanto deben ser destruidos porque debilitan la fibra social... al aparecer el SIDA y el énfasis social sobre su origen en la comunidad homosexual, desencadena en todo sujeto homosexual un mecanismo paranoide que de alguna manera está ubicado con la realidad. La sociedad homofóbica desea la destrucción de los homosexuales... y así, el homosexual va viviendo la necesidad de su propia destrucción como peligro principal. ¿Cómo no vivir paranoide; con sensación y miedos a ser destruidos si se es un hombre homosexual en una sociedad homofóbica?, ¿hasta dónde la terrible sentencia de las conciencias puritanas, el SIDA como castigo de dios por su vida licenciosa?, ¿no resuena una nota profunda en todo aquel sujeto que ha vivido y escuchado tal rechazo y tal fastidio?, ¿cómo no ser paranoide cuando uno sabe que es visto como una amenaza central a la sociedad?

Dinámica de la inhibición

En psicología se define la inhibición como un cuadro conductual relevante sobre todo en la depresión. Cuando se hace referencia a la misma estamos hablando también de apatía, pasividad, resignación, etcétera. Entre las conductas ligadas al miedo en situaciones de amenaza vital, el comportamiento inicial

suele ser silencioso, inexpresivo, autocensurado; como una especie de carencias de movimientos y una lentitud en el pensar. Un sujeto inhibido aparece como incapacitado para la acción en un sentido amplio, esto no proviene de algo que lo paraliza desde fuera, sino de una especie de reconocimiento de que no tiene derecho a querer actuar.

Con la conducta de inhibición se intenta evitar aquello que genera angustia. Al mismo tiempo, este "no hacer" implica tomar distancia, separarse de los contenidos de la relación con los demás, de los momentos plenos de significado de la vida y del quehacer personal.

Así, la inhibición protege al sujeto de la angustia y de la culpa, y por lo tanto, de la necesidad de enfrentarse consigo mismo y los conflictos que le desencadenaría el involucrarse con una realidad que le resulta tan amenazadora.

Quienes hemos trabajado con personas que han dado respuesta de seropositividad al VIH sabemos de estos mecanismos de inhibición, de parálisis, de no respuesta: ojos desorbitados que miran al vacío y a quienes ya no llega ninguna palabra ni ninguna mirada de consuelo; ojos grandes resignados a la muerte y que frente a una diarrea incontenible sin que se les encuentre ninguna infección, mueren a los tres meses del diagnóstico por el VIH... ¿los mató el virus, la diarrea provocada por la inmunosupresión, o la pronta aceptación de la condena a muerte? Recordamos una familia que le preguntaba al hermano cuando le anunciaba el diagnóstico de seropositividad: "hermano, y ahora qué vas a hacer: te vas a matar, te vas a suicidar, te vas a envenenar, o qué vas a hacer con el SIDA?"

Obviamente, en este caso como en todos, los seres humanos desarrollarán mecanismos paranoides o culpígenos, inhibitorios, agresivos, etcétera, de acuerdo con la historia familiar de la que vienen... qué relación con la madre, qué vínculo con el padre, qué relación con los hermanos, qué primeros años en la escuela, qué y quiénes moldearon la fortaleza/debilidad de su carácter.

Efectos psicopatológicos del miedo

Clínicamente se ha demostrado que el miedo desencadena en las personas reacciones psicopatológicas que afectan su integridad emocional: se han observado los siguientes cuadros o la combinación de ellos: reacciones fóbicas con implicaciones sociales, depresión, exacerbación de patologías previas, reacciones paranoides, angustia, reacciones obsesivo/compulsivas, alteraciones psicósomáticas.

Reacciones fóbicas con implicaciones sociales: están caracterizadas por miedos específicos a abandonar la casa, andar por la calle, miedo a estar en grupos, a hablar con gente desconocida, a lugares abiertos o cerrados. Todos estos temores van restringiendo la posibilidad de las personas de desenvolverse adecuadamente en la realidad social (trabajo, familia, amigos) y obstaculizan el enfrentamiento de las relaciones interpersonales de la vida cotidiana.

Frente a la vivencia de un virus implacable e impecable en la destrucción del sistema inmune, muchas de las personas con este síndrome reaccionan con rechazos fóbicos a todo aquello que les aumente

el miedo, se sienten más seguros en la casa que en la calle, entonces no hay que salir; fobia a los grupos que pueden enterarse de que uno está infectado, entonces es mejor estar solo; al hablar con gente desconocida pueden surgir preguntas brutales: por qué toses tanto, por qué tienes esas manchas, por qué estás adelgazando; entonces no hay que hablar con nadie. Poco a poco el mundo interno y el externo se llenan de fobias y de miedos; la persona acaba enclaustrada en una "celda" de la cual no puede ni quiere salir.

Reacciones depresivas: éstas se caracterizan por sentimientos de tristeza, abatimiento y desánimo. Se presentan crisis de llanto, pérdida de interés en el trabajo y otras actividades; retraimiento, desesperación y fuertes tendencias autodepresivas; pérdida del apetito, baja en la actividad física, mal dormir e insomnio, agitación e irritabilidad. Ideas frecuentes de suicidio e intentos ocasionales.

Frente al diagnóstico de seropositividad se suelen presentar dos emociones intensas inmediatas: por un lado el miedo/pánico, y por otro la tristeza y la depresión. En una gran cantidad de sujetos la respuesta es la pérdida de interés en todo lo que les había significado vitalidad. Noches enteras envueltos en la desesperación y el insomnio. ¿Esperaré a la muerte por SIDA o será mejor que me mate antes de llegar al deterioro total, a dar lástima y rechazo a todos aquellos que me conocen? Deprimido por la pérdida que inicialmente les provoca el diagnóstico de su proyecto de vida, más la depresión que se le suma por las pérdidas de amigos amados, de compañeros conocidos de los grupos de pertenencia, en pocas palabras, una

fuente de doble depresión: por la propia pérdida y por la pérdida de los demás.

Recordamos un comentario de Sean, infectado de VIH desde la década de los ochenta, quien sigue vivo y sano, en relación con la pérdida de los amigos: "de una foto que tomé hace 25 años, más de la mitad están muertos".

Exacerbación de patologías previas: en personas con historia previa de dificultades emocionales o enfermedades mentales, la situación de miedo/pánico tiende a reactivar y/o exacerbar patologías previas cronificándolas, haciéndolas así mucho más resistentes al tratamiento psicoterapéutico.

En los llamados grupos de riesgo originales, homosexuales, adictos y hemofílicos, dada la historia personal de la que vienen, podríamos hablar de la inevitabilidad de dificultades emocionales en estos grupos, en donde la situación de miedo/pánico que causa la respuesta de seropositividad al VIH, aumentará las dificultades emocionales previas. En relación con los grupos homosexuales, ha sido una y mil veces analizado lo que provoca las reacciones de rechazo homofóbico de la sociedad patriarcal que se tienen que "enfrentar" al hecho y asumirse como gente "anormal, perversa, enferma" y todas las demás concepciones prejuiciosas en contra de la homosexualidad. Vivirse dentro de estos grupos estigmatizados y rechazados desde jóvenes, no puede evitar dificultades emocionales más o menos serias, dependiendo o no del apoyo familiar. Como decíamos VIH=SIDA=DETERIORO=MUERTE llegará a aumentar la sensación de paranoia, de culpa y de castigo que socialmente ya se les había introyectado desde jóvenes.

En lo tocante a los adictos intravenosos, el hecho de ser adictos habla de grandes conflictivas de angustia, desencuentro, confrontaciones existenciales que los llevan inevitablemente, no a consumir drogas eventualmente, sino a ser adictos a drogas sumamente peligrosas... si antes de hacerse adictos se vivían angustiados, la adicción lo que hace es aumentar el sentimiento de desencuentro, desadaptación y aniquilación existencial... el VIH llega como algo más que aumenta su enajenación con la vida.

En el caso de los hemofílicos, la falla genética que determina la dificultad de coagulación de su sangre, lo cual implica serias dificultades en la vida cotidiana, provoca en la mayoría de éstos una vivencia de vulnerabilidad y desamparo inexplicable e inmerecida... la seropositividad al VIH aumentará su sensación de vulnerabilidad, miedo e incertidumbre frente a un futuro, ahora más complicado y complejo que antes.

Reacciones paranoides: éstas se caracterizan por la dificultad que tiene la persona de someter a la prueba de la realidad las sensaciones de amenaza o de persecución. El individuo pierde la capacidad para discriminar entre las amenazas reales y las fantaseadas, sintiéndose en todo momento perseguido, autoreferente, espiado y criticado por los demás, lo que puede dar origen al surgimiento de delirios estructurados. Predomina el aislamiento y la desconfianza en relación con los demás.

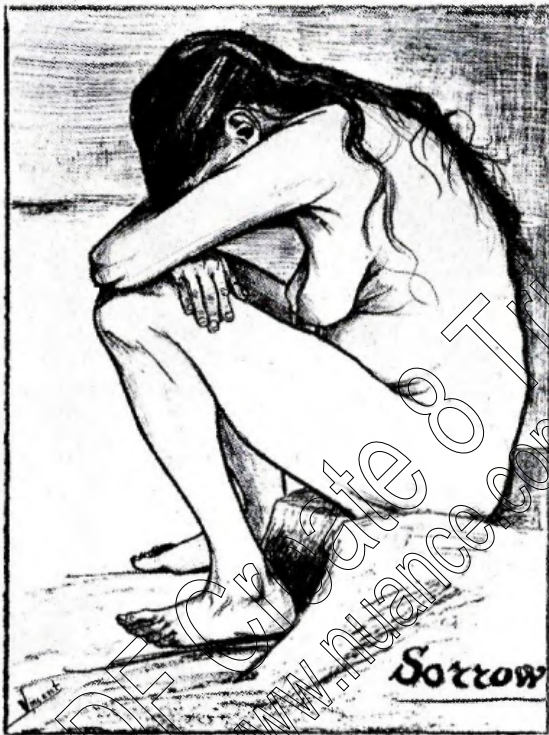
Frente a la amenaza absoluta que implica el VIH, ¿a qué prueba de realidad puede someter un sujeto su sensación de amenaza, de persecución y muerte? Un individuo que da respuesta de seropositividad al VIH, al llenarse de miedo/angustia, pierde la capacidad

para discriminar entre las amenazas reales que el VIH implica y las fantaseadas que su mundo subjetivo inventa e imagina, lo cual provoca que en todo momento se sienta perseguido, que desde dentro, desde su sangre, lo va comiendo, lo va destruyendo. Y cuenta con todos los libros, artículos, ensayos y demás que se han hecho sobre el horror del VIH y la destrucción del sistema inmune. Con toda esta parafernalia de información es casi imposible que un sujeto seropositivo no desarrolle delirios estructurados... obviamente delirios científicamente estructurados.

Y en relación con los tratamientos, cómo no vivir de manera paranoica los cambios de explicación del por qué y cómo funcionan los fármacos, la no suficiente explicación de sus efectos secundarios, y la sospecha de que muchos de estos tratamientos han sido tanto o más perjudiciales que el propio VIH. Frente a esto, cómo no vivir lleno de desconfianza y de paranoia.

Reacciones de angustia: se caracterizan por sentimientos de recelo, expectativas de un peligro inminente, temores específicos de pérdida de control, sensaciones de desintegración personal, deseos de evadirse y escapar, comportamiento desorganizado con el consiguiente menoscabo de las funciones ideo-asociativas en la coordinación motora y en el cumplimiento de las tareas que impliquen la resolución de problemas complejos. Las reacciones de angustia suelen ir acompañadas por insomnio, inquietud, pesadillas frecuentes o sueño superficial, dificultad de concentración, fallas de memoria y fatiga física.

Frente a la destrucción tan intensamente anunciada de lo que el VIH causa en el sistema inmune, es



Vincent van Gogh
Preocupación, 1882
Litografía

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

casi inevitable que las personas que reciben este diagnóstico vivan sensaciones de desintegración personal, y deseos de evadirse y escapar cuando y como sea posible. Es por esto que los sujetos recién diagnosticados comienzan a desarrollar conductas sumamente autodestructivas como formas de evasión y escape, que inclusive pueden –por lo menos en términos de su fantasía– acelerar su muerte. ¿Cómo, con la vivencia de tal virus implacable, lograr cualquier cumplimiento de tarea o resolución de problemas, cómo pensar de manera armónica, creativa, vital cuando sé que tengo sobre mí tal condena? Insomnio, inquietud, falta de concentración, falla de memoria, fatiga física, todo esto producido por la reacción de angustia, aunado al deterioro, a lo que se plantea produce el virus de la inmunosupresión.

Reacciones obsesivo/compulsivas: implican pensamientos que hacen irrupción repetida en la conciencia, tales como ideas de muerte, ser atrapados, que alguien amado sufra una enfermedad o un accidente, etcétera. Los pensamientos obsesivos pueden querer comprobar insistentemente que uno anda con los papeles adecuados, o que los caminos a casa son los correctos, lavarse compulsivamente las manos, revisar la casa una y otra vez, etcétera. Estos pensamientos o acciones se experimentan como irracionales, involuntarios o difíciles de controlar o parar. La persona va sintiendo un progresivo desgaste debido a la persistencia de estas reacciones y una creciente dificultad para concentrarse en algo distinto a las ideas obsesivas y pérdidas de eficiencia en sus labores concretas. Sin embargo, el no cumplimiento de las acciones compulsivas hace que el sujeto se llene de angustia.

En muchos de los individuos diagnosticados como seropositivos al VIH, es inevitable que se les vuelva obsesiva la idea de muerte, de infección, de deterioro. El lavarse las manos, la ropa, el ejercer tal o cual acción supersticiosa que evite que se enfermen, la sensación de atrapamiento de ellos o la gente amada, se convierte en el "pan nuestro" de sus pensamientos diarios. Obsesionados por la "obsesión del VIH", van perdiendo eficiencia en todas las demás labores... y a veces alguna acción por inocua o absurda que parezca puede significar para ellos el ritual que paraliza o evita que el VIH los mate. En los casos de estos compañeros, las reacciones obsesivo/compulsivas son una manera más de acallar, ritualizar o diluir la amenaza vital como un hecho posible (tan largamente anunciado).

Además de las reacciones obsesivo/compulsivas como forma de reducir o de darle vuelta, frente a la angustia que provoca la amenaza vital del VIH, está el reforzamiento de la conducta de ésta con el régimen de fármacos que hay que tomar para disminuir la carga viral. El régimen de pastillas, antes, durante, después de comer, antes de tales actividades después de otras no, forzosamente convierte en obsesivo el pensamiento sobre la infección por VIH, el desarrollo del SIDA y el consecuente *deterioro*. "El régimen que debo llevar para tomar las pastillas, no me permite olvidar que estoy infectado por un virus que produce una enfermedad incurable".

Por último, dentro de las alteraciones psicopatológicas provocadas por el miedo hemos hablado de la angustia vital y de cómo, además de su proyección en el plano psíquico, se proyecta también y al mismo

tiempo a lo largo del sistema nervioso y los sistemas inmune, endocrino y gastrointestinal. En este contexto no redundaremos sobre esta sintomatología, debido a que parte de los ensayos de este texto han sido dedicados justamente a analizar la desorganización fisiológica que produce el miedo, la angustia, el pánico, o sea, hemos hablado de la fisiología del estrés psicológico.

A lo largo de este capítulo hemos analizado la problemática del miedo, de los estados de ansiedad, de la angustia, del terror y del pánico. No solamente en términos generales, sino con un enfoque centrado en la vivencia de angustia constante en la que viven los seres humanos que han sido diagnosticados como seropositivos al VIH... virus maléfico que encierra todas las fantasías del *incubus* que malignamente nos penetra, nos posee y nos destruye. Hablar de VIH es hablar del desarrollo del SIDA del deterioro orgánico y, a la larga o la corta, de la propia muerte.

La fórmula VIH = SIDA = DETERIORO = MUERTE está inscrita con letras de sangre en el corazón y el cuerpo de todo el planeta; con mayor o menor sofisticación científica, con más o menos conocimiento de causa, toda persona, por joven que sea que se acerca a la problemática del SIDA, recibe la inyección del miedo siniestro que provoca el saber que existe un virus, un ente, que penetra nuestro cuerpo, nuestra circulación, nuestros niveles más íntimos y que nos destruye en y a partir de la vivencia de nuestros deseos y de nuestra sexualidad. Para todos, infectados o no, hablar de VIH es hablar de horror y de muerte.

Quisiéramos ahora mirar desde una perspectiva menos teórica, y no por ello menos compleja, la pro-

blemática del ser humano frente a la muerte. La mayoría de las personas creen no tener miedo a la muerte, porque este temor rara vez aparece clara y conscientemente, lo cual no quita que el temor a la muerte sea un temor básico, unívoco, siempre presente en todos los seres humanos. Si este temor fuese consciente, no podríamos vivir con un mínimo de paz. Todos sabemos, aun de manera sutil, que vamos a morir y gastamos cualquier cantidad de energía psíquica en reprimir el conocimiento de nuestro destino: la muerte.

Para los sujetos diagnosticados VIH positivos, la problemática de la muerte se convierte en una especie de "aura siniestra" que los cubre, los encarcela, los encierra y los enloquece. En el caso del SIDA, no hay manera de evadir esta verdad tan humana y tan reprimida, la de nuestra propia muerte.

Los seres humanos constituimos una especie llena de paradojas. El ser humano, el hombre, este animal humano que por un lado es un organismo autosuficiente, mitad animal, mitad producción simbólica; este animal simbólico es también un cuerpo de carne, sangre, heces y huesos; este animal está fuera de la naturaleza, pero irremediabilmente atado a ésta; sujeto-sujetado, cautivo y cautivador de su cuerpo; él es su cuerpo, un cuerpo que puede amar y gozar, alimentar y cuidar, pero que le es ajeno en muchos sentidos; un cuerpo que le duele, que sangra, que huele mal, que defeca y orina, y que gradualmente se deteriora y deja de existir. Ser humano, criatura animal trágica y maravillosamente dividida y escindida, consciente de su grandiosa capacidad como rey y conocedor de la creación, y sin embargo, igual que to-

dos los organismos, condenado a la muerte, a la putrefacción y a desaparecer para siempre.

Así, nuestra creencia de ser puramente seres del mundo simbólico, el aparente y permanente olvido de nuestra animalidad, se desvanece rápidamente frente a nuestros vómitos, diarreas y dolores corporales, siendo el cuerpo, para el ser humano al igual que para los otros animales, la realidad primera y última. ¿Cómo vive su cuerpo un ser humano diagnosticado con el VIH?, ¿cómo vive su sangre sabiendo que en ella trae un animal terrible, un vampiro voraz que no se saciará hasta que lo destruya?, ¿cómo vive su sexualidad, el lugar central de su deseo, sabiendo –como le han dicho– que a través de ese acto, el más íntimo, vital y sagrado se recibe y causa la muerte? Este hombre infectado, ¿qué hace cuando su cuerpo le duele, le sangra, cuando defeca las interminables diarreas producidas por infecciones oportunistas, pero también por pánico? ¿cómo vive ese su saber consciente de que gradualmente, así le han dicho, se deteriorará, se llenará de innumerables infecciones, demencias y cánceres, y dejará de existir?, ¿qué hace este sujeto infectado en relación con su cuerpo?... ¿qué hace frente a su cuerpo que se deteriora, su cuerpo, realidad primera y última?... un cuerpo que, en la vivencia occidental, constituye su única identidad.

El cuerpo es nuestro destino animal, destino que tenemos que enfrentar, pero también es un centro de sensaciones y placeres, placeres y sensaciones que estarían ausentes sin esta corporeidad. En medio de su vivir y de su saber, el hombre es un problema para sí mismo, su existencia es una incógnita, un misterio irresoluble; en el caso de un sujeto que se sabe infecta-

do por el VIH, si bien su existencia sigue siendo una incógnita, su muerte le es una certeza... muerte de SIDA... muerte de miedo... muerte por el misterio irresoluble que parece ser el virus voraz que lo invade.

¿Qué hace este ser invadido por el VIH, cómo reprime su pánico, qué hace con su vulnerabilidad frente a las temidas fuerzas de la naturaleza, en este caso representadas por este omnipotente virus que casi parece un dios?... ¿Qué hace esta persona con la dolorosa y única certeza de la muerte?, ¿qué hace con el terror de su propia finitud, tan insistentemente anunciada?... ¿qué hace con la certeza de su muerte y con la de que más temprano que tarde tendrá que apartarse de sus seres amados y de sí mismo?, ¿qué hacer con la muerte y con la vida?, ¿qué hacer con la vida y con la muerte?, ¿qué hacer frente a la eternidad?, ¿qué hacer frente a la nada que su muerte le implica?, ¿qué hacer con su ser y con eso, lo absoluto, lo total, lo innombrable... eso que algunos llaman dios? Tener fe en un dios así, ¿cómo se tiene?

Frente a estas interrogantes, este compañero, hermano, hijo, amigo, enemigo, tiene que seguir viviendo oscureciendo la verdad, ocultando el desamparo; éste y la desesperanza que vislumbra en sus terrores nocturnos, en sus pesadillas, en sus fobias y perversiones, y que lo esclaviza en la locura.

¿Qué hacer con esa desesperación, qué defensa construir frente a la certeza de que el VIH inevitablemente lo llevará al deterioro y a la muerte? Antes del diagnóstico se sentía, aunque sea mínimamente, dueño de su propio destino... ahora sabe que su destino está bajo la amenaza constante de un extraño ente que lo invade, se lo come y lo mata.

Quizá para sentir que puede ejercer un mínimo control sobre lo que dicen que le queda de vida, se entrega como esclavo, como niño asustado al desatino de la medicalización absoluta de su enfermedad y de su muerte... Aceptando morir en medio de tubos y pantallas, inyecciones que lo llenan de dolor mecánico y metálico, y casi siempre en medio de gente extraña a sus querencias y a sus temores.

Lo irónico de esta situación que enfrentan las personas infectadas con el VIH y en tanto, infectadas, avisadas de que pueden morir... es que parece que la población no diagnosticada deposita en los sujetos seropositivos al VIH la maldición de la muerte. Parecería que en una especie de pensamiento mágico-infantil, los que mueren son los otros, los que tienen SIDA. Los convertimos así en víctimas propicias para que los dioses acepten el sacrificio de su muerte y nos liberen así de la propia. Recuerdo hace años escuchar en la radio a un comentarista deportivo en relación con el regreso del *Magic Johnson* al deporte que lo hizo famoso. Este reportero estaba entusiasmado por el hecho de que el *Magic* aún no hubiese muerto y estuviese regresando al deporte. Y en un exceso de entusiasmo y tristeza, comentó: "pobre, pobre *Magic Johnson*, va a morir". Yo me pregunté al escucharlo, si el reportero tenía la menor idea de que él también iba a morir. Años después, en una mesa redonda sobre la problemática del VIH/SIDA un médico de aproximadamente 60 años comentaba insistentemente, virulentamente que "todos los sujetos infectados con VIH morirían de SIDA en cinco, diez, quince años", y yo me preguntaba si el médico estaba consciente de que él también moriría... y quién sabe de qué.

Creo que hablar del miedo/pánico que produce el saberse infectado por un virus de tal potencia, que no puede ser domeñado, es sólo un hablar vacío. Con esto quiero decir que sólo las personas que viven en su cotidiana intimidad, mañana, noche y día. Consciente e inconscientemente, cuando están alegres y cuando están tristes, pueden hablar con conocimiento de causa de lo que implica vivirse de esta manera. Mi justificación para atreverme a interpretar lo que puede ser la vivencia de este infierno, de esta tortura está dada por la cercanía con que he vivido estos últimos once años la problemática del SIDA, cercanía no sólo con aquellos compañeros que vinieron a Nuestra Casa en Acapulco a intentar sanarse o a morir en paz, sino una cercanía íntima, intensa y profunda con seres tan amados por mí, como casi mi propia vida. Es desde este lugar de acompañamiento que me he atrevido a hablar de lo innumerable e imposible de ser puesto en palabras: el pánico a la siniestra fórmula VIH=SIDA=MUERTE.

Antropología judeocristiana, psicoanálisis y miedo

Ricardo Blanco Beledo*

⁴ *Oye, Israel: El Señor nuestro Dios es el único Señor.⁵ Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas.*

DEUT. 6

¹² *Y ahora, israelitas, ¿qué pide de ustedes el Señor su Dios? Solamente que lo honren y sigan todos sus caminos; que lo amen y lo adoren con todo su corazón y con toda su alma.*

DEUT. 10 ¹

Datos del Antiguo Testamento

LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA obtiene de sus raíces bíblicas, por crecimiento de sentido del texto, por la polisemia inherente al discurso escriturístico, sentidos múltiples en la comprensión de los temas humanos. Desde luego, el miedo ha sido una experiencia multipresente en los relatos bíblicos.

* Académico de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ *Dios habla hoy—La Biblia de Estudio*, Estados Unidos de América: Sociedades Bíblicas Unidas, 1998.

De acuerdo con Rabí Noson Weiss² en este mundo el ser humano no tiene razón para sentir humildad. Hemos nacido en un mundo en el cual somos los amos y señores de todo lo que nos rodea, la existencia se centra en el ser humano y en sus necesidades, no tenemos razón para ser humildes. En líneas generales, el ser humano puede encontrar los medios para tener no solamente un conocimiento instrumental de la realidad de su entorno, sino además, para satisfacer en lo básico sus necesidades de vida, para, en palabras de Berger y Luckman, casi "realizar la construcción social de la realidad" sin más referencia que él mismo y también generar construcciones teóricas para la explicación de sí mismo y de la realidad que le envuelve. Parece que puede dominar el universo por medio de su inteligencia superior.

El ser humano puede sentir miedo, esto es reaccionar emocionalmente ante un peligro, sea por objetos representables de su realidad imaginaria o simbólica. De este modo en los textos bíblicos encontramos, al igual que en griego, dos grandes manifestaciones o formas del miedo. El equivalente a *Phobos* (miedo que provoca la huida), entre los griegos está representado por la raíz, *gur* o *gué*; y a su vez, *Deimós* (el miedo que paraliza) representado por la raíz '*ar*, angustia, lo estrecho. Una raíz genérica para miedo es *tahad*.

A su vez, un tipo especial de miedo o temor, el miedo o temor de Dios, está expresado en el término *irá* o *Yiráh*. Este tercer modo de miedo está posibilitado por una experiencia particular según la *Biblia*. A ve-

² Weisz, Noson, Rabí. "Ekev (Deuteronomy 7:12-11-25) Fear and Blessing". - Aish Hatorah, Jerusalem; Aish.com 2002

ces, el ser humano tiene, fugazmente, el destello, la efímera sospecha de su capacidad de ver sin imágenes. Se podría esperar que en algunos momentos privilegiados de la vida humana se lograría cumplir con la ordenación imposible de la Ley en el primer mandamiento del decálogo (Deut. 5:8): "no te harás imágenes". Ésta es una experiencia no solamente fuera de lo cotidiano sino, además, conmocionante por sí misma; entonces comprendemos por qué para esta experiencia, en hebreo ver y miedo, *yirah*, comparten la misma raíz.

Esos momentos arrancan al ser humano del plano de su cotidianidad y se instituyen como verdaderas experiencias hierofánicas. Abren el habitual ver con imágenes, gracias a las representaciones, a un ver más allá o más acá de lo empírico. La reacción compartida por la raíz hebrea entre ver y miedo se unifica.

Según la tradición, esto cumple con el dicho de Deut. 30:14, la presencia de Dios, su Palabra, su Ley están muy cerca, más acá de la propia palabra y corazón del ser humano. Entonces Dios se hace presente y una triada, ver-temor-amor, asalta desde dentro para provocar un estremecimiento.

Ver a Dios en su esencia es un imposible ontológico, debería borrarse la diferencia (imborrable) entre creador y criatura; pero, de todos modos, conocer, experimentar las energías de la divinidad en directo, sin mediaciones, es otro registro de experiencia que va más allá y/o más acá de lo imaginario o lo simbólico. La experiencia de Dios reportada por la *Biblia* supone un peligro Real. Ver directamente sin imágenes sea a sí mismo, al otro o al Otro Absoluto, sería no solamente un peligro entre otros. Expresándolo en

los términos lacanianos cuando hablamos de esto: "¡Sería lo Real!, y como cuenta el *Talmud*, eso solamente tiene cuatro resoluciones: mueres, enloqueces, apostatas o te vuelves Sabio como Rabí Akiba!".

Esta referencia al *Talmud* está hecha en relación con el relato en el cual a cuatro sabios rabinos se les permite el acceso al "Pardesh". Esto es un juego de palabras ya que Pardesh se refiere tanto al Paraíso cuanto a las siglas del método de lectura, comprensión e interpretación de la Torah; es decir, que se equipara el Paraíso y la comprensión de la Escritura. Pero, decía que estos sabios a los que se les permitió el acceso al Pardesh tienen cuatro reacciones, uno muere, el otro enloquece, el tercero apostata y el cuarto, Rabí Akiba, es quien llega a la sabiduría. Sí, el Pardesh parece ser otro orden o registro de experiencia, en el terreno de lo no representacionable.

Lo Real, el orden de lo inefable, de lo no imaginable ni simbolizable, de lo no posible de ser representado. Hasta aquí la conceptualización psicoanalítica de un orden o un registro. Más allá de aquí, ¿la experiencia de los escrituristas?

