



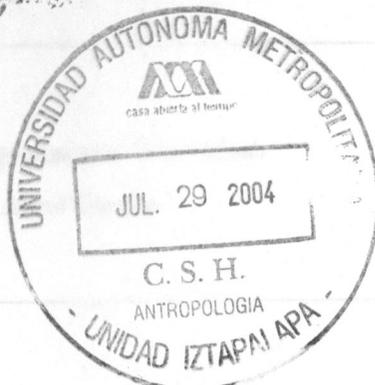
Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Los temores narrados: el miedo, la violencia y el discurso
En Medellín, Colombia, a fines del siglo XX
(una crisis social vista desde los cementerios)

David Esteban Molina Castaño
Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli
Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro
Dra. Luz Marina Ibarra Uribe



México, D. F.

Julio, 2004



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

CONTENIDO

Dedicatorias y agradecimientos 3
Una metáfora a modo de prólogo 4

LOS TEMORES NARRADOS

Capítulo I

Una an... El miedo, la violencia y el discurso en Medellín, Colombia, a fines del siglo
XX (una crisis social vista desde los cementerios) 5

1. ¿Qué es el miedo? 6

2. Antropología y sospechas 12

2.1. El tabú y la contaminación 13

2.1.1. teorías decimonónicas 14

2.1.2. Higiene y terror 18

2.1.3. Del tabú al mito 23

2.2. Antropología de la cultura 25

2.2.1. Emérito De Massieu y la cultura 26

2.2.2. Sospechas, historias y mitos 31

2.2.3. René Girard y la oferta sacrificial 36

2.2.4. De monstruos y espejos 42



3. Cementerios y "relatos de viaje" en Medellín 46

Yo no juego si no es al Gran Miedo

Bibliografía

Aimé Cesaire

DEDICATORIAS Y AGRADECIMIENTOS

CONTENIDO

Preliminares

Dedicatorias y agradecimientos.....	3
Una metáfora a modo de prólogo.....	4

Capítulo I

Una aproximación antropológica al miedo.....	6
1. ¿Qué es el miedo?.....	6
2. Antropología y sospecha.....	12
2.1. El tabú y la contaminación.....	13
2.1.1. teorías decimonónicas de la religión, el tabú y el miedo.....	14
2.1.2. Higiene y terror, el orden del mundo según Mary Douglas.....	18
2.1.3. Del tabú al mapa.....	23
2.2. Antropología de la crisis.....	25
2.2.1. Ernesto De Martino y la angustia existencial.....	26
2.2.2. Sospecha, liminalidad y exclusión.....	31
2.2.3. René Girard y la crisis sacrificial.....	36
2.2.4. De monstruos y espejos.....	42
3. Cementerios y "relatos de viaje" en Medellín.....	46

Bibliografía

DEDICATORIAS Y AGRADECIMIENTOS

Existen personas para las cuales frases como “*mi tierra*” o “*mi ciudad*” no tienen mucho significado; cosmopolitas, habitantes del mundo, estas personas no se sienten demasiado asociadas a ningún terruño, son viajeros que siempre van de salida. Pero también estamos aquellos para los cuales esas frases tienen un sentido inmenso, somos los viajeros que siempre vivimos de regreso. En este sentido cada uno de mis viajes, la presente tesina se cuenta entre ellos, es una marcha de regreso a mi ciudad, a mi tierra, a mi familia, mis amigos y mis amores.

Por eso mi primera dedicatoria y agradecimiento es para **Medellín** -mi ciudad- y para ustedes, las personas que me esperan en ella. Son ustedes el verdadero motivo que me impulsa a continuar con el viaje. No he escrito ni una sola página si no es por la esperanza de regresar; si no es por el ansia de volver a caminar por esa ciudad que nos ha costado tanto sudor, lágrimas y sangre. El viaje que emprendí es para tener algo más que brindarles, más herramientas para trabajar y engrandecer todo lo que me han dado.

Ahora bien, como dijo Constantino Kavafis: “Cuando partas hacia Ítaca pide que tu camino sea largo y lleno en aventuras...”. Precisamente así ha sido mi ruta y no puedo quejarme en ningún momento de mis encuentros durante el viaje. Por eso dedico y agradezco a esas personas que me han acompañado en **México** y en **Napoli**. En especial a mi familia de Cuautla, mis amigos de Agusalientes, a Valentina (en cualquier ciudad del mundo donde nos encontremos) y a los amigos colombianos en Ciudad de México. De forma particular agradezco a Luis por servirme de guía en este trayecto, es un verdadero honor regresar junto con él a Bello -nuestra otra ciudad en común-.

Un último pero fundamental compromiso: nombrar mi fe y volver a mencionar a mi familia. Son ustedes el hogar, el fuego en el centro de mi existencia. Los amo profundamente y sin su presencia perdería sentido todo lo que hago. Mil gracias por toda mi vida, nos vemos en Medellín.

UNA METÁFORA A MODO DE PROLOGO

De tiempo en tiempo, tormentas de polvo rojo traían el mensaje de algún acontecimiento sangriento que se avecinaba.

El patrullar de la policía armada en los bazares desiertos daba una imagen extraña y atemorizante...

Un silencio misterioso se había apoderado de la atmósfera de la ciudad, un miedo amenazante la gobernaba...

Saadat Hasan Manto

...Sólo la ciudad es real

Lawrence Durrell, *Justine*

El estilo es una forma de respiración. Resulta casi imposible para un autor evitar ciertos giros y entonaciones características al escribir; esto en realidad no es malo, puede ser incluso positivo si sabemos a que atenernos. La sensación de varios de los lectores iniciales de estas páginas es que son, a falta de un adjetivo adecuado, un “poco demasiado literarias”; cita tras cita, autor tras autor, afloran novelistas y poetas por entre las rendijas abiertas de las teorías y conceptos. Pido desde ahora la indulgencia del lector ante tales exabruptos estilísticos; mas, para bien o para mal, prefiero incurrir en ellos que negarme el placer de la escritura y entregar un texto mutilado de los recovecos mentales que van de una a otra de las ideas expuestas. La teoría sin la intuición quedará siempre corta; no sólo se trata de poner en el papel un largo listado de definiciones, debemos construir puentes entre ellas y esto lo hace –al menos en mi caso- la literatura y sus imágenes.

Así, fiado en la indulgencia del lector, prologo esta tesinaⁱ con una metáfora literaria: la imagen de Constantino Kavafis caminando por Alejandría, *la ciudad* egipcia al borde del Mediterráneo. Cuando Kavafis caminaba por su ciudad veía junto a él a los reyes Ptolomeos y escuchaba los últimos acordes de la magnífica procesión de cuando el dios abandonó a Antonio; al asomarse a una ventana veía morir a Cesarión mientras sus abyectos asesinos murmuraban: “Demasiados Cesares”; y, al final de un largo trayecto, cuando el faro se encendía de nuevo ante sus ojos, el espejismo era casi perfecto. Al caminar por Medellínⁱⁱ no veo tan ilustres imágenes pero, como él, al andar por sus calles los recuerdos se agolpan y surgen ante mí otros espejismos. Uno de ellos, uno terrible en realidad, es el que explora mi tesis de doctorado: es la ciudad de los ochenta, la ciudad del miedo y la violencia, que hace años ha desaparecido en el fluir de la historia. Medellín, como todas las ciudades, se desdobra para sus habitantes; sólo es saber mirar para encontrar las huellas de una masacre, cambiando después un poco la óptica y ver en

ella el recinto donde se lee poesía o se encuentra la gente a conversar. Este trabajo asume la Medellín de la masacre, aunque quisiera asumir aquella de la poesía; no para repetir un cuento de desastre muchas veces relatado, sino para buscar la ciudad verdadera que sobrevive más allá del espejismo.

