



EL AFECTO DEL MIEDO EN AMÉRICA PROFUNDA

Giacobone, Paula (FaHCE, UNLP)

"El principio de la sabiduría es el temor de Dios" (Salmo 111,10)

"El terror expulsa de mi ánimo toda sabiduría" (Cicerón, Tusculanae Disputationes)

INTRODUCCIÓN

Por un lado, observamos que los estudios culturales, políticos y de género, han producido una serie de trabajos que asumen una perspectiva de las "afectividades". La recepción de este enfoque da cuenta de la emergencia de la interdisciplina para abordar determinados fenómenos sociales y de los problemas epistemológicos que se desprenden de la jerarquización en la actividad cognoscitiva y universal de la razón en detrimento de las emociones.

El "giro afectivo" o "affective turn" es un movimiento europeo que emerge formalmente a partir de la lectura de Brian Massumi (1990) de Deleuze en su reinterpretación de Baruch Spinoza. Este filósofo canadiense distingue a los afectos como entidades autónomas ligadas a la temporalidad, abriendo el camino para un retorno hacia la subjetividad, a partir de un campo denominado "afectividades", en plural. (Pachilla, 2013). Deleuze plantea que para Spinoza hay una distinción radical entre la affectio (afección) y affectus (afecto), siendo la afección aquello ligado a la percepción y el afecto al sentimiento o emoción¹. Esta distinción será el puntapié para delimitarlo como objeto de estudio. Hacia el interior del movimiento del giro afectivo, conviven una diversidad de autores/as que colocaron a las emociones o al πάθος² como centro de sus reflexiones. Algunos de ellos fueron Aristóteles, Hume, Spinoza³, Rousseau, Bergson o Whitehead entre otros tantos que el giro afectivo recupera a la luz de este enfoque.

O

Por otro lado, tenemos en este suelo, aquellos filósofos que fundaron la tradición fenomenológica en latinoamérica, que ya tenían en cuenta el problema epistémico del rol de las emociones respecto a la razón y las consecuencias éticamente indeseables de la reducción de éstas al ámbito psíquico y/o irracional. Tal es el ejemplo de Rafael Virasoro, cercano a Carlos Astrada, que en consonancia con Scheler y Heidegger postuló en su obra

¹ La afección es definida por Deleuze como "el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mí. Por ejemplo, las percepciones son afecciones" ... "el afecto no es una dependencia de la afección" "El afecto es el pasaje, es la transición vivida del estado precedente al estado actual o del estado actual al estado siguiente" (Deleuze, 2017:p.226-228)

² πάθος, εος-ους (τὸ) [ἄ] - Pathos: lo que uno experimenta con respecto a lo que uno hace, es decir, todo lo que afecta al cuerpo o al alma, para bien o para mal. Las pasiones en la Retórica de Aristóteles se presentan como un fenómeno físico-psicológico, siempre acompañado de pesar o placer, que responde a una disposición natural permanente o pasajera sin valor moral alguno.

³ Victoria Camps en el libro "El Gobierno de las Emociones" traza esta línea de análisis en la que distingue a Aristóteles, Hume y Spinoza como los grandes pensadores de las emociones.



“Envejecimiento y muerte” (1939) un punto de partida psicofisiológico que disolviera la oposición moderna entre lo corporal y anímico/emocional para pensar la vida. También su hermano, Miguel Angel Virasoro, cuando presentó en el Primer Congreso de Filosofía de 1949 un ensayo titulado “Existencia y dialéctica”, se proponía sustituir el concepto heideggeriano de “angustia” como acceso al conocimiento del Dasein, por el de “ansiedad”. En este sentido Rodolfo Kusch, que es parte de esta línea de pensamiento, señala similar dificultad existencial que surge por la prioridad de la angustia en la filosofía heideggeriana en su relación con el “ser alguien”, pero en vez de ansiedad, el filósofo argentino va a postular al miedo⁴ como afecto originario en tanto preexiste a la dualidad ser-estar y hedor-pulcritud. Además para dar cuenta que la vida emocional está determinada culturalmente, el miedo es un ejemplo pertinente porque permite observar el mecanismo de aculturación o colonización epistémica. La adjetivación de “miedo mágico” revela este proceso que debe suponer el paso de una cultura primitiva a una cultura superior que restringe la disposición afectiva a estados psíquicos confusos o místicos en relación a la claridad cartesiana de lo intelectual o de la inteligencia. De ahí que en este trabajo se ensaye una lectura de la obra *América Profunda* partiendo del afecto, (o “affectus” en el sentido deleuzeano) del miedo, en conexión con sus conceptos fundamentales como el de “estar siendo” o el de “fagocitación”. Hacer un análisis filosófico desde el miedo o el temor quizás traicione un poco su idea, ya que para el argentino los afectos residen en un campo pre-reflexivo o pre-filosófico porque el modo de ver (y no de sentir) de la filosofía ya hace al ser, acuna un sujeto constituido de antemano. Sin embargo; como los estudios de las afectividades habilitan otro marco al suponer un retorno hacia la subjetividad desde el sentir y la cultura, que se entrelaza a ese sujeto del filosofar para Kusch “deconstituido” originariamente (del que nada aún puede decirse), creo oportuno cruzar esos límites sin perder fidelidad a su obra, en pos de afianzar la relación indisoluble de filosofía con vida, y también de la afectividad con racionalidad cuando se comprende desde una dimensión orgánica y situada.

