

Revista de Estudios Sociales

Universidad de los Andes

res@uniandes.edu.co

ISSN (Versión impresa): 0123-885X

ISSN (Versión en línea): 1900-5180

COLOMBIA

2000

Rossana Reguillo

LOS LABERINTOS DEL MIEDO. UN RECORRIDO PARA FIN DE SIGLO

*Revista de Estudios Sociales*, enero, número 005

Universidad de los Andes

Bogotá, Colombia

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

---

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



## Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo.

Rossana Reguillo

...La sociedad empujó el péndulo de la modernidad en una dirección, casi hasta el punto de autodestrucción. Entonces el péndulo fue empujado hacia atrás, y se restableció un momentáneo equilibrio.

Agnes Heller<sup>1</sup>

Ya no hay más que víctimas, buenas o malas...

Olivier Mongin<sup>2</sup>

No me importa quién haga las leyes de una sociedad, mientras yo pueda crear sus mitos.

Anónimo

### De la fragilidad al riesgo

De la comunidad tribal a la megalópolis, en el largo viaje de la historia, los grupos sociales han buscado diferentes mecanismos para enfrentar la fragilidad y vencer el miedo.

Del mágico amuleto protector a la constitución del Estado, la historia de la humanidad ha sido la historia de la larga búsqueda para contrarrestar los efectos de las fuerzas que amenazan, de diferentes maneras, la permanencia, la estabilidad, la certeza de la vida.

En la modernidad, a la fragilidad de los cuerpos, perseguidos por la enfermedad, por las impredecibles fuerzas de la naturaleza y por la violencia de otros cuerpos, se responde con la ciencia y con el aparato jurídico de Estado.

A la fragilidad del pacto social, amenazado permanentemente por la disidencia, por la rebeldía, por la ruptura individual o colectiva, se responde con

instituciones de socialización (en su fase preventiva), con instituciones reguladoras del conflicto (en su fase política), y con instituciones de control (en su fase punitiva).

A la evidencia de un progreso que se revierte sobre la humanidad, expresado principalmente en el deterioro del medio ambiente y en el surgimiento de nuevas amenazas traídas de la mano por ese mismo progreso, se responde con la refundación de la ciencia y de la tecnología. Hoy, por ejemplo, el discurso sobre el desarrollo sustentable asume el rostro de un amuleto protector contra la fragilidad. Si Mary Shelley tuvo que matar a su criatura para restablecer el equilibrio y señalar la inutilidad y el riesgo de desafiar a la naturaleza, la opción hoy puede ser menos drástica: Frankenstein puede ser dominado.

A la fragilidad del cuerpo social, amenazado por la pobreza, el atraso, la ignorancia, se responde con la técnica, con la ingeniería política y social. En el plano moral, ese mismo cuerpo social, que se percibe amenazado por la corrupción, la pérdida de sentido, por el trastocamiento de valores y por una violencia incontenible y amorfía, se responde mediante la expansión de los dispositivos de vigilancia, donde el Estado pierde su centralidad en el ejercicio de la violencia legítima.

A la fragilidad del espíritu y de la mente, la ciencia moderna responde con disciplinas especializadas; las iglesias, con doctrinas, mandamientos, consejos y penitencias. El mercado, con productos materiales y ofertas culturales a la medida del consumidor aquejado por malestares difusos.

A las viejas y persistentes fragilidades, se suman nuevos riesgos, propios del estado actual de la civilización y la cultura. Riesgos que "suelen permanecer invisibles... por lo que sólo se establecen en el saber (científico o anticientífico) de ellos, y en el saber pueden ser transformados, ampliados o reducidos, dramatizados o minimizados, por lo que están abiertos a los procesos sociales de definición"<sup>3</sup>.

Ahí, donde la psiquiatría o el psicoanálisis, ahí, donde el consejo carismático y la fe, donde las instituciones balbucean intentos de respuesta, donde la tecnología no logra anular los efectos de los rayos del sol sobre las alas de Icaro, y donde la ingeniería política se muestra incapaz, más allá del discurso, de traer un

\* Profesora-investigadora del Departamento de Estudios Socioculturales, ITESO, Guadalajara.

<sup>1</sup>Agnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Introducción de Ángel Rivero, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>2</sup> Olivier Mongin, *Violencia y cine contemporáneo*. Ensayo sobre ética e imagen, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>3</sup> Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pág.28

mundo más humano y más justo; ahí, en ese territorio, escenario de las desapariciones y del vértigo, toma fuerza el miedo y de manera paradójica, también la esperanza. Un miedo, como diría Delumeau "liberado de su vergüenza"<sup>4</sup> y una esperanza sin programa.

Frente a la imagen de un guerrero, valiente y gallardo, "capaz de enfrentar mil ejércitos él solo, sin experimentar el menor miedo", como decía la literatura de caballería, o frente a un Quijote, que se ve en la necesidad de imaginar un ejército de soldados fuertemente armados ahí donde sólo había rebaños de corderos para justificar su hazaña, el miedo hoy se libera de su vergüenza y parece constituirse en la única emoción capaz de acercar la salvación. "Hay que tener miedo", es la consigna. Miedo de los ejércitos disfrazados de corderos, pero sobre todo, miedo de no experimentar el miedo salvador y quedar expuesto, sin amuletos, ante las fuerzas enemigas.

Esto no deja de resultar paradójico, en tanto que puede argumentarse que la sociedad de fin de siglo avanza en un saber que es capaz de transformar la fragilidad en un riesgo calculado<sup>5</sup>, diferencia fundamental con los períodos premodernos de la historia. Pero en la misma medida, puede constatarse el aumento de la brecha entre los llamados saberes expertos<sup>6</sup> y el ciudadano común, al que debería bastarle, según el principio de distribución social del saber, implícito en esta teoría, "confiar" en que desde el ámbito de los saberes expertos se controlan los riesgos. A propósito de este tema, es Beck el que coloca una cuestión relevante. Para él, hoy, en las definiciones del riesgo se rompe el monopolio de la racionalidad de las ciencias.