Efectivamente este es un estudio sobre una ciudad violenta llamada Medellín; pero no, como imaginaría el lector desprevenido que tenga en su haber intelectual los ecos de palabras como el *Cartel de Medellín*ⁱⁱⁱ o *La virgen de los sicarios*^{iv}, la de una ciudad real que exista actualmente en la salvaje periferia del mundo civilizado. Lo que estudiaré con mi tesis son recuerdos, narraciones de un pasado tumultuoso y pleno de terror, tan cercano a sus habitantes que aún no alcanzamos a comprenderlo como tal. Lo que estudiaré aquí serán las memorias de una crisis social, llegando a ella a través de uno de sus elementos centrales: el miedo. Este miedo que espero que me sirva como un delgado Hilo de Ariadna, para enfrentar al minotauro que aún habita en mi ciudad de los espejos.

Una vez señalado dicho punto no me queda sino presentar el texto como tal. Este se compone de un capítulo, estructurado en tres secciones: la primera busca delimitar el campo de estudio de la investigación en términos de la relación entre miedo y discurso, como punto de entrada para aproximarnos a la circunscripción cultural de situaciones sociohistóricas angustiantes -como la vivida en Medellín a fines del siglo XX-; la segunda es una exploración por los recursos heurísticos que proporcionan las teorías antropológicas para interpretar los mecanismos de esta circunscripción -en tanto control sobre la alteridad-; la última sirve para referenciar a los cementerios de la ciudad como "lugares antropológicos"^v desde los cuales se va a desarrollar el estudio como tal.

En síntesis, el presente texto es una delimitación progresiva de las variables de trabajo, desde los conceptos generales hasta la selección de unas unidades de observación adecuadas a los fines del proyecto. Todo esto, claro está, al nivel de autores y conceptos; dejando las referencias directas a la ciudad, sus habitantes y sus miedos para otros apartados de la versión final de la tesis. Este primer capítulo es, pues, sólo la entrada al laberinto; pero no por ello deja de tener recodos peligrosos de los que debemos cuidarnos, cada palabra pronunciada implica su propio riesgo. Con esto en mente, comencemos:

CAPÍTULO I

UNA APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA AL MIEDO

Símula, nunca infusa, de excepciones morfológicas²¹

José Lezama Lima

Al igual que en la *Carta robada*, aquel relato policíaco de Edgar Allan Poe, las grandes palabras parecen escapar a la atención de lo teóricos por su excesiva evidencia. El miedo, el temor y el terror son conceptos que se encuentran constantemente en los clásicos de la antropología; sin embargo, estos no los definen: son obvios. Pero dicha obviedad no necesariamente es cierta. Por ello, si queremos estudiar el miedo en Medellín valiéndonos de los instrumentos teóricos que ofrece esta disciplina científica, lo primero que debemos hacer es preguntarnos ¿Qué es el miedo? Y luego cuestionar las posibilidades de comprensión sobre la temática que la disciplina nos presenta. Así pues:

1. ¿Qué es el miedo?

C'era una volta un regazzino chiamato Giovanni Senza Paura...

Fábula italiana recolectada por Italo Calvino

Había una vez un muchacho llamado Juan Sin Miedo, que salió a recorrer el mundo para tratar de comprender el significado de esa palabra y murió espantado por su sombra al regresar a casa. Lo que parece ser que no comprendió Juan fue que el miedo se encuentra en muchas partes; desde los espectros lejanos de lo salvaje hasta los rincones oscuros de nuestros hogares. Para encontrar su significado no hay que recorrer el mundo entero, solo debemos fijarnos en nosotros mismos, en lo que nos es familiar y cómo condicionan nuestras reacciones frente a aquello que consideramos una amenaza. Emprendamos, entonces, nuestro propio viaje en pos del miedo, para ver si también lo encontramos en nuestra sombra.

Empecemos por lo más visible: las reacciones corporales. En términos meramente fisiológicos, nos dice Jean Delumeau en un texto sobre los *Miedos de ayer y de hoy*, el miedo:

... es una emoción choque, a menudo con previa sorpresa y causada por la toma de conciencia de un peligro inminente o presente. Advertido, el organismo reacciona con comportamientos somáticos y modificaciones endocrinas que pueden contrastar mucho según la gente y las circunstancias: aceleración o reducción de los latidos del corazón; respiración demasiado rápida o lenta; contracción o dilatación de los vasos sanguíneos; hiper o hiposecreción de las glándulas; inmovilización o exteriorización violenta; y, al límite, inhibición o, al contrario, movimientos violentos y anárquicos.

(Delumeau, 2002: 9)

En realidad estas observaciones ya se encuentran en la mitología occidental. Los romanos, por ejemplo, hablaban de las deidades *Pallor* (palidez) y *Pavor* (versión romana del *Terror Pánico*^{vii} griego): la primera de ellas representada como un niño de tez muy clara con los ojos abiertos y la segunda como un hombre barbudo con los cabellos erizados. Las implicaciones corporales de esas dos representaciones míticas son innegables pero, como vemos en la descripción etiológica de Delumeau, no son las únicas. El miedo al nivel corporal es contradictorio.

Es tal la ambigüedad de una aproximación fisiológica al término que debemos seguir avanzando por otro camino. Dice Soledad Niño en *Los territorios del miedo en Santafé de Bogotá. Imaginarios de los ciudadanos*: “Nos interesa el miedo no en su base biológica, sino en el detonante que lo hace manifiesto, el cual es ante todo cultural... en cualquier parte del mundo una persona puede sentir miedo o vergüenza, pero lo que los hace manifiestos varía en cada contexto social...” (1998: 3). En otras palabras: el miedo debe ser definido desde las actitudes que cada cultura tiene hacia él.

Ahora bien, al adentrarnos en las motivaciones culturales, que responden a una aproximación netamente antropológica, debemos tener en cuenta otro factor: las referencias conceptuales^{viii}. No es sólo hablar de un detonante cultural y una consecuencia fisiología, es necesario caracterizar el proceso en sí. Para ello nos serviremos de diversas definiciones del vocablo que nos vienen del pensamiento occidental, base de los planteamientos teóricos de la antropología moderna.

Una definición inicial de miedo la podemos encontrar en los *Diálogos*^{ix} de Platón, donde Sócrates dice: “El miedo no es más que la idea de un mal inminente” (1984: 57); Aristóteles

concorre señalando que "... se define el miedo como la expectación del mal" (1996: 36)*. Pero no de todo mal, como expresa Santo Tomas de Aquino: "...el movimiento del miedo es de fuga, así implica la huida de un mal arduo posible (*mali ardui possibile*), pues los males menores no infunden temor" (1997, Tomo II: Q. 41).