Según la tradición, cuando se abre la experiencia humana a una dimensión más amplia que lo empírico y se ven las cosas desde la perspectiva de la Palabra de Dios, inscrita en el mismo corazón del hombre, el temor y el temblor se adueñan del ser humano porque ése es el así llamado "temor de Dios", no a Dios.

Apertura sin restricciones a lo/El innombrable, a lo más allá y más acá de la experiencia humanamente tramitable. Lo/El que es y se impone.

El ser humano tiembla de miedo porque entreabre una rendija y da un vistazo a la realidad "*sub specie*

aeternitatis", teniendo en cuenta que el concepto o experiencia de la eternidad en la tradición judeocristiana es totalmente diferente a la griega. La eternidad en el pensamiento griego es a-temporal; en el pensamiento judeocristiano es infinito en duración. Implica la introducción de la idea de historia.³

Por eso el Pueblo de Israel en Éxodo 20: 18 declara:

Todos los israelitas fueron testigos de los truenos y relámpagos, del sonido de trompetas y del monte envuelto en humo; pero tenían miedo y se mantenían alejados.¹⁹ Así que le dijeron a Moisés:

—Háblanos tú, y obedeceremos; pero que no nos hable Dios, no sea que muramos.

²⁰Y Moisés les contestó:

—No tengan miedo. Dios ha venido para ponerlos a prueba y para que siempre sientan temor de él, a fin de que no pequen.

²¹Y mientras el pueblo se mantenía alejado, Moisés se acercó a la nube oscura en la que estaba Dios.⁴

Y también en Deuteronomio 5:²²

Éstas son las palabras que el Señor pronunció en voz alta, de en medio del fuego y de una nube espesa, cuando todos estaban reunidos al pie del monte. Después ya no dijo más, y escribió estas palabras en dos tablas de piedra, y me las entregó.²³ Pero cuando ustedes oyeron aquella voz que salía de entre las tinieblas, y vieron el monte en llamas, todos ustedes, los jefes de las

³ Ricardo Blanco Beledo, *Tiempo bíblico y tiempo psicoanalítico*, 2001, XV Congreso de la Asociación Filosófica de México, III Coloquio Internacional de Estética, en *Anales del Congreso*.

⁴ *Dios habla hoy – La Biblia de Estudio*, Estados Unidos de América: Sociedades Bíblicas Unidas, 1998.

tribus y los ancianos, vinieron a hablar conmigo²⁴ y me dijeron: ‘Verdaderamente el Señor nuestro Dios nos ha mostrado su gloria y su poder, y hemos oído su voz, que salía de en medio del fuego. Hoy hemos comprobado que Dios puede hablar con los hombres sin que éstos mueran.’²⁵ Sin embargo, ¿para qué exponernos a morir consumidos por este terrible fuego? Si volvemos a escuchar la voz del Señor nuestro Dios, moriremos;²⁶ pues, ¿qué hombre hay que pueda escuchar la voz del Dios viviente hablando de en medio del fuego, como la hemos oído nosotros, sin que le cueste la vida?²⁷ Mejor acércate tú, y escucha todo lo que el Señor nuestro Dios te diga, y ya luego nos dirás lo que te haya comunicado, y nosotros cumpliremos lo que se nos diga.⁵

El ser humano, después de esta experiencia fugaz, ya no está en un mundo centrado en sí mismo sino en un mundo centrado en Dios, entra en una nueva dimensión de existencia donde toda su sabiduría adquiere un profundo sentido de humildad. “En un mundo centrado en Dios, la visión y el temor de Dios son el suelo sobre el cual él se sostiene” (Rabi Weisz).

Por eso es que en el *Talmud*, Rabí Chanina (Talmud, Megilá, 25^a) sostiene que todo está en las manos del Cielo a excepción del temor del Cielo, éste queda en manos del hombre; quien puede abrirse a la experiencia del temor y del amor que existen dentro de él mismo o, en cambio, mantenerse cerrado y autosuficiente.

Para la *Cabalá*, a su vez, existen relaciones complementarias entre miedo o temor de Dios, bajo la forma

⁵ *Íbidem*.

yirá y amor, *ahava*. Así por ejemplo, una correlación realizada entre los dos primeros versículos del Decálogo y los dos primeros versículos del Shemá culminan en la propuesta de que es el miedo, *yirá*, quien da la contención necesaria al amor; contención sin la cual el amor podría ser desmedido y causar graves males a la persona por desbordamiento; no podría saber de los límites necesarios para la previsión de sus conductas.⁶

La propuesta cristiana; un ejemplo en el Evangelio

Para la tradición cristiana, la reflexión sobre la vida de Jesús de Nazareth convence a sus discípulos, paulatinamente en los primeros siglos, sobre la doble naturaleza humana y divina del Maestro. De este modo todo lo que explícita o implícitamente esté expresado en los *Evangelios* como forma de vida de Jesús será paradigmático para la antropología cristiana.

Los Padres de la Iglesia afirman enfáticamente que sólo aquello que ha sido asumido por Jesús de Nazareth es lo que ha sido redimido, esto es, que participa de la nueva creación que se inaugura a partir del hecho de su Resurrección.

¿Qué lugar tiene el miedo en la vida del Nazareno? Para muchos idealistas la expectativa es de que no hubiera sentido o experimentado semejante emoción. Parecería que él estaría en su humanidad más allá de semejantes "debilidades".

⁶ Aish. com. "Love and Fear".

La realidad de los textos testimoniales que hemos recibido es muy otra. Una de las experiencias más fuertes de Jesús fue precisamente el miedo y el miedo ante la propia muerte, juntamente con la traición de uno de sus amigos y el desinterés de otros que se duermen en el momento de estar esperando a los soldados que lo encarcelarán para su tortura, juicio sumario, condenación y muerte.

Cito a continuación dos de los relatos, el de Mateo y el de Lucas:

Jesús ora en Getsemaní – Mt 26

³⁶Luego fue Jesús con sus discípulos a un lugar llamado Getsemaní, y les dijo:

—Siéntense aquí, mientras yo voy al lado a orar.³⁷Y se llevó a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, y comenzó a sentirse muy triste y angustiado.³⁸Les dijo:

—Siento en mi alma una tristeza de muerte. Quédense ustedes aquí y permanezcan despiertos conmigo.

³⁹En seguida Jesús se fue un poco más adelante, se inclinó hasta tocar el suelo con la frente, y oró diciendo: “Padre mío, si es posible, líbrame de este trago amargo; pero que no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.”

⁴⁰Luego volvió a donde estaban los discípulos, y los encontró dormidos. Le dijo a Pedro: —¿Ni siquiera una hora pudieron ustedes mantenerse despiertos conmigo?⁴¹Manténganse despiertos y oren, para que no caigan en tentación. Ustedes tienen buena voluntad, pero son débiles.

⁴²Por segunda vez se fue, y oró así: “Padre mío, si no es posible evitar que yo sufra esta prueba, hágase tu voluntad”.

⁴³Cuando volvió, encontró otra vez dormidos a los discípulos, porque sus ojos se les cerraban de sueño.⁴⁴Los

dejó y se fue a orar por tercera vez, repitiendo las mismas palabras.⁴⁵Entonces regresó a donde estaban los discípulos, y les dijo: —¿Siguen ustedes durmiendo y descansando? Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores.⁴⁶Levántense, vámonos; ya se acerca el que me traiciona.

³⁹Luego Jesús salió y, según su costumbre, se fue al Monte de los Olivos; y los discípulos lo siguieron.⁴⁰Al llegar al lugar, les dijo:

—Oren, para que no caigan en tentación.

⁴¹Se alejó de ellos como a la distancia de un tiro de piedra, y se puso de rodillas para orar.⁴²Dijo: “Padre, si quieres, líbrame de este trago amargo; pero que no se haga mi voluntad, sino la tuya.”

⁴³[En esto se le apareció un ángel del cielo, para darle fuerzas.⁴⁴En medio de su gran sufrimiento, Jesús oraba aún más intensamente, y el sudor le caía a tierra como grandes gotas de sangre.]

⁴⁵Cuando se levantó de la oración, fue a donde estaban los discípulos, y los encontró dormidos, vencidos por la tristeza.⁴⁶Les dijo:

—¿Por qué están durmiendo? Levántense y oren, para que no caigan en tentación.⁷

Dice Samuel Oyín A. en el Comentario Bíblico Internacional,⁸ refiriéndose al texto de Lucas: “El ángel no acudió para aliviar la agonía, sino para hacer posible que la viviera en un nivel aún más profundo”; parece radicar aquí una orientación para la exégesis del texto, en cuanto a que el rescate de la vida de Jesús como

⁷ *Dios Habla Hoy - La Biblia de Estudio*, Estados Unidos de América: Sociedades Bíblicas Unidas, 1998.

⁸ Comentario Bíblico Internacional, 1999, Ed. Verbo Divino, España.

paradigma para la antropología cristiana implica una radicalidad en la vivencia de todas y cada una de las experiencias humanas fundamentales; y el miedo es indudablemente una de ellas.

Para quienes quisieran ver a Jesús de Nazareth exclusivamente desde la perspectiva de su creencia en la divinidad del mismo, es evidente que este texto, entre otros, les causa serias dificultades; así en *The Jerome Biblical Commentary*,⁹ Carrol Stuhlmueller en relación con el versículo 43 afirma: "*The lines constitute a problem for anyone 'defending' the divinity of Jesus*", entendiendo en este caso a las propuestas de tono disociativo.

El miedo, como todas las emociones básicas, es vivido por Jesús de Nazareth con gran intensidad y profundidad; parece ser esa la propuesta para una comprensión de la antropología cristiana.

Conclusión

La religión provoca miedo y elimina el miedo. La experiencia de lo sagrado, el contacto con la hierofanía (manifestación de lo divino en las coordenadas de la existencia humana) provoca el tipo de reacción psicobiológica del sentimiento ante un peligro en el cual el yo es consciente como agente del momento. Y a su vez, el poder atribuido a lo sagrado permite al ser humano dar por posibles de ser satisfechas las realidades que escapan a su control y evitan el miedo o la ansiedad de las áreas incontrolables de su existencia.

⁹The Jerome Biblical Commentary, 1968, Prentice Hall, London.

La tradición judeocristiana da al miedo un lugar de realidad ineludible en la experiencia humana. Desde el temor (*yirá*) de Dios en el Antiguo Testamento como vivencia correlativa al contacto directo, sin imágenes, con la divinidad, hasta la experiencia de angustia profundamente vivida de Jesús de Nazareth y que afirma su doble naturaleza humano/divina. No es por tanto el miedo una faceta del ser humano a evitar o anestesiar, es más bien una oportunidad de vida.

PDF Create & Trial
www.nuance.com

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

Del miedo y la locura

Lidia Fernández Rivas

*Ma. Eugenia Ruiz Velasco**

La locura y los miedos del hombre

DESDE LOS TIEMPOS MÁS REMOTOS la lucha contra el miedo ha sido una preocupación central en la vida de los hombres, tanto en el plano individual como en el colectivo. Desde el primer grito que arrojamos al mundo, aparece la angustia, precursora de los miedos, como una de las experiencias más primarias y violentas de separación de un individuo que tendrá que luchar por su sobrevivencia y su organización subjetiva. A partir de esta primera experiencia traumática, se construirá nuestro psiquismo en el intercambio estrecho con nuestros semejantes y el mundo que nos rodea. Miedo al desamparo, a la pérdida del amor, a la soledad, a la oscuridad, a la enfermedad, a la muerte y a la locura, por nombrar sólo algunos, éstos son afectos que acompañan la experiencia

*Profesoras-investigadoras, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

cotidiana y perviven en nuestras vidas. Con el correr del tiempo estos miedos primarios adquieren diversas significaciones frente a la aparición de nuevos fantasmas reales o imaginarios que van poblando nuestro mundo. Es imposible describir todos los miedos y muy complejo caracterizarlos, porque dependen de la historia singular y del momento histórico al que pertenecemos. Los miedos ocupan un lugar defensivo en nuestro psiquismo, aparecen como advertencias que permiten la organización de la conducta para la sobrevivencia. Miedo, angustia y pánico, son vivencias entrelazadas, desencadenadas por la percepción de un peligro real o fantaseado, que pueden provenir simultáneamente tanto del mundo interno del sujeto como de su mundo circundante.

El miedo es también una emoción que puede asociarse y desencadenar manifestaciones fisiológicas. Frente a un peligro que amenaza nuestra conservación, el hipotálamo reacciona y moviliza todo el organismo, precipita comportamientos somáticos y modificaciones endocrinas que pueden alterar fuertemente nuestro equilibrio físico y emocional de manera prolongada.

En la historia de la humanidad, los miedos colectivos han adquirido características diversas, algunos se han perpetuado en su cualidad fundamental, otros se han transformado. El miedo a las fuerzas naturales y a los astros tomó otro carácter con el avance de la ciencia y los conocimientos técnicos, el miedo a los dioses, aunque se perpetúa en algunas sociedades, ha sido resignificado en la sociedad moderna.

Por ser un afecto inaugural en nuestra subjetividad, el miedo juega un rol estructurante tanto en el

psiquismo como en la vida social, organiza la acción futura e interviene en las producciones imaginarias que participan en el destino de los sujetos y de la historia.

Jean Delumeau, en su excepcional investigación titulada *El miedo en Occidente*, se pregunta acerca del silencio prolongado que rodeó al miedo en toda la historia y señala que existe una relación entre miedo y cobardía, y una engañosa exaltación del heroísmo que ha intervenido en la cultura, en la ocultación y camuflaje de este sentimiento (2002:12). Por su parte, el escritor Guy de Maupassant, en sus *Cuentos fantásticos*, describe esta experiencia y destaca el lugar del pasado y de la imaginación en su presencia, y su asociación con la angustia:

El miedo –¡Permita que me explique! El miedo (y los hombres más osados pueden tener miedo) es algo horrible, una sensación atroz, como una descomposición del alma, un espasmo terrible del pensamiento y del corazón, cuyo solo recuerdo hace estremecer de angustia. Pero eso no se produce cuando se es valiente ni frente a un ataque, ni delante de la muerte inevitable, ni ante todas las formas conocidas de peligro: esto tiene lugar en ciertas circunstancias anormales, bajo ciertas influencias misteriosas, frente a riesgos vagos. El auténtico miedo es algo como un recuerdo de los terrores fantásticos de otros tiempos. Un hombre que cree en los aparecidos, y que imagina ver un espectro en la noche, debe experimentar el miedo en todo su terrible horror (Maupassant, 1998:61).

Según Franciscó Pereña, psiquiatra español, “el miedo sería un modo de dotar de sentido esa experiencia indecible del desamparo y la extrañeza” (2001:63).

Señala, como lo afirma el psicoanálisis, que en la base de todos los miedos está el miedo a la pérdida de amor.

Nuestro propósito en este artículo es entender algo más de un miedo frecuente en los seres humanos: el miedo a los locos, que pensamos, aparece asociado con la propia locura, al temor a perder la razón.

Los miedos como figuras fantasmáticas que recrean e interpretan la realidad circundante, intervienen en las respuestas que socialmente se organizan para acallar y silenciar la voz del loco que presentifica de manera dramática las vivencias más profundas, desgarradoras y desestabilizadoras de la experiencia. El loco habla de la historia de sus permanentes desencuentros amorosos, y también del fracaso de los vínculos intersubjetivos.

Sabe, señorita, estoy tramitando un permiso para quedarme definitivamente, porque allá afuera, en su mundo, es donde están los locos, y lo más triste es que ya no hay amor.¹

En este texto reflexionamos cómo el destino del loco tiene que ver con estos temores que son reprimidos e intenta controlar el hombre normal. Freud, en su artículo "Lo Ominoso" (1919), habla acerca de la identificación especular vinculada al doble, al eterno retorno de lo igual; el narcisismo primario presente en este proceso emerge amenazante y mortífero, y puede representar nuevos contenidos en momentos posteriores de la vida. Podríamos decir con Freud que lo siniestro es algo que, destinado a permanecer

¹ Expresión de un enfermo mental internado en una institución pública.

oculto, ha salido a la luz a partir de los fantasmas y en los delirios, en el escenario de la psicosis (Freud, 1975:234 y s.)

Freud destaca cómo la civilización con sus tabúes obliga a los individuos a reprimir sus pulsiones, y cómo el desarrollo de la cultura dependerá de esta posibilidad del hombre de sublimar sus impulsos, dando el comando de la vida psíquica a los controles del yo. Las fuerzas que distorsionan la percepción de la realidad externa son reconocidas como elementos inconscientes. De este modo se desconoce la influencia de las condiciones sociales en la producción de subjetividades, y los individuos viven en la ilusión de que sus acciones son libres.

Hablar de temor y de miedo es hablar también de violencia, misma que observamos en el discurso del loco y que es uno de los aspectos más temibles de él. No la violencia referida a la supuesta "peligrosidad del loco" en el discurso de la psiquiatría, sino aquella en la que su subjetividad se ha constituido a partir de una exclusión inaugural, asesinato del alma (Schreber, 1901) del que ha sido objeto y que lo ha llevado a un lugar de muerte subjetiva.

El discurso del psicótico, producción delirante de sentido, no sólo denuncia su propia catástrofe, sino que testimonia y da un aviso a toda la humanidad acerca de las consecuencias de la gran violencia en la sociedad moderna. Los gritos, el horror y la muerte en el campo de batalla y la convocación irrestricta a la guerra en nuestros días, nos hace pensar en un delirio institucionalizado, como lo señalaba Françoise Davoine en uno de sus seminarios psicoanalíticos (México, 1997).

Los gobiernos que utilizan la política del terror saben cómo gobernar por medio de la intimidación a partir del discurso. En el texto *Psicología de la amenaza política del miedo*, las autoras señalan los efectos del terrorismo de Estado. Cómo, mediante la amenaza, alguien se atribuye el derecho de dañar y de matar. Los efectos del amedrentamiento crean angustia y el miedo es la respuesta frente a esta amenaza que reactiva los temores más arcaicos y el desamparo original del hombre (Lira, Castillo, 1991).

En la guerra toda posibilidad de garantía de lazo social se rompe; el lugar de las normas, la cultura, el horizonte histórico y la ilusión se quiebra por completo. El Otro simbólico ya no es un mediador para la reelaboración de los miedos, así, se instala un régimen de terror. En estas circunstancias lo que predomina son las relaciones de exclusión, la lucha por los lugares y pertenencias donde no hay justicia ni ley, donde los otros se constituyen como el enemigo.

¿Hasta qué punto el delirio del loco denuncia una catástrofe y un vacío existencial que aparece en nuestra cultura? ¿Cómo nos permite pensar la tragedia del loco y su posible destino? Estas figuras del terror aparecen simultáneamente, en sus fantasmas y en la realidad cotidiana, confundándose con los miedos más profundos.

En *Masa y poder*, Elías Canetti hace un brillante análisis sobre el poderío y la paranoia, recurriendo al caso Schreber, estudiado por Freud. El autor afirma que el delirio de Schreber "bajo el disfraz de una concepción anticuada del mundo, que presupone la existencia de los espíritus, es en realidad el modelo exacto del poder político, que se nutre de la masa y se com-

pone de ella. Todo intento de análisis conceptual del poder sólo puede ser más pobre que la claridad de la visión de Schreber" (1982:438). Esto plantea que en Schreber, el principio supremo que vale para él es el orden cósmico.

Este sentimiento de posición del paranoico es de significación esencial: se trata siempre de defender y asegurar una posición exaltada. Tampoco en el poderoso, dada la naturaleza del poder, puede ser de otra manera: el sentimiento subjetivo que tiene de su posición, en nada se diferencia del paranoico. Quien puede, se rodea de soldados y se encierra en fortalezas. Schreber, que se siente amenazado de múltiples maneras, se aferra a las estrellas. Porque, como se verá, el mundo está trastornado (Canetti, 1982:434).

Luego de hacer un análisis de los delirios de Schreber como visión premonitoria de lo que sucedería con las masas en el nazismo, Canetti afirma contundentemente "la paranoia es, en el sentido literal de la palabra, una enfermedad del poder" (1982:445).

Raymundo Mier alude a la lectura que hace Canetti del caso Schreber, señalando la capacidad de anticipación de este texto sobre la situación social que Freud no pudo percibir:

La racionalidad del universo mítico de Schreber figura ya, en su propia red de trazos, un fundamento de la racionalidad histórica del delirio (...) no es posible distinguir y aislar el componente paranoico de la racionalidad del aparato político, no es posible separar la gestación de la psicosis de la entronización de la racionalidad del poder. La resonancia de la paranoia en el orden político ilumina recíprocamente ambos univer-

sos, y advierte de su fusión íntima, pero también las arranca de la categoría y de las intratables dignidades de la locura. El delirio cobra entonces en su literalidad la calidad de un testimonio de la racionalidad intrínseca de la esfera del poder (Mier, 1997:118).

De la exclusión del loco y su discurso

La problemática del encierro y la exclusión del loco puede ser pensada desde diversos lugares. Foucault, en su estudio *La historia de la locura*, asocia el encierro del loco con una estrategia política que responde a las necesidades del funcionamiento social. Nos dice que es necesario analizar la trayectoria de las instituciones de encierro en relación con las vicisitudes del modo de producción capitalista y sus fases de desarrollo. Desde la perspectiva de Foucault, la historia de la locura se articula centralmente con las políticas sociales de cada época. El autor nos habla de la experiencia occidental de la locura y se pregunta ¿qué es lo que se excluye?, ¿cuál es el sistema de prohibiciones y cuál es el juego de imposibilidades? Más que lo valorado y aceptado socialmente, le interesa lo que es rechazado o excluido (Foucault, 1999:74 y s.) Él afirma contundente que “hay cierto estatuto universal y general del loco que no tiene nada que ver con la naturaleza de la locura (cursivas mías), sino con las necesidades fundamentales de todo funcionamiento social” (1999:78). La sociedad no puede funcionar sin reglas y éstas requieren de coacciones que plantean simultáneamente un sistema de exclusiones; de este último destaca cuatro tipos presentes en todas las sociedades:

- a) Los que tienen relación con el trabajo y la producción económica.
- b) Aquellos que tienen que ver con la familia.
- c) La marginalidad en relación con el discurso o con el sistema de producción de símbolos (la palabra de determinados sujetos no es escuchada como la de otros).
- d) Finalmente el que tiene que ver con el juego; "hay una categoría de individuos que están excluidos al mismo tiempo de la producción, de la familia, del discurso y del juego. Dichos individuos son los que en líneas generales podemos denominar locos" (1999:80).

Según el autor, el gran corte que los historiadores situaron entre 1792 y la época anterior en cuanto a la liberación de los locos y su medicación, fue un fenómeno superficial, pues el estatuto del loco no cambió en lo esencial. Pinel no liberó a los locos sino a una serie de personas encerradas y condenadas por razones morales.² La presencia del loco denuncia el fra-

² En la lectura que hace María Inés García Canal de la obra de Foucault, señala que a fines del siglo XVIII se finaliza con el internamiento común e indiscriminado entre los delincuentes, los pobres e indigentes y los insensatos. El manicomio es el punto de encuentro de la locura con la medicina. Dejarán de llamarse locos para convertirse en *insanos* o *alienados* y muy pronto en enfermos mentales. Es importante destacar la relación de la enfermedad mental con el derecho, ya que los sujetos enfermos pierden su carácter de sujeto jurídico, de sujeto de derecho, y se transforman en "menores de edad" sometidos a la autoridad paterna o del médico. Los locos son inocentes de sus actos ya que la locura los hace irresponsables, en tanto que los criminales son culpables y responsables (2002:102).

caso de la ley y de sus instituciones, por eso lo intolerable. Aparece entonces paralelamente una figura que antes no existía, la del psiquiatra. "Las relaciones de poder constituyen el a priori de la práctica psiquiátrica: condicionan el funcionamiento de la institución manicomial, distribuyen en su interior las relaciones entre los individuos, rigen las formas médicas de intervención" (Foucault, 1990:80). A partir de este momento, la figura del loco se sustituye por la del enfermo mental. Mientras que las sociedades medievales eran perfectamente tolerantes con el fenómeno de la locura, a pesar de la fuerte organización jerárquica del feudalismo, a partir del siglo XVII, la presencia del loco, tanto en el interior de la familia como de la sociedad, se volvió literalmente intolerable.

Existe sin duda una correlación histórica entre estos dos hechos: antes del siglo XVIII la locura no era objeto sistemático de internamiento y era considerada fundamentalmente como una forma de error o ilusión. Todavía a comienzos de la época clásica, la locura era percibida como algo que pertenecía a las quimeras del mundo; podía vivir en medio de esas quimeras y no tenía porqué ser separada de ellas, únicamente cuando adoptaba formas extremas o peligrosas (Foucault, 1990:68).

La práctica del internamiento a comienzos del siglo XIX coincide con el momento en que la locura era percibida menos en su relación con el error que con la conducta regularizada y normal. Atendiendo a la condición de peligro se va conformando en las redes sociales el destino de exclusión de los sujetos llamados "locos", que alcanza su dimensión institu-

cional más significativa en el gran encierro manicomial.³

La designación de enfermo mental a partir de la psiquiatrización de la locura y la política del gran encierro, ha contribuido a acallar el testimonio del loco en cuanto a su denuncia social y a aniquilar al sujeto, controlando su delirio que es su forma de expresión capital.

Desde la época del gran encierro, de la que nos habla Foucault, ha habido un cambio en relación con el lugar y el tratamiento del enfermo mental. Ya no se piensa que el aislamiento favorece al paciente; en diversos países, a partir de los años setenta del siglo pasado, se inician procesos de transformación de las condiciones sociales y jurídicas de los llamados enfermos mentales. Con el antecedente del movimiento crítico llamado "antipsiquiátrico" y los posteriores de reestructuración, se propuso la transformación de las instituciones representadas por el gran encierro manicomial. A nivel de los organismos internacionales se plantea que el espacio privilegiado para el tratamiento de la locura es la propia comunidad, y se promueven las organizaciones ciudadanas para defender sus derechos. Los avances de la farmacología han intervenido en la propuesta de tratamiento integral que externa al paciente del encierro institucional, pero simultáneamente obstaculiza la escucha del delirio.⁴ En México, que no ha sufrido una reforma psi-

³ Véase Manuel Desviat, (1994) "La institucionalización de la locura" en *La reforma psiquiátrica*, Ediciones Dor, Madrid.

⁴ La hegemonía de la visión biológica de la enfermedad mental opaca estos intentos de reubicar la locura y el destino del loco a nivel social. Por su parte, la industria farmacéutica ejerce un poder

quiátrica, las incipientes experiencias comunitarias no han tenido eco en el campo de las instituciones.

Sin negar o desconocer los factores sociales que intervienen en la segregación y el encierro, queremos destacar que estas conductas tienen una relación estrecha con "la naturaleza de la locura". El miedo es uno de los afectos más enigmáticos del acontecer humano y por ello también el miedo da miedo y pretende ocultarse de múltiples maneras, la represión de los miedos propios y su proyección en los semejantes es uno de los mecanismos de defensa más frecuentes en esta dinámica.

En este escrito queremos destacar que esta visión histórica social de la exclusión del loco en la sociedad moderna, no agota la comprensión posible de su destino, ya que los temores que subyacen a la locura, tanto en el seno de la familia como en el de la sociedad, aparecen entrelazados al imperio de la razón.

El drama de la locura requiere de una escucha y una aproximación a la historia singular y a la experiencia íntima de los sujetos y su familia. En este sentido, el psicoanálisis accede a una experiencia de la locura que no es posible realizar desde otros lugares; la relación transferencial y la escucha prolongada al sujeto sufriente, permiten descubrir una problemática vinculada estrechamente con el deseo, la sexualidad, la ley y la muerte:

Cada cultura escoge las enfermedades en las que el sufrimiento físico y psíquico le parece particularmen-

poder cada vez mayor sobre las asociaciones de familiares y profesionales en detrimento de las aproximaciones psicosociales.



Francisco de Goya y Lucientes
El sueño de la razón produce monstruos
(Capricho núm. 43, 1797)
Pluma y tinta sepia

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

te aterrador para hacer con ella las representaciones simbólicas de los miedos fundamentales del ser humano: el miedo de morir y el miedo de perder la razón. Así en cada época aparece, en el campo de la psicopatología, una enfermedad mental considerada sin sentido, incomprensible, que se convierte en modelo paradigmático de la locura (Garrabé, J. 1996:11 y s.)

Desde la historia de la locura, en el siglo XIX el modelo paradigmático fue la histeria, y en el siglo XX la esquizofrenia.

El miedo en el drama del loco

El estallamiento que la locura produce se vincula con una impotencia radical que nos deja en un estado de indefensión. Esta impotencia nos remite a la relación con el Otro. Freud en "Inhibición-síntoma y angustia" (1925), estudió la dinámica del miedo y diferenció dos afectos: el miedo y la angustia, el primero permite identificar el objeto amenazante, mientras que el segundo se presenta frente a una situación indeterminada. Plantea dos niveles en que esta última se presenta, la angustia traumática y la angustia señal. Mientras que la angustia señal (experiencia central del neurótico) implica cierta ligazón de la energía y la posibilidad de fantasear en diversas formas, en el psicótico lo que predomina es la angustia traumática, que tiene que ver con lo siniestro, lo inelaborable y lo indecible. Por el contrario, en el neurótico aparece la posibilidad de escenificar el deseo, regulado por el fantasma, que tiene una función de defensa esencial. El psicótico, como puntualiza F. Colina (1994:17-24),

se encuentra invadido por una angustia traumática, como consecuencia de su devastación subjetiva, por ello está ajeno a los beneficios y contrariedades de la represión, que permiten comprender la angustia señal del neurótico. A diferencia del neurótico, que teme la castración, el psicótico teme la escisión, la fragmentación, la invasión, la influencia y la no existencia. El temor central del psicótico, en las diversas formas de la esquizofrenia, es por su existencia y el ser invadido o habitado por los otros, mientras que en el melancólico, es el temor a la soledad y a la pérdida de objeto lo que predomina.