Planteado en otros términos, lo que esta ruptura del monopolio del saber legitimado apunta es a la multiplicidad de lógicas, procesos y saberes sociales que se colocan frente a la racionalidad científica desde una racionalidad social de densidad histórica y cultural. Y así, mientras la distancia entre los saberes aumenta y la confiabilidad en las instituciones modernas se debilita, crecen las formas de respuesta que privilegian la eficacia simbólica de los mitos y de los ritos. De cara a los dispositivos modernos para enfrentar la contingencia y

reducir la fragilidad, aparece la esperanza. Una esperanza multidimensional, contingente, precaria. Expresada a través de la fe, la creencia, el pensamiento mágico, que centran su poder restablecedor en un objeto, en un ritual, en la confianza no reflexiva.

### La construcción social del miedo

"Hay gente que se muere de miedo", dice Lechner<sup>7</sup>, mientras que Delemeau, se pregunta, "las civilizaciones ¿pueden morir de miedo como las personas aisladas?". La pregunta no es irrelevante.

Las respuestas individuales ante la conciencia de un peligro presente, percibido como amenaza a la conservación, constituyen una emoción cuyos efectos varían de acuerdo a la persona; efectos que van desde las reacciones bioquímicas, hasta respuestas motoras. El miedo libera un tipo de energía que tiende a constituir una defensa frente a la amenaza percibida. Todo esto: supondría que el miedo, en las personas, es una reacción "natural", espontánea, prerreflexiva. Lo que implicaría aceptar que el organismo humano está dotado de alarmas que le permiten reaccionar "espontáneamente" ante una amenaza. Se puede coincidir en que así es.

Sin embargo, lo que vuelve diferente a la vida animal de la vida humana, es que en este último caso, la "alarma" natural, tiene que ser puesta en forma y ajustada a las condiciones del entorno, tanto físico como social, a través de complejos procesos de socialización que no son, como sabemos, homogéneos, sino que están anclados en diferencias de sexo, de clase, de género, de grupo, por citar sólo algunas de las mediaciones<sup>8</sup> que producen las diferencias sociales (y que al mismo tiempo son producto de las diferencias sociales). Mediante la socialización, el individuo debe aprender a identificar y a discriminar las fuentes de peligro, debe aprender a utilizar y a controlar sus propias reacciones y especialmente, debe incorporar un conjunto de saberes, de procedimientos y de alternativas de respuesta, ante las distintas amenazas percibidas. Así, lo que para una persona puede representar una amenaza, para otra puede pasar desapercibido.

Una rata podría detonar los mecanismos de alarma.

4Jean Delumeau, *El miedo en occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989, pág.16.

5Habría que someter a una crítica reflexiva el conjunto de supuestos en los que, desde el poder, se hace el cálculo de los riesgos. En el campo de la economía por ejemplo, la generación de riqueza para los países de la región latinoamericana ha supuesto la producción de pobreza" como un riesgo calculado.

6Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.

7 Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, México, FCE, 1990.

8 Parafraseando a Pierre Bourdieu a propósito de las estructuras sociales, se puede decir que las mediaciones son simultáneamente instituidas (producto de la dinámica social) e instituyentes (productoras de la dinámica social).

de manera semejante, entre un habitante del Milán de 1630<sup>9</sup> y un ciudadano de la misma Milán en el año 2000, o más, a un ciudadano finisecular de cualquier ciudad mexicana. El agente que provoca la reacción es el mismo en los tres casos, una rata; lo que se modifica es la percepción de la amenaza: para el italiano atrapado por la experiencia de la peste, la presencia de la rata implicará necesariamente una amenaza de consecuencias mortales; mientras que para los contemporáneos, no pasará de representar un peligro inmediato y una experiencia desagradable. La energía liberada por la presencia de la rata, será distinta en función del **"ajuste"** de la alarma en cada uno de los hombres del ejemplo, y aunque los tres optaran por la aniquilación de la presencia (como un mecanismo de defensa), lo que está en juego, según sus percepciones del riesgo implicado, no es lo mismo. Puede añadirse mayor complejidad al ejemplo. Supongamos por un momento que los dos contemporáneos, el mexicano y el italiano, comparten una semejante posición socioeconómica y poseen similares niveles de escolaridad y acceso parecido a la información-mundo, pero uno de ellos, es miembro de alguna religión milenarista que está convencido de que el fin del mundo se anunciará mediante el regreso de ciertas plagas. Aunque esto pueda resultar un poco exagerado, es útil aquí para señalar que el **"milenarista"**, añadirá un elemento más a su reacción frente a la rata: la creencia. No se tratará sólo de una amenaza a la salud, a la limpieza (y no a la vida como en el caso del italiano), sino además, su lectura estará mediada por una creencia mágico-religiosa, que puede desatar reacciones diferenciales.

Lo que todo esto quiere apuntar, es que aunque podamos reconocer una constante biológica, el miedo como respuesta al riesgo, no se agota en ella. Son las dimensiones socioculturales que intervienen en el proceso, lo que aquí importa discutir. Para ello es importante señalar que el miedo es siempre una experiencia **individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida**. Son las personas concretas las que experimentan miedos, como formas de respuesta, se trata del plano de lo individual; sin embargo, es la sociedad la que construye las nociones de riesgo, amenaza, peligro y genera unos modos de respuesta estandarizada, reactualizando ambos, nociones y modos de respuesta, según los diferentes períodos históricos. Lo que significa que la

sociedad contemporánea, además de enfrentar sus propios demonios, lleva a cuestas la carga de los demonios heredados del pasado. Pero es en los territorios de la cultura, donde las nociones y los modos de respuesta, se modalizan, es decir, adquieren su especificidad por la mediación de la cultura.

Ahí, donde la sociedad genera percepciones y programas estandarizados, la cultura hace un trabajo más fino al establecer diferencias en la percepción y al mismo tiempo, al conferirle al actor social la certeza de un **"nosotros"** desde el cual interpretar la realidad. Parece útil recurrir a un ejemplo para plantear estas cuestiones. Entre la percepción genérica de la amenaza **"erupción de un volcán"** y la respuesta genérica **"evacuación"** de carácter social, media el universo cultural de los actores involucrados en la emergencia.