⁴ Dice Kusch; “*Mancharisca* proviene de *manchay* que significa en quechua tener miedo el cual en este caso es atribuido a la pérdida del ánimo”. El ánimo o el alma, “va quedando prendida a las cosas y se gasta y finalmente un kamasa o sombra o también llamado coraje que generalmente está representada por un animal. Cuando un sujeto tiene un susto se dice que ha perdido el kamasa o el coraje...” “En ese caso es preferible recurrir a un ritual”.(Kusch, 1970:p.302)



LAS CAPAS DEL MIEDO

En principio para distinguir la composición de la obra América Profunda, decimos que este libro se divide a su vez en tres libros: La Ira Divina, los Objetos y Sabiduría de América. El orden tiene un sentido que responde a una estructura pre-dialéctica o “base para una dialéctica americana” (Kusch,1962:5), que se da entre los conceptos de *Ser* y de *Estar* de los cuales suscita lo que Kusch llamará movimiento de fagocitación. Esta dialéctica regresiva, explica para el autor un proceso negativo de nuestra actividad que da cuenta de la colonización del estar por el ser alguien.

En este sentido la obra de América Profunda supone a la realidad como un conjunto de relaciones constituyendo una ontología relacional en la que prevalece un tipo de relación que es la relación dialéctica. Si bien no todas las ontologías relacionales conciben la posibilidad de la unidad, podríamos en su favor, añadir la inquietud hegeliana ante este dilema que opera como argumento de la noción de totalidad en tanto organismo: si no suponemos una unidad ¿cómo evitamos que las relaciones se pierdan al infinito?. Esta unidad que se sintetiza en la fagocitación vendrá dada para Kusch en términos generales, no de la idea o espíritu absoluto que supone un progreso o desarraigo, sino a partir de la noción de cultura o geocultura.

En América Profunda el primer momento es el de “la Ira Divina” donde ya aparece el miedo como aquello que sentimos del encuentro con el “otro”. Este otro no es cualquier otro, sino aquel que manifiesta “eso” americano en toda su expresión y que nos queda como alejado en una primera observación pero que intuimos como lo más profundo. De ahí que esta tensión dialéctica no se resuelva en el viajero colonizado, viajero que en el relato confluye con el autor mismo, sino que se despliega durante toda la obra justamente a partir de este conflicto originario. Conflicto originario que se traduce para nosotros en miedo antes que en concepto. Es el otro indígena, americano, popular quien confirma el mito de la pulcritud al saberse como hediento desde esta misma emocionalidad temerosa que brota. Ahora bien, este primer movimiento no puede abordarse sin pensar en el tercero que está incluido. Que es el encuentro con “lo otro” como totalidad. El hedor es una emoción en sí, un sentimiento ligado a la relación de incomodidad conmigo mismo, es “un signo que no logramos entender” será por eso que nos referimos a este signo prelingüístico como un déctico cuando lo nombramos como “esto”, “eso”, “aquello”, lo que se señala, lo que se muestra.

Es decir, la situación de estar frente a lo hediento me da una pista, pero no se revela completamente. Me hace sentir un “costado”, solo una parte del desamparo y me deja la sensación de estar frente a algo más grande. La forma en que abordamos temerosamente esa experiencia, nos abre a la posibilidad de realizarnos la pregunta ¿a qué le tememos?.