En la experiencia del psicótico aparece como una vivencia terrible el silencio del otro, el no haber sido escuchado ni visto, silencio del otro que implica a su vez su silencio y su angustia subjetiva. Para el psicótico el otro no está tachado, el otro es omnipotente y es un objeto de goce sin límites y sin ley que ejerce un poder absoluto sobre el sujeto y que lo invade de angustia y temor. El escritor Guy de Maupassant en su obra *El horla* relata la experiencia de la locura:

Ya no tengo ninguna fuerza, ningún valor, ningún dominio sobre mí, ningún poder siquiera de poner en movimiento mi voluntad. Ya no puedo querer; pero alguien quiere por mí, y obedezco (...) ¡estoy perdido!, ¡alguien posee mi alma y la gobierna! Alguien ordena todos mis actos, todos mis movimientos, todos mis pensamientos. Ya no soy nada, sólo un espectador esclavo y aterrado de todas las cosas que realizo (Maupassant, 1998:29).

En la psicosis el derrumbe del yo se ve acompañado de miedos y angustias de destrucción del mundo, de

desintegración de sí mismo. Estos procesos se presentan acompañados de sentimientos de despersonalización y extrañamiento, con crisis de identidad que aparecen en el terror de verse al espejo, o dudas en relación con la existencia, estoy vivo o muerto, quién soy, soy hombre o mujer. "No, niña, yo soy un hombre sin vida, más bien soy un muerto, más bien un vivo aparente, porque por fuera estoy vivo, pero por dentro estoy muerto". A nivel del cuerpo pueden vivirse sentimientos de fragmentación o de despedazamiento, o el sentimiento del cuerpo como no existente. El trastorno de la sexualidad, y su concomitante el placer, puede manifestarse como miedo a tocarse o a ser tocado. "Cuando me masturbo, ella se mete en mi cuarto, no sé que quiere hacer, no quiero que toque una parte de mi cuerpo, bloquearía algo para que yo no pueda tener hijos".

Se intensifica la autoobservación por el retiro de las catexias del mundo hacia una libido narcisista. El mundo pierde su interés y se convierte en amenazante, ya que aparece vacío y sin sentido.

Los miedos son muy singularizados y pueden transitar desde la dimensión del cuerpo desintegrándose, sus órganos desprendiéndose del mismo, desapareciendo, hasta la vivencia de su conversión o transformación por la invasión de fantasmas a veces de los antepasados o de cualquier otro perseguidor.

Un paciente oye voces que dicen "alguien tiene que morir (...) que yo muera para que ellos puedan renacer (...) me piden una prueba de valor (...) que

⁵ Las viñetas corresponden al trabajo clínico con diferentes pacientes.

me case para que a través de mis hijos 'ellos' puedan renacer (...) 'ellos' tienen que pasar a otro cuerpo".

"Me quedé sin intestinos, sin estómago, sin corazón, no había torrente sanguíneo que llegara a mi corazón, empecé a robar cosas pequeñas, a pegarle a la gente o a *agandallarme* con la gente, de esa manera llega un poco de adrenalina directo a mi estómago y así llega sangre a mi corazón"

Otros temores están vinculados a la relación con los otros como los miedos a ser influidos,⁶ a ser mirados, controlados, criticados, observados, burlados.

"H. se puede meter en mi cuerpo, en mis ideas y me dice lo que tengo que hacer y yo no quiero"

"No he sabido si está en mi cuerpo o en mi mente, si me vigila él. Si hago algo, se da cuenta H. y todos en mi casa ya lo saben. Al doctor le cuento lo que me acontece y cuando llega a mi casa, ya lo saben en mi casa. Cada vez me enfrento con más gente que me quiere hacer daño"

"Aquí es *Big Brother*, hay ojos por todas partes que nos observan, solo que somos más de doce".

En la psicosis el superyo deviene absoluto, lo que a veces conduce del pasaje al acto, como una salida de la escena. Al faltar un límite estructural, que desde la

⁶ Víctor Tausk describe que en el curso de la esquizofrenia la máquina de influir es un artefacto construido por el delirio; entre los fenómenos que se le atribuyen están el producir y sustraer pensamientos y sentimientos, modificaciones en su cuerpo y en su espíritu. También sirve para perseguir al enfermo y para que lo manipulen sus enemigos con fuerza telepática, siendo frecuente que entre los perseguidores se encuentren los médicos tratantes (1983:184).

teoría se plantea como la forclusión del nombre del padre, el sujeto psicótico se encuentra invadido por el goce del otro y su cuerpo se convierte en terreno de diversos fenómenos voluptuosos y angustiantes.

Frente a la catástrofe inicial, el delirio y las alucinaciones aparecen como un intento de reconstrucción de ese mundo destruido y deslucidado. La realidad adquiere un orden y un sentido nuevo.

Después del naufragio el mundo es poblado de nuevas imágenes y significaciones que aparecen en los contenidos de las voces y las alucinaciones. Según Lacan es lo real que retorna de ese modo, lo forcluido no simbolizado (Lacan, 1955-1956).

Si bien el avance de la farmacología actúa como un paliativo a la angustia devastadora del psicótico, la respuesta institucional suele favorecer una clínica aniquiladora del delirio y de las posibilidades del enfermo de reconstruir y ocupar un lugar en el mundo.

“Con Lacan decimos que el síntoma es un testimonio. El psicótico es un testimonio abierto, despedazado, imposibilidad de decir, pero allí donde el otro no dice nada. Allí donde el otro es silencio, el psicótico ubica su eros, ama su delirio como a sí mismo” (Plà, 1991).

En el psicótico la estructuración subjetiva está acompañada de una gran violencia de la pulsión, donde se juega la angustia que tiene que ver con lo traumático. En él predominan los procesos primarios regidos por la pulsión de muerte. Recordemos que la posibilidad de fantasear está vinculada con la ligazón de la energía, donde intervienen procesos secundarios. Lo traumático, por el contrario, tiene que ver con lo no simbolizable, con lo indecible e incognoscible de la

pulsión. Por esto, en el psicótico hay una imposibilidad de escritura y simbolización; el delirio es un intento de reconexión libidinal, suprimirle es de algún modo suprimirlo como sujeto.

Del delirio y el pensamiento

Se habla mucho de la sinrazón en el loco, pero podríamos pensar que en la locura aparece una razón y un pensamiento con otras características. Como decía Chesterton "el loco es aquél que ha perdido todo menos la razón". Uno de los "peligros del loco" reside en su razón, y en el extenuante poderío de su pensamiento. "Es la fuerza del pensamiento del loco, su brillantez y su sombrío presagio, su modernidad y su arcaizante despliegue a la vez, la que le convierte en un ser intimidante" (Colina, 1996:225).

Frente a la inaccesibilidad a la lógica del loco se habla de que no hay pensamiento; el lenguaje desorganizado, separado de su fundamento se expresa mediante el goce ilimitado.

Lacan en 1967 invitado a hablar en el hospital Sainte-Anne de París sobre el tema psicoanálisis y formación psiquiátrica, señaló: "la psicosis nos pide repensar el pensamiento..." más allá del muro que separa razón y locura, la locura nos concierne a todos. Ésta produce un saber que a su vez tiene que ver con lo real, con lo no simbolizable, lo indecible. Pero la verdad del psicótico introduce el sin sentido, hay en el delirio una certeza, una convicción que enuncia su verdad. El psicótico, nos dice Juan Carlos Plá, está enfermo de verdad.

Según F. Colina, los psiquiatras se prestan bien a tratar a esos pacientes que suelen considerarse agresivos e irritables, los que antes llamaban "furiosos", pero pocos quieren hablar y tratar a un psicótico talentoso e inteligente "(...) gran parte del castillo teórico y práctico de la disciplina está concebido para no hablar con los locos, porque se temen no sus rabietas, sino sus palabras, no sus despropósitos sino sus comentarios. ¿Qué profesa un psicótico en su razón para que todos le ofrezcamos un caluroso rechazo? ¿Por qué dictaminamos con tanto alivio que cuando piensa, simplemente está delirando?" (1996:226).

Con los locos, el hombre se muestra en toda su desnudez. Esquirol, alumno de Pinel, plantea en un brillante texto:

Cuántas reflexiones podría hacer un filósofo que apartándose del tumulto del mundo recorriese una casa de locos. Encontraría las mismas ideas, los mismos errores, las mismas pasiones, las mismas desgracias. Es el mismo mundo, pero en esta casa los rasgos son más fuertes, los matices más acentuados, los colores más vivos, los efectos más manifiestos; porque el hombre se muestra allí en toda su desnudez, porque no disimula su pensamiento ni oculta sus defectos, porque no adorna sus pasiones con el encanto que las seduce ni da a sus vicios las apariencias que las disimulan (1996:227).

Los delirios del loco no pueden desvincularse de la realidad; las guerras apuntan permanentemente a la desaparición del hombre. El psicótico localiza la catástrofe que otros no ven frente a la ruptura de los lazos sociales. La locura está en que no hay otro que responda. El sujeto de la locura no puede estar

vinculado exclusivamente con lo individual, porque siempre está en consonancia con la dimensión de lo colectivo y de lo social. El loco en su delirio quiere hacer saber, dar testimonio, al mismo tiempo que muestra la imposibilidad del poder decir.

Repensando el miedo a la locura

Pretendimos reflexionar sobre el drama y el naufragio que el psicótico expresa, de los temores que a su alrededor despierta y de las acciones que precipita la denuncia de sus verdades. La exclusión y el encierro no pueden ser comprendidos si no se piensa en la compleja red de relaciones entre los fantasmas del hombre, supuestamente normal, y los delirios y fantasmas del loco.

En las respuestas sociales e institucionales de exclusión y encierro del llamado loco, consideramos que intervienen los temores a la propia locura y a las consecuencias de segregación, burla y estigma que su conducta despierta a nivel social. Señalamos también cómo, a nivel especular, el loco presentifica los temores más profundos del sujeto; es dueño de un saber y una verdad. Sabe de las catástrofes de la ruptura del lazo social, expresa el trastorno de la sociedad y ha experimentado mediante su sufrimiento, tanto en la sociedad como en la familia, el drama del desamor. Hay una relación entre el horror de la catástrofe del loco y el imperio de la destrucción en el mundo moderno. El destino de sus pulsiones está vinculado al goce sin ley, mismo que a un solo tiempo asusta y seduce, porque no tiene límites, porque

expresa abiertamente y sin mediación lo más arcaico de sus pulsiones. La violencia en que se ha constituido subjetivamente lo lleva con frecuencia a la transgresión, viola sin conciencia las prohibiciones básicas de la cultura, a veces experimenta el incesto y se vincula estrechamente con el odio y la muerte, muy relacionados con los miedos básicos del hombre.

En cuanto al límite terrorífico de la muerte, que azota a todos los humanos, la locura trastoca y transforma la experiencia del tiempo, el loco vive en un presente perpetuo y se relaciona con la eternidad; al tener una dificultad en poder historizar esos retazos de historia no articulados, sin continuidad, aparecen omnipresentes y lo invaden con un carácter simultáneo, mostrando la dimensión inconsciente de los procesos subjetivos que lo dominan.

En relación con el pensamiento, su delirio hace patente y denuncia por un lado su propio malestar, por otro la descomposición de un mundo que lo niega, que no le da lugar y al cual intenta transformar a partir de sus fantasmas. En el loco lo imaginario habla desde una certeza absoluta, muestra la necesidad de una reorganización del mundo y de la vida presente en sus delirios.

Desde el psicoanálisis, en su aproximación caso por caso, la locura no es posible de circunscribir a diagnósticos nosológicos como la psiquiatría tradicional ha pretendido, ni a factores exclusivamente sociales, ni familiares que puedan precipitarla; la singularidad de la experiencia subjetiva nos lleva a pensar que cada sujeto genera desde su biografía una interpretación del mundo y de su propia experiencia.

La experiencia vivida no está desvinculada nunca de la presencia del semejante y del Otro y sus voces. Por ello, tanto los miedos como el delirio que se estructura para enfrentarlos, están estrechamente ligados al acontecer de cada momento histórico y a la novela familiar. La psiquiatría moderna contribuye, desde su diagnóstico y sus prácticas clasificatorias, a señalar un destino de exclusión y estigma para el loco, respondiendo a veces a demandas familiares de expulsión de las conductas excéntricas que dañan su supuesto equilibrio. La problemática de la exclusión va más allá de la disfuncionalidad social que genera su conducta. Las políticas hacia el enfermo mental se apoyan en los miedos que atraviesan tanto a cada uno de nosotros como a la sociedad en su conjunto. La atribución de peligrosidad al loco ha sido una construcción histórica que arraiga en los miedos más arcaicos del sujeto y la humanidad a la aparición de ese otro oculto, agazapado, siempre bajo control, que esconde los rasgos más irracionales y las pasiones indomables que constituyen nuestro psiquismo en su dimensión inconsciente y que la cultura ha intentado domesticar.

Bibliografía

- Barros, Marcelo (1996), *La pulsión de muerte y el lenguaje*, Ediciones El Otro, Colección Brújula. Buenos Aires.
- Bettelheim, Bruno (1978), *Sobrevivir*, Ed. Granica. Buenos Aires.
- Canetti, Elías (1982), *Masa y Poder*, Muchnik Editores, España.
- Colina, Fernando (1994), "Locura e historia", *El delirio en la clínica francesa*, Ediciones Dorsa, Madrid.
- Delumeau, Jean (2002), *El miedo en Occidente*, Taurus, México.
- _____ (1996), *Escritos psicóticos*, Ediciones Dorsa, Madrid.
- _____ (2001), *El saber delirante*, Editorial Síntesis, Madrid.
- Foucault, M. (1990) *La vida de los hombres infames*, Ed. La Piqueta, Madrid.
- _____ (1999)1, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México.
- _____ (1999)2 "La locura y la sociedad. Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, V. III. Paidós, Madrid.
- Freud, Sigmund (1975), "Lo omnípotente" (1919), *Obras Completas*, Tomo XVII, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1925) "Inhibición, síntoma y angustia", *Obras Completas*, Tomo XX, Amorrortu, Buenos Aires.
- García Canal, María Inés (2002), "De la nave de los locos al gran encierro", *Foucault y el poder*, UAM-X, México.
- Garrabé, Jean (1996) *La noche oscura del ser. Una historia de la esquizofrenia*, FCE, México.
- Laplanche, Jean (1986), *La pulsión de muerte*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Lira, Elizabeth, Castillo, María Isabel (1991) *Psicología de la amenaza política del miedo*, Instituto Latinoamericano de salud mental y derechos humanos (ILAS), Santiago de Chile.
- Maleval, Jean-Claude (1998), *Lógica del delirio*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Maupassant, Guy (1998), *Cuentos fantásticos*, Editorial Milenio, México.

- Mier, Raymundo (1997), "Schreber: introspección, negación, delirio", *Tramas 11*, UAM-X, México.
- Monreal, Angélica, Neumann, Elisa (1985), *Aspectos psicosociales de la depresión. El temor*. Fundación de ayuda social de las iglesias cristianas (FASIC). Programa médico psiquiátrico. Santiago, julio 1985.
- Plá, Juan Carlos, Seminario "El Destino y el destinar" (1991, México).
- Porque apenas si nos dejan decir que somos quienes somos...* Trabajo recopilado por alumnos de psicología coordinados por Graciela Rahman, 1981, UAM-X. Safonán, Moustapha. Seminario realizado por Clínica Psico-analítica, agosto de 1983, Campinas, Sao Paulo, Brasil.
- Schreber, Daniel Paul (1985), *Memorias de un Neurópata*, Argot, Buenos Aires.
- Seminario Clínica de la Psicosis, Universidad Iberoamericana (1992-2002), México.
- Tausk, Víctor (1983), "Acerca de la génesis del aparato de influir en el curso de la esquizofrenia", *Trabajos psicoanalíticos*, Gedisa, México.

Miedo en *nuestro* malestar en la cultura

Enrique Guinsberg*

EL TÍTULO DE ESTE TRABAJO QUIERE señalar desde un inicio que se estudiará un estado que es de siempre, pero que requiere ser visto en sus particularidades concretas en cada realidad histórica específica, en este caso la de *nuestros* tiempos. Esto se plantea para reiterar una postura diferente a las hoy nada extrañas en las “Ciencias Sociales” en general y *psis* en particular, que vuelan por múltiples galaxias teóricas que pocas veces “aterrizan” en lo que se vive *aquí y ahora* (Guinsberg, 2000a, 2001a).

Es sabido que el miedo¹ siempre ha existido, es constitutivo de la especie humana y por tanto nunca desaparecerá:² por el contrario, hay múltiples razones para pensar que dados los actuales procesos históricos se intensificará, tal como viene ocurriendo hace tiempo donde los niveles de inseguridad –aspecto ín-

* Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

¹ Aquí no se indica la clásica diferencia que Freud establece teóricamente entre *miedo* y *angustia*, para no reiterar en lo ya conocido y señalado por otros participantes en estas mismas Jornadas.

² Brünner se apoya en una obra de George Duby (1995) para un recuento histórico de ellos.

timamente vinculado a él- han aumentado, y lo siguen haciendo, de manera tan significativa que múltiples estudios y encuestas indican que es una de las preocupaciones centrales en todo el mundo. Es así que "el miedo, la ansiedad, la incertidumbre, son el estado de ánimo predominante de nuestro tiempo", aunque quien lo escribe entiende que "mientras los temores de ayer, hace mil años, nacían de las calamidades y la impotencia del conocimiento: los miedos de hoy, en cambio, son los del capitalismo tardío, de la alta modernidad, de una civilización dominada por el conocimiento y la comunicación". Se trata entonces de "incertidumbres nuevas, de mayor alcance y más profundas" que "vivimos en un mundo cada vez más construido, artificial, cada vez más rico en conocimientos pero también, desde cierto punto de vista, cada vez más opaco e incomprensible" donde, "paradójicamente, el conocimiento nos ha vuelto más inseguros, no menos" (Brünnel 1998:35,38,39,40).

Desde esta perspectiva recordemos que Freud entendió que el sujeto humano prefiere la cultura, a pesar de las limitaciones que ésta impone a la satisfacción de sus deseos, por la *seguridad* que le ofrece frente a tres terrenos de sufrimiento y riesgo: sobre el propio cuerpo (enfermedades, etcétera), los riesgos y males de la naturaleza, y los vínculos con otros seres humanos.³ Como sobre los dos primeros la cultura

³ Textualmente: "Puesto que la cultura impone tantos sacrificios, no sólo a la sexualidad sino a la inclinación agresiva del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella. De hecho, al hombre primitivo las cosas le iban mejor, pues no conocía limitación alguna de lo pulsional. En compensación, era ínfima su seguridad de gozar mucho tiempo de semejante dicha. *El hombre culto ha cambiado un*

ha permitido no su desaparición pero sí inmensos avances, es incuestionable que el problema actual radica en lo tercero, sobre todo recordando que la cultura "designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la *regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres*" (Freud, 1976:88) (cursivas mías). Sobre esto existe una gran coincidencia entre múltiples investigadores del tema al observar la citada intensificación de miedo e inseguridad, muy acrecentadas a partir del 11 de septiembre de 2001, aunque no acerca de sus causas. Situación que produce consecuencias en todas las esferas del funcionamiento subjetivo y social (vida cotidiana, políticas, económicas, etcétera).

Por supuesto, para esto se parte de una postura teórica donde se entiende al sujeto y la subjetividad como insertos en los procesos sociales, o sea en una relación hombre-cultura inseparables, coincidiéndose con lo que plantean dos autoras chilenas que estudian este tema:

El miedo se genera en la subjetividad de sujetos concretos, y como tal es una experiencia privada y socialmente invisible. Sin embargo, cuando miles de sujetos son amenazados simultáneamente dentro de un determinado régimen político, la amenaza y el miedo caracterizan las relaciones sociales, incidiendo sobre la conciencia y la conducta de los sujetos. La vida cotidiana

trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad" (Freud, 1976:111 y s.) (cursivas mías).

se transforma. El ser humano se vuelve vulnerable. Las condiciones de la sobrevivencia material se ven afectadas. Surge la posibilidad de experimentar dolor y sufrimiento (Lira-Castillo, 1991:8).

En las condiciones actuales es evidente el surgimiento de "un mercado de violencia imaginaria y miedo" (Brünner, 1997:12), que produce crecientes demandas de orden y de seguridad, que interesan mucho más que el perjuicio a las libertades y derechos humanos que podrían ocasionar. En cifras sin duda hoy mayores, hace pocos años un 65 por ciento de la población latinoamericana solicitaba mano dura y políticas de "tolerancia cero" frente a la delincuencia,⁴ y una de cada tres personas consideraba que los delincuentes no deberían tener derechos humanos (Brünner, 1997). Sobre esto recuérdese que también hace pocos años el actual gobernador del Estado de México encontró importante apoyo a su eslogan publicitario de que "los Derechos Humanos no son para las ratas", y que el cardenal de Guadalajara (entre muchos otros) atacó a la Comisión Estatal de Derechos Humanos por considerar que al defender a éstos, protegía a los delincuentes. Hechos que confirman la vieja afirmación gramsciana de que "no hay nada más parecido a un fascista que un liberal asus-

⁴ Un día antes de presentarse esta ponencia, el gobierno del DF anuncia la contratación como asesores, con financiamiento de la "iniciativa privada", de quienes implementaron ese plan en Nueva York, lo que de inmediato provocó una fuerte polémica que sin duda se intensificará entre quienes sólo se preocupan por la inseguridad y los que defienden las libertades públicas que consideran amenazadas por tal plan.

tado”.⁵ Más adelante se verá cómo esto se utiliza marcadamente para justificar una política a partir del 11 de septiembre.

Tal vez sorprenda la afirmación anterior sobre “violencia imaginaria” cuando su existencia es tan real como creciente, lo mismo que el miedo que ocasiona. Efectivamente, y ése es el planteamiento central de este escrito, ésta existe en todos los terrenos de nuestra vida, pero una parte muy importante de la población sólo ve la que percibe de manera inmediata y que los medios difunden de manera sobresaliente expandiendo el problema –robos, asaltos, etcétera– sin saber que sobre ella proyectan miedos e inseguridades mucho más importantes y profundos acerca de lo que no tienen conciencia las más de las veces, además son causados por políticas que incluso en ocasiones defienden o justifican. Proyección que permite magnificar tal violencia inmediata, creando un clima cotidiano cercano al paranoico por riesgos potenciales que se ven cercanos y se considera que pueden producirse en cualquier momento, y dando ejemplos conocidos de todo ello (a veces vivenciales) que convalidarían tal realidad.⁶

Así, muchos estudiosos e investigadores –la mayoría, de las pedantemente llamadas “Ciencias Socia-

⁵ Recuérdese que un gran apoyo para el ascenso del fascismo, el nazismo y múltiples gobiernos represivos y autoritarios fue el miedo y la inseguridad de distinto tipo.

⁶ Ya en otro momento se planteó –respecto de la vida cotidiana durante las dictaduras militares en América Latina– el clásico problema de los límites, en este caso la dificultad de ver cuándo se trata de posturas realmente paranoicas al existir un contexto persecutorio real.

les"; pocos del campo *psi*, por lo indicado en un citado trabajo anterior– ubican esta problemática en el contexto de nuestra realidad actual de, entre muchos otros factores, la modernidad y posmodernidad, el creciente desarrollo tecnológico, el cada vez mayor nivel de conocimientos, la aceptación de la diversidad, la hipercomunicación electrónica, el aumento en la velocidad de los ritmos de vida y de los cambios permanentes que contribuyen “a extender la inquietud y aumentan la sensación de incertidumbre” donde “lo que era real ayer ya no lo es mañana”, por lo que “todo lo que parecía sólido se esfuma en el aire”.⁷

En esta postura se ubica todo lo indicado por Brünner y, sólo como un ejemplo de muchos otros, por el prolífico y polémico Anthony Giddens,⁸ que en una de sus más conocidas obras señala como “la modernidad es un orden postradicional en el que, no obstante, la seguridad de tradiciones y costumbres no ha sido sustituida por la certidumbre del conocimiento racional”, por lo que “la duda es un rasgo que impregna la razón crítica moderna” (y debiera agregarse todos sus aspectos), por lo que “las nociones de confianza y riesgo son de especial aplicación en circunstancias de incertidumbre y riesgo”. Y aun-

⁷ Lo entrecorillado es de Brünner (1998:42). La última cita es una mínima modificación de una muy conocida cita de Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*, que Marshall Berman tomó para titular el más exitoso de sus libros (1991).

⁸ No sólo en su terreno profesional específico –donde tiene acercamientos entre subjetividad y procesos sociales– sino también en el de la teoría política, donde su planteamiento de “tercera vía” convalida el accionar del primer ministro inglés Tony Blair y de una línea socialdemócrata poco diferenciada de una marcadamente neoliberal.

que incluye una larga lista de aspectos donde la cultura ha reducido los riesgos (en salud y muchos otros), recalca que “la modernidad es una cultura del riesgo”, por lo que vivir en ella “es vivir en un medio de cambios y riesgos” que “no son algo incidental sino constitutivos de la sociedad moderna”, algo que “es perturbador para cualquiera (pero) nadie puede eludirlo”, por lo que “la conciencia de riesgos con consecuencias graves es probablemente fuente de angustias inespecíficas para muchas personas”.

Con base en todo esto concluye que “la comprensión de la naturaleza destructora de la modernidad supone un gran avance en la explicación de por qué, en condiciones de modernidad reciente, *la crisis es una situación normalizada*”; y en algo central para esta ponencia:

La proclividad de la modernidad tardía a la crisis tiene, pues, consecuencias inquietantes en dos sentidos: *alienta un clima general de inseguridad que resulta preocupante para el individuo, sin que importe a qué zonas retiradas de su mente intenta relegarlo, y expone inevitablemente a todos a una diversidad de situaciones de crisis de mayor o menor importancia que podrán afectar a veces al núcleo mismo de la identidad* (Giddens, 1997:11, 12, 141, 149, 152, 160, 233, 234, 235, cursivas mías).

Desde una perspectiva distinta, pero con similar sentido, están las preocupaciones de K. Gergen (1997).

⁹ Respecto a las consecuencias psico(pato)lógicas véase Guinsberg (2001a), y sobre las otras recuérdese el llamado “voto del miedo” en diferentes elecciones, lo que se indica en este mismo trabajo más adelante sobre la utilización del miedo siempre, pero en particular luego del 11 de septiembre.

Se trata entonces de miedos y angustias generales y reales que surgen como producto del proceso civilizatorio de nuestros tiempos concretos, que a su vez generan todo tipo de consecuencias en la psico(*pato*)logía de los sujetos de nuestro tiempo, así como en los procesos políticos, sociales, económicos, etcétera.⁹ Pero en todo esto falta un aspecto más, y no precisamente secundario: la necesidad de ver las formas particulares en que se concreta tal generalidad en cada circunstancia histórica, que en nuestros tiempos está hegemonizada por la llamada *economía de mercado neoliberal*, modelo económico asociado tanto con la modernidad como con esa cosa confusa y polivalente llamada posmodernidad, que en algunas de sus múltiples variantes funciona ideológicamente en consonancia con ella o sirve para algunos de sus objetivos.¹⁰

Como todo modelo económico sin excepción, el neoliberal impone su marca en todos los aspectos de la dinámica social, no limitándose a su esfera específica –lo que sería imposible– sino actuando de hecho como una *Weltanschauung* (concepción del mundo) que todo lo determina. Y si bien el aumento de la violencia, la inseguridad y el miedo no son sus objetivos intencionales –como no lo fue la histeria para la moral victoriana– son algunas de sus consecuencias como resultantes de sus propias premisas, entre ellas el *darwinismo social* (Wallerstein, 1996:93) donde, en un contexto de alta competencia entre todos y de intensificación del rendimiento, sobreviven los “más aptos” y, en diferentes grados, fracasan los demás.

¹⁰ Éste no es el lugar para una discusión ni desarrollo de esto, que puede verse en escritos anteriores (Guinsberg, 2000a, 2001a, 2002).

Así mismo, y esto lo reconocen incluso las instituciones que defienden este modelo, a partir de su implementación ha aumentado notoriamente la brecha entre sectores sociales de una sociedad, y entre los países llamados del "primer mundo" y los restantes (que son la mayoría).

Junto a esto, y con base en las leyes centrales de la economía de mercado neoliberal, disminuyen o simplemente desaparecen beneficios que existían en el anterior "Estado de bienestar", como ocurre con la escasa protección que hoy ofrecen las leyes laborales con ventajas cada vez menores –entre ellas, y en primer lugar, la de seguridad en el empleo, con el consiguiente y real peligro del desempleo o subempleo en un mundo con cada vez mayores índices de éstos por las crónicas crisis económicas y el reemplazo de la mano de obra por tecnología–, la privatización acelerada de los servicios de salud y la pauperización de los que siguen como estatales dirigidos a los sectores humildes y marginales, lo mismo con los servicios de retiro, ingreso más o menos abierto a instituciones educativas en los diferentes niveles escolares, etcétera. Agréguese a esto la fuerza cada vez menor de las organizaciones obreras que muchas veces, en algunos países, fueron contrapeso al poder de la dominación económica y política, así como la existencia de una tensión constante ante una realidad que presenta riesgos diarios, donde muchas veces no se sabe qué ocurrirá mañana y los gobernantes sólo ofrecen, frente a las crisis y carencias actuales, la perspectiva de un futuro mejor en el que pocos creen.