Lo que ha puesto de manifiesto el incremento de la actividad del volcán Popocatépetl en México en los años recientes, es precisamente el enfrentamiento entre por lo menos dos sistemas de representación cultural: el de los agentes de protección civil del Estado y las comunidades mayoritariamente indígenas y campesinas que viven en las faldas del volcán, al que han antropoformizado llamándolo familiarmente **"Don Goyo"**. Como ha sido ampliamente documentado por el Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (CUPREDER) de Puebla, los habitantes de la zona, experimentan mayor **"miedo"** a abandonar sus comunidades, sus animalitos, su modo de vida, que el que experimentan frente al propio volcán y a una posible erupción.

Los bellísimos e ilustradores relatos que ha recogido el antropólogo Julio Glockner<sup>10</sup> en las faldas del volcán, donde se narra que **"los tiemperos"**, una especie de **"sacerdotes"** que leen el tiempo para interpretar las señales adecuadas para la siembra y la cosecha, están dotados de la habilidad para conversar, en sueños con **"Gregorio"** o **"Don Goyo"** (y su esposa **"Rosita, la volcana"**, nombre con el que los lugareños denominan al volcán Iztacihuatl), hablan sobre todo de la persistencia de una matriz cultural en la que es más importante la palabra de un **"tiempero"**, de que **"Don Goyo"** no piensa hacer daño, que los afanes, discursos y aparatos de medición de los agentes gubernamentales y científicos, a los que paradójicamente suele percibirse como amenaza. En las zonas urbanas aledañas al volcán, la respuesta ha sido distinta y la gente suele vivir pendiente de las

9 Año de la terrible peste italiana.

10 Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl y la Iztacihuatl* México, Grijalbo, 1996.

mediciones y de los avisos de peligrosidad; el volcán si es percibido en ese entorno como una amenaza real que provoca miedo.

Lo que este largo ejemplo permite, es enfatizar que la pertenencia a una matriz cultural no sólo modela el miedo, sino contribuye a generar en el actor individual que comparte esa cultura, la seguridad de que "sus alarmas" operan de acuerdo al colectivo del que hace parte y que sus modos de respuesta son compartidos por su grupo -en sentido amplio- de referencia.

El actor social aprende a tener miedo y en el transcurso de su "culturización", aprende a dotar de contenidos específicos ese miedo y a responder de acuerdo a lo que se espera culturalmente de él, a veces en total armonía con el discurso social común<sup>11</sup>, a veces en negociación y a veces, en franco conflicto, según la posición que ocupe la cultura de referencia en el marco general de la sociedad.

Las diferencias culturales son elementos constitutivos del miedo.

### Los dominios del miedo

Entre la interesante pero no abundante literatura en ciencias sociales en torno a los miedos desde una perspectiva sociocultural, ha sido Lechner el que ha venido planteando un tema fundamental, por él llamado "**apropiación autoritaria de los miedos**"<sup>12</sup>, que hace un énfasis en la manera en que las dictaduras militares del cono sur, explotaron los miedos "**naturales**" de la sociedad para afirmar su dominio. El miedo al caos y al desorden social, representado en el periodo "**glorioso**" de las dictaduras, por los "**comunistas**" y la gente de "**izquierda**" principalmente, permitió en buena medida la impunidad con la que durante mucho tiempo operaron estos gobiernos militares con la complicidad de las clases poderosas y reducidos intelectuales. El aporte de Lechner, más allá de su estupendo análisis sobre las democracias modernas, es el volver visible la dimensión política del miedo.

Es a partir de su análisis y de sus ideas, que la estrategia de campaña política de Pete Wilson, el gobernador de California, deja de ser para mí anécdota y dato coyuntural, para convertirse en un potente analizador de los mecanismos de "**apropiación autoritaria**

**de los miedos**". En otros textos<sup>13</sup>, he señalado ya la manera en que Wilson apeló al miedo de los ciudadanos norteamericanos a los migrantes de origen hispano y principalmente mexicano, para ganar las elecciones de su estado.

El miedo al desorden, a la desestructuración de lo conocido, el miedo al otro distinto, a la contaminación cultural y la pérdida de la tradición, encontró en la figura del migrante el mejor de los "**chivos expiatorios**", tanto para el impulso de una campaña política como para satisfacer la necesidad de reconocimiento explícito de las fuentes de peligro que tienen los actores sociales.

Este último planteamiento aunado a la dimensión política de los miedos, permite avanzar un paso más en la discusión.

Así como puede reconocerse una apropiación autoritaria del miedo, es posible encontrar también -y esto es lo que aquí importa centralmente- ciertas constantes socioculturales. Una de las más importantes es la profunda necesidad de "**nombrar**" los miedos, es decir, encontrar la manera de explicar, de acuerdo a la racionalidad en juego, los miedos experimentados.

Desde una perspectiva psicoanalítica Rollo May ha señalado la manera en que ciertas "**explicaciones**" en torno a las reacciones de miedo pueden atribuirse al intento de dar sentido al mundo de los que carecen de poder, para tratar de encontrar causalidad allí donde amenaza el desorden, para reducir la disonancia generada por algo que resulta incomprensible.<sup>14</sup>

En otras palabras, puede decirse que la percepción generalizada de la crisis, la representación expandida de que "**la sociedad se desintegra**", debe encontrar alguna forma de explicación.