Tenemos en esa huida ante el *mali ardui possibile* implicada por Santo Tomas tres elementos fundamentales que analizar, aquellos que le dan sentido a la presente propuesta: el miedo entendido como pasión, anticipación y magnitud. Conceptos que nos llevan más allá de la simple idea del mal y nos ubican en la concepción sociocultural de la posibilidad del mal. Veamos:

Podemos decir por un lado que el miedo es una *pasión*; pues, según se define en Aquino, *pasión* es: "un movimiento de la potencia apetitiva sensible que proviene de la imaginación de lo bueno y lo malo..." (citado por Varela, 1997: 51), movimiento que en el caso del miedo implica la huida generada por la imaginación de un mal. Anotando además que, según Roberto Varela, estas pasiones^{xi} "...son modificables en cuanto se pueden exacerbar o temperar, moderar para convertirse en hábitos." (1997: 52)^{xii}; y que estos hábitos^{xiii} cuando se socializan se configuran como disposiciones^{xiv} anticipadas con respecto a gran cantidad de espacios compartidos con otros individuos.

En este sentido Jean Delumeau puede ser de nuevo muy ilustrativo pues, en su libro sobre *El miedo en Occidente* -al delimitar su sujeto de estudio desde el plano colectivo como "... un hombre cualquiera considerado como muestra anónima de un grupo" (1989: 29)-, nos dice:

Cuando evocamos el miedo actual de subirse a un coche para un largo viaje (se trata en realidad de una fobia cuyo origen reside en la experiencia del sujeto), o cuando recordamos que nuestros antepasados sentían miedo del mar, de los lobos o de los aparecidos, no nos remitimos tanto a comportamientos de multitud, ni aludimos a la reacción psicósomática concreta de una persona petrificada en el sitio por un peligro repentino o que huye precipitadamente para escapara de él, como a una actitud bastante habitual que sobreentiende y totaliza muchos de los espantos individuales en contextos determinados, y deja prever otros en casos semejantes. El término "miedo" toma un sentido menos riguroso y más amplio que en las experiencias individuales, y este singular colectivo abarca una gama de emociones que van del temor y la aprensión a los terrores

más vivos. El miedo es, en este caso, el hábito que se tiene, en un grupo humano, de temer a tal o cual amenaza (real o imaginaria)...

(1989: 30)

Así que el miedo, como otras pasiones (por ejemplo la esperanza), es un principio de actuación social: genera una *anticipación*^v respecto al contexto comunitario donde se mueve una persona; y aquí podemos incluir el concepto de tipologización que nos ofrece un antropólogo colombiano llamado Alejandro Castillejo: “En principio, el tipo se configura como este sistema diferenciado de conductas; es decir, de las conductas esperables de los miembros de una clase. Pero, a la vez, y fundada en estos presupuestos, mi conducta ante su presencia será ya una anticipación. Por esta razón en la que supongo o “anticipo” la conducta del otro, yo elaboro la mía” (2000: 119)^{xvi}. Otro que puede ser real o imaginario.

En cuanto a la *magnitud*, lo que hace es radicalizar nuestras actuaciones, de modo que el problema o el tipo de sujeto u objeto que nos produce miedo se ve como próximo^{xvii}; como dice Aristóteles: “no se teme a lo que está muy lejos” (1966: 217). Pero esto no quiere decir que la presencia sea directa, Aquino lo aclara: “... cuando lo temido ya ha llegado provoca dolor y tristeza” (1997, Tomo II: Q. 41); lo importante es ver que su aproximación genera dos movimientos posibles del ánimo: o angustia, que conserva el impulso de escapar del mal, o postración (*acidiam*).

Debido a esto las actuaciones sólo pueden ser dos: o nos paralizamos o actuamos de acuerdo a la angustia que nos produce la situación. En el segundo de estos casos nos encontramos en el campo de la diferenciación^{xviii} propuesta por Jean Delumeau en *El miedo en Occidente*, según la cual:

... puede llegar a ser muy efectiva en el plano colectivo la distinción que la psiquiatría ha establecido en la actualidad en el plano individual entre miedo y angustia, antiguamente confundidas por la psicología clásica. Porque se tratan de dos polos a cuyo alrededor gravitan palabras y hechos psíquicos a la vez emparentados y diferentes. El temor, el espanto, el pavor, el terror pertenecen más bien al miedo; la inquietud, la ansiedad, la melancolía más bien a la angustia. El primero lleva hacia lo conocido, la segunda a lo desconocido. El miedo tiene un objeto determinado al que se puede hacer frente. La angustia no lo tiene, y se la vive en la espera dolorosa de un peligro tanto

más temible porque no está claramente identificado: es un sentimiento global de inseguridad, por eso es más difícil de soportar que el miedo...

[Señalando un poco más adelante] Debido a que es imposible conservar el equilibrio interno afrontando durante mucho tiempo una angustia flotante, infinita e indefinible, al hombre le resulta necesario transformarla y fragmentarla en un miedo preciso de alguna cosa o de alguien. "El espíritu humano fabrica permanentemente el miedo" para evitar una angustia morbosa que desembocaría en la disolución del yo. Es este proceso el que encontraremos en etapas concretas de una civilización. En una secuencia larga de traumatismo colectivo, Occidente ha vencido la angustia "nombrando", es decir, identificando e incluso "fabricando" miedos particulares.

(1989: 32 - 33).

En este sentido el miedo, al menos en su manifestación sociocultural, es una forma de nombrar un posible mal (un gran mal) que se nos aproxima. Delumeau referencia el funcionamiento de este mecanismo de fragmentación de la angustia para Occidente; nosotros podemos ir más allá y tratar de ver si la antropología nos permite generalizar este procedimiento a otros contextos sociales e históricos.

Ahora, nos queda aún una cuestión por discutir antes de confrontar la teoría antropológica misma: el asunto del discurso. Al nombrar algo lo que hacemos es construir un discurso sobre ese algo; implica hablar de taxonomías y orden^{xix}. Si el miedo es un procedimiento cultural que supone nombrar los peligros existentes en el mundo, primero debemos tener alguna concepción -mínima- de la amenaza que se nos avecina. Ahora bien, existe un término que se relaciona con el paso de la angustia (indefinida) al miedo (definido) y nos habla sobre esta aprehensión del mundo: es el temor. No podemos dar el salto de la angustia al miedo sin pasar por esta concepción preliminar del miedo, el temor^{xx}, la sospecha.

El temor pertenece al miedo pero no a la objetivación misma del miedo, que llegará con el terror o el pánico (que implican postración o la intención de una huida inmediata); sino a la presunción, a la constitución de lo que nombramos como objeto de nuestros miedos, a la suposición del peligro que surge de una aprehensión del mundo desde lo familiar y lo finito (pues a lo indefinido o nuevo se le teme no por sí mismo, sino por los valores negativos que le asignamos desde nuestro propio conocimiento del mundo).

Así que, al entrecruzar el miedo y el discurso^{xxi}, el acto de nombrar nuestras angustias se transforma en un acto de sospecha. Nos encontramos aquí ante la afirmación de la profesora mexicana Rossana Reguillo: “El miedo es una experiencia individual, socialmente construida y culturalmente compartida” (2000: 25). Sentir miedo y angustia son experiencias individuales; pero nombrar los miedos implica contar con una serie de referentes culturales, de presunciones o sospechas, constituidos dentro de situaciones sociohistóricas específicas.