El encuentro en Cuzco con la chola al comienzo de América Profunda es el puntapié para desocultar otro miedo más originario que también es “ante” cosas concretas. Porque el miedo a la Ira Divina, representada por el trueno, la lluvia, el rayo, el viento, el granizo es el miedo a estas cosas concretas. No se trata de pensar lo más profundo como lo más abstracto. Sino de cuáles son las mediaciones que nos distancian de esa experiencia afectiva en su totalidad.

Pero este miedo de ser primitivos en lo más íntimo, un poco hedientos, no obstante nuestra firme pulcritud que nos asalta en Cuzco, comprende también el temor de que se nos aparezca el diablo, los santos, dios o los demonios. Tenemos miedo, en el fondo, de que se nos tire encima el muladar de la antigua fe, que hemos enterrado, pero que ahora se nos reaparece en el hediento indio y en la hedienta aldea. En ese plano, el planteo del hedor y la pulcritud se ensambla con ciertos residuos cosmogónicos, algo así como el miedo a una antigua ira de dios desatada en la piedra, en los valles, en los torrentes y en el cielo con sus relámpagos y sus truenos (Kusch, 1962:15).

Este encuentro no es un encuentro puntual ni específico, sino que es un encuentro ejemplificador. A modo de paréntesis, la particularidad del modo kuscheano de hacer filosofía, se da a partir de una experiencia que puede extrapolarse pero que tampoco es un experimento mental. Es decir, en el relato, el autor parece empezar a contarnos una historia sobre su llegada a la Iglesia de Santa Ana del Cuzco, pero cuando llega, lo que le interesa, no es lo que se encuentra efectivamente, sino cuáles son esos posibles encuentros y lo que ese panorama que se repite, provoca en el americano. Porque puede estar un indio rezando ante el puesto de una chola, “o” un borracho que danza “o” un niño que aúlla “o” todo eso junto. Pero lo que importa es cuál es el impacto de esos posibles encuentros en nuestra subjetividad. Es la subjetividad, que por momentos se intercambia por el agente “nosotros”

O por “yo”, la que se ve afectada por el temor. El miedo provoca en mí o en nosotros una sensación de inseguridad o incomodidad. Esta sensación es superficial, pero si hurgamos un poco más profundo en esta interioridad encontraremos en el fondo de las capas, un miedo originario.

Y nos acosa cierta inseguridad que nos molesta. No sabemos si esa limosna es un remedio para una mala situación o es sólo una manera de obligarnos a realizar un gesto. La misma inseguridad como cuando nos hablaba una vieja india y no alcanzábamos a entenderle y estábamos ahí como si nada oyéramos y nos sentíamos recelosos y acobardados, porque todo eso no es lo que acostumbramos a tolerar. Nos hallamos como sumergidos en otro mundo que es misterioso e insoportable y que está afuera y nos hace sentir incómodos (Kusch, 1962:10).



De acuerdo con la tesis de César Pafundi: “Rodolfo Kusch: esbozo de una dialéctica de la subjetividad”, el miedo originario tiene tres características distintivas: la primera es que ese miedo es ante lo terrible que sobrepasa ampliamente la voluntad humana, es un miedo descomunal, que escapa a cualquier actitud humana de rechazo, olvido, negación o superación.

La segunda es que este miedo es concreto y real, posee una materialidad. Incluso puede que sea el miedo a la muerte efectiva, no a la muerte hipotética a la que hacía referencia Epicuro en la Carta a Meneceo (s. IV a.C): “así es que el más espantoso de los males [la muerte], nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos”. Este mismo rechazo al miedo a la muerte también aparece en Lucrecio y Séneca, que al igual que Epicuro consideran al miedo como propio de ignorantes y supersticiosos y a la muerte como lo contrario al ser.

Para Kusch el miedo originario nos conecta, como si fuese una especie de retorno a la experiencia precolombina de la sobrevivencia, con una función vital que no corresponde directamente al ser sino al estar en el mundo. Incluso es a través del miedo que puede verse en perspectiva la historia del ser y la introyección de ese “ser alguien”. La tercera característica que le atribuye Pafundi que se relaciona con la anterior, es que este miedo es un miedo ante lo otro no humano. Aparece frente a lo otro absoluto, de hecho *“en ningún pasaje podemos encontrar alguna descripción que nos invite a pensar un miedo que se sustente frente al vacío, la nada o cualquier idea semejante”* (Pafundi, 2003:p.185). Por eso para Pafundi no hay soledad existencial que sea constitutiva del sujeto americano. En este sentido, el miedo para Kusch resulta más amplio que el que describe Hobbes en el Leviatán, dado que en este último queda restringido sólo al plano de lo humano. El miedo hobbesiano constituye el factor determinante del orden social en un aspecto estrictamente político ya que constituye la base de los regímenes despóticos. Es el miedo a la muerte violenta en manos de un “par” aquel afecto que para Hobbes habita en la naturaleza humana y que es previo a la voluntad, de hecho *“es una expresión de una actitud espontánea y prerreflexiva de todos los hombres a huir de la muerte”* (Hobbes, 2011:176). Este miedo es útil al poder soberano a los fines del orden, ya que si es interferido por la racionalidad, se convierte en una pasión “calculadora” porque ubica al ser humano en relación de igualdad por la muerte potencial (racionalizada) en manos de un “otro”. Esta posibilidad abre todo un debate en la ética contemporánea que es justamente “el problema del otro”, de aquí que para arribar al miedo metafísico, el primer momento de la