Se vive así, en general, una situación de indefensión, de inseguridad y de miedo cada vez mayores

frente a poderes desconocidos que no se controlan pero que sí controlan todas las facetas de la vida (al menos así se siente en el imaginario colectivo). Todo esto, más lo que se verá de inmediato, produce la inseguridad y el miedo hoy predominantes que, como se indicó, muchas veces se proyecta y sintetiza sobre una violencia que también es intensificada por el modelo neoliberal.

En el párrafo anterior, la ubicación en primer lugar del problema del empleo, por supuesto no es casual. Son conocidas, e incluso aceptadas por los gobiernos, las dificultades primero para conseguirlo, y luego para mantenerlo ante las indicadas leyes laborales menos protectoras para los trabajadores y más permisivas para los empleadores. Sin olvidar que en múltiples casos el empleo –sobre todo en naciones pobres– está muy mal remunerado, ingreso bajo que es aceptado porque se considera justamente mucho peor no tenerlo. Si el problema del empleo preocupa marcadamente en las naciones desarrolladas, como entre tantos otros lo describe lúcidamente Viviane Forrester (1997, 2000), con mayor razón se presenta en las menos favorecidas provocando, entre otras cosas, ruptura de los vínculos solidarios, fuerte competencia para conseguirlo, etcétera. En este sentido debe recordarse que el trabajo es fuente de subsistencia en primer lugar (y de acceso a cierta calidad de vida cuando lo permite), pero también de un fuerte vínculo con el mundo como lo señala Freud:

Ninguna otra técnica de conducción de la vida liga al individuo tan firmemente a la realidad como la insistencia en el trabajo, que al menos lo inserta en forma

segura en un fragmento de la realidad, a saber, la comunidad humana. La posibilidad de desplazar sobre el trabajo profesional y sobre los vínculos humanos que en él se enlazan una considerable medida de componentes libidinosos, narcisistas, agresivos y hasta eróticos, le confieren un valor que no le va en zaga a su carácter indispensable para afianzar y justificar la vida en sociedad" (Freud, 1976:80).

Pero aun teniéndolo –incluso se reitera, en los países desarrollados– el trabajo hoy produce tensiones constantes, más allá de perderlo, por sus propias características en los momentos actuales. Como destaca una investigadora, "el mundo del trabajo se está convirtiendo en un lugar de atomización y competencia entre los asalariados", donde aparece:

un nuevo tipo de relación laboral, más obsesionante, más dolorosa, donde cada uno se encuentra individualmente, personalmente confrontado a una permanente puesta a prueba, ante el desafío de resolver problemas (...). El miedo de no lograrlo, de verse descalificado y finalmente, de vivir en lo laboral lo que viven los asalariados afectados por el cierre y los planes sociales, es omnipresente (Linhart, 2002:4 y s.)

Puede verse entonces que en las condiciones actuales existe algo similar a lo que señalan las dos investigadoras chilenas antes citadas (que, junto con otros latinoamericanos, estudiaron las violaciones a los derechos humanos por las dictaduras del continente en décadas pasadas):

La existencia de una amenaza política permanente (en este caso también económica, etcétera) produce una

respuesta de miedo crónico. El concepto de miedo crónico constituye en sí mismo una contradicción, ya que el miedo como la angustia son respuestas específicas ante una amenaza interna o externa percibida por el sujeto. El miedo crónico deja de ser una reacción específica a situaciones concretas y se transforma prácticamente en un estado permanente en la vida cotidiana (Lira-Castillo, 1991:7 y s.)

Este *miedo crónico* se apoya entonces en todo lo indicado, que es parte indisoluble de lo que puede entenderse como *violencia generalizada* vigente en nuestra realidad, pero no siempre de manera clara, abierta y manifiesta como en otras épocas –donde los que la ejercían la reconocían y la justificaban en nombre de derechos divinos, feudales, de poder, religiosos, defensivos, etcétera–, sino no manifiesta pero entendida como tal por al menos amplios sectores de la población. Por un lado, y nunca tan presente como en este momento, la violencia que surge del poder político, económico y militar unipolar que existe desde la caída de los países del “socialismo real”, y que estalla de manera abierta luego de los actos terroristas del 11 de septiembre, donde Estados Unidos se arroga el derecho de atacar a quien le parezca pasando por encima de otras naciones y del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (de manera similar a lo que hace Israel con el pueblo palestino).

Pero, por otro lado, dos aspectos vinculados que asolan al mundo entero en magnitudes cada vez mayores: la *corrupción* y la *impunidad*. Es cierto que no son nada nuevo y puede decirse que, como los miedos, siempre existieron, pero también es evidente que el modelo presente los fomenta de manera notoria

por sus propias características, lo que se documenta cotidianamente y se observa aún más en los escándalos que llenan la prensa diaria. Esas propias características tienen que ver con la omnipotencia de los mercados, que nunca han dudado en imponer sus intereses incluso por encima de toda legalidad, y mucho más cuando cuentan con la fuerza tanto económica como política. No es entonces casual que una institución, para muchos poco inocente como Transparencia Internacional, califique con puntajes mínimos a la mayor parte de las naciones del mundo —con base en un diez para la ausencia de corrupción, Argentina y México, por ejemplo, bordean el tres—, y que empresas poderosas del mundo entero, de Estados Unidos en particular (Enron y WorldCom entre las más notorias), hayan sido descubiertas cometiendo fraudes de todo tipo, a veces en complicidad con las que les realizaban auditorías.¹¹ No hace falta recordar que en estos días están sobre el tapete las investigaciones sobre el llamado “Pemexgate” y “Amigos de Fox” para revelar cómo esta corrupción abarca todos los campos, con la inseguridad que reina en todos sus ámbitos y el consiguiente miedo, así como las sospechas sobre todos los comportamientos.

En este contexto no es preciso recordar cómo en el imaginario colectivo existe la arraigada convicción so-

¹¹ Precisamente, una de las acusaciones que se hacen a esa organización es que sólo mide la corrupción estatal sin ver que si ésta existe es porque hay corruptores, que sobre todo son las grandes empresas transnacionales, poco analizadas por ella, y que en este último año mostraron claramente la magnitud de sus acciones dolosas y fraudulentas que contaron con el apoyo de autoridades nacionales e internacionales (el presidente y vicepresidente estadounidenses, entre ellos).

bre la corrupción de toda la política y los grandes negocios, que además se reafirma con la señalada *impunidad*, que en este país llegaría a un 97 por ciento según fuentes oficiales, pero que se observa nítidamente en casos específicos muy conocidos por todos.

Si en alguna oportunidad un entrenador declaró que en el deporte “la supercompetencia conduce al doping”, es de suponer que no imaginó cómo su afirmación excede por mucho ese ámbito para proyectarse a toda la realidad social. Es conocido que el uso de estimulantes en el deporte es algo generalizado porque en la alta competencia es imperioso ganar como fuere por las inversiones en juego, y que sólo es descubierta y castigada una pequeña minoría, pero lo mismo ocurre en los negocios y el campo político donde impera la misma ley en un “capitalismo salvaje” donde la premisa es la misma. Y donde, inevitablemente, la competencia no es entre iguales sino que dominan los más fuertes.

Muchas veces se consideró que la violencia aumenta conforme se expande la pobreza, y aunque esto es cierto, hoy tal crecimiento tiene que ver más con el éxito y la riqueza que muchas veces se alcanzan no con el trabajo y la creación, sino con acciones tan corruptas como benéficas para el triunfo en esas áreas: caso del narcotráfico, la especulación, el aprovechamiento de cargos gubernamentales, etcétera. Y como la ley no escrita pero conocida es que lo importante es ganar, el ejemplo cunde y es seguido, máxime cuando también es conocido que el castigo llega a muy pocos. En este sentido es importante recuperar la vieja noción teórica de *anomia* que hace mucho tiempo planteó Durkheim, para ver cómo en la actualidad tiene

una importante vigencia en muchos aspectos. Tales son las causas reales de la inseguridad y del *miedo crónico* dominantes en nuestro tiempo: existen leyes y normas pero no siempre se cumplen, a veces nunca, y sus violaciones se permiten de hecho cuando se tiene poder y fuerza aunque no se tenga la razón.

Agréguese a esto el papel nada circunstancial sino estructural de un modelo social que, internalizado en los sujetos, los conduce a buscar lo que él mismo les propone: "Los jóvenes quieren satisfactores, traer buen calzado y hasta automóvil propio, lo cual es difícil lograr con un trabajo honrado" señala exageradamente, porque no siempre es así, en la revista *Proceso* del 29 de septiembre de este año el Fiscal Antisecuestros de la Procuraduría del D.F. Pero es interesante lo que quiere decir que para muchos no existen barreras para conseguir lo que se promueve como lo bueno, válido y necesario. Sobre todo en unos medios masivos que, en un clásico doble mensaje permanente, critican a la violencia pero la presentan como la forma con que sus héroes siempre triunfan en un implícito reconocimiento de su importancia en nuestra realidad (Guinsberg, 2001b).

Además de esto, es fundamental ver cómo el miedo es imprescindible para las estrategias de prácticamente toda dominación, y por tanto es intencionalmente promovido para esto. Se trata de lo que un colega y amigo define como la utilización por el poder de "el palo y la zanahoria": esta última crea una ilusión imposible de ser realizada –la "utopía de la felicidad privada"–, y el "palo generando miedo que, transformado en terror, nos paraliza" (Carpintero, 2002:2). Siempre ha sido así, con distintos grados de

sutileza durante toda la historia, y esto no se ha eliminado en épocas de culto a la racionalidad ante el conocimiento de la intensa fuerza que implica el miedo y el terror que dificulta toda acción, desmoviliza y hace perder capacidad reactiva. La represión de las dictaduras latinoamericanas se apoyó en el miedo de manera muy importante mostrando soldados armados por todos lados, haciendo sonar las sirenas de las patrullas constantemente, filtrando información sobre castigos, torturas, etcétera. Ahora, como ya se indicó, el miedo es parte sustantiva de la subjetividad colectiva, sea por perder el empleo, por la inseguridad y la violencia reinantes, lo que en muchos casos impide las luchas contra pérdidas de beneficios que se imponen laboralmente —preferido al desempleo cuando se sabe que conseguir otro generalmente no es fácil—, tener acciones solidarias frente a medidas represivas, etcétera.

En un reciente artículo (Gunsberg, 2002) se analiza la política seguida por Estados Unidos luego de los atentados a las Torres Gemelas, continuada e incluso aumentada durante el presente año para justificar los intereses y el accionar bélico del gobierno de ese país en su lucha contra el “terrorismo”. Allí se mostraba cómo la “intensificación del miedo y la inseguridad” ha sido, y es, uno de los ejes centrales de una intensa y constante campaña mediática que, hasta ahora, ha logrado un gran apoyo para la estrategia político-militar encarada.¹² Recuérdese que luego de la sorpresa y el

¹² Tales sentidos y objetivos no son tema de este trabajo, por lo que no se analizan ahora, resumiéndose en que tal lucha contra el “terrorismo” es la cobertura de la búsqueda del control mundial y de la inmensa riqueza energética de Medio Oriente.

impacto de los aviones estrellándose contra las torres, la reacción estadounidense fue muy rápida al buscar mantener en la población el miedo a la posibilidad de otros atentados semejantes, con lo que se atemorizó a la gente en diferentes momentos, aunque no se repitieron, desconociéndose si lo evitaron con tales anuncios –algo prácticamente impensable– o si se trata de mantener una tensión constante que sirve al estado de guerra existente: primero se anunció una segunda ola de atentados, que se reitera en días siguientes y nuevamente un mes después, para repetirlo casi de manera constante. No se trata de repetir lo dicho entonces –sin olvidar las cartas con ántrax, que aparentemente fueron obra de un estadounidense– sino destacar que “al tratarse de señalamientos de alto peligro y declaración de alerta máxima hechas por el propio presidente Bush o muy altas autoridades (el secretario de Defensa o la Oficina de Seguridad de la Casa Blanca), es de imaginar cómo queda afectado el pueblo estadounidense, máxime cuando ya estaba fuertemente sensibilizado”. Una de las consecuencias ha sido la conocida restricción legal a algunas libertades públicas, la constitución de tribunales especiales para extranjeros, pero sobre todo el logro de un consenso ampliamente mayoritario de la población y el Parlamento para autorizar al presidente atacar, ahora a Irak, sin el apoyo del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas.

Tal política de creación de miedo es comprendida por los ahora escasos analistas críticos que rechazan el “pensamiento único” hegemónico.¹³ Uno de los

¹³ El creador de esta definición que tiene gran aceptación ha sido Ignacio Ramonet (1998), director del parisino *Le Monde Diplomatique*

más destacados de esta minoría es el conocido y lúcido Noam Chomsky, quien no cree que el gobierno, con sus políticas, desee que la gente se sienta más segura ahora:

Una de las armas principales en manos de cualquier gobierno es una población aterrorizada, lo que le permite promover sus propias políticas. Si la gente está espantada y no hace demasiadas preguntas, entonces, inexorablemente, uno puede promover su propia agenda (Cason y Brooks, 2002:28).

Algo que se complementa con la categórica afirmación de un exvicepresidente nicaragüense durante el sandinismo, que observando el actual accionar estadounidense recuerda la conocida novela 1984 de George Orwell, al analizar una película de Spielberg acerca de un futuro donde pueden preverse algunos delitos:

Si este será un mundo donde los techos y las paredes de los hogares serán transparentes para el ojo todopoderoso, ya hay dos resortes que han sido disparados para hacer posible ese futuro ingrato: el miedo y el deseo de protección. El mundo global, según videntes como Spielberg, será un mundo aterrorizado, y ansioso de dejarse proteger (Ramírez, 2002:15).

y lúcido crítico del proceso globalizador neoliberal, para caracterizar tanto la marcada pérdida del pensamiento crítico –antes muy fuerte, sobre todo en el campo intelectual– y su reemplazo por múltiples variantes del discurso de la actual dominación, las que ofrecen una apariencia de diversidad sin que ésta realmente exista, sobre todo en los medios masivos de difusión.

Una tercera opinión coincidente al respecto es la de quien analiza el peligro bacteriológico, y plantea la noción de *globalización del terror*:

Esta dinámica contemporánea de proyección del terror, desde el uso de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki, ha sido punta de lanza para la “globalización del terror”, fenómeno que ahora multipolarizado es funcional para atemorizar a la población mundial y a los Estados nacionales, así como para establecer relaciones de poder (Delgado, 2002:305).

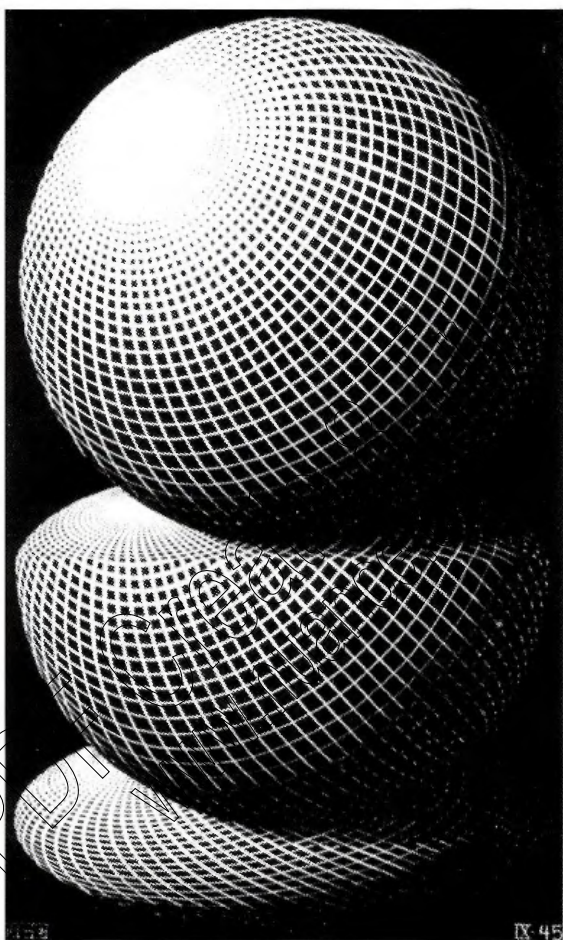
¿Será o *ya es*, según lo que plantea Sergio Ramírez? Sin duda que siempre puede aumentar algo que ya existe, pero es incuestionable que si el miedo actual es muy alto, las posibilidades de su incremento pueden observarse en todos los terrenos de nuestra realidad, desde los más amplios a los de la cotidianidad: entre los primeros, el (muy probable) ataque a Irak –como segunda etapa, luego de Afganistán, en una guerra “contra el terrorismo” que puede alcanzar a quienes, en palabras de Bush, “estén contra nosotros”– y la posible continuación y extensión de una campaña “terrorista” en una época donde la tecnología permite un acceso relativamente fácil a poderosas armas de todo tipo, sobre todo biológicas para lo que no se requieren grandes movilizaciones de equipo ni de fuerzas humanas para producir considerables efectos en zonas pequeñas e incluso mayores.¹⁴ Debe recordarse también la intensificación de los riesgos ecológicos –otra vez Estados Unidos: su retiro unilateral del protocolo de Kyoto por privilegiar sus intereses eco-

¹⁴ Sobre esto véase el artículo de Gian Carlo Delgado (2002).

nómicos sobre los de la humanidad, lo convierte por lejos en el principal contaminador mundial, cuyos efectos también sufrirá junto a todo el planeta-,¹⁵ además la constante ¿y crónica? crisis-recesión económica cuyo mayor impacto lo sufren las naciones subdesarrolladas y los sectores pobres de ellas (también los de las naciones poderosas) con resistencias hasta ahora no mayores pero que podrían derivar en imprevisibles.

Sobre los miedos cotidianos, indudablemente mayores que las seguridades, sería interesante que el lector pensara en los que le preocupan y tal vez le agobian. Una lista más o menos exhaustiva cubriría un espacio más amplio que este artículo y que el de todo el libro, y entre ellos no pueden dejar de mencionarse –como muestra representativa de un universo más amplio– robos y ataques en casas y calles, accidentes con vehículos, peligro de estafas en transacciones mercantiles en un mercado con muy escasa o nula ética, secuestros (además en la nueva modalidad exprés), utilización dolosa de tarjetas de crédito, acciones corruptas de funcionarios y “defensores de la seguridad” (policías, etcétera), riesgo en inversiones financieras, contagio de enfermedades como el Sida..., o virus de todo tipo que pululan por la red cibernética y actúan pese a la existencia de antivirus cada vez más fuertes, lo que sería una clara metáfora de una lucha constante, y para nada siempre exitosa, contra viejos y nuevos peligros que nos asedian en todo momento y lugar.

¹⁵ Un muy documentado trabajo sobre el pasado, presente y futuro del problema ecológico, en Schoijet (2002).



Maurits Cornelis Escher
Tres esferas I, 1945
Grabado en madera

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

Esta situación de real o imaginario peligro –que en tanto es *sentido* y *vivido* es considerado como real–, produce un estado de miedo, tensión permanente e indefensión, que muchas veces busca compensarse con medidas protectoras como las múltiples que se publicitan y se ven por todos lados: murallas protectoras, coches blindados, cierre de calles con rejas y protección policial, alarmas de sonido e incluso electrónicas, “guaruras” para los poderosos, reducción de salidas o con limitaciones de horario y lugares, ascenso sólo a taxis de sitio, contrato con agencias de vigilancia privada, instalación de una especie de “radar” video-sensitivo interno para control de las personas en calles y transportes... Algo de todo esto puede funcionar, aunque no siempre, pero lo permanente es tal tensión y situación de indefensión que, como es conocido en nuestro campo profesional, produce una situación de inseguridad constante –y sus posibles caídas en angustias sistematizadas o no, fobias, estados paranoides o paranoicos, etcétera–, o bien la búsqueda o aceptación de “soluciones” más fuertes, entre ellas las señaladas en el comienzo de este trabajo (mano dura, tolerancia cero, disminución de libertades) o la “búsqueda de protección”, en una especie de regresión infantil –como los niños con los padres ante los peligros–, que generalmente es ofrecida por personalidades y/o sistemas represivos.

Todo lo expuesto muestra cómo si bien, tal como se afirmó en el inicio, los miedos siempre han existido y continuarán, cada momento histórico plantea los específicos a cada situación social concreta, los que se agregarán o estarán superpuestos sobre los considerados clásicos (miedo a la soledad y oscuridad en

los niños, por ejemplo), aunque en no pocos casos tendrán primacía sobre éstos en circunstancias, momentáneas o crónicas, particulares y dramáticas (por ejemplo situaciones de guerra o fenómenos climáticos graves). Desde esta perspectiva hay suficientes motivos para pensar que, por las razones apuntadas, el actual momento histórico provoca situaciones de miedo y de inseguridad mayúsculas, aunque éstas estén *normalizadas*, es decir, que se consideren como parte intrínseca y "normal" de nuestra realidad. Lo que es muy grave y todo un *síntoma* o *análisis* de nuestro tiempo.¹⁶

Con plena conciencia de que en el tiempo que se tiene para esta ponencia y para la extensión de la versión escrita limita considerablemente todo lo que puede decirse sobre este acuciante problema, es interesante e importante plantear dos interrogantes muy similares con base en todo lo aquí expuesto. Recordando la citada afirmación de Freud de que el ser humano prefiere la cultura, pese a las limitaciones

¹⁶ Como es conocido, existe en el campo psicológico en general y en el psicoanalítico en particular, una tendencia definida como *psicologista* en otro lugar (Guinsberg, 1990-1996) que, como su nombre lo indica, encuentra explicaciones exclusivamente psíquicas para todos los fenómenos, negando o desvalorizando los sociales (y biológicos en su caso) e incluso viendo de manera "psicológica" los claramente sociales y políticos. No debería sorprender que también ocurra algo similar para esta problemática y que, con base en una de las más discutibles, limitadas y criticables afirmaciones de Freud, hoy se diga ante el clima bélico existente que las guerras son expresión de la pulsión de muerte y son expresivas de una compulsión a la repetición, olvidando, negando o reduciendo todos los factores de poder existentes en ellas, algo nada extraño cuando el aporte teórico psicoanalítico sobre el poder es mínimo, casi inexistente, y muy pobre (Guinsberg, 1997).

que le impone, por la seguridad que le ofrece, y que el destacado sociólogo Norbert Elías, con fuerte y reconocido aporte teórico psicoanalítico, considera que el proceso civilizatorio se inicia cuando existe un importante control de la violencia (Elías, 1989), ¿debe pensarse, o comenzar a hacerlo, que el actual incremento del miedo y de la inseguridad son consecuencia de un fracaso de la misma cultura, y son expresiones de un proceso descivilizatorio, o desde una perspectiva menos pesimista, que sólo lo son de algunas de sus formas, incluida la actual hegemónica?¹⁷

¹⁷ En el debate posterior a la Mesa donde se presentó este trabajo, surgió la pregunta de si, ante el panorama presentado en las ponencias, era posible resignarse o debería hacerse algo para modificarlo. Si bien éste no es el lugar para una respuesta detallada por los apuntados problemas de espacio, es evidente que se considera lo segundo, para lo cual una primera y fundamental idea es la recuperación de una perspectiva crítica tanto en teoría como en práctica, algo que se ha aminorado y/o perdido notoriamente en los últimos tiempos: en teoría con el retorno al análisis, estudio e investigación de las principales problemáticas concretas y específicas de nuestro tiempo, lo que de hecho difícilmente puede hacerse con los marcos teóricos "domesticados" y "bizantinos" hoy hegemónicos (inclusive en la licenciatura en psicología de la UAM-X); y en la práctica con la participación en actividades y movilizaciones que se realizan en el mundo entero, aunque todavía de manera reducida en relación con la magnitud de lo que hoy ocurre. Ambas cosas implican el no encierro en aulas y cubículos sino la integración de ellos con prácticas concretas en el marco social, como ocurría en décadas pasadas donde el mundo estudiantil e intelectual tuvo una participación activa (Guinsberg, 1999).

Bibliografía

- Berman, M. (1991), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 3ª ed.
- Brünner, J. J. (1997), "Política de los medios y medios de la política: entre el miedo y la sospecha", en revista *Diálogos de la Comunicación*, Felafacs, Lima, N° 49.
- _____ (1998), *Globalización cultural y posmodernidad*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Carpintero, E. (2002), "De la Patafísica a una Subjetividad que genera Comunidad", Editorial en revista *Topia*, Buenos Aires, N° 35.
- Cason, J. y Books, D. (2002), "Bush pretende utilizar el clima de inseguridad para promover su agenda política: Chomsky", en diario *La Jornada*, México, 7 de septiembre.
- Delgado, G.C. (2002), "La amenaza biológica", en Villegas, R. (coord.), *¿Adónde va el mundo?*, Fundación Cultural Tercer Milenio, México.
- Duby, G. (1995) *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Andrés Bello, Barcelona-Santiago de Chile.
- Elías, N. (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones socio genéticas y psico genéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª ed.
- Forrester, V. (1997), *El horror económico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 10ª reimp.
- _____ (2000), *Una extraña dictadura*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Freud, S. (1976), "El malestar en la cultura", en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, t. XXI.
- Gergen, K. (1997), *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 3ª reimpression.
- Giddens, A. (1997), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona.
- Guinsberg, E. (1990-1996), *Normalidad, conflicto psíquico, control social*, Plaza y Valdés, México, 1ª y 2ª ed.

- _____ (1997), "Psicoanálisis, cultura y poder", en revista *Subjetividad y Cultura*, México, N° 8.
- _____ (1999), "Proyectos, subjetividades e imaginarios de los 60 a los 90 en Latinoamérica", en revista *Argumentos*, División Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-X, N°s. 32/33.
- _____ (2000a), "Lo *light*, lo domesticado y lo bizantino en nuestro mundo *psi*", en revista *Subjetividad y Cultura*, México, N° 14.
- _____ (2000b), "La inseguridad en y de nuestra cultura", en *Anuario de Investigación 1999*, Depto. Educación y Comunicación, UAM-X, México.
- _____ (2001a), *La salud mental en el neoliberalismo*, Plaza y Valdés, México.
- _____ (2001b), "Televisión y violencia", en Kurnitzky, H., *Globalización de la violencia*, Colibri, México.
- _____ (2002), "El control social en 'tiempos de guerra'", en *Anuario de Investigación 2001*, Depto. Educación y Comunicación, UAM-X, México.
- _____ (2003), *El malestar en la cultura en América Latina*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Plaza y Valdés, México (próxima edición).
- Linhart, D. (2002), "En las raíces de la desesperanza obrera", en *Le Monde Diplomatique*, México, N° 55.
- Lira E. y M.I. Castillo (1991), *Psicología de la amenaza política y del miedo*, ILAS, Santiago de Chile.
- Ramírez, S. (2002), "El ojo que no parpadea", en diario *La Jornada*, México, 11 de septiembre.
- Ramonet, I. (1998), "El pensamiento único", en *Le Monde Diplomatique Edición Española, Pensamiento crítico vs. Pensamiento único*, Temas de Debate, Madrid.
- Schoijet, M. (2002), "El futuro del ambiente y de la humanidad", en Villegas, R. (coord.), *¿Adónde va el mundo?*, Fundación Cultural Tercer Milenio, México.
- Wallerstein, I. (coord.) (1996), *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México.

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

De espanto y otros sustos

Isabel Jáidar Matalobos*

EL MIEDO ES UNA DE LAS EMOCIONES primarias del ser humano y quizá la menos deseable; forma parte de nuestra naturaleza y es también una estrategia de supervivencia. Sus efectos sobre el cuerpo y la mente son muy intensos, por este motivo se ha abordado su estudio desde múltiples disciplinas. Charles Darwin fue probablemente el primer científico fuera del campo de la filosofía que se interesó por estudiar los efectos de esta emoción; en su obra *La expresión de las emociones* (1872) describió ampliamente los efectos del miedo en el organismo, desde el punto de vista de la biología. Tales efectos, dice, activan las señales de alarma; primero, el sujeto queda inmóvil o instintivamente se agacha, se le acelera el ritmo cardiaco, retiene la respiración, levanta el pecho, los pelos se erizan y los músculos superficiales tiemblan; frente a las situaciones de pánico se frena la salivación y se sueltan los esfínteres. Cuando el temor es leve existe una tendencia a bostezar, pero en el intenso puede llegarse a perder el sentido. La fisiología actual nos dice cómo

*Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

el miedo desencadena una larga serie de reacciones físicas de diferentes intensidades. Estas manifestaciones son más o menos comunes para la especie humana, ya que el miedo es una emoción que compartimos todos los seres y estas reacciones tienen en gran parte la función de alarmar al organismo y prepararlo para la defensa. Actualmente se estudia ampliamente cuáles son las bases neuronales del miedo. Se sabe que el centro de control de esta emoción se encuentra en las amígdalas¹, y que activa neurotransmisores cerebrales, pero no se conoce con exactitud qué otras zonas del cerebro están involucradas.