Un ejemplo de esto último, ya para terminar con la definición de miedo: yo siento miedo (en términos más precisos: temor, no terror o espanto) cuando voy conduciendo un automóvil por Medellín y dos jóvenes se me acercan en una moto, colocándose a mi lado en un semáforo. Este es un miedo que sólo puede concebirse a partir de mi sospecha de que posiblemente sean sicarios; y esta sospecha, a su vez, solo se comprende si sabemos que el sicario montado en moto es una figura cultural de un “sujeto peligroso”^{xxiii}, surgida históricamente en Medellín a mediados de los años ochenta, como consecuencia del narcotráfico. De modo que mi miedo individual tiene una figura de orden cultural como objeto y esta figura tiene, a su vez, un origen social.

Este trabajo tratará, entonces, de comprobar si existen continuidades o divergencias en la forma de concebir y nombrar a los sujetos, objetos^{xxiii} o contextos^{xxiv} considerados como peligrosos en una situación social altamente turbulenta^{xxv} (donde el control del individuo sobre las situaciones y encuentros posibles es mínima o potencialmente negativa en muchos casos); situación generadora de angustia, como la que se vivió en la ciudad de Medellín a fines del siglo XX a causa del entrecruzamiento de violencias^{xxvi} (socioeconómicas como el narcotráfico, sociopolíticas como la “guerra sucia”, socioculturales como la intolerancia y los grupos de “limpieza social”. Pero nos estamos adelantando, regresemos a la discusión conceptual. Llegamos aquí a un momento de quiebre; agotada la definición, debemos ahora adentrarnos en los terrenos del temor y las teorías antropológicas sobre la sospecha. Veamos:

2. Antropología y sospecha

Toda clasificación es superior al caos

Claude Lévi - Strauss

Dijimos al comienzo del capítulo que el miedo aparece constantemente en los clásicos de la antropología. Se encuentra, por ejemplo, en la famosa descripción de aquel sacerdote siniestro del bosquecillo de Nemi, en *La rama dorada* de James Frazer; en las brujas del "Relato de un naufragio", en *Los argonautas del Pacífico Occidental* de Bronislaw Malinowski; o en el temor a los gatos en *Brujería, magia y oráculos entre los azande* de E. E. Evans - Pritchard; e, incluso, agazapado en *El origen de las maneras de mesa* de Claude Lévi - Strauss. Pero a la definición misma del concepto se la elude, pues en realidad, ahora lo podemos postular, lo que se ha estudiado en antropología es otra cosa: no el miedo en sí mismo sino sus orígenes, las formas de la sospecha. Es allí, pues, donde debemos adentrarnos al evaluar las posibilidades heurísticas del pensamiento antropológico para abordar el miedo.

Ahora, dado que en el anterior apartado establecimos que la sospecha surge al entrecruzar el miedo con el discurso -en tanto aproximación taxonómica al mundo y las situaciones que se presentan en él-, es pertinente retomar esta relación a la hora de realizar la susodicha evaluación. Es decir, hablar de la forma en como se concibe el ordenamiento cultural del mundo desde la antropología; reorientando luego la discusión a la sospecha como un componente central del miedo.

Hablaremos aquí de dos tipos de aproximación desde la antropología a la "creación" cultural de orden en el mundo: unas de tipo más estructural y otras de tipo más procesual. Unas centradas en la del orden en sí mismo; las otras en la experiencia de la irrupción continua e inevitable de lo caótico en ese orden. En lo que respecta al miedo, como veremos, las primeras implican conceptos como *Tabú* y *Contaminación*; en tanto que las segundas se desarrollan en términos de *Crisis* y *Experiencia*. Ambas articuladas con lo que René Girard ha llamado, en su texto sobre *La Violencia y lo sagrado*, el principio de *Degree*, de diferenciación:

...es el principio de todo orden natural y cultural. Es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y

2. 1. jerarquizado. Es lo que constituye los objetos que los hombres transforman, intercambian y manipulan...

(1983: 58.

Así podemos concebir un modelo teórico dispuesto al rededor de la complementariedad entre el orden y desorden en el ámbito cultural; pues, como nos dice Georges Balandier en su texto sobre *El desorden: La teoría del caos y las ciencias sociales*: “Las civilizaciones y las culturas nacen del desorden y se desarrollan como orden, están vivas gracias a uno u otro...” (1999: 226). Modelo teórico donde la sospecha cumple un papel de mediación entre uno y otro polo; donde la aprehensión de la realidad implica un control del peligro, a partir de referentes compartidos por una comunidad sobre las formas en que se puede manifestar el mal en una situación dada.

(1974: 153). Esta precisión terminológica nos brinda un marco

Ahora bien, en el caso de Medellín, dado su carácter de sociedad católica avocada a una situación de violencia extrema entre sus habitantes, se requerirá ir más allá de esta simple complementariedad entre orden y caos; agregando al modelo el elemento de la lucha entre el bien y el mal que implica dicha impronta católica. En términos teóricos significa hablar de la concepción de un “mal absoluto” como noción interpretativa que pueda ser delimitada en el transcurso del trabajo de campo. Pero vamos paso a paso, hablemos primero de los conceptos antropológicos sobre el orden, luego llegará el momento (a la hora de confrontar los datos obtenidos en el trabajo de campo) de hablar de nociones propias de la comunidad estudiada:

que tiene “lo prohibido” debe ser aislado y, por consiguiente, la característica de ser

2. 1. El tabú y la contaminación

Levítico, 11 al 26

Un hombre que toca uno de esos objetos debe ser lavado y, por consiguiente, es tabú

“La sociedad primitiva es una estructura cargada de energía en el centro del universo”, dice Mary Douglas (1975: 17); en ella mundo y sociedad se conjugan en un orden. Este es el principio básico de los planteamientos que expondremos a continuación: un orden creado a imagen y semejanza de las interacciones sociales; protegido por prohibiciones que hacen del miedo una herramienta conceptual para sustentar la diferenciación entre el mundo conocido y el caos circundante. Esto, como veremos, puede resultar excesivo en tanto planteamiento totalizador; pero, aún así, muchos de sus postulados cardinales contienen un gran potencial heurístico, que podemos extrapolar más allá de la “sociedad primitiva” y aplicarlo en el contexto urbano de Medellín.

(1974: 153)

2. 1. 1. Las teorías decimonónicas de la religión, el tabú y el miedo

...La tierra era *tohu wa bobu*^{xxvii}...

Génesis 1, 2

En *The Frazer Lecture* de 1939, A. R. Radcliffe – Brown consideró oportuno referirse a una de las problemáticas antropológicas que más interés había despertado en sir James Frazer –uno de los autores más importantes dentro de la antropología del siglo XIX-: el concepto *tabú*. De modo que comienza su conferencia realizando la siguiente acotación: “La palabra inglesa *taboo* y la castellana “tabú” derivan de la palabra polinesia *tabu* (con acento en la primera sílaba). En las lenguas de la polinesia, la palabra significaba simplemente “prohibir”, “prohibido”... ” (1974: 153). Esta precisión terminológica nos brinda un marco lingüístico muy preliminar para contemplar la relación de lo “prohibido” con el miedo.