dialéctica en América Profunda, se da a partir del otro humano que introduce la dimensión colonizadora. Dimensión que queda ciega a los ojos de Hobbes que asume el miedo como aquello natural que va del individuo que teme hacia un otro individuo que lo amenaza. Sin embargo, el miedo originario que siente el indígena no es el miedo al otro que es su hermano, ni es una pasión calculadora, sino que es miedo a las fuerzas que lo trascienden. De ahí que para el indígena no tenga sentido la posibilidad de transformación, pérdida o “superación” de ese miedo, ni de cálculo racional, porque sencillamente no es posible controlarlo. En todo caso la igualdad entre los hombres no está dada por la potencial muerte individual sino por su rol de suma inferioridad, precariedad o fragilidad respecto al mundo que lo rodea con el cual no le queda otra que hermanarse sin ejercer una relación de control, violencia o competencia con esa realidad.

El miedo actúa desde nuestro inconsciente, de la misma manera como cuando los antiguos hablaban de la ira de dios, esa misma que Lutero creyó haber superado con su postura religiosa en la misma medida como también lo había hecho San Pablo con la ira de Jehová. Y en nuestro caso el temor ante la ira de dios es el temor de quedarnos atrapados por lo americano (Kusch, 1962:16).

Quedarnos atrapados por lo americano significa el rechazo a la “pestilencia y el desorden” que sería lo que abunda en América, por tanto se trata de una actitud originaria y es eso que nos engendra el miedo a perder la vida por un simple azar. Pero que no debemos creer superado, ya que responde - de acuerdo con Kusch - a un momento auténtico. La autenticidad está dada por el equilibrio entre la vida y la muerte, no es un momento originario único y poco importa encontrar su origen, sino que es relacional, experiencial y creador porque es un “donde” se confiere el sentido a la vida y no un “cuando”. Es el espacio y no el tiempo.

LA CREACIÓN DE OTRO MUNDO

En el libro II, Kusch despliega la cuestión del ser alguien como actitud antagónica o en oposición a la ira divina. Es en la ciudad y rodeado de objetos y de murallas que el hombre se vuelve hacia sí mismo. Este momento responde al impacto de la Reforma donde el hombre “pasa de dependiente a soberano”, quedando a cargo de su propia individualidad. De este modo, del lado de la ciudad se ubican los mecanismos de defensa y del lado de la anti-ciudad residen los miedos originarios y detrás de estos “la ira de dios”. La seguridad se logra creyendo en que el miedo está superado, pudo ser transformado y que la ira de dios pudo ser olvidada. Sin embargo, lo que está ocurriendo, si nos



adelantamos un capítulo, es que el sujeto está absorbiendo hacia sí, aquello que quiere excluir. Lo integra. Como si fuera un fantasma que lo empieza a poseer mientras más busca alejarse. Por tanto ese temor originario forma parte de un proceso de interiorización, donde el hombre lo que resuelve en definitiva, es fagocitar el abismo, la ira de dios y el desamparo hacia el corazón de sí. Un modo de controlar lo incontrolable. El temor de sí mismo no puede explicarse sin este pasaje⁵ que va de la sustracción de la ira divina hacia el encierro en las murallas que garantizan la supuesta superación del azar y de las fuerzas que producen el temor originario. Es el movimiento de la estructura agraria hacia la estructura de la ciudad donde el miedo al mundo intentó sustituirse por la creación de otro mundo.

El hombre occidental, apoyado en su conocimiento de la realidad que interpreta como obstáculo y objetos, se dispone a manipular su entorno creando cosas que pueda controlar; la ansiedad y el miedo que le despierta el mundo lo enfrentan con acciones exteriores que dan forma a los objetos creando así otra realidad, como la del mundo virtual de la tecnología cibernética (2018:55).