A los pasajeros de la nave interestelar que llevaba, sin saberlo, al *Octavo Pasajero*, no les bastaba la explicación de la inteligencia artificial que comandaba la misión, representada por un robot (antropoformizado) que exaltaba las maravillas que podrían derivarse para la raza humana a partir del contacto con una vida distinta y superior, en tanto ésta estaba lejos de cualquier valoración ética de la conservación de la vida. Los tripulantes de la nave, enfrentaron, de maneras distintas,

11 Robert Fossaert, *La société. Une Théorie générale*, Tomo I, Paris, Editions du Seul.1977.

12 Lechner, *Los patios...*

13 Rossana Reguillo, "La memoria a debate", en *Secuencia* No. 43, enero-abril 1999, México, Instituto Mora; "El oráculo en la ciudad: creencias, prácticas y geografías simbólicas. ¿Una agenda comunicativa?", en *Diálogos de la Comunicación*, No. 49, Lima, FELAFACS, 1997; "Los lenguajes del miedo. Nuevos escenarios ¿nuevos?", en *Renglones*, No. 35, Guadalajara, ITESO, 1996.

14 Rollo May, *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

el miedo a una presencia que amenazaba con aniquilar no sólo la vida física, sino las "reglas" conocidas para el ejercicio de la violencia. Alegoría de la violencia de la conquista, la batalla de *Ripley*-la mujer que debía enfrentar al monstruo-, puede pensarse como la batalla de la sociedad frente al "extranjero", al outsider, que se enquista en el centro mismo de la cultura propia para aniquilar lo conocido y "dar a luz" una vida distinta.

Los migrantes de "Wilson" hacen las veces de un "octavo pasajero", que se instala fácilmente en el escenario de la desintegración de la sociedad estadounidense. Desde la penumbra, el extranjero, indescifrable, distinto, puede operar la transformación del mundo conocido.

En el trayecto de mi propia investigación y a través de los distintos dispositivos metodológicos para analizar las representaciones de la gente, aparece de manera constante que el mal siempre viene de afuera y una necesidad en los diferentes grupos sociales de identificar causalmente los miedos experimentados<sup>15</sup>.

Desde una perspectiva antropológica, esta necesidad de dotar a los miedos de una figura reconocible, ha sido denominada por Bartra como "el síndrome de Jezabel"<sup>16</sup>, cuya figura marginal sirve al autor para plantear las formas en que el poder dominante logra apoyar la configuración ideológica del Enemigo (con mayúscula) de la sociedad por excelencia.

A los miedos "invisibles", a la crisis sistémica, a la desconfianza en las instituciones, a la percepción difusa de las fuentes de amenaza, la sociedad responde con la construcción de figuras, relatos y personajes que son transformados en los verdugos de la sociedad. Mecanismo histórico, que hoy se amplifica por la presencia, ubicuidad y velocidad de las tecnologías de información.

### Dispositivos y relatos

Para Beck, la sociedad está transitando de una comunidad de la miseria, propia de la sociedad de clases, a la comunidad del miedo, propia de la sociedad del riesgo y hay en su planteamiento una afirmación arriesgada y provocadora: estamos, para él, "en una época en que la solidaridad surge por miedo y se

15 Para este efecto véase Reguillo, "La memoria a debate..."

16 Roger Bartra, "Los marginales o el síndrome de Jezabel", en *Las redes imaginarias del poder político*, México, El ojo infalible, Océano, 1996. Jezabel es una figura del Apocalipsis (2,19-20). Una mujer que enseña y extravía a los siervos hasta hacerlos forniciar y comer carne sacrificada a los ídolos.

convierte en fuerza política"<sup>17</sup>. Afirmación arriesgada porque implica aceptar que el miedo es hoy día plataforma de los movimientos sociales.

Indudablemente, cuando Ulrich Beck hace este planteamiento, está pensando, principalmente, en los movimientos ambientalistas defensivos que, ante la percepción expandida del riesgo, han transformado su miedo en un programa de acción. Se puede coincidir en que es la amenaza percibida la que ha dado forma a muchos de los llamados nuevos movimientos sociales, que se distinguen principalmente de los movimientos tradicionales por no estar interesados en una toma directa del poder, sino por propiciar otra forma de ejercicio del poder<sup>18</sup>.

Pero, retomando solamente una parte del enunciado, la que alude al miedo como forma de acción, podría llevarse el argumento más lejos, para plantear que si bien el miedo puede ser una base "inestable" para la acción de los movimientos sociales, lo que supondría una mínima organicidad, hoy el miedo, desborda los márgenes de los movimientos tanto sistémicos como antisistémicos<sup>19</sup> para "instalarse" en todas las formas de socialidad<sup>20</sup> y esta faceta del miedo, como modo de relación social, amplifica los "efectos" políticos del miedo.

El planteamiento de Beck, supondría que el miedo es controlado y sometido por el movimiento social. Ello habla, aunque Beck no desarrolla el tema, de un dominio cognitivo por parte del movimiento social que ha alcanzado tales niveles de reflexividad que es capaz de transformar la energía liberada por la amenaza percibida (ambiental, económica, política o cultural) en un programa de acción que tiende a la institucionalización (leyes, reglamentos, organización). Pero ello deja fuera amplísimos territorios de la vida social, en los que el miedo no sale de su forma constitutivamente pre-reflexiva. No todos los miedos devienen movimientos sociales, pero todos devienen acción.

17 Beck, La sociedad del riesgo..., pág. 55.

18 Esta idea ha sido trabajada por Alaine Touraine, "Frente a la exclusión", en *Sociológica* No. 18, enero-abril 1992, México, UAM-A; Alberto Melluci, *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*, Philadelphia, Temple University Press, 1989; Manuel Castells, "El poder de la identidad" en *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. II*, México, Siglo XXI, 1999. Un análisis empírico de estos elementos puede encontrarse en Rossana Reguillo, "Note Críticas sobre los movimientos sociales: una perspectiva gramsciana", en *Iztapalapa*, No. 30, julio-diciembre 1993, México, UAM-I.

19 Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*. México, Siglo XXI, 1998.

20 La que se entenderá, siguiendo a Michael Maffesoli, (El tiempo de las tribus, Barcelona, Icaria editorial, 1990), como la sociedad vista desde las interacciones comunicativas

La globalización, como contexto de la interconexión (desigual y desnivelada) entre las diferentes regiones del planeta, al poner en crisis los bordes y fronteras en la organización tradicional de las coordenadas políticas y geográficas del mundo, no sólo "conecta" sistémicamente movimientos, sino de manera particularmente relevante, narrativas.