Retornando a Radcliffe-Brown. El autor británico continúa su disertación explicándonos como “Los primeros viajeros al llegar a Polinesia adoptaron la palabra para referirse a prohibiciones de un tipo especial... Ciertas cosas, tales como un recién nacido, el cuerpo o la persona de un jefe, se dicen que son *tabu*. Esto significa que uno debe, en la medida de lo posible, evitar tocarlos.” (1974: 153). En otras palabras, delimitaron el concepto, dándole mayor peso simbólico a una, entre varias otras, de sus características semánticas: la necesidad que tiene “lo prohibido” debe ser aislado y, por consiguiente, la característica de ser “peligroso” porque:

Un hombre que toca uno de esos objetos *tabu* se convierte él mismo, inmediatamente, en *tabu*. Esto quiere decir dos cosas. En primer lugar un hombre que es *tabu* tiene que observar un número de restricciones especiales en su conducta; no puede, por ejemplo, utilizar sus manos para alimentarse a sí mismo. Es considerado en un estado de peligro, lo cual se expresa generalmente diciendo que si deja de observar las precauciones habituales, enfermará y quizás morirá. En segundo lugar, es también peligroso para otras personas –es *tabu* en el mismo sentido que la cosa que él ha tocado. Si entrara en contacto con los utensilios domésticos o el fuego con que se hace la comida, la influencia peligrosa sería comunicada al alimento y dañaría a cualquiera que participara en él. La persona que sea *tabu* en este modo, como por tocar un cuerpo, puede volver a su condición normal mediante ritos de purificación o desacralización. Se dice que entonces es nuevamente *noa*, término contrario a *tabu*.

(1974: 153).

En este fragmento encontramos dos elementos fundamentales que la antropología de las religiones discutió con ahínco a finales del siglo XIX: 1) la transmisión por contacto del “tabú”, transmisión que el propio Frazer explicaba como una equivocada asociación de ideas en la que presume que las cosas que estuvieron una vez en contacto siguen estándolo (Frazer, 1982: 35); 2) la ambigüedad manifiesta en el concepto del tabú, que impone ritos que son a la vez de “purificación o desacralización” -significando con ello que el objeto o persona tabú son “impuras” y “sagradas” a la vez-.

Aquellos trabajos que podríamos considerar como basados en una “antropología del contagio” surgen en este punto. Retomando dichos elementos y aunándolos a los postulados de Robertson Smith en *La religión de los semitas* (1889), un amplio grupo de investigadores^{xxviii} en “religiones primitivas” desarrollaron, a fines del siglo XIX y principios del XX, discursos en torno a la “ambigüedad de lo sagrado”^{xxix}. Sirviéndose para ello de las nociones de pureza, impureza y contagio; como nos lo ilustra Robert Hertz, en su texto sobre *La preeminencia de la mano derecha. Estudio sobre la polaridad religiosa*:

...Las potencias sobrenaturales no son todas del mismo orden: unas ejercen en armonía con la naturaleza de las cosas y disfrutan de un carácter regular y augusto que inspira veneración y confianza; otras, por el contrario, violan y turban el orden universal y el respeto que imponen está hecho de aversión y temor. Todas estas energías presentan el rasgo común de oponerse a lo profano, para quien todas son igualmente peligrosas y prohibidas... En este sentido, Robertson Smith tuvo razón al decir que la noción de *tabú* oculta a la vez lo sagrado y lo impuro, lo divino y lo demoníaco... Por otra parte, lo profano ya no se define, bajo ese punto de vista, con caracteres puramente negativos, sino que aparece como el elemento antagonista que, por su solo *contacto*, degrada disminuye y altera la esencia de las cosas sagradas. Es la nada, si se quiere, pero una nada activa y contagiosa, y la mala influencia que ejerce sobre los seres dotados de santidad sólo difiere en intensidad de la que proviene de las potencias nefastas. Así, en la clasificación que, desde el origen y cada vez más, ha dominado la conciencia religiosa...

(1990: 112).

Ahora bien, existe un factor que ha entrado en juego en el discurso que construye Hertz (y otros de sus contemporáneos): la necesidad de un orden. En lo que se refiere a la sospecha la ambivalencia de lo sagrado exige establecer barreras; diferencia espacios para que las cosas

santas no se contaminen con posibles daños, tanto de lo sagrado maléfico como de lo profano. Es necesaria una separación, un ordenamiento. Como nos dice Mircea Eliade en su texto sobre *Los sagrado y lo profano*:

Para el hombre religioso el espacio *no es homogéneo*, presenta rupturas, escisiones: hay porciones del espacio cualitativamente diferentes de las otras... hay pues un espacio sagrado y, por consiguiente "fuerte", significativo, y otro espacio no consagrado y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún, para el hombre religioso, esta ausencia de homogeneidad espacial (y, cómo dirá después, también temporal), se traduce en la experiencia de oposición entre el espacio sagrado, el único espacio real, y el resto, la extensión informe que lo rodea.

Digamos acto seguido que la experiencia religiosa de no-homogeneidad del espacio (y el tiempo) constituye una experiencia primordial, equiparable a una "fundación del mundo"...

(1957, 25)

Allí se encuentra el mundo, su orden; sus demonios conocidos, aquellos que implican castigos que podemos afrontar, y también sus dioses benéficos, que otorgan dadas que podemos ganarnos. Allí se encuentra también el tabú que los mantiene separados: para entrar en contacto con lo sagrado debemos ceñirnos a ciertos ordenamientos, no infligir los tabúes para evitar el mal y la desgracia. Lo cual supone, como ya hemos visto en el apartado sobre *¿Qué es el miedo?*, hablar del temor y la sospecha. El tabú, en resumen, no sólo es una "prohibición": es un ordenamiento del mundo a partir del miedo. El miedo se integra allí como parte de estas diferenciaciones entre sagrado y profano, puro e impuro, ordenado y caótico; separándolos espacialmente.

Pero en este punto debemos realizar una crítica a posturas como las de Eliade: su lectura univoca del mundo "religioso" y el mundo "profano". Según este autor: la *no homogeneidad* del espacio-tiempo es un atributo central y -casi- exclusivo de la actitud religiosa frente al mundo; opuesta a la visión "profana" y desacralizada del mismo, que implica vivir en "un espacio homogéneo y neutro" (1957: 25 -26). Señalando como característica principal de las sociedades tradicionales la de ser eminentemente religiosas; estar basadas en la oposición entre el *territorio* habitado y el *espacio* desconocido -"... poblado de larvas, de demonios y de "extranjeros" (asimilados, por lo demás, a demonios o fantasmas)" (1957: 32)-. En tanto que en las modernas, profanas o arreligiosas, "... ya no hay un "mundo", sino tan sólo fragmentos

de un universo roto, la masa amorfa de una infinidad de “lugares” más o menos neutros en los que se mueve el hombre bajo el imperio de las obligaciones de toda existencia integrada en una sociedad industrial” (1957: 27).

Eliade mantiene con ello una postura que viene de la antropología decimonónica, cual imposibilita al “primitivo” para pensar en términos profanos y al “moderno” en términos mágico-religiosos (no científicos). Esta lectura de la sociedad primitiva en realidad coloca al *homo religiosus* que la compone en un callejón sin salida: por un lado estaría los espacios sagrados, a los que no puede acceder sin estar una serie de protecciones y rituales pues son “tierra santa”, son *Hierofonías*, “lo sagrado que se muestra” que, como tales, implican peligro para los hombres; por la otra estaría el “caos amorfo” del que también debe protegerse, pues en él se encuentra “lo demoníaco”, “las tinieblas” y “el desorden”. Sin salida posible, el hombre “primitivo” viviría sólo para satisfacer a los dioses o huir de los demonios. En tanto que el hombre moderno solo fluye, sin orientación posible en medio de una nada a la vez amorfa y racionalizada (en el sentido de establecerse con ella una relación simplemente utilitaria).