Este nuevo mundo de la ciudad está cargado de técnica, de objetos, de policía y de casas y Roberto Esposto (2018) agrega; de tecnología. Se trata de una respuesta, una reacción al miedo de morir pero también del miedo a vivir. Este miedo a vivir, se presume, permitió la entrada de las grandes religiones que ya no se direccionan únicamente a Dios y a la naturaleza, sino que se orientan hacia la conducta del hombre.

La verdad sabia es que aún en la ciudad subsiste el mismo miedo que el indio tiene al granizo, pero esta vez disfrazado bajo el miedo de perder el empleo, el miedo al robo o al que lo lleven preso injustificadamente. Esto es previo a la política o a la sociología (Kusch,1972:p.232).

Este hecho revela la persistencia del miedo y su cambio de sentido. En la ciudad el miedo no es ante lo trascendente, sea el rayo, el trueno, el granizo, sino justamente que se traslada a “otro” humano, incluso desde la perspectiva actual hacia las máquinas.

En este contexto ciudadano, aparecen las figuras de Buda, Cristo y Confucio para imponer éticas de convivencia y sustraer la ira divina hacia la razón. Por eso este es el momento en que se da el reemplazo de la ira de dios por la ira del hombre.

La cuestión del reemplazo no constituye entonces un reemplazo posible, no hay manera para nuestro autor que este se de completamente, sino lo que hay es un intento de sustituir

⁵ El miedo a sí mismo o a nosotros mismos va a ser desarrollado luego en “Geocultura del hombre americano” (1976). El primer apartado “El miedo de ser nosotros mismos” ya sugiere esta afirmación.



esa ira, es un intento de “superar” el miedo de forma espiralada. Pero no se logra. Porque esa ira nos va hablando cada vez más claro a medida que intentamos alejarnos. Es decir, la negación de la ira divina no la hace desaparecer, le da una nueva forma de manifestarse. Este “ser alguien” que aparece definido como un “ser parminídeo en el sentido de ser esférico, redondo y completo” (Kusch, 1962:122) lo podríamos anteponer al mero “estar siendo”, como un devenir que no se completa nunca. Ni siquiera con la muerte, pero que implica un constante movimiento de traslación, de cambio. Por otra parte podemos entender este momento como una relativización del miedo, si bien el miedo a la ira divina todavía no promueve un proceso de individuación, en el miedo al otro es donde aparece el “yo”, el sujeto opuesto a los “otros” relativos, donde lo que atemoriza es finalmente que ese Otro que puede ser indígena, popular, negro, mujer, se parezca a mí.

PROFETAS DEL MIEDO

Colón, Pizarro, San Martín y Belgrano, son para Kusch algunos profetas del miedo. Figuras que buscaban la parte del “ser alguien” porque tenían miedo al “estar siendo” aquí en América, “y por sobre todo porque querían estar comprometidos con la dinámica europea cueste lo que cueste” (Kusch, 1962:147).

En el caso de Colón, cubre los residuos del miedo a la ira divina con leyendas. La leyenda de la serpiente de los mares del Sur y la de los monstruos que devoraban los barcos tiene como función superponer la realidad europea a la realidad del indio. Luego este relato es retomado por las clases medias americanas que lo posicionan como héroe después de la independencia.

En el caso de Pizarro, que es una figura también de ejemplo, intercambiable con un Almagro o un Cortés, fue la de cubrir el miedo con objetos y cosas, dependía del oro que se encontrara y de las mujeres indias concebidas como objetos que podían poseer. Tenían de modelo las ciudades medievales europeas, pero la diferencia es que no creaban objetos propios, sino que Sudamérica era un objeto en sí mismo, que terminó sirviendo para finalidades personales del rey de España. De esta manera se simulaba el miedo a la ira de Dios a través de la Inquisición y fingiendo ser un pueblo nuevo aunque no “habían superado la gran historia en que aún se hallaban” (Kusch, 1962:151). Otros profetas fueron los inmigrantes que llegaron a Norteamérica, que buscaban resolver el miedo original por medio de objetos bajo la forma de empresas comerciales, mercancías o instituciones que resultó ser la manera de sentir el control sobre las fuerzas inhumanas.