El mundo como realización de lo local y lo local como expresión de un mundo múltiplemente conectado, configura el escenario complejo de los miedos de fin de siglo.

Recientemente, una parte influyente del sector empresarial de la ciudad en que vivo, Guadalajara, organizó, como parte de una campaña persecutoria contra la Comisión Estatal de Derechos Humanos, a la que acusan de "defender delincuentes" y de "desestabilizar" el ejercicio de la justicia en el estado, un foro de altos vuelos con invitados internacionales, titulado "*El claroscuro de los derechos humanos*". A este foro asistieron como conferencistas, un argentino, asesor de la vieja Junta Militar, un chileno de la misma línea y un español, director de la AVT (Asociación de Víctimas del Terrorismo), el señor Juan Antonio Corredor Pérez, quien durante su conferencia utilizó imágenes de niños mutilados por las bombas de la ETA, mujeres llorando y otra serie de apoyos visuales que interpelaban la emotividad de los asistentes. Corredor Pérez afirmó, en un total desconocimiento de la realidad mexicana "*que México se ha convertido en paraíso para los terroristas desde 1992*" y que "*es probable que el EZLN se convierta, si no es que ya se ha convertido, en la ETA de México*"<sup>21</sup>.

Independientemente de los efectos reales del terrorismo, que no es mi intención negar aquí, el terrorismo se ha convertido en narrativa de exportación global. Para los asistentes al foro, la interpelación a la subjetividad es suficiente, el reino de las imágenes, el discurso no reflexivo, la explicación causal, es suficiente para provocar una reacción de miedo que establece conexiones automáticas entre fenómenos que no guardan relación entre sí.

Tanto los organizadores como la mayoría de los

21 Véase Reguillo, "El oscuro objeto del temor", en el diario Público, 15/09/99.

22 Como parte de la investigación he venido trabajando con diferentes actores sociales para analizar de qué manera la adscripción identitaria se traduce en tipos de narrativas que, desde los miedos, configura un mapa del mundo. Los actores a los que se ha hecho alusión encarnan la narrativa que he llamado "conservacionista". Para detalles de este análisis véase Rossana Reguillo, (en prensa) "Imaginarios globais, medos locais: a construção social do medo na cidade", en *Lugar Comum, Río de Janeiro*, 1999.

asistentes a este foro, anclados en una pertenencia sociocultural, tienen miedos<sup>22</sup> de distinto tipo, entre los que destaca el miedo a la desintegración social operada desde dentro por el enemigo interno; se trata de los sectores que han encontrado en lo que ellos denominan "*gente de izquierdas*" la explicación de los males que padece la ciudad y que hoy día le toca actualizar a los "*defensores de los derechos humanos*". Pero además de su adscripción identitaria "localizada", están conectados a las redes de información mundial. La ETA es entonces un enemigo difuso pero identificable, causante de la desgracia del pueblo español; sólo basta un "*empujoncito*" para que los actores sociales busquen y encuentren el "*ejemplo a mano*"<sup>23</sup>: el movimiento indígena en el sur de México, liderado por el Subcomandante Marcos. Cualquier análisis en contra | resulta irrelevante para estos actores.

Las narrativas del miedo se recolocan frente al *logos* pretendido de la modernidad como discurso comprensivo, al oponerle a éste otra racionalidad. La diferencia de los, miedos de la Edad Media frente a los de la sociedad actual estribaría en la fuerza con la que estos últimos circulan en la forma de relatos planetarios, amplificados por los medios de comunicación, cuya característica principal es la *reducción de la complejidad* y el acallamiento de la pregunta por la autenticidad y fiabilidad del informe.

Creo que los medios, especialmente la televisión, sido capaces de recuperar el "*habla mítica*" del pueblo, en el sentido de jugar con las ganas de experiencia, con necesidad de un mundo trascendente que esté por encima de lo experimentado y que sea, paradójicamente, experimentable a través del relato de los miedos en los medios. Por ello, pienso, lejos de debilitarse, los miedos se fortalecen en la ampliación sobrecededora de su narración mediática.

Ello haría la diferencia entre el miedo que provocan los jóvenes asesinos que masacraron a sus maestros y compañeros de escuela en Denver en 1999 y el provocado por los bandoleros que acechaban en los caminos a los viajeros de principios de siglo, capaces de las más crueles acciones. En el último caso, se trata de un miedo "*localizado*", cuyo agente es perfectamente aislable del resto y por lo tanto es un miedo "*evitable*". Narrado como "*lo acontecido*", por otros viajeros o por los supervivientes, el miedo puede cerrarse sobre sí mismo. El

23 Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1995.

caso de Denver es distinto. En su reproducción mediática, el miedo asume el rostro de cualquier joven de cualquier ciudad; el relato adquiere un carácter productivo y se proyecta hacia delante, como el habla mítica, se des-localiza, por tanto no es aislable. Su "apertura" posibilita la yuxtaposición de versiones y de anécdotas que acercan a territorio propio -localizan- el relato. El futuro proyectado y proyectable desde el presente mediático.

Martín Barbero, ha dicho que los medios constituyen hoy, a la vez el más sofisticado dispositivo de moldeamiento y cooptación de las sensibilidades y los gustos populares, y uno de los más vastos conjunto de mediaciones históricas de las matrices narrativas, gestuales, escenográficas del mundo popular, en cuanto ámbito de hibridación de ciertas formas de enunciación, ciertos saberes narrativos, ciertos géneros dramáticos y novelescos de las mestizas culturas de nuestros países<sup>24</sup>.

Los medios como "ámbitos de hibridación", han operado una transformación fundamental en las formas de representación del mundo, al darle cabida a las culturas ya mestizas; pero han ido más allá al generar un nuevo tipo de mestizaje, como lo apunta Martín Barbero, en los géneros que han sido el soporte del relato. Si la modernidad se esforzó en "clasificar" el discurso y otorgarle estatutos diferenciados, los medios han mezclado las cartas. De manera particular, esta situación, que no es nueva, ha sido captada por los analistas del "reality show"<sup>25</sup>, género híbrido que ha venido a reinventar, por ejemplo, la estética de la violencia. Desde otro enfoque, el de una sociología filosófica y cultural del cine, Olivier Mongin, afirma que se ha producido un desplazamiento en la representación de la violencia y que ello no puede pensarse con independencia de la desaparición, progresiva pero rápida, de los filmes de género<sup>26</sup>. Su análisis señala que el género ha venido operando como contención del miedo.