Sin embargo, existen diferentes formas de reaccionar al miedo ya sea por características individuales pero, sobre todo, por los procesos sociales y culturales dentro de los cuales se escenifica el miedo. Hay diferentes tipos de temor con sus características psicológicas y respuestas fisiológicas propias. Desde los

¹ La amígdala es una glándula del tamaño y la forma de una almendra, ubicada exactamente una detrás de cada oreja. Recibe información sensorial y controla numerosas actividades fisiológicas como la presión sanguínea, las hormonas del estrés o las reacciones frente al miedo. Las personas que tienen lesionado este órgano no pueden distinguir un peligro de una situación cordial. Los neurólogos Joseph LeDoux y Ralph Adolphs señalan la importancia de la amígdala en los procesos del miedo, en la ansiedad y sus consecuencias sobre la inteligencia. Las reacciones de la amígdala se dan a nivel inconsciente, es decir sin que intervenga la corteza cerebral. Al mismo tiempo que reacciona la amígdala se dan otra serie de respuestas, ya conscientes desde la corteza cerebral. LeDoux ha demostrado que una situación de peligro e intenso miedo alteran las neuronas irreversiblemente, esto tenía sentido para nuestros ancestros pues formaba parte del sistema de supervivencia (por ejemplo frente a depredadores), pero en la actualidad son innecesarios y contraproducentes como sería el caso de una fobia a los ratones.

aspectos conscientes y "objetivos" del miedo hasta los inconsciente individuales y/o construcciones culturales. Sobre esa base sabemos que la conciencia "sufre", durante el estado de espanto o miedo, una serie de alteraciones y perturbaciones que no corresponden a las reacciones biológicas del organismo. Se presenta una confusión mental y de los sentidos. Disminuyen la percepción visual, auditiva y del tacto, llegando en ocasiones, según la intensidad del miedo o cómo se registra, a una paralización o anestesia total de los sentidos. Se desordena el pensamiento lógico, la memoria y la capacidad de reflexión. Hay confusión de imágenes o de su seriación. Estas alteraciones tienen importancia particular para la psicología, puesto que es debido a ellas que se construyen o distorsionen múltiples interpretaciones sobre la experiencia "objetiva" del miedo. Un ejemplo interesante de sus representaciones psíquicas son las fobias, ampliamente estudiadas por la psiquiatría y el psicoanálisis. En aquéllas podemos observar las reacciones psicológicas del miedo sin tener aparentemente una razón "objetiva" que las desencadene, es decir, se da fundamentalmente un proceso intrapsíquico en una construcción muy compleja donde un hecho "real" se enlaza o significa con miedos psíquicos y genera situaciones de terror para el sujeto, con reacciones físicas y psíquicas similares a las que ocasiona una situación de pánico. La estrecha vinculación del miedo con sus manifestaciones en el organismo y la psique están siendo estudiadas con detalle por la psicología, la medicina y el psicoanálisis.

Así bien, el miedo extremo que nos aterroriza y paraliza, que nos reduce a condiciones ínfimas en cuan-

to a nuestra cualidad humana, imperativamente necesita estar sometido a diferentes procesos psíquicos y emocionales que permitan representarlo, significarlo, darle sentido y "controlarlo" no sólo en lo real, sino en el terreno imaginario y emocional. Este control como parte fundamental consiste en la posibilidad de predecir las situaciones que provocan miedo, manejarlo y conjurarlo.

Las significaciones, representaciones y demás construcciones que se generan en los seres humanos por la emoción del miedo se gestan dentro de culturas específicas, en entramados milenarios que facilitan y dan las bases que posibilitan la superación de las intensas reacciones ocasionadas por la emoción que nos ocupa. Es decir, todas las reacciones, manifestaciones y efectos del miedo se presentan o no, y de muy diferentes maneras según las construcciones imaginarias que se producen culturalmente, para dar explicaciones y posibles maneras para procesar las consecuencias psíquicas provocadas por el miedo. Para los efectos que nos corresponden en el presente escrito, debemos plantear que *toda interpretación de la realidad es siempre en gran medida cultural*, a partir de entender la cultura como un sistema que debe permitir a sus miembros una estabilidad interpretativa. Para eso toda cultura necesita integrar, codificar y generar armonía entre los datos de las experiencias "reales" a partir de referentes esenciales provenientes de los mitos, leyendas, religión y valores constitutivos de esa misma cultura. No es por ello extraño que ciertas interpretaciones de la realidad sean tan semejantes para los integrantes de determinada cultura, en función de compartir, ambivalentemente, ese mundo de

creencias mágico-religioso, pleno de supersticiones, transmitido incansablemente de generación en generación por vía oral, ritual y de representaciones visuales, principalmente imágenes y fetiches. Las maneras en que una determinada cultura o grupo étnico representa, explica, conjura, en suma, significa los diferentes miedos, revelan las más primarias construcciones y representaciones imaginarias; seguimos en esto a Castoriadis (1982), quien señala al respecto que los imaginarios sociales están culturalmente constituidos, en el doble sentido de la expresión, como motor de creación y como producto creado: vale decir, como *imaginarios radicales instituyentes*, creación de significaciones de una cultura, al mismo tiempo que *imaginarios efectivos instituidos*, aquellos que constituyeron los basamentos que permitieron la gestación, desarrollo y permanencia de esa misma cultura a través de los siglos.

Los imaginarios de un determinado grupo cultural pueden ser entendidos como las formaciones culturales primordiales y, bajo la consideración de que el miedo es una emoción primaria y básica para la supervivencia, estos imaginarios nos revelan las maneras de entender la relación con la naturaleza y someterse a ella y/o controlarla, pero también, de manera muy importante, las primarias relaciones con los demás y los miedos que despiertan las relaciones humanas: la madre, el padre, los hermanos, la sexualidad, la locura, el odio, la envidia, la competencia, etcétera. Al intentar elaborarlos psíquicamente por medio de significaciones, de nombrarlos y controlarlos emocional y mentalmente, se explican y construyen en diferentes órdenes del pensamiento que van

desde la superstición y la magia hasta elevadas construcciones míticas y religiosas. Al “crearse” dioses, magos, fetiches², poderes, y toda una gama de imaginarios –instituidos e instituyentes– que nos protejan, desarrollamos internamente elementos psíquicos y emocionales que nos dan espacios donde enfrentar los miedos y protegernos de ellos.

Para ilustrar las maneras en que el ser humano construye innumerables imaginarios y significaciones, presentamos más adelante algunas de las diferentes manifestaciones, construcciones y creaciones imaginarias del miedo a la muerte, percibida como una emoción primordial del ser humano, en diferentes culturas, así como mitos y rituales para conjurarlo.

Una mirada a diferentes formas culturales de construir imaginarios y de significar el miedo

El estudio de diversos grupos étnicos, tanto en su actualidad como en su historia, muestra de manera evidente cómo la magia y otras construcciones imaginarias son una gran defensa y, en muchas ocasiones, la solución subjetiva contra las intensas y desorganizantes emociones y sentimientos que pro-

² La idea de que el espíritu del muerto penetra en un objeto inanimado, un animal o un ser humano, es una creencia muy antigua que prevaleció desde el comienzo de la evolución de la religión. A este fenómeno la antropología le llama *fetichismo*. En muchos grupos étnicos se encuentra en la actualidad el fenómeno del fetichismo; no se adora al fetiche, se adora con mucha lógica y reverencia al espíritu que reside en él. Y sobre todo se adora a la posibilidad que se le otorga de librar o proteger del mal y del miedo.

voca el miedo, ya sea frente a los fenómenos de la naturaleza, a estados anormales como la enfermedad, a la locura, ante el misterio de la muerte y a todo lo desconocido. Se teme a los demonios, al espíritu de los muertos, a los hechiceros y brujos, y en el orden de las relaciones humanas se teme a los malos sentimientos y deseos tanto propios como ajenos: el incesto, la envidia, el odio, la codicia, los celos, el poder, etcétera.

Pensemos en la indefensión de los grupos humanos en los albores de la historia, sin tecnología ni avances científicos para hacer frente a los peligros; el terror y el sobresalto debieron ser los estados emocionales cotidianos. Los temores reales o imaginarios generaban así miedos intensos, muchos de ellos "irracionales", a la obscuridad, al ultramundo, a las sombras, a los ruidos, y en general todo puede y puede desencadenar un continuo sobresalto, cuando no se tienen asegurados la vida, la comida o el amparo. Frente a tan incontables peligros y terrores, el ser humano desde sus orígenes ha recurrido a creaciones mágicas, ritualistas, míticas y religiosas, para su protección física, emocional y psíquica. Al haber vivido llenos de sobresaltos y temores, los grupos humanos de la antigüedad deben haber presentado una gran susceptibilidad nerviosa, y padecido todas aquellas alteraciones de la conciencia y los sentidos que señalamos anteriormente, lo que les llevaba a generar infinitas construcciones de la imaginación.

La defensa que ofrecen la magia, los rituales y la religión frente al miedo es estudiada desde hace décadas por diferentes científicos sociales así como por la medicina; conocemos actualmente que cuando el

sujeto pertenece a un grupo cultural que valida significaciones y creencias de este género, se originan alivios y curaciones reales tanto en el organismo como en la psique del sujeto. Veamos esta cita de Lèvi-Strauss: "La enferma cree en esa realidad y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, éstos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema pero que gracias al mito el chamán va a reubicar en un conjunto donde todo tiene sustentación" (1949:178).

Algunas significaciones culturales del orden de lo mágico-religioso han llegado a "negar" un miedo real, como el que produce la muerte. Por ejemplo, los habitantes de Anam consideran la muerte de forma tan natural que discuten con el moribundo sobre su entierro y sus funerales. En algunas culturas incluso no existe el miedo a la muerte, sino que ofrecer la vida puede constituir un acto sagrado o de honor, como sucedía en Esparta o entre los Samurais. Frazer en *La rama dorada* (1915:138) nos habla de la indiferencia y del poco miedo que algunos pueblos muestran frente a la muerte por considerarla sólo un pasaje a un estadio superior. Él mismo con otros autores formularon una teoría llamada *The Supply of Kings*, basada en el hecho de que en distintos pueblos, los monarcas después de un corto reinado, son llevados al sacrificio, final conocido desde que se acepta la corona. Una situación parecida se daba en la cultura maya y

nahuatl: las doncellas inmoladas a los dioses asumían su sacrificio como un don espiritual.

Como vemos, estas concepciones culturales facilitan enormemente un proceso tan extremo como es la muerte; en cambio, en otras culturas los miedos son extremos. Parkman, jesuita inglés del siglo XVIII, cuenta cómo los indios samoyedos de Norteamérica se encontraban aterrorizados por cualquier ruido, aun el crujir de unas hojas en el bosque podía ser un mal augurio.

En algunos pueblos de suramérica existe la costumbre de poner continuamente comida en las tumbas para que los espíritus no busquen su alimento en las casas, y estén contentos con los que aún viven. Entre los iroqués, cuando fallece un niño recién nacido impregnan un trozo de tela con la leche de la madre y lo ponen en las manos del muerto, a fin de que el espíritu del niño no moleste a la mamá, la cual se encuentra presa del miedo varios días después del deceso de su hijo creyendo que éste pueda venir a agredirla. El miedo a los muertos también impide en muchos pueblos que las tumbas sean saqueadas y violadas.

Los maoríes de Nueva Zelanda consideran tan impura e indigna la vida del violador de tumbas, que su sola presencia los hace temblar de miedo; entre los chinos existen creencias similares.

En el Tíbet y algunos grupos étnicos de la India se cree que los fantasmas se introducen en el cuerpo de los hombres y mujeres vivos produciendo diferentes malestares, desde dolores hasta locura y delirios, siendo tan grande el miedo que inspiran que aun en casos de extrema miseria, prefieren llevar su propia co-

mida a las tumbas para evitar que los espíritus entren en su cuerpo para alimentarse de él.

Éstos son ejemplos de las interminables creencias e imaginarios que las distintas culturas construyen sobre la enorme gama de los miedos humanos, que como ya dijimos, son tanto externos como internos. No mencionamos, por rebasar las pretensiones de este escrito, las complicadísimas maneras en que el miedo, en la actualidad, construye y destruye subjetividades presentando peligros y situaciones inéditas generadas por los seres humanos ante las cuales no tenemos aún respuestas racionales, o al menos construcciones mágicas, ritualistas, religiosas, que nos protejan.

A este respecto, citamos unas reflexiones de Freud escritas en 1931, cuando el nazismo deviene amenaza para la humanidad, pero que tienen una actualidad sorprendente. "He aquí a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural y, en caso afirmativo, en qué medida puede dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento. Nuestra época merece quizá un particular interés justamente en relación con esto. Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a los otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea de su infelicidad, de su talante angustiado. Y ahora cabe esperar que el otro de los dos 'poderes celestiales', el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?"



Pablo Picasso
Cabeza de mujer, 1937
Tiza

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

El miedo, espanto y mal de ojo

Como ya señalamos, muchas de estas prácticas sociales (rituales, creencias, mitos, religión) generan en sí mismas una relación comunitaria fundamental, una manera de procesar la variedad de problemáticas sociales, culturales y personales. Por eso, los productos más básicos y espontáneos de la mente humana están cargados de significados y de simbolismos. Es el caso de dos fenómenos que se encuentran muy generalizados en los diferentes pueblos y culturas del mundo: "el espanto y el mal de ojo".

El espanto (también llamado susto) dentro de las medicinas tradicionales es un daño o enfermedad que puede afectar a personas de cualquier edad; se origina cuando alguien recibe de improviso una impresión fuerte, un susto. A partir de esa experiencia el sujeto se muestra apático, deprimido, no habla, no come, sufre de insomnio, de fiebre, etcétera. En el espanto, el alma se desprende del cuerpo; puede ser causado por diferentes agentes: los naguales, los muertos, los animales, las fuerzas de la naturaleza o la brujería. El espanto se presenta como reacción frente a un miedo intenso o a una situación de peligro completamente inesperada para el sujeto, el cual no se encuentra preparado para enfrentarla.

De hecho, se considera una enfermedad tan peligrosa, que si no se atiende a tiempo puede ocasionar la muerte. En México para curar a un enfermo de espanto hay que hacerle una "limpia" con hiervas y huevo o "chuparle el espanto".

Freud, en *Más allá del principio del Placer* (1920), distingue el espanto respecto del miedo y la angustia,

señalando que lo imprevisto de la experiencia y la no preparación para enfrentarla y protegerse es base determinante de la neurosis traumática.

El mal de ojo

En el caso del mal de ojo encontramos referencias no sólo en etnias y culturas marginadas, sino en la misma Biblia y en las grandes urbes y ciudades. Ya los sociólogos franceses Hubert y Mauss, en 1901, hablan de esa fuerza misteriosa que se teme pueda fluir por la mirada, como expresión de fuerzas internas, y perjudique cuerpos y almas. Aquí podemos incluir el temor a ser hipnotizados contra nuestra voluntad. El temor a la mirada ha sido tan generalizado que en múltiples lenguas existe una palabra para designar esa fuerza dañina; esta concepción mágica es expresada por ejemplo en griego como *baskania* dando origen al vocablo latino *fascinum* (fascinación), con derivaciones correspondientes en inglés, francés, español, italiano, etcétera. En inglés existe el término *evil eye*, *böser blick* en alemán, *mal de ojo* en castellano, *malocchio* en italiano; en general se refieren desde tiempos remotos al miedo del otro centrado en la mirada, que puede dañar principalmente a un ser indefenso como sería un niño. Para conjurar este mal se despliegan sistemas completos mágico-religiosos con singularidades culturales. Algunas culturas creen y saben que la hermosura y la riqueza atraen el mal de ojo, por ello, por ejemplo, cuando un huzul de los Cárpatos siente que está bajo la mirada de alguien que le puede causar mal de ojo, pide a un pariente que lo insul-

te y lo llame pobre o ladrón y así ahuyentar el daño. Entre algunos grupos árabes, visten a los niños deliberadamente sucios y desaliñados para no provocar el mal de ojo. En Shoa abisinia, las puertas y ventanas se cierran a la hora de la comida para evitar las "malas miradas". Cuando un rico abisinio bebe, un criado le tapa la cara con un pañuelo para evitar el mal. El miedo que pueden causar los desconocidos, principalmente los extranjeros, está muy extendido en los pueblos, éste puede explicar la hospitalidad que muchos pueblos consideran sagrada como reacción ante estas emociones y el dar regalos y obsequios al extranjero para tenerlo contento. En los libros sagrados de la India se dice que cuando se aceptan regalos, se deben recitar repetidas veces oraciones védicas (*Bandhâyana*, IV, 2 y 4), o bien derramar un poco de agua en la palma de la mano derecha, pues, como es sabido, el agua se considera como uno de los purificadores más poderosos.

En árabe, el mal de ojo se llama *ain* (ojo), *naz'ra* (mirada), y *nafs* (espíritu). En África se teme también al mal de ojo, donde se considera que puede provenir incluso de los animales. Mahoma llamó *fuwaisaq* (pequeño malhechor) a una especie de lagarto inofensivo que abunda en Arabia.

En el Libro de los Proverbios de la Biblia dice: "No vayas a comer con el hombre envidioso ni desees su mesa" (XXIII, 6).

En todos estos ejemplos encontramos el proceso cultural señalado arriba, en cuanto a la necesidad de construir imaginarios sociales por una capacidad humana de creación, individual y colectiva, que lleva a producciones culturales que dan escenarios institu-

yentes de la subjetividad, creación de significaciones de una cultura que permite la vida humana dentro de una estabilidad interpretativa de la realidad.

Ya no se enfrenta al miedo aislado y sin significado sino perfectamente insertado en su contexto social y cultural. Y todo eso dentro de la cosmovisión de que el mundo, la naturaleza y el ser humano se encuentran regidos por fuerzas sobrenaturales que deben ser respetadas y armonizadas por medio de rituales, magia, rezos y demás, que permitan estar protegido y dentro de una armonía para enfrentar y procesar el miedo.

Dentro del sincretismo y tradiciones en México, existe de manera muy extendida, en los diferentes pueblos y comunidades, la creencia en males ocasionados por el espanto y el mal de ojo, relacionados en muchas ocasiones por la tradición de la *comunicación* con los muertos y su "presencia" permanente en la vida cotidiana. Por eso resulta imprescindible enmarcar y contextualizar el análisis de estos significados y la red simbólica de la comunidad en una trama cultural compleja de origen prehispánico y cristiano, sin dejar a un lado la influencia moderna de los medios masivos y la penetración norteamericana. La intrincada combinación de aspectos mágicos y religiosos, en la mayoría de los pueblos de México, representan lo que ha sido denominado por muchos autores religión popular, entendida como la forma de apropiación de una religión impuesta de una construcción social, colectiva y cultural dentro de una estructura de signos, metáforas, símbolos y significados, que estructuran la existencia y los sentidos vitales, a través de la cual las comunidades expresan su afirmación cultural.

Por nuestra parte creemos que se trata de metáforas³ que impele a significados diversos, entre ellos también, ¿por qué no?, un conocimiento empírico milenario sobre ciertas percepciones colectivas e intuitivas para enfrentar situaciones extremas como el espanto y el miedo a los otros, en el caso del mal de ojo. Si imaginamos a la comunidad como un organismo viviente en el cual todas las partes están integradas y comunicadas, veríamos estos "males" como metáforas que detonan múltiples significados: problemas sociales de la colectividad, malas cosechas, intrigas, miseria, y muchos otros significados sociales. Son signos indicadores en el sistema de la comunidad que se "leen", o se traen a la conciencia, con significados precisos, "emergentes" o "avisos" para buscar las causas de algún problema desequilibrante en el grupo, o para preparar a los sujetos a enfrentar situaciones límites. La religión funciona como el "escenario" o estructura que sirve para desplegar el imaginario colectivo.

Muchas y muy diferentes pueden ser las formas de saber y conocer la realidad. Por un lado la dimensión racional, el *logos* de nuestra civilización occidental, a partir de la cultura griega, basamento de la misma. Otra manera de "saber" se da empíricamente, por medio de nuestras percepciones y observaciones. Pero de manera importante y quizá primordial en los pueblos, existe la forma de conocer la vida metafóricamente. Se trata de aceptar el mundo como se nos

³ La metáfora orienta a una comprensión múltiple de la vida, llena de significados, a verdades no asequibles por otros medios. La metáfora es una manera intensa de conocer la Naturaleza, significándola en imágenes y sueños, no separándose de ella. Es una experiencia intuitiva y subjetiva.

presenta, intuitivamente, sin que pasen necesariamente los hechos u objetos de conocimiento por un pensamiento lógico y racional. Es estar abiertos a una comprensión inmediata, simbólica y creadora de múltiples significados, que pueden coexistir contradictoriamente. Todos utilizamos, por supuesto, estas tres formas de conocimiento. Sin embargo, según la cultura, el medio social, las estructuraciones psíquicas, y las diferentes edades, pareciera que alguna predomina sobre las otras. En nuestro medio racional moderno, el adquirir conocimiento de una manera intuitiva y simbólica parece estar opacado por el pensamiento racional. Al contrario, en el mundo "no racional", es decir en comunidades alejadas de la "modernidad", ésa parece ser la manera preponderante de conocer, de sentir y de comunicarse, reflejado en todos los actos de su vida.

El miedo, los mitos, los ritos y las religiones

¿Qué relaciones median entre la magia, los mitos, los ritos, la religión y el miedo? ¿Existe entre ellos una relación, como algunos autores han sostenido, de causa y efecto por lo menos relativa?

En esta cuestión no nos referimos al aspecto histórico o antropológico del asunto, ampliamente estudiado por la historia de las religiones y la antropología, sino al problema psicológico buscando las construcciones y motivos internos y psíquicos que llevan al ser humano a construir mitos, ritos y religiones como bastiones contra el miedo. Algunas respuestas las podemos encontrar buscando en las cons-

trucciones psíquicas del sentimiento mítico y religioso, y en éstos incluimos los registros imaginarios y simbólicos en su íntima relación con las emociones y sentimientos que los generaron.

Los sentimientos, ideas y procesos psíquicos que desencadena el miedo suscita en el sujeto un profundo estado anímico de desamparo que lo impulsa a un sentimiento religioso, y que lo lleva de manera singular y colectiva a "crear" dioses que protejan o que se puedan calmar en sus iras, narraciones, mitos, religiones e infinidad de imaginaciones y su puesta en escena de los ritos, que tienen múltiples funciones, entre ellas, de conocer por medio de metáforas, de significar, de explicar los miedos y de protegerse contra los peligros. Estos sentimientos, construcciones psíquicas y actuaciones rituales generan estados anímicos y psíquicos especiales, que desencadenan reacciones físicas y mentales intensas que permiten enfrentar y procesar el miedo y poder "vivir con y a pesar de él".

Son muchos los autores que sostienen desde la antigüedad, como Lucrecio, hasta la actualidad, como Freud y Nietzsche, que todas estas construcciones imaginarias señaladas son sólo una defensa contra el miedo y sus consecuencias. Hume y Bobees, en los siglos XVII y XVIII respectivamente, sostenían que el miedo y la esperanza intervienen en la gestación del sentimiento mítico y religioso.

Cuando la razón no alcanza para explicar la experiencia vivida ni para conjurarla o controlarla, aparece la magia como el primer remedio, si bien ésta en sí misma produce a su vez miedo; es decir, el ser humano al buscar el remedio inventa también "nuevos mie-

dos" (por ejemplo miedo a la brujería, a los hechizos, al aullido del lobo, etcétera), que significan en las diferentes culturas maneras de relaciones sociales, imágenes para la elaboración de miedos subjetivos e inconscientes. El hombre no se muestra altivo ni orgulloso ante aquello que le ocasiona miedo, sino sometido y tratando de calmar lo que lo generó. Actitud que lo lleva al sentimiento religioso.

El miedo es fundante en los orígenes de la magia organizada, de los mitos y de la religión. No toda la *materia prima* de la magia, los mitos y la religión está organizada y desarrollada por el miedo, desde luego que no; el amor, la esperanza, la solidaridad, la necesidad de orden, y en fin las emociones más elevadas y más desorganizantes de los humanos constituyen también estas construcciones imaginarias. Sabatier dice que para que el miedo se convierta en un sentimiento religioso es preciso que desde el principio exista el sentimiento de la esperanza (1901:14). Así el miedo y la esperanza serían las raíces de las construcciones religiosas. Si puede coaccionar las emociones que genera el miedo por estos medios, el ser se siente confiado y dentro de su narcisismo cree que puede controlar la situación. Existe mucho de verdad en esta postura dado que el control que sí se ejerce está en la subjetividad, en la psique y en el cuerpo propio. Si en los orígenes religiosos de la humanidad el miedo aparece como predominante y puede desplazar los sentimientos más fuertes y deseables como el amor y la solidaridad, se debe a que fue la primera emoción organizada biológicamente.

Por otro lado, el miedo desempeña un papel muy importante en los ritos y en las prácticas religiosas de

todos los tiempos y pueblos, basados en una eficaz catarsis emocional y corporal que facilita la liberación de la psique y el cuerpo de la energía, la adrenalina, y otras sustancias acumuladas en el cuerpo por los temores y sentimientos ante el miedo y el peligro, así como de "crear" una fuerza colectiva que conjure estos males.

Conclusiones

En la infinidad de maneras imaginarias colectivas en que un determinado grupo étnico y cultural enfrenta y construye las representaciones, concepciones y significaciones del miedo, podemos conocer y descifrar los más fundamentales entrelazados culturales de los pueblos y de los seres singulares, las subjetividades específicas y colectivas, relacionando las concepciones culturales de un pueblo con su estructura social. Hablan del modo en que estas concepciones actúan como "hechos sociales totales", y ayudan a estructurar aspectos clave de la sociedad y del sujeto en el proceso de fortalecimiento de los lazos sociales entre sus miembros.

Consideramos que este terreno es sumamente fértil para investigaciones que generen conocimiento sobre culturas específicas, así como aportes a la medicina y psicología en torno a las formas en que se enfrenta esta emoción y las maneras intuitivas acerca de la propia biología y psicología que el ser humano ha desarrollado para sobrevivir, basada en la esperanza y el saber empírico de que existe la cura para los efectos que producen los miedos. Gran par-

te de la curación, en el terreno psicofísico, es producto de una concatenación de significados que une elementos míticos y mágicos con conocimientos empíricos de medicina y de herbolaria, y con la posibilidad de significar individual y colectivamente el daño.

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

Bibliografía

- Castoriadis, C. (1982), *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona.
- Darwin, Ch. (1987), *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*, Editores Mexicanos Unidos, México.
- De Berek, Gavin (1999), *El valor del miedo*, Urano, México.
- Frazer, J. (1956), *La rama dorada*, FCE, México.
- González, J. L. (1998), "El cristianismo y el desarrollo de la subjetividad en Occidente: el caso de la religión popular", *Rev. Tramas* No. 13, UAM-X, México.
- Laplantine, J. (1974), *Las tres voces de la imaginación colectiva*, Gedisa/Granica, Barcelona.
- Lèvi-Strauss, C. (1958), "La eficacia simbólica", *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires.
- Mauss, M. (1901), "Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio" y "Sobre algunas formas primitivas de clasificación", en *Rev. L'année sociologique*, Sorbone, Francia.

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

“Tengo miedo” e inseguridad pública

Agustín Pérez Carrillo*

Introducción

EN EL PRESENTE ARTÍCULO TRATO de comprender el significado de la expresión “tengo miedo” en el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, principalmente en las *Investigaciones filosóficas*.¹ Para lograr ese propósito me refiero a algunos párrafos de ese libro relacionados con la expresión “tengo un dolor” y los comparo con aquellos otros en los cuales el citado filósofo se refiere al enunciado “tengo miedo”.

Posteriormente expongo un conjunto de datos recogidos en dos encuestas acerca de la seguridad pública practicadas en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), en las cuales aparecen usos de lenguaje relacionados con el temor.

* Profesor-investigador, Departamento de Derecho, UAM-Azcapotzalco.

¹ Si bien destaco algunos párrafos de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, existen otras obras del autor sobre la temática de “tener miedo”. Al respecto se encuentran *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, tr. Edmundo Fernández Encarna Hidalgo y Pedro Mantas, Editorial Tecnós, S. A., Madrid, 1994 y *Zettel* tr. Carlos Castro y Ulises Moulines, UNAM, México, 1979.

En la primera parte afirmo que si digo “tengo miedo” me refiero a mis emociones y que no se puede verificar la corrección o incorrección de tal expresión por pertenecer al lenguaje privado del hablante. En la segunda me apoyo en las encuestas aludidas para sostener que la expresión “tengo miedo” puede ser comprendida cuando se usa en determinados contextos.

“Tengo miedo” y “tengo dolor de cabeza”; estas frases hacen referencia a cosas diferentes: la primera a una emoción, está relacionada con estados anímicos, y la segunda a una sensación, ligada a reacciones corporales. Ambas están vinculadas a estados internos.

De las *Investigaciones filosóficas* mencionaré algunos párrafos que pueden ser premisas o conclusiones de lo que puedo decir acerca de la expresión “tengo miedo” o de tengo miedo.

Respecto de la emoción particular del miedo, Wittgenstein pregunta:

¿Son las palabras “tengo miedo” la descripción de un estado anímico?