De este modo, relata Kusch, se da lugar a un mundo que necesita compensaciones para poder vivir: objetos ficticios, incluido el entretenimiento como las novelas, el cine, etc. “Y una de las grandes compensaciones consiste precisamente en reemplazar a la religión por la tecnocracia, como otra forma de mitología colectiva” (Kusch,1962:155). En Estados Unidos, la ira divina es simulada por el ejercicio de producir objetos que terminan siendo ellos mismos iracundos por esa imposibilidad de cubrir plenamente la inseguridad ciudadana. A diferencia de Sudamérica, donde la ira no reside en los objetos producidos, sino en el sujeto que simula, niega, intenta sustituir ese miedo. Sujeto y objeto quedan escindidos desde esta perspectiva occidental ciudadana y mediados por la razón instrumental.

FAGOCITACIÓN

La fagocitación es un proceso que se da en el inconsciente social, “al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización” (Kusch,1962:173). Fagocitar es absorber el ser por el mero estar en un ritmo inverso al establecido. Inverso al movimiento colonizador que exige el camino hacia el ser alguien como algo absoluto, eterno y presente. Este proceso está ligado a lo instintivo porque escapa a la dualidad o trata de ir más allá de ella pero no la elimina. La acepta, la ingiere. Es la experiencia mesiánica frente a la ira divina que la entiende como aquello que da la ley, el orden, “a fin de preservar la vida humana frente al caos, pero sin eliminarlo” (Kusch,1962:175). Enfrentar el miedo no implica querer eliminar el caos y establecer el orden como estructura única de la realidad por eso el miedo no es negatividad, sino que es un acierto fundante. Suprimir las sombras, el inconsciente, el hedor y podríamos agregar incluso, el lado dionisiaco que representa el indio, conlleva demasiada tensión y por tanto una pérdida de arraigo.

De modo que se restablece el equilibrio sin alterar la relación entre orden y caos, la tensión en todo caso es circunstancial pero lo que prevalece es la distensión. Ésta es la sabiduría de América para Kusch: la vegetalidad, el pensar seminal, el mero estar que es el modo en que se reconoce la ira divina como aquello temible, sin pasarla por alto, ni agredir ese sentir, que es el sentir del ritmo de la vida, es la vivencia y convivencia con objetos.

CONCLUSIÓN

Toda política que incluya el deseo de huir o superar el miedo, para Kusch implica querer borrar un aspecto de la realidad, de la dualidad, del entorno, de la memoria, de la gran



historia y sobre todo de la cultura del mero estar. Pero, como venimos diciendo, no se puede eliminar el caos y tendrá que convivir con el orden. El proceso sería el siguiente: al ocultar el miedo originario que constituye el sujeto del estar se conjura el miedo al otro humano en el orden del ser y ese miedo al otro, crea el sentido de miedo a sí mismo, donde los afectos en el ámbito de la ciudad quedan reducidos a “complejos o estados psíquicos” individuales. Ahora bien, nos queda el interrogante final de si el miedo originario ante la ira divina es algo universal o universalizable. Parecería ser que durante todo el texto de América Profunda lo central consiste en analizar las distintas actitudes con las que han respondido al temor, tanto europeos como americanos. “El planteo quichua, en el fondo, no es ajeno al planteo occidental. Ambos participan de un mismo miedo original pero le dan distintas soluciones” (Kusch,1962:103), la salida del miedo en su modo occidental de ser, es la creación de otro mundo para tapar el anterior, como si se tratara de capas o velos. En este proceso dialéctico se establece a lo otro no solamente como lo opuesto sino como su antagónico en términos valorativos “el yo o el nosotros se transforma en lo pulcro y el otro o los otros en lo hediento” (Pafundi,2003:192). En cambio, el indígena o “el sujeto del estar”, desarrolla una cotidianidad que en vez de ser antagónica al mundo, busca hermanarse con él y sus seres vivientes mediante ritos. Entiende la existencia como una paradoja por eso le teme a Dios o al azar, porque no lo niega ni lo esconde, está “a flor de piel”. Como dice el Salmo: “El principio de la sabiduría es el temor de Dios”. Ahora bien, lo que hemos desplegado en este trabajo, es la actitud occidental de abordar el temor y también lo que hay detrás de ese velo, que es aquello que crea la concepción de mundo como “patio de objetos”. Por eso, para indagar un poco más sobre esto, quizás resulte oportuno volver apenas a la historia de la filosofía clásica occidental, en donde las recetas teóricas para enfrentar el miedo, constituyen una parte importante de la ética. Dice Aristóteles en su obra de la Retórica (2007), que el miedo es un “cierto pesar o una turbación nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso” (p.334)⁶. Sin embargo, el miedo no es plenamente negativo como si posteriormente lo va a plantear Spinoza, sino que un poco de miedo es necesario para no poner en peligro la propia vida. El exceso de miedo para Aristóteles es cobardía, y la confianza es el afecto que puede compensar el miedo. Ahora bien, demasiada confianza también puede poner en peligro la