Mas, en el fondo, tanto nuestra sociedad como las “primitivas” se mueven por prohibiciones más o menos “sacralizadas”; no por concepciones tan racionales o científicas como afirmamos. Insistir sobre una aproximación “racional” de Occidente al mundo, exenta de pasiones (temores o esperanzas, odios o amores), es tan inútil como pensar en una sociedad indígena llevada sólo por dichas pasiones. Lo que sí es cierto es que en ambas se combina lo imaginario con lo real, nuestros prejuicios con nuestras actuaciones, lo real y lo irreal. El tabú existe en mayor o menor grado entre nuestras tipologías^{xxx}, aunque sólo de vez en cuando nos aterricemos de la idea de estar en contacto con él.

En realidad, la no homogeneidad es un atributo necesario de todo conocimiento humano, no simplemente de lo religioso; pues, como señala Claude Lévi - Strauss en *El pensamiento salvaje*: “Toda clasificación es superior al caos” (1999: 33). El azar es un problema central en toda sociedad y esto no se limita a una “religiosidad primitiva”, rodeada de demonios. Esta posición será sustentada a su vez por la antropóloga inglesa -de origen irlandés- Mary Douglas, aunque, debemos aclarar de antemano, lanzándose al otro lado del espectro. Veamos:

2. 1. 2. Higiene y terror, el orden del mundo según Mary Douglas

La suciedad ofende al orden

Mary Douglas

Al comienzo de *Pureza y peligro*, Douglas se cuestiona sobre una paradoja en la definición decimonónica de la religión; una confusión que incluye dentro de sí al *Tabú* y su ambigüedad (santidad-impureza, peligro-protección, divino-demoníaco). Según nos explica, esta definición poseía dos particularidades que le eran exclusivas:

...Una era que estaban inspiradas en el temor, la otra que se encontraban inexplicablemente confundidas con la contaminación y la higiene. Casi todos los relatos acerca de una religión primitiva, hechos por cualquier misionero o viajero, hablan del temor, terror o espanto en que suelen vivir sus adeptos. Su origen se remonta a creencias en horribles desastres que recaen sobre aquellos que inadvertidamente cruzan alguna línea prohibida o fomentan alguna condición impura. Y como el temor inhibe a la razón puede considerarse como responsable de otras peculiaridades del pensamiento primitivo, particularmente la idea de contaminación...

Pero los antropólogos que se han aventurado a profundizar un poco en estas culturas primitivas descubren pocos rastros de temor. El estudio de Evans-Pritchard sobre la brujería se realizó en el seno de un pueblo que le llamó la atención por ser el más feliz y despreocupado del Sudán, los *azande*. Los sentimientos de un hombre *azande* al sentirse embrujado, no son precisamente de terror, sino de sana indignación, semejante a la que cualquiera de nosotros podría sentir al saberse víctima de un fraude.... [y así sucesivamente]... Por tanto el temor religioso primitivo, y también la idea que obstruye el funcionamiento de la mente, no parece ser buena pista para comprender estas religiones.

La higiene, por el contrario, aparece como excelente ruta, en la medida en que podemos seguirla con conocimiento propio. La suciedad, tal como la conocemos, consiste esencialmente en desorden. No hay suciedad absoluta: existe solo en los ojos del espectador. Evitamos la suciedad, no por temor pusilánime y menos aún por espanto o terror religioso. Tampoco nuestras ideas sobre la enfermedad dan cuenta del alcance de nuestro comportamiento al limpiar o evitar la suciedad. La suciedad ofende el orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, es un esfuerzo positivo por organizar el entorno.

(1973: 13 - 14).

Ahora, si bien estamos de acuerdo con las observaciones por la autora sobre la subestimación de la lógica "primitiva" y la necesidad de incluir el factor higiénico en las consideraciones sobre

el ordenamiento social del mundo, con este juicio sumario que hace de la importancia religiosa del miedo no estamos conformes. La anterior cita de Douglas se presta, al menos en su traducción al español, a una confusión terminológica cuando alude a las investigaciones antropológicas que descubren "... pocos rastros de temor" (1975: 13) en las culturas primitivas: no diferencia entre temor, terror y espanto. Por ello al criticar a los trabajos del siglo XIX donde "... el temor inhibe a la razón" (1975: 13), se va al otro extremo del espectro: descartar el miedo como factor explicativo.

Aquí se encuentra la confusión: los azande, de acuerdo a la explicación causa-efecto de la brujería que elabora Evans - Prichard^{xxxii}, sienten temor (en la medida que este genera sospechas) ante la posibilidad de ser embrujados, como nosotros podríamos sentir temor de ser atacados en la noche en un barrio peligroso. Este es un miedo normal con lo que aprendemos a vivir si somos habitantes de ese barrio o debemos visitarlo frecuentemente; lo que sentiremos pocas veces es un terror enfermizo, que no nos permita salir de la casa, lo mismo que un azande no caerá postrado ante la idea de la brujería porque es algo factible y enfrentable (es una angustia nombrada).

No es el "temor religioso primitivo" lo que "obstruye el funcionamiento de la mente", es el *terror religioso*^{xxxiii}. Esta es una diferencia que hasta el propio Robertson Smith -autor en el cual Douglas fundamenta buena parte de sus observaciones teóricas sobre la antropología decimonónica- apoya. Nos dice dicho autor:

Sólo en tiempos de disolución social... la superstición mágica basada en el mero terror o en los ritos destinados a aplacar a dioses extranjeros invade la esfera de la religión tribal o nacional. En tiempos más prósperos la religión de la tribu o del estado nada tiene en común con las supersticiones o ritos mágicos individuales o extranjeros, que un terror salvaje ha podido dictarle al individuo.

(Smith citado por Douglas, 1975: 33).

Lo importante no es negar la existencia del miedo y, por tanto, hacerlo a un lado; lo importante es ubicarlo en espectro de posibilidades culturales. Es más apropiado decir es que los antropólogos, como Evans-Pritchard entre los azande^{xxxiii}, encontraron pocos rastros de *terror*

religioso en las actitudes indígenas cotidianas; algo que, en realidad, está vedado para la mayor parte de los integrantes de una sociedad o grupo religioso, al requerir un elemento adicional de misticismo.

En consecuencia, el presente trabajo nos planteamos una serie de postulados propios a partir de una lectura de Douglas: 1) la relación observada por los estudiosos del siglo XIX sobre las religiones primitivas se sustenta en un elemento válido, la complementariedad entre contaminación y temor; 2) al “espanto o terror religioso”, por tanto, no se le niega su existencia, se la delimita; y 3) el problema de los antropólogos del siglo XIX no consistió en concebir a lo sagrado a partir de “prohibiciones”, fue unificar todo el sistema a partir del terror; que en realidad es una situación extrema dentro de las posibles vivencias de lo religioso (y en general de lo social), asignándole este tipo de sentimiento predominante en las poblaciones que ellos consideraban “primitivas” y dejando para la sociedad del antropólogo el predominio de la razón. Debemos, eso sí, establecer una diferencia entre la sospecha - perteneciente al temor- y el terror -que implica postración, *acidiam*, o una huida vertiginosa-.