Digo “tengo miedo”; el otro me pregunta: “¿Qué fue eso? ¿Un grito de temor o quieres comunicarme cómo te sientes; o es una consideración sobre tu estado presente?” ¿Podría darle yo siempre una respuesta clara? ¿No podría dársela nunca? (Wittgenstein, 1986:433)

Wittgenstein sostiene que podemos imaginarnos cosas muy diversas, por ejemplo:

“¡No, no tengo miedo!”

“Tengo miedo. Desgraciadamente, tengo que aceptarlo”.

“Todavía tengo un poco de miedo, pero ya no tanto como antes”.

“En el fondo, sigo teniendo mucho miedo, aunque no me lo quiera confesar”.

“Me atormento a mí mismo con toda clase de pensamientos de temor”.

“Tengo miedo, ahora que debería ser valiente”.

A cada una de estas proposiciones le corresponde un determinado tono de voz, a cada una un contexto distinto (Wittgenstein, 1986:435).

Con las posibles respuestas relacionadas por el filósofo se advierte que en su pensamiento el contexto es decisivo para comprender la expresión “tengo miedo” y, por supuesto, otras similares a ella.

En otro lugar sostiene, para confirmar la necesaria relación con el contexto, lo siguiente:

Describir mi estado anímico (el del miedo, por ejemplo); eso lo hago en un determinado contexto...

El problema es ciertamente este: El grito, al cual no se le puede llamar una descripción, que es más primitivo que cualquier descripción, no obstante sirve como una descripción de la vida anímica.

Un grito no es una descripción. Pero hay transiciones. Y las palabras “tengo miedo” podrán estar más próximas o más alejadas de un grito. Puede que estén muy cerca de él, y pueden estar *completamente* alejadas de él (Wittgenstein, 1986:435 y 437).

En las *Investigaciones filosóficas* concluye esta parte relativa a las palabras “tengo miedo” con los siguientes enunciados:

No siempre diremos de alguien que él se *lamenta* porque dice que siente dolor. Por lo tanto, las palabras “siento dolor” pueden ser un lamento, y también otra cosa.

Pero si “tengo miedo” no siempre es algo parecido a un lamento, y a veces por otro lado sí lo es, ¿por qué entonces tiene que ser *siempre* la descripción de un estado anímico? (Wittgenstein, 1986:435)

Estas afirmaciones orientan en el sentido de que no es posible la comprensión de un enunciado cuya manifestación lingüística está relacionada con la emoción de tener miedo, y que cuando aparece en usos de lenguaje en algún contexto se puede entender como “la descripción de un estado anímico”.

De este modo, si se trata de comprender los enunciados en los cuales figuran las palabras “tengo miedo” podría ejemplificar el siguiente caso: ciertas personas utilizaron las palabras “tengo miedo” cuando explicaban a las autoridades policíacas qué habían sentido al ser asaltadas por cinco sujetos armados, y manifestaron que tuvieron miedo ante el peligro que amenazaba su integridad psicocorporal. En el ejemplo se trata de dar cuenta y entender los enunciados en los cuales figuran las palabras “tengo miedo”.

Lo que sostiene Wittgenstein es que cuando alguien dice “tengo miedo” puede ser un lamento, y no una descripción de su estado anímico en un determinado contexto.

El problema planteado por Wittgenstein respecto de “tengo miedo” referida a las emociones, lo relaciono con los análisis que practica sobre la expresión “me duele la muela”, la cual está referida a las sensaciones.

Las observaciones críticas fundamentales a los enunciados de sensaciones, como por ejemplo “me duele la muela”, las formula a partir del cuestiona-



Maurits Cornelis Escher
Escaleras, 1931
Grabado en madera

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

miento al lenguaje privado. Para los efectos de esta colaboración me interesa señalar algunas ideas básicas con las cuales Wittgenstein caracteriza al lenguaje privado.²

En el párrafo 243 de las *Investigaciones filosóficas* sostiene:

Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje (Wittgenstein, 1986:219).

Si digo "me duele la muela" me refiero a mis sensaciones. Al final del párrafo 258 de la misma obra indica:

Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se quería decir aquí, es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de "correcto" (Wittgenstein, 1986:225).

Si digo "me duele la muela" carezco de criterios para verificar el enunciado como correcto o incorrecto.

El párrafo 256 de las *Investigaciones filosóficas* es básico en la tarea de comprender el lenguaje privado: "¿Qué pasa, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo mismo puedo entender? ¿Cómo designo mis sensaciones con palabras? -¿Del modo en que lo hacemos ordinariamente? ¿Están entonces mis palabras de sensaciones conectadas con mis manifestaciones naturales de sensaciones? En este caso mi lenguaje no es 'privado'. Otro podría entenderlo tan bien como yo. ¿Pero y si yo no poseyese ninguna manifestación natural de la sensación, sino sólo la sensación. Y ahora *asocio* simplemente nombres con las sensaciones y empleo esos nombres en una descripción-."

Wittgenstein sostiene que las palabras “me duele la muela” pertenecen al lenguaje privado y, por ende, a un lenguaje que otros no pueden comprender en cuanto alude a sensaciones. Extiende estas afirmaciones a la expresión “tengo miedo” que se refiere a emociones.

Alejandro Rossi explica que en el pensamiento de Wittgenstein el lenguaje privado pertenece a una sola persona y que no es posible que otra lo llegue a comprender, pues la privacidad se basa en los objetos a los cuales el lenguaje se refiere. Si bien Wittgenstein ejemplifica el lenguaje privado en relación con las sensaciones propias de quien las posee, sus argumentos –dice Rossi– son válidos para cualquier ejemplificación posible de lenguaje privado y no sólo para el de sensaciones (Rossi, 1989:52-54).

El otro aspecto relevante para la comprensión del concepto de lenguaje privado es el de la corrección de su uso. La corrección alude a la aplicación de una regla en casos particulares, y lo normal en los juegos lingüísticos es la posibilidad de demostrar que se sigue o no la regla correspondiente. Esta afirmación no es susceptible de ser aplicada al lenguaje privado.³

³ Respecto de este otro aspecto del lenguaje privado afirma Rossi: “...en esta situación, si la persona decide que ha usado la palabra correctamente, no tiene ningún otro medio para averiguar si esta decisión es *efectivamente* correcta; es decir, puede tener subjetivamente la seguridad de que en este momento está aplicando correctamente la palabra, pero carece de la posibilidad de resolver si esta seguridad subjetiva, esta creencia, responde efectivamente a los hechos. Por consiguiente, en este contexto la ‘prueba’ de que ha usado la palabra correctamente es que él lo piensa así. En otros términos: la ‘prueba’ de que la oración ‘He usado la palabra X correctamente’ es verdadera, es simplemente su convencimiento subjetivo. De manera que en esta situación no

Por otra parte, el ataque al lenguaje privado de parte de Wittgenstein no implica, sostiene Julius Hartnack, que el discurso sobre nuestras sensaciones carezca de sentido; sí afirma que este juego lingüístico no puede ser concebido como un lenguaje en el que figuran nombres de sensaciones (Hartnack, 1972:142 y s.)

El lenguaje sobre las sensaciones es privado y éste no es posible como lenguaje. No existe método para

hay diferencia alguna –no es posible establecerla– entre ‘Creo que es correcto’ y ‘Es correcto’ (y remata con una parte del párrafo 258 de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein:74 y s.): ‘Podría decirse aquí: lo que a mí me parece correcto, será correcto’.

Pero si de la oración ‘Creo (o bien: pienso, estoy seguro, etcétera) que estoy empleando esta palabra correctamente (conforme a la regla)’ no se sigue, necesariamente, la oración ‘Ese uso es correcto (es, efectivamente, conforme a la regla)’, y si no tiene otro medio independiente de probar que lo que cree es correcto –con toda la seguridad subjetiva que se desee– es correcto, entonces, no tiene sentido la afirmación de que está usando correctamente las palabras de ese “Lenguaje Privado” (Wittgenstein, 1986:75 y s.)

Del libro *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea*, de Alejandro Tomasini Bassols, destaco los dos párrafos siguientes: “A diferencia del conocimiento público, asequible a través del lenguaje de las ‘cosas’ en el ‘mundo externo’, el ‘conocimiento’ expresado en el lenguaje de las sensaciones está al alcance solamente de quien, conociendo el lenguaje, hace las afirmaciones”. (Tomasini, 1988:69) y “Esto es así porque las palabras y expresiones propias del lenguaje de sensaciones son introducidas para reemplazar gritos y muecas naturales que emitimos o hacemos en las circunstancias que describimos como ‘teniendo un dolor’, por ejemplo” (Tomasini, 1988:72).

También resulta ilustrativa para comprender la idea del lenguaje privado, la breve historia que presenta Marie McGinn en *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, en relación con la crítica a la introspección como medio para el conocimiento de las sensaciones y otros estados internos.

verificar la corrección de los enunciados referidos a esos estados internos. Tampoco es posible decidir si una sensación es igual a otra anterior.

Lo que es verdad, es que hablamos de nuestras sensaciones, razón por la cual seguiremos preguntándonos por la naturaleza de este discurso. Por eso la pregunta es que si no nombramos, ¿qué es lo que en realidad hacemos cuando en el lenguaje se usan tal clase de palabras? Para ofrecer una explicación de la filosofía de Wittgenstein, afirma Hartnack:

- Dar con el *significado* de una expresión no es dar con aquello que describe, ni dar —tampoco— con aquello a lo que se refiere: es, simplemente, dar con su *uso*. Y un buen método para averiguar en cuál situación y con qué propósito se usa una expresión es el de investigar cómo se le enseña a alguien su uso o cómo se aprende efectivamente este (Hartnack, 1972:142 y s.)

Continuando con la explicación indica que cuando se dice “tengo dolor” no se trata de la aserción de un sentimiento de dolor, sino parte del propio comportamiento del dolor (Hartnack, 1972:145).

En esta explicación alude al párrafo 244, *in fine*, de las *Investigaciones filosóficas* en el cual Wittgenstein expresa:

¿Cómo aprende un hombre el significado de los nombres de las sensaciones? Por ejemplo, de la palabra “dolor”. Aquí hay una posibilidad: Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación, y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor.

“¿Dices, pues, que la palabra ‘dolor’ significa realmente el gritar?” Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe (Wittgenstein, 1986:219).

Con las afirmaciones anteriores, Wittgenstein se remonta a un posible contexto en el cual surgen gritos de un niño porque se lesionó al caer; en otros contextos quizá se perciban lamentos o gemidos o alguien ve que otra persona se retuerce, y destaca una posibilidad de enseñanza.

Al respecto de si digo “tengo miedo” –no ya un dolor–, ¿sostiene Wittgenstein que es posible que describa mi estado anímico de miedo? Su respuesta parece ser sí y sólo en un determinado contexto; es decir, las expresiones han de tener fricción en un contexto social, pues no se trata simplemente de buscar la comprensión de las palabras sin referencia a usos de lenguaje. Afirma que en un aquí y en un ahora –en un contexto apropiado– puedo expresar lo que pienso de mis emociones, y los demás pueden comprender los usos concretos de lenguaje. Pero que también puede ser, como “me duele la muela”, un reemplazo verbal del grito o del lamento y no una descripción. En este tipo de expresiones posibles está aludiendo a juegos lingüísticos en ciertas formas de vida; es decir, ya alejado del análisis del lenguaje privado.

Un grito o un lamento lo explica como una reacción verbal por ciertas sensaciones o emociones; mas no acepta que siempre que hay lamentos o gritos se tiene miedo o dolor. Tanto unos como otros son primitivos en el sentido de prelingüísticos; por ende, no integran un problema de gramática.

Temor e inseguridad

En el programa *Ciudades seguras*, patrocinado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, existe un proyecto denominado *Percepción ciudadana de la inseguridad. Ciudad de México*, cuyo responsable es el doctor Luis González Plascencia.⁴ La base de esta investigación la constituyen dos encuestas, una relativa a la medición de actitud ante la seguridad pública y otra relacionada con la victimización.

No es mi propósito dar cuenta de todos los elementos de la investigación y sólo seleccionar aquellos que sean pertinentes para conocer algunos usos de lenguaje en los cuales aparecen las palabras miedo, temor o algunas similares. Por otra parte, no analizo ni evalúo las interpretaciones que, de acuerdo con alguna metodología, formula González Plascencia sobre los datos recogidos en las encuestas. Dichas tareas quedan pendientes para otros foros o momentos.

Tengo especial interés, primero, en destacar dos de los objetivos de la investigación:

Obtener información válida y confiable en torno a la percepción ciudadana respecto de la seguridad pública, los niveles de victimización directa y los niveles de denuncia en la Ciudad de México, y estimar numéricamente la cifra oscura del delito y la confianza ciudadana en las autoridades de la ciudad (González, 2002:28).

⁴ Agradezco al doctor Luis González Plascencia me haya permitido usar su manuscrito *Percepción ciudadana de la inseguridad. Ciudad de México*, para citarlo en esta colaboración. Dicha investigación será publicada por el Fondo de Cultura Económica.

Me interesa poner énfasis en que cuando las personas encuestadas responden a las preguntas relacionadas con el temor ante sujetos o situaciones, tanto las preguntas como las respuestas son comprensibles en el contexto de las encuestas practicadas. Las expresiones son usadas en la comunicación y entre quien pregunta y quien responde, se asume, existe entendimiento recíproco de la función de cada uno de ellos.

A continuación expondré algunas referencias al miedo manifestado por los encuestados en las respuestas que ofrecieron en la práctica de las encuestas.

Medición de actitud

El instrumento de medición de actitud sobre la seguridad pública se aplicó a 7 mil 320 habitantes de la ZMCM. Para esta encuesta, el autor adoptó un concepto amplio de inseguridad:

en el que tuvieron cabida *temores* concretos respecto del delito, apreciaciones más abstractas sobre la violencia y valoraciones sobre la política criminal, todos en el seno de un ámbito de relaciones configurado por el espacio simbólico del propio barrio, de otros barrios de la ciudad, de la autoprotección preventiva, de la eficacia de las autoridades y de la solidaridad vecinal (González, 2002:30) (cursivas mías).

Uno de los rubros de la medición de actitud fue la seguridad en el propio barrio, y respecto de ese ámbito se formularon las siguientes preguntas:

1. ¿Es seguro caminar en las calles de mi colonia aun después de que oscurece?
2. ¿Es probable sufrir delitos en las calles de mi colonia?
3. ¿Ya no se puede andar solo por la calle de mi colonia sin *correr el riesgo* de ser asaltado?
4. ¿Se puede *estar seguro* fuera de la casa en la colonia donde vivo? (cursivas mías).

Con las respuestas recogidas respecto de las preguntas identificadas con los números 2 y 3, se obtuvo que aproximadamente la mitad de la población encuestada opinó que es posible sufrir delitos en su barrio y que ya no les es posible caminar solos sin riesgos de ser asaltados. El 35 por ciento opinaron respecto de las preguntas 1 y 4 que no es seguro caminar por las calles de su barrio después de que ha oscurecido, y el 31 por ciento que no es seguro estar fuera de su casa en el barrio donde habitan.

Una vez promediadas las respuestas de cada sujeto se afirma en la investigación "...que cerca de la mitad de las personas perciben su propio barrio como normal en términos de seguridad, *mientras que la otra mitad lo percibe más bien como inseguro*" (González, 2002:40) (cursivas mías).

En el tipo de preguntas a cada uno de los encuestados, deseo recalcar, figuran palabras como "es seguro caminar", "correr el riesgo" en usos de lenguaje que hacen referencia a estados anímicos o a emociones; en términos generales a estados internos. Sobre la percepción en torno a las medidas de autoprotección se formularon las siguientes tres preguntas:

1. Es preferible no salir por las noches a causa de la inseguridad.

2. Prefiero no salir de casa *por temor* a la delincuencia.
3. No es necesario tener armas en casa para *sentirse protegido* (cursivas mías).

Los resultados indican que más del 60 por ciento de los encuestados está de acuerdo en que es preferible no salir por la noche a causa de la inseguridad y que el 50.1 por ciento considera preferible no salir de casa por temor a la delincuencia. Por otra parte, más o menos la mitad de la población encuestada estimó la necesidad de poseer armas (González, 2002:43 y s.)

En este rubro se advierte la referencia a expresiones como “por temor” y “sentirse protegido” que constituyen usos de lenguaje en los cuales se alude a estados internos. Otro rubro a destacar se relaciona con el endurecimiento de los mecanismos del control punitivo:

1. El ejército debe apoyar a la policía para resolver el problema de la inseguridad.
2. Poner en práctica operativos, retenes y redadas ayuda a prevenir delitos.
3. Proteger los derechos de los detenidos refuerza la protección de los derechos de todos los ciudadanos.

Según el autor, los resultados:

muestran que la mayor parte de las personas tienen una opinión favorable respecto de las medidas severas. Más del 60 por ciento está a favor de la intervención del ejército en tareas de seguridad pública, y el 65 por ciento lo está respecto de la puesta en práctica de operativos, retenes y redadas (...) el 41.1 por ciento está de acuerdo con que la protección de los derechos de los detenidos refuerza la protección de los derechos de todos los ciudadanos (González, 2002:48).

De acuerdo con los datos recogidos en los tres rubros, se asume la relación entre los estados de temor y la aceptación de un sistema de medidas severas para lograr la seguridad. El temor puede ser disminuido, se deriva de la encuesta, si es preciso a costa de valores tan importantes como los derechos humanos.

Una conclusión general del autor en estudio, respecto de los resultados de la encuesta de medición de actitud sobre seguridad pública, es la siguiente:

Más allá de las consideraciones metodológicas –absolutamente insoslayables–, la encuesta revela la evidencia de una actitud que ciertamente no muestra *la sensación* de seguridad entre los habitantes de la Ciudad de México (González, 2002:59) (cursivas mías).

Encuesta sobre victimización

Los indicadores se midieron sobre la victimización directa y la indirecta. La primera parte se practicó en un universo de 866 personas. La respuesta a la pregunta ¿ha sufrido algún delito en este año?, fue que el 26.1 por ciento había sufrido algún delito y el 73.9 por ciento no.

El autor señala que la mayoría de los delitos –50 por ciento– ocurrieron a bordo de un transporte público, el 20 por ciento en la propia casa o en las calles y el resto se distribuyeron con porcentajes menores al 1 por ciento, en diversas circunstancias (González, 2002:61).

La percepción de la inseguridad fue medida en el estudio a partir de dos indicadores: *el temor al delito* y

la percepción indiferencial de niveles de inseguridad respecto de otros barrios y en el tiempo.

Me interesa destacar en esta colaboración el indicador referido al *temor al delito*. En *Percepción ciudadana de la inseguridad. Ciudad de México*, se afirma:

En lo que se refiere al *temor* que las personas manifiestan de sufrir algún delito, los porcentajes señalan que la mayor parte *cree que algo puede sucederle en el transporte público (76.5 %; 678); un 72.2 por ciento (640) cree que puede sucederle en su casa y el 45.3 por ciento (401) piensan que pueden ser víctimas de algún delito en su trabajo (González, 2002:63) (cursivas mías).*

A quienes manifestaron la posibilidad de sufrir algún delito en el transporte público, el 56 por ciento dijo que *teme un asalto, el 13 al robo, el 5 al asalto a mano armada y otro 5 por ciento que le roben su propio auto mientras se transporta en él. Aproximadamente el uno por ciento manifestó temor por la posibilidad de violación, secuestro o lesiones, o bien robos al usar taxis o el Metro (González, 2002:64) (cursivas mías).*

Las razones de su temor y el porcentaje respecto del objeto del temor se indican a continuación: "19 por ciento debido a que en los microbuses se suben muchos 'rateros', 18 por ciento debido a la ausencia de seguridad en las calles, 11 por ciento lo atribuyó a la presencia de delincuentes, vagos drogadictos, 8 por ciento refirió poca vigilancia, 7 por ciento porque es muy común que haya delitos, 9 por ciento lo atribuyó a la falta de empleos y a la pobreza, 3 por ciento se refirió a cuestiones situacionales (falta de iluminación, lugares poco transitados, horarios en los que transita por calles), y alrededor del uno por ciento se refirieron

ron al contubernio entre choferes de microbuses y delincuentes, o a que hay mucha gente en las calles y transportes" (González, 2002:64).

De las personas que temen que les ocurra algún delito en su casa, 41 por ciento le teme al asalto, 21 por ciento al robo, 11 por ciento a que se metan en su casa, 7 por ciento a que le roben el auto, y alrededor del 1 por ciento teme a ser asesinado, secuestrado, violado o golpeado (González, 2002:64).

Las razones de sus temores son similares a los antes señalados: la presencia de delincuentes, drogadictos y vagos, falta de seguridad, falta de vigilancia, zona de domicilio insegura, pobreza, ignorancia o falta de empleo, ausencia de policías o a que éstos no hacen bien su trabajo, no hay iluminación y antecedentes de victimización.

En relación con la zona en la que laboran, 32 por ciento de las personas dijeron temer al asalto, 12 por ciento al robo simple, 3 por ciento al robo de su automóvil, uno por ciento a la violación y otro 1 por ciento al asalto en su negocio (González, 2002:64).

Las razones de sus temores son similares a las indicadas con anterioridad.

Cuando el autor, con base en la representatividad de la muestra, la generaliza a la población de la ZMCM afirma que:

estamos hablando de 2 236 000 delitos al año aproximadamente, lo que implica unos 186 333 delitos mensuales, o sea, 6 010 delitos diarios, cifras que, desde luego, son muy elevadas cuando se las mira, no sólo, pero sí especialmente, desde el ámbito institucional (González, 2002:28).

Cada hora se cometen 250 delitos aproximadamente y alrededor de 4 cada minuto.

De la encuesta sobre victimización indirecta obtiene cruces y conclusiones y la confirmación de la hipótesis de que "el temor al delito se relaciona más con lo que se sabe respecto del tema por terceras personas, que con la propia experiencia con el delito" (González, 2002:68).

Concluye el autor que:

si bien el temor al delito está asociado con una percepción subjetiva sobre el estado de la delincuencia, la ponderación sobre la posibilidad de ser victimizado se elabora de manera racional de acuerdo con la situación en la que se piensa. No obstante, el contenido demasiado abstracto de la respuesta no permite afirmar que una tal ponderación se base en un cálculo efectivo de la probabilidad de ser víctima de un delito, por lo que, en todo caso, el manifestado por los entrevistados es un temor más bien abstracto respecto del delito (González, 2002:69) (cursivas mías).

En las encuestas presentadas en la investigación de Luis González Plascencia se contienen usos de lenguaje de las personas encuestadas sobre su miedo o temor a ser objeto de un delito en la ZMCM; así mismo se advierte que conocen el ambiente en el cual se perpetra un número elevado de delitos y la desconfianza hacia las autoridades civiles. Aunque no se comprende la expresión "tengo miedo" relacionada con una emoción, lo cierto es que se ha manifestado el sentimiento de temor a ciertos tipos de delitos en un porcentaje marcadamente elevado, en términos de las expresiones lingüísticas de quienes fueron encues-

tados. Estos últimos, en el contexto de las preguntas y respuestas, confiesan temor al delito y que existe inseguridad en la ZMCM.

Conclusiones

Si digo "tengo miedo" puede ser la sustitución verbal de un lamento; en ciertas circunstancias me enseñaron a decir esas palabras. Cuando se confiesa tener miedo en un contexto, los usos de esas expresiones pueden ser analizadas para diversos propósitos. Uno de ellos es tratar de conocer el temor al delito y tener los indicadores respectivos para los fines seleccionados en alguna actividad. Lo que resalta Wittgenstein es la gramática del "dolor" o la del "miedo" y no el dolor o el miedo.

Bibliografía

González Plascencia, Luis, *Percepción Ciudadana de la Inseguridad*. Ciudad de México, próxima publicación por el Fondo de Cultura Económica, México (autorización del autor para utilizar su manuscrito).

Hartnack, Julius (1972), *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, tr. Jacobo Muñoz, Ediciones Ariel, España.

McGinn, Marie (1997), *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge Philosophy GuideBooks, London.

Rossi, Alejandro (1989), *Lenguaje y significado*, Fondo de Cultura Económica, México.

Tomasini Bassols, Alejandro (1988), *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea*, Editorial Trillas, México.

Wittgenstein, Ludwig (1986), *Investigaciones filosóficas*, tr. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Universidad Nacional Autónoma de México y Editorial Crítica, México-Barcelona.

_____ (1994), *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, tr. Edmundo Fernández Encarna Hidalgo y Pedro Mantas, Editorial Tecnós, Madrid.

_____ (1979), *Zettel*, tr. Carlos Castro y Ulises Moulines, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

Miedo y esperanza: un acercamiento filosófico

María del Rayo Ramírez Fierro*

El secreto de un hombre no es su complejo de Edipo o de inferioridad, sino el propio límite de su libertad, su poder de resistencia a los suplicios y a la muerte...

JEAN-PAUL SARTRE

PRIMEROS AÑOS DEL SIGLO XXI, un poco distantes del sentimiento apocalíptico de fin de milenio, pero no por eso rodeados de todo lo que hace sentir seguridad y confianza en la vida. Más bien, vivimos interrogándonos acerca del futuro y muchos, en toda la geografía de la tierra que hoy se nos antoja pequeña, se preguntan por el día inmediato, por resolver las necesidades de cada jornada, ignorando o queriendo ignorar los límites humanos en los que muchos hombres y mujeres, ancianos y niños viven en la proximidad, quizá en la siguiente estación del Metro, en el siguiente puente peatonal o entre las alcantarillas. Mientras tanto, los medios de comunicación nos lle-

*Coordinadora de la Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

van a casa imágenes del miedo tras la pantalla protectora de la inmediatez que, ¡gracias a dios!, exclamamos, están ante nuestros ojos pero lejos de nuestro hogar, y así nos sentimos distantes de Argentina, de las invasiones militares, del terrorismo, pero nunca tan lejos que nos sintamos en los terrenos seguros de la confianza en el mañana, en la seguridad abrazadora que nos cobijará de todo peligro.

Además, no sólo no estamos seguros del mañana sino que al salir de casa cada día emprendemos un viaje del que no estamos seguros de volver. Para empezar ignoramos si seremos víctimas de robo o de accidente, si nuestros órganos tendrán un precio en el mercado negro mundial, si nuestros hijos o hijas volverán o si serán arrancados de nuestro lado, no sabemos si de pronto el peso mexicano caerá vertiginosamente frente al dólar y si lo que llevamos en el bolsillo, si es que llevamos algo, se nos esfumará de repente. Si acaso hemos sido víctimas de robo, asalto, violación o abandono, si hemos padecido una enfermedad que nos puso en el límite de la vida, si acaso nos han reducido a objetos, sin palabra ni libertad para actuar, si nos han robado la posibilidad de sentirnos dueños de nuestros actos, entonces seguramente hemos sentido miedo.

No hay razones de peso para decir que un miedo es mayor que otro, cuando lo que se pone en juego en él es toda nuestra existencia, pobre, efímera, pero al cabo *nuestra*. Por ello, recordando la experiencia de Jean-Paul Sartre en el campo de prisioneros, podríamos afirmar que en medio de circunstancias "atroces (...) nos (obligan) a vivir sin fingimientos ni velos aquella situación desgarrada, insostenible que

se llama condición humana".¹ Probablemente lo que se pone de manifiesto en el miedo es la posibilidad de simplemente ya no estar más aquí. Así, junto con la conciencia del miedo y sus causas concretas, reales o ficticias, se nos revela la finitud de nuestra existencia y hasta de su gratuidad, pero en suma, y esto es lo más importante, de *nuestra existencia*.

Es justamente en esta esfera de la vida (*bios*) donde el cuerpo y la conciencia de éste se ponen en juego como totalidad. Con todo, no podríamos defender una tesis biologicista en sentido estricto en tanto que creemos que el ser humano es mucho más que mera reproducción, mantenimiento y prolongación de la vida, más aún si ésta es pensada en términos de la especie. Pobre favor haríamos en concebir que el ser humano es *como* los animales, como cualquier animal que desde su compleja esfera y reducido círculo de nacimiento y muerte reproduce los esquemas heredados por sus predecesores. Tampoco queremos sostener una posición espiritualista que hace surgir al hombre de un principio superior que lo explique, dotándole de un rasgo que lo hace radicalmente distinto al resto de los seres vivos, llámese alma o espíritu. Más bien sostenemos la primacía y centralidad del ser humano para su comprensión.

Esta centralidad nos obliga a rastrear algunas nociones acerca de lo que para nosotros es el ser humano. Para Aristóteles, *el hombre*, gustaba en afirmar el estagirita, constituía un lugar aparte y probablemente intermedio entre los dioses y las bestias. El lengua-

¹ Jean Paul Sartre. *La república del silencio. Situaciones III*. 3ª ed. Losada. Buenos Aires. 1968, p. 13.

je (*logos*) y particularmente su actividad política lo distinguían fuertemente de ambos seres, por ello lo definió como el animal político. Autores contemporáneos como Hannah Arendt seguirán insistiendo en esta distinción fundamental, basada en la posibilidad de generar discursos (lenguaje) y de actuar en un ámbito público, político.² Esto nos permite ubicar, en un primer acercamiento, que el ser humano es más que vida pero que habrá de entender su esfera biológica más allá del mero comportamiento animal si queremos una comprensión más cabal.