Cuando Mongin, dice que en el filme de género "la violencia pautaba un tipo de relato que oponía individuos

24 Jesús Martín-Barbero, "Los géneros mediáticos y la identidad cultural de los pueblos, Mimeo, Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Cultura y Medios de Comunicación, Salamanca, 1999.

25 Véase el interesante ensayo de Dominique Mehl, "La vida pública privada" en Isabel Veyrat y Daniel Dayan, Espacios públicos en imágenes, Col. El Mamífero Parlante, Barcelona, Gedisa, 1997. Un trabajo en desarrollo que seguramente aportará información relevante para pensar estas cuestiones es la tesis de Maestría incomunicación de Gabriela Gómez Rodríguez, "Patrones en la construcción del reality show en México: Algunas estrategias de discurso" Avances de la tesis "La construcción de la violencia televisada: el caso de Ciudad Desnuda Jalisco", Mimeo, Guadalajara: Maestría en Comunicación, Universidad de Guadalajara, 1999.

26 Olivier Mongin, Violencia y cine..., pág.17.

y grupos, con momentos de violencia que acompañaban una evolución más o menos trágica hacia la muerte"<sup>27</sup>, la contraposición inevitable es la de un filme -actual- que al abolir las fronteras del género<sup>28</sup>, da paso a una violencia contra la cual no se puede hacer nada, ya que no aparece "ligada" a ningún tipo de oposición reconocible, en tanto ésta brota no entre espacios sociales, sino desde un centro sin centro de la sociedad. La violencia deja de ser pre-texto de la historia narrada, para convertirse en texto y contexto de la narración. Las barreras de contención desaparecen.

Si, como creo, el cine es uno de los más potentes analizadores de las transformaciones sociales y uno de los más eficaces dispositivos de reflexividad con los que cuenta la sociedad contemporánea, es posible pensar que en el plano social, el miedo asume los mismos rostros que esta violencia "cinematográfica". Es decir, no se trata ya de una "emoción" producida por amenazas cuya percepción es construida a través de relatos pautados desde una cierta lógica, cualquiera que ella sea, sino de una omnipresencia que no puede ser contenida. El miedo se constituye en una experiencia más intensa y simultáneamente más paralizante en la medida en que no hay una huida posible, si las fuentes que lo provocan han dejado de obedecer-sin anularla-a una geografía "newtoniana": arriba/abajo, izquierda/derecha, occidente/oriente, centro/periferia. Por ello mismo resulta cada vez más necesario, para los grupos sociales, dotar a sus miedos de rostros reconocibles, ayudados en esta operación por los medios de comunicación, especialistas en la de-nominación del mundo. Cuando el miedo tiene rostro es posible enfrentarlo, dicen los psicoanalistas.

### El otro construido

En este fin de siglo, que reedita (si alguna vez salieron de circulación) las luchas étnicas y religiosas, que asiste a la emergencia de "nuevos" enemigos, que parece necesitar, paradójicamente, el equilibrio tranquilizador de la guerra fría con su esquema de buenos y de malos, el miedo al otro, adquiere, para el análisis, una relevancia fundamental. Un otro construido a imagen y semejanza del miedo. Hay un otro al que se puede culpar de los miedos provocados por la biogenética, un otro al que puede culparse del deterioro ambiental; unos otros,

27 Ibíd., pág. 28.

28 Quizá el ejemplo más acabado de este tipo de filme es *Mural* *Born Killers*, de Oliver Stone.

responsables de la inseguridad y de la violencia creciente de la sociedad; un otro a quién atribuirle la culpa por la **"pérdida de los valores"** y por el deterioro moral de las sociedades.

El temor al otro<sup>29</sup>, es uno de los principales dispositivos instituidos para encauzar el miedo, que así visto, se transforma en otra pasión, odio. Se odia lo que nos amenaza. El miedo es capaz entonces de movilizar fuerzas afectivas que en la filosofía spinoziana<sup>30</sup> se denominan **"sujetos"**. No se trata desde luego de sujetos empíricos, sino de fuerzas anónimas que en el intelecto operan como **"sujetos pre-existentes"** al desencadenamiento de las redes afectivas y que, siempre desde la perspectiva spinoziana, van a perder su carácter bipolar (afectante-afectado) para transformarse en relaciones terciarias, donde la aparición de un otro tercero contribuye a **"compensar"** los efectos del miedo.

Ejemplificando, se puede pensar en una persona, un habitante promedio de una ciudad latinoamericana expuesto permanentemente a los discursos sobre la violencia urbana. Esta persona **"consume"** regularmente noticias en las que le es posible reconocer, por ejemplo, en las víctimas de la delincuencia a personas semejantes, se trata de **"uno de nosotros"**, por el cual puede experimentar simpatía y solidaridad. El sujeto-fuerza que afecta a **"uno de nosotros"**, es construido como un sujeto **"pre-existente"** que sustituye la fuerza anónima y por lo tanto, indiscernible, para convertirse en una categoría accesible a la experiencia de la persona: "la delincuencia urbana" (anónima) se transforma, por ejemplo, en **"delincuentes que provienen de los barrios marginales"**. El sujeto-fuerza que infringe daño al que afectó a **"uno de nosotros"** o, el sujeto-fuerza que permite que el otro se salga con la suya, es el tercero que no es **"uno de nosotros"**, pero tampoco **"uno de ellos"**, lo que le otorga a esta perspectiva una potencia heurística considerable, en tanto permite romper la simpleza del análisis de la socialidad contemporánea desde un enfoque de víctimas y victimarios. La densidad y complejidad del tejido social sólo puede ser aprehendida en la dinámica intersubjetiva desde la que se construyen los miedos.