En este sentido podemos negar, como lo hace Lévi - Strauss en *El pensamiento Salvaje*, la “... falsa antinomia entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica...” (1999: 388), creo que este es el intento de Douglas al oponerse al “temor religioso primitivo”; pero al negar, o minimizar, la importancia heurística del temor se termina por transformar en dicotómicas actitudes que son complementarias: el temor al igual que la higiene se basan en la necesidad de controlar el desorden. Esto nos lleva más allá de los límites de la “religión primitiva”, colocándonos en la base de todas las relaciones sociales.

Douglas separa factores racionales, sistémicos y sociales, relacionados con la idea de suciedad - que ella califica de “altamente estructurados” (1975: 19)-, de los irracionales como los del temor - al cual califica como “pusilánime”-; pero en realidad el miedo está presente en las “sociedades primitivas”, como lo está en nuestra propia sociedad. El miedo es una pasión individual que se encuentra mediada socialmente como hábito (ya lo mencionábamos a partir de Santo Tomás y la lectura que de este hace Roberto Varela); pero no por ello deja de implicar procesos individuales. En él se presentan y complementan las dos facetas. Forma parte de la

vida humana; sin que esto signifique una actitud "pusilánime" por parte de las personas que la sienten.

Si superamos la dicotomía entre higiene y miedo encontraremos que ambos se basan en la "... la idea de un mal" (Platón, 1984: 57) que tratamos de mantener alejado de nosotros; el miedo y la higiene son asuntos de imaginación (aún cuando tienen referente reales que los sustenten). Algo que encontramos en el ya en autores decimonónicos como James Frazer, al referirse a las personas tabú: "...el rasgo común de todas estas personas es que son peligrosas y están en peligro, y en el que están y al que exponen a los demás es el que denominamos espiritual o fantasmal y, por tanto, imaginario. El peligro no es menos real porque sea imaginario; la imaginación actúa sobre el hombre al igual que la gravitación física y puede matarle tan certeramente como una dosis de ácido prúsiatico" (1982: 267).

Lo que le falta a esa apreciación de Frazer es el ordenamiento social que la hace inteligible; lo imaginario no surge en el aire, forma parte de un *Lebenswelt* (mundo de la vida), que "se elabora a partir de memorias, experiencias sedimentadas y seleccionadas de pasados encuentros" (Castillejo, 2000: 110). Es un asunto de *Percepción*; término que Douglas define en su ensayo sobre la *Pollution* como:

Perception is a process in which the perceiver actively interprets and, in the course of his interpreting, adapts and even supplements his sensory experiences. Hebb has shown that in the process of perception imposes patterns of organization on the masses of sensory stimuli in the environment (1949; 1958). The imposed pattern organizes sequences into units -fills in missing events which would be necessary to justify the recognition of familiar units... in the normal process of interpretation, the existing structure of assumption tends to be protected from challenge, for the learner reorganizes and absorbs cues which harmonize with past experience and usually ignores cues which are discordant...

(Douglas, 1975: 50).

Una percepción que se constituye socialmente a partir de los *ordenamientos* en que nos encontramos inmersos; no es que el mundo sea exclusivamente intramental, simplemente que nuestra forma de percibirlo esta condicionada en gran medida por la forma en que organizamos mentalmente los acontecimientos y elementos que la conforman. Teniendo en

cuenta esto podemos, ahora sí, regresar a Douglas y aplicar los mismos principios que utiliza para aproximarse al análisis de la impureza, pero ahora orientados a comprender el miedo. Según nos dice:

Cada cultura primitiva es un universo en sí mismo. Siguiendo el consejo de Franz Steiner en *Tabú* comienzo por interpretar las reglas de la impureza, colocadas en el contexto general de la gama de peligros posibles en cualquier universo dado. Todo lo que puede ocurrirle a un hombre por vía del desastre debería catalogarse según los principios activos que implica su propia cultura. A veces las palabras desencadenan cataclismos; a veces los actos; otras veces las condiciones físicas. Algunos peligros son grandes y otros pequeños. No podemos empezar a comparar las religiones primitivas hasta que conozcamos el alcance de los poderes que ellas reconocen. La sociedad primitiva es una estructura cargada de energía en el centro del universo. Los poderes brotan de sus puntos fuertes: poderes de prosperar y poderes peligrosos para responder al ataque. Pero la sociedad no existe en un vacío neutral, falto de implicaciones. Está sometida a presiones externas; lo que no está con ella, lo que no forma parte de ella ni se somete a sus leyes, está potencialmente en contra de ella...

(1975: 17).

Lo que debemos advertir aquí es el factor de la *Magnitud*. Al ubicar el miedo dentro de esta “gama de peligros” imaginados, este se encontraría en el punto de un *mali ardui possibile*, “... pues los males menores no infunden temor” (1997, Tomo II: Q. 41). En estos términos, la diferencia entre higiene, temor y terror se podría establecer discriminando magnitudes entre desorden y caos.

Así el miedo se ubica entre lo familiar y lo desconocido; partiendo de referentes familiares realizamos una especie de colonización del mundo, organizándolo de acuerdo a ellos. La higiene toma parte en la percepción del mundo como una forma organizativa que nos permite tener control sobre la realidad; lo mismo sucede con el temor, en el cual aplicamos conceptos familiares de mal y peligro a lo desconocido (sospechamos de él) a fin de actuar; y el terror implica encontrarnos en medio del caos, en donde nuestras posibilidades de control no existen.

Todo esto deriva, una y otra vez, en el mismo punto: el miedo surge del desorden; de una clasificación que se hace confusa y la lucha por superarla. Como esta clasificación se encuentra mediada socialmente, en ella se diferencia entre sujetos u objetos a fin de controlarlos, “cosificándolos” o humanizándolos de acuerdo a la lectura imaginaria que se haga de ellos.

2.1.3 Del tabú al mapa: de Aradna que nos permite introducirnos a la ciudad de Medellín, una vez superadas las dicotomías entre “primitivo” y “moderno”, entre “religioso” y “secular”. Ahora ¿cómo trazar un puente entre estas formas de clasificación, estudiadas por los etnólogos en las sociedades primitivas, y una realidad urbana como la de Medellín? Una pista nos la puede dar, de nuevo, Alejandro Castillejo y aquello que él llama “tipologizar”. Ampliando el ya citado concepto, nos dice Castillejo:

Los tipos son formas de aglomeración del desorden dentro de determinados límites. El tipo, dentro de esta reflexión sobre el espacio social, es una manera de configurar el sentido y, en buena medida, el orden. Permite el manejo del caos, permite de alguna forma hacer que esté a la mano para controlarlo. De esta manera, hacia el polo del anonimato, más incidencia tienen los “tipos” sobre la naturaleza de las interacciones, más entrará el “tipo” como forma de control y criterio de orientación del comportamiento cotidiano. Evidentemente el “extraño” al igual que el “amigo” son dos tipos que se configuran de acuerdo con el ‘volumen’ de biografía compartida...
(Castillejo, 2000: 119).