La antropología interpretativa (Clifford Geertz y Arnold Gehlen, fundamentalmente) subraya en cuanto a despejar el sentido de la condición humana, más que "la naturaleza" del hombre, a la vida como punto de partida. Misma que no sólo es vida sino que en el ser humano implica un plus que lo distingue del resto de los seres vivos, pues, "una de sus propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, haciéndose necesaria una "imagen", una fórmula de interpretación"³ de sus impulsos, de sus propiedades, y también respecto del trato que da a sus semejantes y recibe de ellos. Por esta razón, sostenemos que en él la vida es *existencia*, conciencia de sus posibilidades y límites, es extática, que rompe los límites de la propia vida que se nos muestra como la condición necesaria pero no suficiente de su existir para revelarnos la entera condición humana. El tener que adoptar una postura frente a sí mismo implica, si bien seguimos la tesis de

² Hannah Arendt. *La condición humana*. Paidós. Barcelona. 1993.

³ Arnold Gehlen. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme. Salamanca. 1987, pp. 9 y s.

Arnold Gehlen, la creación de un mundo más allá de la naturaleza o de la vida, que podría definirse como el mundo propiamente humano que se expresa como *cultura e historia*.

Ahora bien, si definimos al ser humano como el ser que tiene la necesidad de tomar una postura frente a sí mismo y ante sus semejantes, y que ésta lo distingue de los animales, lo primero que se manifiesta es ese carácter carencial o ingente de su ser, de ahí que este rasgo de su condición fuera puesto de relieve por filósofos modernos como Herder, Schiller o Schopenhauer, y por contemporáneos como Nietzsche para quien el ser humano es "el animal todavía no afirmado",⁴ o bien por Sartre quien lo define a partir de la conciencia para-sí que es negación, apertura, posibilidad y libertad en sí misma. Larga sería la lista de filósofos y filósofas que en el siglo XX barruntaron por este sesgo de comprensión de lo humano. De tal modo, consideramos que con estas líneas hemos puesto de manifiesto la perspectiva desde la cual abordamos lo humano, resaltando su carácter inacabado y no resuelto, y por lo que consideramos que se nos presenta antes que nada como pregunta y no como respuesta.

Al carácter ingente se suma que la existencia misma se le presenta al ser humano como *tarea*, de lo cual deriva su carácter práxico. Arnold Gehlen hace un estudio que transita de la filosofía a la antropología empírica, misma que para él tiene el estatuto de ciencia, asume la tesis de la precariedad de lo humano y de su propio carácter enigmático considerando,

⁴ *Ibid.*, p. 10.

además, el ejercicio práctico de su conducta que lo envuelve y explica su comercio con el medio y con los otros.⁵

Al caracterizar al ser humano como un ser de acción o práctico también queremos subrayar siguiendo a Gehlen y a otros autores más afines filosóficamente a nuestra posición (Jean-Paul Sartre, Ernst Bloch, entre otros) que su sentido es ser un proyecto abierto; al constituirse como “el ser amenazado o en riesgo, con una posibilidad constitucional de malograrse”,⁶ el ser humano está orientado a lo lejano, a lo aún no presente en el espacio y en el tiempo, está dirigido a lo que aún no es y a lo cual arriba justamente por la conciencia de su existencia y la acción.

Con lo anterior no pretendemos resolver el gran enigma de lo humano, pero lo que sí queremos, es poner de manifiesto el marco general de nuestra interpretación que nos llevará a profundizar en el tema propuesto: la relación entre el miedo y la esperanza. Antes de pasar a esto es necesario exponer brevemente algunas tesis que dan mayor cuerpo al argumento del carácter carencial del ser humano.

Primeramente porque no es un ser terminado o completo, “están a su disposición sus propias aptitudes y dones para existir; tiene un comportamiento con relación a sí mismo, de un modo absolutamente necesario, como no lo hace ningún animal”,⁷ de ahí que tenga la necesidad de guiar su vida, de conducirla, de plantearse fines, de elaborar estrategias.

⁵ *Ibid.*, pp. 10 y s.

⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 18.

La estructura carencial del hombre se traduce en que éste tiene que usar todas sus capacidades, poniéndolas en juego y transformándolas por sí mismo en su acción, con la única finalidad de usarlas como medios de su propia existencia. Siguiendo a Gehlen podemos decir que:

En todas las acciones del hombre ocurren dos cosas. Domina activamente la realidad que está a su alrededor, cambiándola en algo que sirve para la vida, ya que no hay precisamente condiciones existenciales naturales, adaptadas por sí mismas, fuera de ello porque las condiciones de vida naturales no adaptadas son insostenibles para él. Y, por otro lado, selecciona, sacándola de sí mismo, una jerarquía complicadísima de operaciones, "establece" en sí mismo un orden estructural del poder-hacer, que está en él como pura posibilidad y que ha de seguir sacando de sí mediante adiestramiento propio, con su propia industria, actuando incluso contra los gravámenes internos. Es decir, la esencia de las capacidades humanas, desde la más elemental hasta la más alta, es desarrollada por él en polémica con el mundo, mediante su industria propia, y esto en la dirección de un sistema de pilotaje y coordinación de las operaciones, en la que la auténtica capacidad vital no es alcanzada hasta que pasa largo tiempo.⁸

Como ya lo habíamos anticipado, todo este mundo que construye el ser humano en cualquiera de las condiciones que se encuentre se llama *cultura* y es *historia*, de tal manera que ambas son respuestas al carácter ingente del ser humano, que si bien no lo salvan de su propio existir ni resuelven de una vez su

⁸ *Ibid.*, pp. 41 y s.

propio origen carencial, sí proponen condiciones específicas para él. Para Gehlen, acercándose a otros filósofos, especialmente de los siglos XIX y XX, "La esencia de la naturaleza transformada por él en algo útil para la vida se llama *cultura*, y el mundo cultural es el mundo humano".⁹ Desde este punto de vista no se es ser humano por encima o por debajo de este *techo* o *nido* artificial construido a lo largo de la historia y, llevando hasta sus últimas consecuencias esta tesis tendríamos que afirmar, incluso, que todo el *ser* del ser humano está tocado o, mejor, trastocado por la cultura. Todo, percepción, sensación, emoción, mirada, miedo, alegría, se orientan culturalmente y en ello se pone de manifiesto el comercio, mediante la acción, entre el hombre, sus estructuras abiertas, su entorno y sus semejantes. Tras la creación del mundo simbólicamente configurado o *cultura*, es que el hombre se adiestra, se educa y configura su experiencia. Obviamente que la creación del mundo de imágenes y de símbolos permite entender que el hombre, por su estructura carencial y abierta, "produce un campo verdaderamente ilimitado de cosas reales y posibles; un campo de invención en el que la diversidad es tan grande, que el hombre bajo cualquier circunstancia puede encontrar y utilizar algunos medios, a fin de producir una mutación que haga posible la vida, supliendo así las carencias de su constitución orgánica".¹⁰

Con ello podemos afirmar que el ser humano tiene como rasgo ontológico la incompletud, no está afir-

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

mado plenamente, se abre a través de su conciencia a la temporalidad (conciencia del pasado, presente y futuro) y a la construcción de mundos irreales o posibles. Esta tesis ha sido expuesta por varios filósofos, desde San Agustín hasta Kant, Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre, Zubiri, Cassirer, Nicol. Con esto queremos decir que no estamos afirmando nada nuevo en la historia de la filosofía, sino confirmando algunos puntos de contacto que desde diversos horizontes o posiciones filosóficas coinciden en lo aquí argumentado. La apertura a la temporalidad está estrechamente relacionada con la conciencia, inteligencia o razón humana. En esta reflexión preferimos hablar de conciencia por su carácter abierto y no restrictivo de la razón, o incluso podríamos intercambiar este concepto de conciencia por el de inteligencia; que no sea el reducido a meros procedimientos lógicos.¹¹

Por tanto, si el ser humano "estuviera abocado a la pura situación-ahora, como el animal, sería incapaz de vivir. El hombre ha de tener la facultad de saltar plenamente por encima de las fronteras de la situación; de dirigirse a lo futuro y ausente, y actuar a consecuencia con ello. También volverse al presente desde la situación y accionar sus elementos como medios para cosas futuras. De este modo el hombre se hace Prometeo; un ser previsor e industrial al mismo tiempo".¹² Esta capacidad de "saltar" sobre

¹¹ Xavier Zubiri propone una acepción del ser humano con la cual supera la consideración dualista al plantear a la "inteligencia sentiente" como rasgo característico del ser humano donde se supera el hiato entre sensación y pensamiento, incluyendo en el pensamiento las respuestas sensibles en un nivel más organizado. Cfr. *La inteligencia sentiente*. Alianza editorial. Madrid, 1980.

¹² *Ibid.*, pp. 56 y s.

su situación, pone en juego todas sus aptitudes tanto sensibles como perceptivas o emotivas. Ponerse más allá del cerco inmediato le ha permitido construir mundos irreales: el lenguaje, el sueño, el arte, la ciencia y su aplicación técnica, la filosofía, las religiones... Esta capacidad de traspasar lo inmediato le permite, además, construir una posición sobre sí mismo, de sentir, imaginar o representar la realidad y, a un nivel más profundo, de configurar el mundo, *su mundo*.

Pareciera que todo lo antes dicho no ha sido sino para bordear el tema que nos propusimos desarrollar: la relación entre el miedo y la esperanza. Tendremos que preguntarnos sobre la base de lo ya expuesto ¿qué papel ha desempeñado el miedo en la configuración misma del ser humano caracterizado por lo ingente y extático, volcado a resolver su situación primera mediante la acción?

Para responder desde la línea trazada diremos que en las tradiciones filosóficas occidentales, remontrándonos incluso a algunos presocráticos, se propuso como principio cosmológico la tensión entre el *amor* y el *odio* (Demócrito), lo cual es retomado por filósofos o científicos modernos como la tensión entre el instinto y la razón, la libertad y la necesidad (Kant, Hegel), la voluntad y la necesidad (Herder, Schopenhauer), o contemporáneos que afirman la conformación de lo humano a partir de la confrontación entre lo *apolíneo* y lo *dionisiaco* (Nietzsche) o de la tensión entre *eros* y *tánatos* (Freud, Fromm), diremos que, para Gehlen una de las primeras respuestas necesarias del ser humano a su condición ingente es "protegerse" pero, ¿de qué?, del clima y las fieras, de las sequías y las lluvias, de la escasez de alimentos,

del frío, de la violencia de otros hombres, de otros grupos, y de ahí de las más sofisticadas formas logradas a través del desarrollo cultural que nos lleva hasta el día de hoy. No hay cultura que no haya logrado un modo de resolver estas necesidades; en todas ellas encontramos formas de defensa o armas, maneras de producir y conservar los alimentos, estrategias tecnológicas para hacer casas y caminos, en suma, inventos para resolver el existir y trascender la situación vital. En este sentido todo ser humano, a lo largo y ancho de las zonas habitables y hasta inhóspitas del globo, ha generado su *nido* o gestado su *cultura*. Desde este punto de vista, no hay criterio alguno para determinar cuándo una cultura es mejor que otra. Todas resuelven el estado carencial primario de sus miembros y permiten que mediante la apropiación de lo logrado, cada uno de sus integrantes trascienda su inmediatez. Este proceso es definido por Gehlen como "descarga" y consiste en orientarse en la situación, echar mano de lo acumulado por el grupo y descargarse de la presión de la plétora inmediata de las impresiones construyendo centros de interés en cada persona; ahora bien, esa descarga de lo acumulado culturalmente (lenguaje, artes, ciencia o saberes, religión, técnicas, instituciones) permite dirigir la acción hacia nuevas situaciones y experiencias, etcétera. Además, le permite confrontarse con la herencia cultural de su grupo; con su carácter de ser un animal insuficientemente cimentado, pues justamente le permite ensayar nuevas posibilidades para resolver lo inmediato (estar de pie, cazar, hablar, comer, caminar, escribir, operar una computadora personal, hacer naves espaciales, etcétera). En la filosofía poco

se ha investigado sobre el papel de la imaginación o la fantasía y el juego para cargar y descargar el peso de las necesidades, de las condiciones que impone el grupo y de la propia herencia cultural en cada uno de los recién llegados. Sin embargo, se ha avanzado en esta línea, especialmente desde la crisis de la modernidad y de la ilustración que subordinaba o hasta descartaba estos procesos como valiosos para la comprensión de la condición humana. Los antecedentes de esta crisis de la modernidad están en el propio Romanticismo que se atrevió a poner en entredicho las tesis iluministas-racionalistas y a abrir la perspectiva filosófica hacia el tratamiento de la subjetividad en un sentido más amplio, donde la imaginación, la voluntad y el juego tienen cabida.

La confrontación del ser humano desde la estructura carencial que lo define y la tensión con su mundo, es decir, con las posibilidades y condiciones de vida expresadas en su cultura y su historia, ligadas a su acción concreta, nos permiten integrar una nueva categoría de análisis: el riesgo. Sin éste, la posibilidad misma del mantenimiento del ser humano se hubiera detenido; el carácter extático de su acción y las soluciones prácticas para resolver sus carencias incluyen la posibilidad de no lograr lo que se pone como fin. El ser humano vive su existencia instalado permanentemente en el riesgo, nada es seguro, su vida misma es contingente, la integridad de su cuerpo y de su universo emocional no goza de un equilibrio invariable. Una decisión, cualesquiera, conlleva el riesgo en el que ponemos en juego nuestra existencia. La conciencia de ese riesgo y de ese ponernos en juego como totalidad, es lo que nosotros ponemos en la base de miedo.

Entre la conciencia del peligro, del miedo y de su objeto, del riesgo y la acción, aparece la fantasía o imaginación como facultad de producir imágenes, gracias a las cuales podemos trascender la inmediatez.

La tarea del hombre consiste sobre todo en permanecer en la vida. Lo prueba el que para una comunidad o un pueblo no podemos encontrar otra tarea que le lleve más tiempo que la de mantenerse, la de existir.¹³ Para ello cada grupo humano o sociedad ha intentado reducir la exposición de sus miembros al riesgo, gracias a relaciones de cooperación o de lazos solidarios, y ha construido instituciones capaces de salvaguardar la permanencia y el equilibrio de sus miembros a partir de ellas (familia, Estado, escuela, relaciones sociales de producción, etcétera). Pero si bien cada grupo social debe cuidar mediante sus instituciones que haya una satisfacción permanente de las indigencias biológicas elementales de sus integrantes, ¿qué pasa en una sociedad o cultura cuando este principio básico de la existencia humana no se cumple o, por lo menos, no se cumple para todos? Al final regresaremos a esta pregunta. Lo que no podemos dejar de señalar aquí es que todas las creaciones humanas destinadas a estos fines, por más que se instituyan en forma de hábitos, normas, leyes y hasta de valores, mantienen ese origen contingente de su creador. Por tanto están marcadas por la inestabilidad y el riesgo propio del ser humano, por la posibilidad de ser rebasadas a partir de la situación, de la manera de asumir la postura sobre uno mismo y sobre los demás. En suma, no hay cultura o institución estableci-

¹³ *Ibid.*, p. 71.

da de una vez y para siempre, marcada con el sello de la eternidad aunque ése fuera su fin; en ellas hay movimiento, dinámica, tensiones internas derivadas de la pluralidad o heterogeneidad de los propios seres humanos.

Frente al riesgo hay una contención, un freno, un hiato que sólo es resuelto por la acción mediada por la conciencia, reflexión o comprensión, hay una exigencia de suspender la acción para poner en marcha estas capacidades humanas. He aquí una relación entre el riesgo, la conciencia del mismo, el miedo como contención y experiencia completa del cuerpo-conciencia, cuyo centro es la puesta en cuestión del carácter finito de la existencia humana y la propia posibilidad de actuar. Ese hiato se llena inmediata y básicamente por la espera. Luego, si se sobrepone uno al miedo, se podrá actuar.

Pero, ¿qué ocurre mientras tanto? Para responder esta pregunta ya no seguiremos al autor del cual nos hemos servido como eje para esta reflexión, sino que recurriremos a lo pensado por algunos filósofos para completar el análisis de la relación entre el miedo y la esperanza.

En primer lugar, rescatamos la idea de que el miedo es conciencia de algo, dijimos del riesgo, en el que se pone en juego la totalidad de nuestro ser, es decir no sólo la parte racional sino también emocional y corporal. El miedo se siente y se hace consciente; corre por el cuerpo como un escalofrío, como un viento frío que se mete por la piel y llega hasta los huesos, eriza los vellos, hace castañetear los dientes, debilita y aun desmaya. Además se impone y pone nuevas condiciones a la existencia, a veces altera las funcio-

nes orgánicas (la contención de esfínteres, por ejemplo). Es un estado donde el ser humano como totalidad enfrenta lo nuevo, lo imprevisible, lo que no esperaba, y lo domina por entero. Exige un cambio de intención, de vigilia y de atención. Nos sobrepasa y nos limita. El miedo como emoción pone al cuerpo y a la conciencia en una relación inmediata donde ésta lo dirige hacia la transformación "de sus relaciones con el mundo. Para que el mundo cambie sus cualidades".¹⁴ Para Sartre, por ejemplo, el verdadero sentido del miedo "es una conciencia que pretende negar, a través de una conducta mágica, un objeto del mundo exterior y que llegará (hasta aniquilarse a sí misma con tal de aniquilar el objeto consigo",¹⁵ por eso decimos que el miedo nos paraliza, nos hace perder la cordura y, en el extremo, hasta la conciencia. El hiato surgido por el miedo, y el recurso inmediato de querer superar la situación que nos arrojó a él o huida, hacen que emerja en medio del peligro, la posibilidad, ya no mágica (imaginaria) ni real en el sentido estricto del término, sino meramente como posibilidad. El miedo es, en primer lugar, signo de negación o rechazo de la situación que se nos impone, que como sabemos puede ser real o irreal; es, y eso ya lo han visto algunas tradiciones filosóficas, una respuesta de contención. Pero la contraparte de esta reacción es la apertura hacia la posibilidad de superar la situación desencadenante del miedo, ahí emerge la espera, la esperanza y luego la acción. En este sentido el miedo es padecido conscientemente y no nos

¹⁴ Jean-Paul Sartre. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. (1ª ed. 1939). Alianza editorial. Madrid, 1989, p. 88.

¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

podemos zafar de él a nuestro antojo. Como toda emoción se va agotando por sí mismo y queda el recurso mediante el cual intentamos conjurarlo, la narración de lo padecido; por medio de la reconstrucción simbólica, imaginaria, purgamos ese estado en el que se puso en juego nuestra vida. Esta huida es, como dijimos anteriormente, una forma de resolver la presión de las amenazas del mundo porque finalmente éste no es o no responde inmediatamente a nuestras necesidades y expectativas. Para el filósofo existencialista francés, en el centro del miedo, como en toda emoción:

Una multitud de pretensiones afectivas se dirigen hacia el porvenir para configurarlo bajo una luz emocional. Vivimos emotivamente una cualidad que penetra en nosotros, que padecemos y que nos rebasa por todas partes. De repente, la emoción se separa de sí misma, se trasciende; no es un episodio trivial de nuestra vida cotidiana, sino intuición de lo absoluto.¹⁶

Para nosotros, esta intuición de lo absoluto está relacionada con la conciencia de nuestra existencia como totalidad concreta correlativa a la experiencia del mundo que de entrada se nos ofrece *difícil*. El miedo no es un accidente sino una forma de comprender y vivir el mundo y la condición humana de manera enteramente brutal.

En ese hiato realizado por el miedo se produce un movimiento tensional entre la parálisis y la acción (a veces violenta, inesperada, impredecible); la primera puede conducirnos al sometimiento, la segun-

¹⁶ *Ibid.*, p. 113.

da al enfrentamiento creativo que nos lleve a la superación del miedo. El modelo que explicaría la primera posición es el de Hegel, narrado en la *Fenomenología del espíritu*, cuando se produce la confrontación de las conciencias subjetivas, una de las cuales arriesga su vida poniéndola en juego (el amo) y la otra por el miedo y la expectativa de mantenerse con vida se somete (el esclavo), alienándose en el reconocimiento del amo y recuperándose, por medio del sometimiento, solamente por el trabajo.¹⁷ Ésta, sin embargo, no es la única forma de explicar este hiato. Ernst Bloch, después de una revisión crítica del filósofo del idealismo absoluto (Hegel), nos dice que “la esperanza esciente-concreta penetra de la manera subjetivamente más intensa en el miedo; conduce de la manera subjetivamente más eficaz a la eliminación causal de los contenidos del miedo. De consuno con la insatisfacción avisada, que es parte de la esperanza, porque ambos surgen de la negación de la indigencia”.¹⁸ Así, insatisfacción consciente y esperanza, surgen del rechazo de la carencia.

La esperanza activa lleva a la acción, sale de sí acompañando la posición extática del ser humano, fundamentalmente como ser abierto, cuya existencia no se resuelve en lo inmediato sino que busca amplitud y la realiza. Lo que pone en juego la esperanza es justa-

¹⁷ G. W. F. Hegel. *La fenomenología del espíritu*. (1ª. Ed. alemana, 1807). [Trad. del alemán de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra]. México: FCE 1981 (4ª. Reimp.), pp. 113-121. Las implicaciones éticas y sociales de esta tesis se basan en el problema del reconocimiento de un ser humano frente a otro, o conciencias subjetivas como lo define Hegel, esto es, de la intersubjetividad.

¹⁸ Ernst Bloch. *El principio de esperanza*. Madrid: T. I. Aguilar. 1981. pp. XIII-XIV.

mente la apertura del ser humano a su propio devenir, por eso es una tarea y conduce a la acción. Esta tesis reedita desde una perspectiva afirmada en el carácter de apertura del ser humano la carencia y pone su origen concretamente en el *hambre*, en la *vida*.

Antes habíamos dejado suelta una pregunta: ¿qué pasa con las sociedades y culturas donde el valor ordenador de sus actividades no es lograr la seguridad o el mantenimiento de la vida de todos sus miembros, sino que pone en riesgo incluso, más allá del antropocentrismo, la posibilidad misma de la vida en el planeta? Como Franz Hinkelammert afirma, hay culturas del miedo, de la desesperanza, de la muerte¹⁹ y su principio sería ya no el de la vida sino el mantenimiento *ad aeternum* de las instituciones, que en lugar de cumplir con su papel primario y positivamente conferido —que es lograr la seguridad y cuidar de la satisfacción de las necesidades de sus miembros—, más bien pone a un gran porcentaje de su población como parte del costo o riesgo que hay que pagar para la vida de un número menor de seres humanos.

Aunque la esperanza represente una superación del miedo, existen estas sociedades del miedo que se protegen con armas y guerras cada vez más sofisticadas, mediatizadas por la técnica, cuya intención es afirmarse matando y agrediendo a otros pero cubriendo su violencia con una máscara de neutralidad que mediatiza el miedo no de quien recibe la agresión, que al fin y al cabo pone su existencia entera en jue-

¹⁹ Franz Hinkelammert. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Costa Rica: DEI, 1995.

go, sino de quienes la ejecutan. Desde esta perspectiva general hay culturas y autores del miedo que afirman en primer lugar que no hay futuro posible, o que la única alternativa real de organización social y cultural es la suya, negando la apertura hacia lo nuevo, lo posible; en suma, negando el futuro y la esperanza, afirmándose como conciencias superiores y reduciendo a meros medios a los otros seres humanos.

Como conclusión podemos decir que si bien el miedo y la esperanza son parte de la condición humana derivados de su carácter carencial, tenemos que sopesar la tensión entre ambos y no perder de vista que lo que cuenta es trabajar hacia la vida plena, abierta, que se hace proyecto y luego acción, que se dirige hacia el mañana aunque no estemos seguros de ello, pero que, fundamentalmente, no renuncia a ser proyecto abierto hacia el futuro. El miedo y la esperanza, desde el acercamiento filosófico que intentamos aquí, son parte de la condición humana que en todo momento y lugar está en riesgo; renunciar a uno u otra malogrará su propia posibilidad de ser.

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

El miedo entre los cuerpos

Lilia Esther Vargas Isla

Introducción

EL MIEDO FORMA PARTE DE LAS respuestas de los seres vivos a muy diversos factores de su ambiente; así, produce una relación que se mantiene constante: la búsqueda de protección y seguridad frente a aquello que se vive como amenaza. Sólo que en el caso de los humanos, las causas de miedo y sus respuestas son diferentes a las de otras especies, aunque se trate de circunstancias naturales. Porque como todos los humanos, estas son significadas, dotadas de sentido. Aquí voy a referirme a una de estas relaciones, fundamental y constante en la historia: las mujeres y el miedo de los hombres hacia ellas. Un miedo no determinado por la naturaleza, pero que ha sido construido como natural, es decir, que ha sido naturalizado, como se tratará de mostrar.

En la cultura patriarcal se ha creado lo femenino en términos de maléfica belleza, peligrosa seducción o irracionalidad, y el miedo a aquello que lo femeni-

*Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

no representa ha sido crucial en la producción de subjetividades y ha tenido efectos aún no analizados suficientemente. No se trata de un miedo al cuerpo biológico, sino al cuerpo simbolizado, al cuerpo femenino. No es éste de apenas hace unas décadas, a partir de un feminismo agresivo, de la incursión de las mujeres en territorios antes reservados para los hombres o de una mal llamada "masculinización" actual de las mujeres. Se trata de un miedo arcaico, para el que el cuerpo de las mujeres ha sido metáfora.

A partir de algunos de los modos de construcción de lo femenino en la mitología griega, la religión cristiana y el pensamiento moderno, como modelos de lo que se supone son y se espera sean las mujeres, este trabajo es una reflexión acerca del miedo, latente en el hombre, pero hoy probablemente más agazapado que nunca. No me planteo analizar qué ha significado para los hombres experimentar miedo hacia las mujeres y tener que ocultarlo, sino reflexionar acerca de los fantasmas que rondan su relación con ellas, de lo que miran cuando las miran; así, planteo que el miedo hacia las mujeres ha tenido en ellas más efectos de los hasta hoy comprendidos.

Asociaciones, fragmentaciones y exclusiones de lo femenino

La asociación de los hombres con la cultura y de las mujeres con la naturaleza es ya milenaria, como lo han señalado varios autores,¹ pero el tema se ha em-

¹ Véase: N. Schnaith, "Condición cultural de la diferencia psíquica

pezado a analizar desde hace apenas alrededor de medio siglo, y aún no lo suficiente y necesario para comprender todas sus implicaciones. Asociar a las mujeres con la naturaleza significa vincularlas con la fecundidad de la tierra y la ciclicidad de lo biológico, con la vida, lo misterioso y desconocido, y también con la muerte.

Tierra, vida, sangre, muerte, etcétera, se asocian y representan de múltiples maneras con lo femenino en el arte, la literatura y los mitos. Pero la identificación de lo femenino y de las mujeres con la maternidad paradójicamente ha estado caracterizada por la disociación de su sexualidad, a partir de reconocer, engrandecer y mitificar sus dimensiones fecunda y nutricia al prohibir, censurar o negar su dimensión erótica.

En la mayoría de las religiones, en los grandes mitos de nuestros orígenes, se encuentra siempre una Diosa-Madre-Virgen de la que, sin participación masculina, nacen los dioses.² En el panteón griego es Gea (o Gaia), la Madre-Tierra que por sí y en sí misma genera el espacio, el tiempo, el cielo, a los dioses y a todos los seres vivientes. Sin embargo, a medida que se instaura el patriarcado,³ la capacidad generativa

entre los sexos", en Lamas, M. y F. Saal, (comp.), *La bella (in)diferencia*. México: Siglo XXI, 1991.

² Alizade, 1992; Eisler, 1997; González, 1998; Downing, 1999.

³ Por "patriarcado" me refiero aquí –en sentido amplio, como lo utilizan diversos autores– a un sistema de dominación masculina sobre las mujeres, y no a lo que Federico Engels denominó tal y cuyo surgimiento histórico se ubica, según su propuesta, en los inicios de la civilización y se caracteriza porque los hombres se apropian de los medios de producción y establecen la filiación masculina y el derecho hereditario paterno.

de las mujeres se desplaza a lo masculino. Según Hesíodo, el historiador del mito, Zeus, dios supremo y padre de dioses y hombres, "pare" a Atenea por la cabeza, y Afrodita nace del mar fecundado por el semen que rodea los genitales amputados de Urano, arrojados a las aguas por Cronos. Diosas sin madre, gestadas por el padre. La potencia exclusivamente femenina es expropiada por lo masculino.

Lo femenino tiene en la mitología griega un sentido de castigo y nace con el sino doble de belleza-malignidad, esto le hace surgir en múltiples, peligrosos y atemorizantes fragmentos. Atenea es la diosa con cuerpo de mujer y de virgen, autosuficiente, inaccesible y más allá del deseo que, a su vez, representa lo masculino, la guerra, la razón, el poder de los hombres. Afrodita es la belleza femenina, portadora de una seducción irresistible e inspiradora del deseo peligroso y desbordado, de la pasión amorosa en dioses y humanos. Es la sexualidad asociada solamente con el placer, aunque esta misma la hace protectora de la procreación y madre, pero no la define como tal, ya que es una "sexualidad reversible" dado que la diosa puede recuperarse virginal. Artemisa es la potente cazadora virgen que, orgullosa y autosuficiente, desdeña el matrimonio y el placer sexual; ella que –en no casual articulación– domestica a las fieras y la sexualidad de las jovencitas; es la indomable, representa la crueldad y la venganza, la enfermedad y la muerte. Cibeles es la diosa andrógina, posee cuerpo de hombre y de mujer, asociada con los ciclos de la naturaleza, pero del lado de la muerte que precede y prosigue a la vida. En contraste con las diosas anteriores, Hera y Deméter son madres. Hera, en un principio

diosa poderosa y capaz de autofecundación, deviene domesticada por el matrimonio que la ubica como esposa y madre. Es la diosa del matrimonio y de la maternidad, pero es la mala madre, la madrastra, la ajena a afectos maternales, y es al mismo tiempo la cónyuge celosa de las infidelidades del marido, si bien es poderosa en sus rencores y venganzas, ha de permanecer siempre fiel. Deméter, diosa de la cualidad cíclica de la naturaleza, de la fertilidad de la tierra, de la agricultura, es, en el otro extremo, la madre que desfallece por la ausencia de la hija raptada, ha representado a la madre excesiva, asfixiante y posesiva.