⁶ La cita aristotélica completa es: “Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso. Porque no todos los males producen miedo, sea por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén a punto de ocurrir. Los males demasiados lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero como no es cosa próxima, nadie se preocupa” (Retórica; Libro II 335)



vida, por eso el punto medio es no negar al miedo sin ser cobarde, pero tampoco ir tan confiado por el mundo.

Para el pensador griego, los que no sienten miedo son; los que creen que están de buena fortuna porque no sienten ese presentimiento: soberbios, despectivos o temerarios. (los ricos dice la cita al pie del texto) y también los que consideran haber sufrido todo tipo de desgracias y permanecen impassibles ante el futuro.

Ahora bien, según la interpretación de Heidegger sobre la Retórica (1927), Aristóteles investiga el πάθος en general con el fin de que el orador pueda comprender las posibilidades del estado de ánimo para dirigirlo de forma adecuada. De esta manera quedan clasificados los afectos como fenómenos psíquicos.

Lo que va a hacer el pensador alemán es ubicar al [Furcht] o miedo, ya no como estado psicológico, sino como modo de la disposición afectiva que es una de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del “Ahí”. Mientras que el miedo es el miedo ante lo determinado, lo amenazante, ya que decimos el ante-que, el tener miedo y el por qué del miedo; la angustia en cambio es la angustia ante lo indeterminado. De ahí que para Heidegger: “el darse la espalda propio de la caída se funda más bien en la angustia, y ésta a su vez, hace posible el miedo” (p.187).

Tomando de referencia el diagnóstico de Kusch, el miedo constituye en su pensamiento así como en el de Heidegger un carácter que no se limita al estado psicológico, sino que forma parte de la estructura existencial de estar-en-el-mundo de todos los sujetos. Sin embargo, si lo abordamos desde la fagocitación del Ser por el Estar en América Profunda, podemos invertir la afirmación heideggeriana en favor de Kusch; que es el miedo lo que hace posible la angustia, y no a la inversa. La angustia sería más bien el resultado de la huída del miedo.

Por tanto, la categoría de [Furcht] en Heidegger con la que parte del análisis de la disposición afectiva del Dasein, por estar “a la mano”, por constituir un “estado de ánimo” o un “temple”, no coincide exactamente con la de Kusch, principalmente porque esta última surge desde el “estar” o de la facticidad y no tiene como pretensión proyectarse hacia el “ser” o “ser alguien”, sino que lo incluye en ese estar siendo, a través de un proceso de fagocitación.

En *El Pensamiento Indígena y Popular en América*, Kusch afirma que “cuando Heidegger roza el tema del miedo, hace distinción entre éste y la angustia, indicando que aquél lleva a la fuga ante algo que se había hecho temible por desalejarse en el espacio mundano” (Kusch,1970:293).

En esta cita queda más clara la relación del miedo con el “estar”, dado que la condición de posibilidad del temor es la distancia espacial y no temporal como es el caso de la angustia.



Por otra parte, no todas las emociones son comprendidas como “huidas” de la realidad, sino que de acuerdo con Victoria Camps en *El Gobierno de las emociones* (2011), también hay emociones que nos incitan a actuar o transformarnos. El contexto social es el que “indica qué hay que temer o en qué hay que confiar” (p.14). Si cambian nuestros sentimientos, también cambiamos de opinión, por eso la autora afirma que “el gobierno de las emociones es el cometido de la ética” (p.14). Ya no se puede pensar la ética escindida de las emociones. Tampoco el temor puede pensarse por fuera de la ética, por eso para los estoicos la forma de conjurar el miedo es convencerse de que todo lo que ocurre está sometido a la misma necesidad y lo necesario no depende de nosotros, luego es absurdo preocuparse por ello. En “Sobre la tranquilidad del ánimo” enseña Séneca: “Si queréis no temer nada, pensad en que todo es temible” (VI, 2). Para Kusch el miedo también se conjura, ya que “el pacto vuelve civilizada a la naturaleza, [mientras que] el conjuro la vuelve sagrada” (Chendo, 2020:101). Y en este aspecto resulta estar emparentado a la ética estoica de concebir al objeto del miedo, como aquello con lo que ni se pacta, ni se domina, ni se suprime. Aunque a diferencia de éstos, ese objeto de miedo no puede escindirse de su geografía ni historia afectiva, de ahí que temeros a nosotros mismos, se nos aparezca como el miedo “a quedar atrapados por lo americano” y al fin de cuentas, es el miedo a una vida más auténtica. Asimismo la respuesta del sujeto del estar frente al miedo no es la ataraxia ni la paralización, sino que es a través de la fe (rituales de asustamiento en el altiplano, por ejemplo) y el mito como depósito de la fe, que se constituye en una manera positiva y particular de vérselas con él, conformando de este modo -de acuerdo a la lectura de Pafundi- una mediación dialéctica entre vida y muerte, hombre y mundo.