Con estos supuestos entre 1998 y 1999, se aplicó una encuesta a 500 personas, cuyo objetivo fue doble. De un lado, se trataba de complementar la información

obtenida mediante entrevistas a profundidad, grupos de discusión, seguimiento del debate público en los medios de comunicación, entre otros dispositivos y, de otro lado, experimentar con un instrumento cerrado que al tiempo que permitiera **"fijar"** la posición de los actores sociales, posibilitara profundizar en sus miedos. Los resultados superaron las expectativas.

En el trabajo de índole cualitativa, fueron apareciendo de manera recurrente en las conversaciones con las mujeres y los hombres que generosamente han colaborado con esta investigación, un conjunto de figuras que lo mismo asumían la forma sospechosa de auténticas encarnaciones del mal, que ya aparecían dotados de una bondad igualmente sospechosa. En el análisis, resultaron ser 16 las figuras en torno a las cuáles se hizo por lo menos una alusión en las narraciones que hacían las personas entrevistadas.

No es mi intención aquí dar cuenta de todo el contenido de la encuesta, sino de retomar aquellos elementos que me permitan ir cerrando lo que he tratado de argumentar a lo largo de estas páginas.

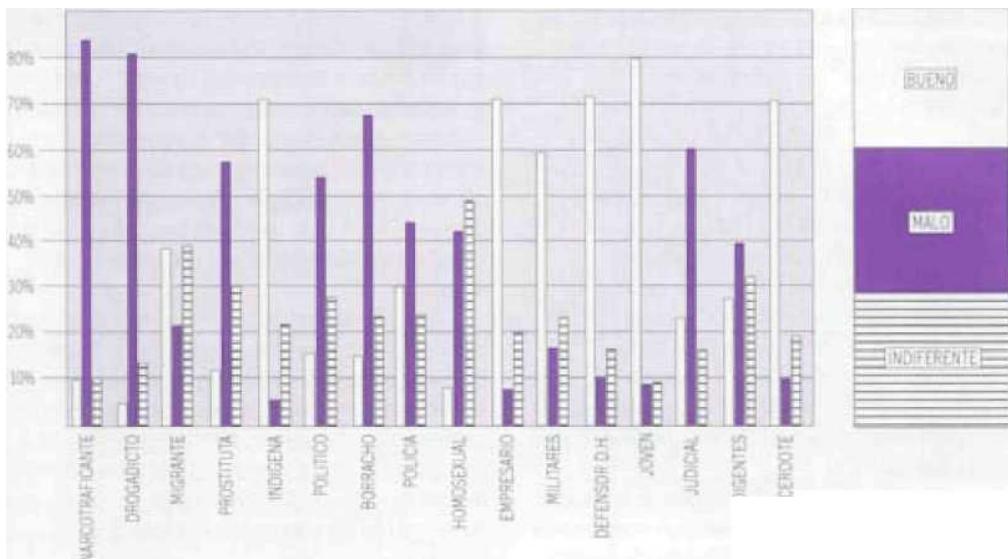
El instrumento es muy sencillo. Para cada una de las figuras (que ya son un resultado) se pidió a los encuestados que señalaran si esa **"figura"** les parecía: buena, mala o les era indiferente. En la segunda parte de la encuesta, se pedía que en una sola frase se refirieran a la función social que les atribuían a esas figuras, bajo el supuesto de que ello permitiría darle contenido a la posición y encontrar por ausencia, complementariedad y contradicción, el modelo de orden al que los encuestados apelaban al **"asignar"** una función a los **"sujetos preexistentes"**. Así por ejemplo, ante la figura homosexual, el 49 % de los encuestados se pronunció por la opción **"indiferente"**, lo cual resultaba no coherente con el tipo de debate público que en torno a la homosexualidad se desarrolla en Guadalajara<sup>31</sup>. Pero, al analizar las funciones atribuidas, se encontró que la mayoría de las respuestas señalaban un alto porcentaje de rechazo al atribuirle a la figura del homosexual tres funciones básicas: corromper, transgredir y engañar; además de dotarlo de los atributos: depravado, egoísta, inconforme y amoral. Del conjunto de figuras utilizadas en la encuesta, los homosexuales junto con los indigentes, fueron las únicas que generaron expresiones de **"aniquilación"**: la **"solución"** es desaparecerlos,

29 El curso de esta argumentación está en buena medida inspirada en el pensamiento filosófico de Spinoza en torno a las pasiones. Baruch Spinoza, *Ética*, México, FCE, 1958.

30 Gregorio Kaminski, *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1998,

31 Próximamente y también a partir del trabajo cualitativo, lo que probablemente dará como resultado algunas figuras diferentes, la misma encuesta se levantará en Medellín

## RESULTADOS GENERALES



confinarlos, matarlos.

En terminología tradicional, la encuesta se armó a partir de siete variables: lugar de aplicación, edad, género, escolaridad, intención de voto, ocupación y medio de comunicación habitual. Tres de estas, lugar de aplicación, edad y género, fueron intencionadas desde el principio, el resto se pensaron como *"datos encontrados"*. El supuesto de fondo, es que estas *"variables"* operan como anclajes desde los cuáles se interpreta el mundo. Aunque cada una de ellas, ha ido aportando información diferencial muy relevante, son la exposición habitual a un medio de comunicación, la edad y la escolaridad, las que han arrojado las más interesantes diferencias.

En la gráfica que aparece en la parte superior de la página, se muestran los resultados generales en el plano cuantitativo.

Como puede apreciarse a través de la gráfica, de las 16 figuras que aparecen en la encuesta, seis son las que

rebasan el 50% de las respuestas generales en relación con la percepción negativa: el narcotraficante (84.4%); el drogadicto (81.6%); el borracho (68.2%); el policía judicial<sup>32</sup> (60.2%); la prostituta (58%) y el político (54.8%).