A la vez, cerca o lejos de las diosas hay otras múltiples figuras que aportan atribuciones a lo femenino. Entre ellas: las moiras, que tienen en sus manos el destino humano, la dimensión incierta del nacimiento, el ciclo de la vida y la muerte; las arpías que apresan y desgarran son mensajeras de la muerte y los infiernos; las bacantes representan la dominación y el desafío a lo masculino. En el otro extremo están las musas, proveedoras de inspiración, artes y saberes, consoladoras y a la vez vírgenes inaccesibles; también las ninfas que cuidan la salud y el bienestar de los humanos e incluso protegen los amores jóvenes. También formando parte de lo femenino están las sibilas, sacerdotisas de los dioses y profetas, portadoras de un saber que proviene del antes y el después de lo humano. En esta mitología hay además mujeres míticas como Pandora, figura de transición entre las divinidades femeninas y las mujeres; es designada culpable de todos los males que éstas pueden causar a la humanidad en general, y a los hombres en particular. Primera mujer que, dotada con el don de la

palabra, lo usa para mentir, es bella pero malvada y perezosa; por su irrefrenable curiosidad hace descender sobre los hombres todas las desgracias, con el único y ambivalente consuelo de la esperanza.

En el panorama de características asignadas a lo femenino y a las mujeres –del que ésta es sólo una muestra–, con las que son investidas las deidades y otras figuras míticas en el mundo griego, aparecen, todas, distribuidas y disociadas. Madre, pero sin sexualidad e insuficiente o excesiva; esposa, pero demandante, rencorosa y celosa; virgen por masculinización, repudio a los hombres o autosuficiencia; deseante, seductora y peligrosa pero no madre ni esposa; agresiva, cruel, vengativa, caprichosa, dominante, desafiante y aliada de la muerte y otros males, o bien, prodigadora de cuidados, inspiradora de saberes, de aquéllos del antes y el después de la vida y, básicamente, articulada a los ciclos naturales. Ellas no pueden ser dueñas de la palabra porque hacen mal uso de la misma; no pueden ser poseedoras del conocimiento, sólo lo inspiran; tienen el oscuro poder de la seducción pero se reservan vírgenes; no pueden tener sexualidad y a la vez ser madres.

Todos los seres míticos griegos aluden a una fase de la vida humana y nos representan con todas nuestras virtudes y defectos –con la diferencia de que sus actos no tienen las consecuencias que tienen para nosotros–. Sin embargo, y sin analizar otros espacios de lo femenino en el mundo griego, como los de la literatura por ejemplo, los personajes asignados en su mitología son expresiones del imaginario masculino sobre lo femenino y, a la vez son modelo, legitimación de los lugares que ocupan las mujeres en la vida

real y de las relaciones entre ambos géneros. Ahora bien, aunque lo femenino, en su multiplicidad y polivalencia es fragmentado para restarle poder, permite que sea al menos ahí, en los espacios de lo sagrado –aunque para un mejor análisis, también habría que considerar la profusión de sus imágenes en el arte y la presencia de las heroínas trágicas– donde sea reconocido y temido o venerado. Así, desde la oferta de modelos femeninos que representa el panteón griego y a pesar de sus reclusiones y exclusiones, las mujeres tienen más amplios referentes de los que tendrían después, en el Medioevo y en los tiempos modernos.

Ya en el judaísmo e islamismo, las mujeres desaparecen de los espacios sagrados. No se produce aquí solamente un pasaje del politeísmo a la idea de un solo dios, sino también una radical extinción de lo femenino del ámbito de la divinidad. Las mujeres reales son ahora las únicas portadoras de bienes y males, dando con ello un gigantesco paso a su control. En el cristianismo, sin embargo, reaparece lo femenino en la figura de la Madre-Virgen. María es enteramente novedosa. Es la que no existía, es decir, es la Madre-Buena. Divina, no de origen sino por concesión, totalmente ajena a la sexualidad y a la vez fecunda, virgen pero no por autosuficiente y desafiante repudio sino por virtud, pasiva y obediente a los designios masculinos superiores, dotada solamente de benignas cualidades, de bondad y de la capacidad infinita e incondicional de amor, perdón y protección.

Para las mujeres, pocos, bien delimitados y opuestos perfiles. Además de la esposa y la madre, según el modelo de María, surge la opción de la santa. Siem-

pre asociada a la vida religiosa y las más de las veces virginal, es expresión humana del sacrificio, de la renuncia a la sexualidad y a toda pasión que no sea el amor a la divinidad. En el otro extremo, la bruja, expresión humana de lo maligno condensado en Satán, representa la natural alianza femenina con el mal, la sexualidad desenfrenada, la seducción perversa hacia los hombres y, portadora de saberes peligrosos, la transgresión de todo orden, especialmente de aquél que excluye a las mujeres del derecho al conocimiento.

Síntesis y a la vez clausura de otras características humanas de las mujeres, éstos son los nuevos modelos femeninos de la cultura patriarcal. Es el perfil y parámetro propuesto para las mujeres que, sumado a los implicados en la Ilustración, determinan que las mujeres son irracionales y emocionales; que existen para la vida doméstica, para ser esposas fieles y obedientes, y madres, sobre todo, buenas madres. Porque bajo la Ilustración, lo femenino se asocia también con lo emocional y lo inconsciente, con lo más temido e incontrolable de la naturaleza y de su naturaleza, que el hombre ha tratado de domeñar de distintas maneras, especialmente con la razón, como rostro defensivo de la cultura. Ya impensables las santas y las brujas, bajo este modelo, en cierto sentido menos persecutorio pero más excluyente aún, se construye un canon perfecto de mujer, uno que reúne lo deseable eliminando lo maligno y peligroso.

Localizada y dissociada en el panteón griego, extinguida, proscrita o domesticada en el mundo judeocristiano, legitimada desde el saber racional como infantil y puramente emocional, en el mundo moderno la sexualidad de las mujeres es, de manera

constante en la historia, lo más controlado y temido, es siempre la caja de Pandora. Pero, ¿desaparecieron las antiguas atribuciones a lo femenino?, ¿qué ha ocurrido en las mujeres con la exclusión y proscripción de su sexualidad y de todo lo que no sea en ellas amor maternal, bondad, castidad, obediencia y sacrificio?

Miedo a lo femenino, miedo a las mujeres

Si bien en ninguno de los mundos son isomórficos los espacios asignados a las mujeres en la vida real y aquéllos propuestos en los sistemas místico-religiosos y filosóficos, éstos expresan tácita o explícitamente la forma como se concibe lo femenino en cada sociedad y perfilan modelos para las mujeres. Sintetizando lo expuesto en los tres grandes ejes que vertebran la cultura occidental, es decir, los sistemas de pensamiento griego, judeocristiano y moderno, se han producido diferencias y semejanzas en tales construcciones y modelos, pero todos, en tanto que sistemas de dominación masculina, han compartido un denominador común fundamental: la necesidad de controlar a las mujeres, particularmente sus cuerpos, su capacidad reproductiva y su sexualidad,⁴ generando, además, una constante reacción masculina: la hostilidad y el miedo. No sólo ante figuras definidas como maléficas y peligrosas (las

⁴ Lo cual deriva del sistema de dominación-sometimiento, según distintos desarrollos teóricos –no sólo el de F. Engels acerca del surgimiento del patriarcado–, si bien las teorías han adjudicado –tácita o explícitamente– tales controles a causas diversas.

arpías griegas o las brujas medievales por ejemplo), sino también a las benévolas. La hostilidad y el miedo de los hombres se han generado ante toda expresión de lo femenino –incluido cualquier rasgo de feminidad en ellos mismos– de lo cual las mujeres son y han sido las portadoras por excelencia. Sin embargo, éste es un tema poco estudiado. El psicoanálisis aporta explicaciones al respecto, pero de manera indirecta, es decir, como un subproducto de sus objetivos, básicamente los procesos psíquicos. Pero salvo que se parta de la posición de que la sociedad es manifestación colectiva de lo subjetivo, lo subjetivo no constituye explicación suficiente de lo social.

Acerca del modo como se ha expresado la hostilidad de los hombres hacia lo femenino y las mujeres en la cultura patriarcal, se podrían escribir ríos de palabras. El miedo, en cambio, ha sido, si no la más, una de las más escondidas o negadas y desplazadas emociones masculinas. Y a menos que se dé por sentado que hostilidad y temor son dos caras de lo mismo, cabe preguntarse entonces por qué el miedo masculino ha sido significativamente mayor justo ahí, donde predominan la opresión masculina y el sometimiento femenino. Y también deberíamos preguntar qué efectos ha tenido en las mujeres y en sus relaciones con los hombres ese sentimiento hacia ellas. Creo que no se trata de cuestiones obvias, como se podría suponer fácilmente, y que tal vez es precisamente el hecho de considerarlas obvias lo que ha contribuido a no estudiarlas. Aquí voy a referirme solamente a las hipótesis psicoanalíticas y a algunas otras que, desde la historia y la antropología, aportan elementos para la reflexión.

Como se trató de mostrar antes, el panteón griego contiene expresiones benéficas y maléficas de lo femenino que se manifiestan en figuras que, si bien tienen un signo distintivo, son frecuentemente ambivalentes y, al menos, dan cabida a una multiplicidad de posiciones y emociones que disocian menos lo femenino de lo humano. El pensamiento judeocristiano sobre lo femenino, en cambio, es más extremo y cercenante para lo femenino, y es maniqueo.

El judaísmo y el islamismo eliminan lo femenino del pensamiento mítico-religioso, como se mencionó antes, pero reaparece en el cristianismo. Dios y Demonio, Cielo e Infierno, son, desde el cristianismo, las expresiones condensadas del Bien y el Mal, que tienen portadores terrenales: el Bien posible es el Hombre, las Mujeres son el Mal.

En su estudio sobre el miedo y citando a Michelet, Jean Delumeau señala:

el cristianismo victorioso había acabado con la aristocracia del Olimpo, pero no con la "multitud de los dioses indígenas, el populacho de los dioses todavía en posesión de la inmensidad de las campiñas, de los bosques, de los montes, de las fuentes". Y esos dioses no sólo seguían estando "alojados en el corazón de las encinas, en las aguas rumorosas y profundas", sino que además se ocultaban en la casa. La mujer los mantenía vivos en el corazón del hogar (Delumeau, 2002:564).

Lo femenino, las mujeres y su sexualidad, más que nunca, son fuente de todo mal; Delumeau agrega:

la Edad Media "cristiana", en una medida bastante amplia, sumó, racionalizó e incrementó los agravios

misóginos recibidos de las tradiciones que heredaba. Además, la cultura se encontraba ahora, en amplísima medida, en manos de clérigos célibes que no podían sino exaltar la virginidad y atacar a la tentadora cuyas seducciones temían. Fue, desde luego, el miedo a la mujer lo que dictó a la literatura monástica aquellos anatemas periódicamente lanzados contra los atractivos falaces y demoniacos de la cómplice preferida de Satán (Delumeau, 2001:483).

Acerca de este miedo se han generado algunas, escasas e insuficientes, explicaciones. Según Delumeau, se trata de un miedo que no se ha querido estudiar y que tiene raíces más numerosas y complejas de lo que había pensado Freud, que las reducía al temor a la castración, consecuencia del deseo femenino de poseer un pene (Delumeau, 2000:472).

El psicoanálisis ha desarrollado, aunque ciertamente no era su objetivo, una de las primeras explicaciones teóricas sistemáticas acerca de la hostilidad y el temor de los hombres hacia las mujeres. El psicoanálisis freudiano propone que, para el niño, la ausencia de pene en la niña se juzga como el efecto de una mutilación, y que la fantasía de sufrirla en sí mismo se atribuye a la realización de la amenaza que representa el padre ante sus deseos por la madre, generando la angustia de castración y, como consecuencia, la renuncia a tales deseos y un rechazo –que considera universal– a la feminidad. Para Freud, la niña sufre de envidia del pene y deseará poseerlo porque su ausencia es considerada un daño que buscará compensar de varias maneras: la única normal, la feminidad, mediante la sustitución del pene por el hijo; las otras, como modalidades patológicas.



Francisco de Goya y Lucientes
Linda maestra
(Capricho núm. 68, 1797-1798)
Aguafuerte y aguatinta

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

Para Lacan, la castración propiamente dicha es la falta simbólica, no del pene en tanto que órgano real, sino del falo imaginario, es decir, de la imagen fálica que representa la completud y perfección del sujeto, y constituye la renuncia al goce de la madre por medio de la función castradora fecunda del padre, siendo esto válido para el niño y para la niña.

Según Freud, para la niña, envidia permanentemente insatisfecha del pene como objeto real, o para Lacan, privación permanente del falo como objeto simbólico, en ambos casos, pene o falo, representan una superioridad masculina que se da por sentada en tanto que se la considera estructural y universal. Según ambos, lugar imposible, paradójico, el de la madre y lo femenino. Si no castrada, entonces poderosa, terrible y destructiva madre-mujer fálica. Si castrada, representación de la mutilación, del abismo, de la nada. Desde ambas teorías psicoanalíticas –las que aquí se eligen, sin ser las únicas– con diferencias significativas pero equivalentes en cuanto a lo que se subraya, se propone que para ser sujeto se ha de renunciar a la madre y, con esto, repudiar lo femenino castrado que ella representa.

Pero, asumo, el repudio permanente en los varones, más o menos intenso en función del grado de resolución del complejo edípico, y la supuesta envidia del pene o del falo –por castración o privación– en las mujeres, también permanente dado que nunca será resuelta, trascienden el ámbito de los procesos edípicos intrapsíquicos y no se pueden explicar lo suficiente a menos que se parta de una noción compleja del sujeto y la subjetividad que incluye al otro –en su ajenidad radical– y lo social como fundante, y a

menos que se conciba el inconsciente como construcción histórica y se introduzca la dimensión de la significación social de lo fálico en la cultura patriarcal. Así, si el repudio y el temor constantes de los varones hacia la sexualidad femenina y hacia lo femenino "castrado" y castrante que para ellos pueden representar las mujeres, se analizan a la luz de lo histórico-social, si bien no se esclarecen en forma sencilla y automática, quedan abiertas nuevas perspectivas para su comprensión.

También en el marco del psicoanálisis se encuentran las lecturas del psicoanálisis feminista y otras que, sin asumirse como tales, implican posturas opuestas a la ortodoxia psicoanalítica y que, rechazadas por muchos, representan opciones abiertas a otras formas de entender los temas de la diferencia de los sexos y de las posiciones femenina y masculina frente a la sexualidad. Desde luego no es posible ni necesario exponerlas todas aquí para el tema que se desarrolla, por lo que sólo se mencionan algunas a manera de ejemplo. Así, tenemos las de Luce Irigaray y Melanie Klein. Para la primera, el Uno, que representa lo fálico, es producto tanto de la pretensión masculina como de la cultura falomórfica para la que solamente existe un órgano con el valor de marca de la diferencia de los sexos y del goce sexual. Más allá de acordar o no con el modo como desarrolla y deriva consecuencias a partir del planteamiento, Irigaray introduce una dimensión social e histórica en su análisis. Para la segunda, la envidia del pene en la niña no es estructural y primaria, sino resultado secundario y reactivo que remite a las desventajas reales de las mujeres en la sociedad, y los hombres también padecen de una

envidia intensa hacia el cuerpo y la capacidad reproductiva de las mujeres, particularmente hacia su útero. Citada por Anthony Clare, y en relación con esta hipótesis, Klein dice:

Cuando se empieza, como yo hice, a analizar hombres después de una experiencia bastante larga analizando mujeres, una recibe una impresión de lo más sorprendente de la intensidad de esta envidia del embarazo, del parto y la maternidad, así como de los pechos y del acto de amamantar (Clare, 2002:274).

Clare menciona también el tema de la envidia de los hombres sobre la capacidad de procreación de las mujeres. Al respecto dice:

El sadismo masculino se convierte en el impulso motor que hay detrás de las relaciones de todo hombre con las mujeres (...) Los hombres dividen a las mujeres en buenas y malas, madres y monstruos, santas y pecadoras, vírgenes y putas, pero la división nunca se resuelve a favor de una u otra. Puede que lo que haga falta sea que los hombres reconozcan su ambivalencia antes que depender de la visión sentimental y/o amarga de la Madre. Lo que hace falta es que los hombres examinen (...) su posible envidia y miedo a la identidad y creatividad biológica de las mujeres (Clare, 2002:277).

Al miedo y hostilidad de los hombres hacia las mujeres, Clare los asocia también con la capacidad femenina de excitar y apagar su deseo sexual. Vivida por los hombres como un poder que se sale de su control, que los coloca en una situación de intolerable dependencia hacia las mujeres –la cual los devuelve al experimentado y supuestamente superado sometido-

miento infantil a la madre— despierta sentimientos intensamente ambivalentes que producen en él a la vez, deseo y desprecio hacia ellas y este último para sí mismos por su trágica esclavitud y por lo que sienten como una rendición. A partir de su análisis, el autor considera incuestionable que los hombres sólo se diferencian unos de otros en cuanto a la medida de sus sentimientos de hostilidad y temor hacia las mujeres, y no en si experimentan o no esos sentimientos.

Otra autora, María Asunción González, también ha desarrollado hipótesis acerca de las causas de la dominación, hostilidad y temores masculinos hacia las mujeres. Señala que ahí donde las identidades de los grupos humanos se ven amenazadas, se acentúa la dominación sobre las mujeres, y que éstas adquieren el carácter de “pantalla”, en un doble sentido:

Como pantalla que encubre, oculta los miedos e inseguridades masculinos (en relación también y/o especialmente a otros hombres), que son acallados, aliviados, negados a través del ejercicio del dominio sobre las mujeres. La autoconfirmación y el sentimiento de potencia— el deseo de omnipotencia— y superioridad precisarían del sometimiento, la exclusión y la desvalorización femenina. Y esto se daría de modo más acentuado cuanto más precaria fuera la identidad (individual y/o grupal). En otro sentido, las mujeres serían una pantalla en la que proyectan el origen de todas las situaciones, conflictos, circunstancias... que generan el temor masculino y les hace sentirse vulnerables e imperfectos. Un modo de defenderse de tales emociones sería mantener a distancia y, simultáneamente, controlar y dominar a las mujeres, como se querría controlar a la naturaleza —la madre—, el cosmos, la muerte...

todas las circunstancias que generen peligro e incertidumbre (González, 2002:57).

De acuerdo con esta lectura, entonces, las mujeres son subrogadas y depositarias de todo aquello que los hombres temen y quieren someter, así que las temen y las someten a ellas, logrando así calmar sus ansiedades y reafirmar su identidad. Desde esta perspectiva, se implica que los hombres son como eternos niños que atribuyen a las mujeres-madres el poder de ser origen y paliativo de todas las miserias humanas. A esto, la autora agrega argumentos para sostener que la hostilidad de los hombres a las mujeres también se debe y se ha debido, en todos los tiempos, a la inconfesable envidia que les produce la capacidad de las mujeres de dar vida, característica que no les han podido expropiar, si bien han tratado de hacerlo mediante el control de sus cuerpos y su sexualidad.

Desde un análisis acerca del "síndrome" de la masculinidad denominado "machismo", en el que la hostilidad hacia las mujeres se expresa en forma más extrema y se puede convertir fácil y frecuentemente en violencia, física y/o simbólica, la necesidad de no sentir, ocultar o negar el temor es una cuestión imprescindible para el hombre, porque sentirlo y mostrarlo es igual a feminizarse. El miedo se identifica entonces como un sentimiento femenino asociado con debilidad. Tal vez por eso, y aun sin llegar a ser tan amenazante como para el "macho", la mayoría de los hombres ocultan, y hasta desconocen el miedo, especialmente el que les generan lo femenino y las mujeres. La hostilidad, en cambio, es más comúnmente

manifestada –también hacia otros hombres, aunque con mayores frenos– sobre todo porque una de las pocas emociones que se han dado permiso de experimentar y reconocer es la ira, que fácilmente deriva en agresividad.

Algunas reflexiones finales

Sigmund Freud establece una diferencia entre lo que denomina angustia real para referirse a una reacción ante condiciones amenazantes o peligrosas de origen externo real, y la señal de angustia que se genera ante estímulos amenazantes de origen interno, pulsional, y que involucra, por lo tanto, procesos inconscientes; pero, en ambos casos, la angustia es una reacción del Yo ante lo que se experimenta como una situación de peligro. Para Freud, el afecto relacionado con la señal de angustia remite a vivencias del pasado del sujeto, particularmente del infante dada su condición de desamparo ante la pérdida del objeto –la madre–, y remite al peligro de pérdida de los genitales –angustia de castración por los impulsos dirigidos a la madre–, misma que se transformará en angustia moral, desde el Superyo.

Ahora bien, habría que preguntarse si cada mujer constituye un potencial disparador de la señal de angustia en los hombres, aunque las mujeres y lo femenino se hayan construido históricamente como disparadores y causantes de angustia real. Porque llegando a este punto, es posible hacer cierta comparación entre la historia de cada sujeto y la de la humanidad con sus miedos; cabría preguntarse también

cómo es que opera, aún hoy, ese arcaico miedo a lo femenino depositado y enfrentado a partir de las mujeres, cómo ha sobrevivido –casi intacto y, por ello, en cierto sentido ahistórico– en el tiempo y en el imaginario social, y cuál es el grado de conciencia que los hombres tienen acerca del miedo que experimentan. Porque más allá de momentos de ocultamiento consciente, parecería involucrar significativos niveles de inconsciencia.

Desde otra lectura, Ana María Fernández se refiere a aquellos procesos que llama de desigualdad-discriminación-violencia, como los que prevalecen en las relaciones entre los géneros, y los califica de procesos invisibilizados. Con ello denomina, no a los que son ocultados o a procesos no visibles, sino a aquellos que, mediante complejos mecanismos sociohistóricos, han sido atribuidos a la naturaleza, es decir, naturalizados, y sobre los que ha caído una interdicción: la de ser vistos. Aunque Fernández se refiere a la violencia constitutiva de las relaciones entre los géneros, podría decirse, desde esta mirada, que el miedo de los hombres a las mujeres ha sido un factor de esa violencia constitutiva y ha sufrido, entonces, un proceso de invisibilización, para hombres y mujeres. En ese sentido, a lo que los hombres temen es enteramente justificable y no menoscaba su hombría, es decir, temen a la naturaleza y a lo incontrolable de la vida y la muerte. Pero el desplazamiento e identificación de las mujeres con ello son operaciones de naturaleza distinta. Dictaminar que las mujeres representan o son la naturaleza y lo incontrolable de la vida y la muerte –como lo han establecido las asociaciones históricas antes mencionadas– constituyen la naturali-

zación-invisibilización del miedo, entonces sí, a la vez que justificado, denegado. Porque no es de hombres temer a las mujeres. El miedo masculino sólo se puede comprender en su eficacia, en su prevalecer en el tiempo y su permanecer idéntico a sí mismo a pesar de los cambios, si opera –al menos parcialmente– de manera inconsciente en cada sujeto, si forma parte del imaginario colectivo y/o si ha sido invisibilizado.

Desde ahí, ¿qué desean los hombres cuando desean a las mujeres?, ¿qué ven cuando ven sus cuerpos? El cuerpo de las mujeres es más y otra cosa que sus características biológicas, es decir, ha sido construido simbólicamente como cuerpo femenino. Y éste es erógeno, pero todo cuerpo femenino significa también un cuerpo al que hubo que renunciar, el de la madre perdida en tanto que objeto, el de la madre nutricia, el de la madre engemazante, el de la madre castrada, el de la madre todopoderosa, amada pero terrible. El cuerpo femenino constituye, en la cultura falocéntrica, la prueba viva de la intolerable castración y soporta fantasmas masculinos de insoportable peligro, como el de la llamada vagina dentada, que, también amenaza de castración, los invita –como en el mito griego de las sirenas– a ser destruidos. El cuerpo femenino, que es vida, es también el vacío, la muerte. Y a estos terrores habría que agregar el que puede producir a los hombres el goce femenino, un goce no puntual que se experimenta como carente de ley... sin la ley del poder fálico. Mujeres-mito con cuerpos peligrosos, abrumadoramente deseados y temidos, son objeto de violencia, la física u otras, y de un profundo desconocimiento. Cuando los hombres miran a las mujeres, ¿dejaron de mirar a la diosa, a la ma-

dre, a la santa, a la prostituta, a la arpía, a la musa o a la bruja? Benévola o malévola pero siempre Otra; desde una alteridad inasible, ¿las mujeres son para los hombres cada una de esas figuraciones que ya no están en el panteón olímpico, en los cielos o los infiernos, sino ahí, frente a ellos?

Acercas de la feminidad, construida desde el lenguaje, desde la cultura, y de algunos efectos patógenos que ha tenido tal construcción –la histeria, la anorexia o la depresión por ejemplo– ya se han hecho algunos sensibles y agudos análisis. Pero, ¿han sido suficientes para comprender todo lo que les ha ocurrido a las mujeres –y la forma como han marcado las relaciones entre hombres y mujeres– con esos desplazamientos, fragmentaciones, exclusiones y proscipciones, de sí, de su erotismo, de su sexualidad?; y ¿lo han sido para comprender los efectos que tienen en ellas el miedo masculino invisibilizado, el que sus cuerpos sean depositarios de desplazamientos inconscientes, y la no nombrada –y lo que no se nombra no existe históricamente– desconfirmación permanente que implica ser miradas como habitadas por una pleyade de figuraciones, míticas o mitificadas, desde el Otro del género? Creo que no.

Bibliografía

- Alizade, Mariam Alcira, *La sensualidad femenina*, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.
- Clare, Anthony (2000), *Hombres. La masculinidad en crisis*, Taurus, Madrid, 2002.
- Delumeau, Jean (1978), *El miedo en occidente*, Taurus, Madrid, 2002.
- Downing, Christine (1981), *La diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, Kairós, Barcelona, 1999.
- Eisler, Riane (1987), *El cáliz y la espada. La mujer como fuerza en la historia*, Editorial Pax México, México, 1997.
- Fernández, Ana María, *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*, Paidós, Buenos Aires, 1993.
- González de CH. F., María Asunción, *Feminidad y masculinidad. Subjetividad y orden simbólico*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.
- Pomeroy, Sara B. (1987), *Diosas, ramerías, esposas y esclavas*, Akal Ediciones, Madrid, 1999.

ÍNDICE

Presentación	7
El miedo y la muerte	13
<i>Lore Aresti de la Torre</i>	
Antropología judeocristiana, psicoanálisis y miedo	41
<i>Ricardo Blanco Beledo</i>	
Del miedo y la locura	53
<i>Lidia Fernández Rivas</i> <i>Ma. Eugenia Ruiz Velasco</i>	
Miedo en nuestro malestar en la cultura	77
<i>Enrique Günsberg</i>	
De espanto y otros sustos	103
<i>Isabel Jándur Matalobos</i>	
"Tengo miedo" e inseguridad pública	125
<i>Agustín Pérez Carrillo</i>	
Miedo y esperanza: un acercamiento filosófico	145
<i>María del Rayo Ramírez Fierro</i>	
El miedo entre los cuerpos	165
<i>Lilia Esther Vargas Isla</i>	

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

Los dominios del miedo se terminó de imprimir el 29 de noviembre de 2002. Cuidado de edición: Miguel Ángel Hinojosa Carranza. Corrección: Elisa Gabriela García Tello. El tiro consta de mil ejemplares impresos en papel cultural crema de 60 kilos (interiores) y cartulina couché de doscientos cincuenta gramos (cubiertas); en su composición se utilizaron tipos de la familia ZapfCalligr BT en cuerpos de 10, 11 y 14 puntos. Impresión: Miguel Carranza Editor, Ventura G. Tena 185, altos 33, C.P. 06850.

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com

PDF Create 8 Trial
www.nuance.com



Germán Venegas
La abuela, 1991
Talla en madera / tabla

Los investigadores que conforman el área Subjetividad y Procesos Sociales de la UAM-Xochimilco se proponen, como una de sus tareas fundamentales, facilitar encuentros académicos con otros profesionales para disertar sobre temas de relevancia social, y publicar los resultados de estos encuentros con el fin de difundirlos y enriquecer la investigación. Esta vez, diversas reflexiones sobre las construcciones y significaciones que se generan a través de la experiencia del miedo, se reúnen en esta obra que nos habla del modo en que éste incide tanto en la subjetividad y el psiquismo, como en las más diversas construcciones de imaginarios sociales. En *Los dominios del miedo* los autores abordan inquietudes tales como el miedo en la base de construcción del imaginario social, la religión y los mitos; el miedo y la esperanza en estudios de filosofía, el miedo social, el miedo a la mujer, así como el miedo y la locura.