, **DIÓNQUI TCHC,**

Ctku»vgrgu0 *4229+ "Nc "Tg»tkec0 Gur c° c<I tgf qu Eco ru. "X0 *4233+ "Grl'i qdkgtpq" f g" r u" go qekppgu0 Dctegmpc<J gtf gt "Gf kqtkcn

Ej gpf q. "O 0' *4242+ "Vqrgt ct " cn' f k d r q < j g f g t. " p g i c t. " l x i q e k c t " g p " r x " h k r u q l h f c " f g " T q f q r t q " M w u e j " g p " ò G u d q l q u " H k r u » h e q u " U k w c f q u ò 0 G f k c f q " r q t \ " c i c t k " C p c 0 D w g p q u " C k t g u < E l e e w u

F g r g w j g " I 0' *4239+ " G p " g n ' o g f k q " f g " U r k p q / c 0 ' C t i g p v k p c < G f k q t k c n ' E c e w u G r l e w t q 0' * 3 ; : 7 + " E c t w " c " O g p g e g q " { " o " z k o c u ' e c r k c r g u 0 G u r c ° c < C r j c o d t c " G f k q t k c n 0

Gur quvq. " T 0' *423: + " T q f q r t q " M w u e j " C e w c r h f c f " f g " w p " r g p u c o k g p v q " c o g t k e c p q 0' N g e w t c u " { " T g h z k a p g u 0 D w g p q u " C k t g u < G f k q t k c n D k d r q u 0

J g l f g i g t. " O 0' * 3 ; 4 9 + " U g t " { " V l g o r q 0 ' E j k r g < g f l e k p " g r g e v » p l e c " f g " y y 0 r j k r u q r j k c 0 e n l G u e w g r " f g " h k r u q l h f c " W p k g t u k f c f " C T E K U 0 V t c f w e e k p. " r t » r q i q " { " p q v u " f g " I q t i g " G f w c t f q " T k x g t c 0

J q d d g u. " V 0 * 4 2 3 3 + " N g x k v " p 0 C t i g p v k p c < N q u c f c 0

Mwuej . " T 0 * 3 ; 8 4 + " C o ² t k e c " R t q h w p f c 0 C t i g p v k p c < G f k q t k c n J c e j g w g

Mwuej . " T 0 * 3 ; 9 2 + " G r l ' r g p u c o k g p v q ' k p f " g p c " { " r q r w r t " g p " C o ² t k e c 0 C t i g p v k p c < J c e j g w g

Rcej km. " R 0' *4235+0' Qpvrqi "c" { " c h g e v k k f c f < " F g " r x " c p c r h f k e c " g z k u g p e k t k c " c " r x " g u n ² v k e c " g o r " h k e q / t c u e g p f g p w r 0' K Z " I q t p c f c u " f g " k p x g u k i c e k p " g p " H k r u q l h f c 0' W p k g t u k f c f " P c e k q p c n ' f g " N c " R r c v 0 H c e w n c f " f g " J w o c p k f c f g u { " E l k p e k u " f g " r x " G f w e c e k p 0 F g r c t v c o g p v q " f g " H k r u q l h f c . " N c " R r c v 0

Rchwpfk" E0' *4225+ " T q f q r t q " M w u e j < " g u d q / q " f g " w p c " f k r ² e v k e c " f g " r x " u w d l g v k k f c f 0' V g u k u " f g " N l e g p e k w t c 0 D w g p q u " C k t g u 0 H k r u < W D C

U p g e c . " N C 0 F g " t c p s w r k c v g " c p k o k 0 G f l e k p " g r g e v » p l e c < [y y y Q n g l c p f t k r k d t q u e q o](#)