En lo que toca a la percepción positiva, seis figuran rebasan el 50 por ciento en las respuestas: el joven (81 %); el indígena (72.2%); el defensor de derechos humanos (71.6%); el sacerdote (71.4%); el militar (59.8%).

Ninguna de las figuras alcanza el 50% en la posición *"indiferente"*. Sin embargo, hay algunas figuras que por el modo en que han sido calificadas por los encuestados, son susceptibles de una lectura cuantitativa, organizada desde la indiferencia: el homosexual 49.2%; el migrante, 39.4 % y el indígena, 31.6 %. Si bien, en el plano de lo cuantitativo, parecerían ser las que menos *"pasiones"* despiertan, las expresiones cualitativas señalan que son quizás las que mayores pasiones convocan.

No es este el espacio para plantear detalladamente las diferencias, que en el plano cuantitativo, arrojaron los anclajes utilizados en la encuesta. Interesa más bien, recuperar algunos aspectos de la dimensión cualitativa de cara al análisis aquí desarrollado. Indudablemente el narcotráfico, construido desde los poderes políticos y económicos, con un buen apoyo de

<sup>32</sup> Se trata en México de la policía investigadora, que se ha visto involucrada en numerosos casos de corrupción y tortura. La gente en México, suele hacer una distinción entre "los judiciales" (judas) y la policía (tíras o CUÍCOS).

los medios de comunicación, como una fuerza ubicua, todopoderosa, inasible y por consiguiente invencible, ha penetrado el imaginario social para instalarse como una fuerza/sujeto emblemática del deterioro sociopolítico de nuestras sociedades. La figura del narcotraficante es caracterizada en la encuesta a través de tres ejes muy claros: violencia, ilegalidad y contaminación.

Su principal función, asociada a la muerte, es entonces "corromper" el orden social. Sus principales víctimas son la familia y los jóvenes. Su ámbito de acción no restringido a lo local, convierten al narcotraficante en una figura que opera desde y en cualquier lugar y a diferencia de cómo se perciben otras figuras, el narcotraficante cuyo "retrato hablado" es variable -lo mismo se le describe como un sujeto con botas y bigote de origen popular que, como un ejecutivo de traje-, tiene el "don" de aparecer y desaparecer a su antojo. No es por lo tanto un enemigo "periférico" o marginal, está instalado en el centro mismo del poder y desde ahí corre la institucionalidad.

El miedo a la disolución de las estructuras conocidas, al deterioro y corrupción de las instituciones encuentra en la figura del narcotraficante una explicación a la medida.

El sentimiento de desamparo e indefensión experimentado por la gente frente a estos males, encuentra su mejor expresión en la figura del político, que es para el 54% de los encuestados una figura negativa. La principal función que se le atribuye es la de mentir, seguida de la del abuso y la corrupción. En vez de proteger y proveer, amenaza y roba; y es percibido como el principal responsable de lo que los encuestados denominan "caos social".

No resulta extraño que, ante la poca potencia articuladora de la política formal, la gente busque diferentes mecanismos y opciones para responder a la incertidumbre.

Entre estos mecanismos, aparece la figura del militar, con una evaluación altamente positiva (59.8%), al que los encuestados le atribuyen dos funciones principales: protección, salvación. Parece tratarse de la única instancia capaz de vigilar, por sus atributos (limpieza), a los políticos, a los policías, a los narcotraficantes y a los delincuentes (en mucho menor medida a los guerrilleros).

33 Desde luego que la encuesta es mucho más compleja que lo que los límites de este artículo permiten dar cuenta.

34 Por ejemplo, no ha dejado de sorprenderme que "los maestros", como figura articuladora y de respeto, no haya aparecido en el proceso de conversación con los entrevistados y que la única figura explícitamente femenina, sea la de la prostituta.

Tanto en el contexto de la encuesta, como en el trayecto de las entrevistas a profundidad, hay un fuerte -y preocupante- consenso en torno al ejército como alternativa para "restaurar el orden".

Me parece que estas tres figuras recogen en lo general, el sentido del "otro construido" en su relación.. con los miedos y las esperanzas de la sociedad y pese a que desafortunadamente en su tratamiento discursivo se "congela" el movimiento que anima el proceso de registro y análisis, sirven aquí para dar cuenta de la manera en que estas figuras condensan percepciones difusas y "fijan" unas posiciones que dan cuenta de los imaginarios sociales en torno a la experiencia de la vulnerabilidad<sup>33</sup>.

Ante el deterioro de las instituciones y de manera particularmente relevante, ante la pérdida de credibilidad de buena parte de los actores institucionales<sup>34</sup>, el conflicto se diversifica y cada grupo social, desde sus pertenencias culturales y sus anclajes objetivos, va al encuentro del otro, provisto de sus propios temores. Los miedos no están "fuera" de lo social, se construyen y se configuran en el contacto entre grupos diversos.

## A manera de conclusión

Los miedos que experimenta la sociedad contemporánea no son material para la ciencia ficción, ni residuos secundarios para la investigación en ciencias sociales, en tanto ellos comportan, configuran, su propio programa de acción: a cada miedo (a ciertos espacios, a ciertos actores, a ciertas visiones y representaciones del mundo) unas respuestas.

En el plano de lo sociocultural, estas respuestas pueden encontrarse en lo que he llamado "manuales de supervivencia urbana", que son códigos no escritos que prescriben y proscriben las prácticas en la ciudad. En la visibilidad creciente de los medios de comunicación como espacios de domesticación del caos en sus propuestas reductoras, estereotipadas y estigmatizadoras. En el éxito arrollador de la literatura de autoayuda. En los relatos que circulan y conforman las mitologías urbanas en torno al sida, al robo de órganos, a los secuestros, a la vulnerabilidad de las mujeres, etc. Y de manera cada vez más frecuente, en las advocaciones marianas (la aparición de la virgen del metro, en la ciudad de México; la virgen del puente en Guadalajara) y otros milagros de fin de siglo, que expresan, más allá de la creencia, la necesidad de contar con ayudantes supraterrenales para enfrentar el caos. El miedo no es solamente una forma de hablar el mundo, es además una forma de actuar.