Estos límites, en términos culturales (sean religiosos o no), implican el manejo del orden: tememos aquello que está fuera de nuestro control; esa es la esencia de la ansiedad que nos produce las relaciones con el extraño, con el que no asumimos como parte de nuestro mundo, de nuestra comunidad –del orden en nuestra comunidad – y sin embargo se encuentra allí. Por ello lo cargamos con atributos negativos que nos son familiares, lo incorporamos a nuestro mundo mediante la clasificación, la nominalización (el miedo).

Al hacer esto terminamos por “cartografiar” el espacio, buscando el retorno del extraño a ese caos exterior, expulsándolo o vigilándolo, marcando límites para su aproximación –algo ya mencionado por nosotros a partir de Mircea Eliade–; previendo posibles encuentros con el extraño y asignándole a los espacios que habita una cualidad igualmente negativa. Estableciendo un “mapa” en el que se trazan una serie de itinerarios, donde el espacio se semantizan y se transforma en territorio; previendo los posibles encuentros^{xxxiv} que se pueden dar en él, una especie de sumatoria de lugares vividos e imaginados, que son nombrados y usados de acuerdo a la forma en como se concibe a sus ocupantes.

Reencontramos aquí el Hilo de Ariadna que nos permite introducirnos a la ciudad de Medellín; una vez superadas las dicotomías entre “primitivo” y “moderno”, entre “religioso” y “profano”, entre “terror” e “higiene” queda el orden. Un orden que en términos espaciales se presenta como territorios; que se separan y clasifican de acuerdo a nuestras expectativas respecto a los posibles encuentros que se puedan dar en ellos. Como nos explica Soledad Niño en, el ya citado, texto de *Los territorios del miedo en Santafé de Bogotá*:

El territorio es un espacio socializado y culturizado (garcía, 1976: 33), afirmación que nos ofrece una perspectiva metodológica para poder parcelar y tratar aquellas formas espaciales con significación tales como la casa, las propiedades territoriales, los espacio de ubicación grupal de propios o extraños y, de manera general, cualquier formalización o simbolismo que operando sobre la base espacial, actúe como elemento sociocultural en el seno de un grupo humano. Al toma en consideración lo anterior se abren las puertas de las sensaciones, percepciones y representaciones en relación con el espacio urbano. Es así como los individuos ven la ciudad de diferente forma, a partir de su “posicionamiento” geográfico, social y cultural dentro del contexto urbano. La ciudad se construye a partir de una sumatoria de territorios, como espacios vividos, percibidos e imaginados de formas diferentes por los sujetos que la habita.

(1998: 5)

En resumen, a partir del concepto de tabú y las restricciones higiénicas “primitivas” que implica (tratar de evitar el contagio), hemos ampliado el espectro a la búsqueda misma del orden y arribado a una primera forma de abordar desde la antropología circunscripción culturalmente el miedo: el estudio de la territorialización del espacio, de los mapas mentales que construyen los habitantes de un lugar (en nuestro caso la ciudad de Medellín) para prever los posibles encuentros que se dan en él; una forma de *sospechar* o de *aprehender* acerca del mundo a partir de percepciones previas de peligro.

Pasemos ahora a otro tipo de aproximación desde la antropología, aquella que implica la caída de estos ordenamientos, cuando nuestras defensas^{xxxv} ante el caos son superada, cuando el desorden irrumpe y es necesario enfrentarlo para reconstruir un mínimo de coherencia en el mundo.

2. 2. Antropología de la crisis *la angustia existencial*

*Hay una inquietud, una angustia,
crispada en el fondo de nosotros*

Ernesto De Martino
Georges Duby

Ernesto De Martino -uno de los antropólogos italianos más importante del siglo XX- presenta

Imaginemos pues que no pudimos evadir el encuentro con el caos; está ahí, frente a nosotros, no podemos controlarlo. Imaginemos por un momento que estamos en Medellín^{xxxvi}, a nuestro lado comienza una serie de pequeñas pero fuertes detonaciones (Ta ta ta ta...) y todos corren despavoridos; imaginemos una explosión gigantesca; imaginemos un disparo en la noche; imaginemos una reunión en una pequeña habitación sin luz, con gente encapuchada; imaginemos... bueno, podría continuar: ¿qué haríamos nosotros? Son estas experiencias angustiantes, de un posible mal que se no está aproximando y del que no sabemos mayor cosa, ¿cuál sería nuestra actitud? habla de una "... singolare condizione psichica (llamada así por los Tungusos)... in cui l'indigeno perde per periodi più o meno lunghi, e in grado variabile, l'unità

Entramos así a una segunda caracterización antropológica del miedo; basada en la vivencia misma, cuando se ubica más allá de una clasificación establecida de la realidad. Sobre experiencias de este tipo trabaja los autores que presentamos a continuación, quienes a través de recorridos académicos independientes se encuentran con un factor en común: el estudio de situaciones constituidas como un paso a través de la ambigüedad respecto al orden del mundo.

En esencia hablaremos sobre tres de ellos: Ernesto De Martino, Víctor Turner y René Girard; refiriéndonos, a través suyo, a una serie de elaboraciones teóricas asociadas a las experiencias chamánicas, los ritos de sanación, los rituales de paso y los sacrificios. Situaciones de ambigüedad y paradoja social en pugna por normalizarse, ya sea de forma individual por la curación o de forma colectiva por la inmolación; así que las preguntas centrales que nos haremos frente a estos autores son: ¿Cuáles son los mecanismos y procesos que garantizan la persistencia del orden cultural ante la presencia del caos? y ¿dónde se ubica el miedo en estos procesos? Con esto en mente adentrémonos en cada uno de los autores mencionados.

Siberiano y Central Asiático. El vocablo nos llega a través del ruso, del Tungus *Saman...* (1992: 22);

2. 2. 1. Ernesto De Martino y la angustia existencial

*Il doverci essere nel mondo come principio fondamentale
comporta il rischio di non esserci in nessun mondo possibile*

Ernesto De Martino

Ernesto De Martino –uno de los antropólogos italianos más importante del siglo XX- presenta como temática central de su texto *Il Mondo Magico* (1948) un campo de estudio muy particular: el análisis de la pérdida de la presencia, de la propia autonomía anímica, que se da en muchos pueblos indígenas en el mundo. Desde allí construirá sus argumentaciones sobre la posibilidad histórica^{xxxvii} del surgimiento de ordenes culturales diversos a partir de la magia, como una forma de drama existencial que se opone al riesgo (peligro) de esa pérdida. Así:

Ubicándonos geográficamente en “... la Siberia Ártica e Subártica, il Nord-America e la Melanesia...”(1948: 91) nos habla de una “... singolare condizione psichica (llamada *olon* por los Tungusus)... in cui l'indigeno perde per periodi piú o meno lunghi, e in grado variable, l'unità della propria persona e l'autonomia dell'io^{xxxviii}, e quindi il controllo dei suoi atti. In questa condizione, che subentra in occasione di una emozione, o anche soltanto di qualche cosa che sorprende, il soggetto è esposto a tutte le suggestione possibile.” (1948: 91). A partir de allí va ampliando paulatinamente el campo de análisis a situaciones similares: como el *Amok*, donde la pérdida de la autonomía se manifiesta como “una tempesta di movimenti, di uno scatenamento di impulsi” (1948: 94) o el *Atai*, una forma de desdoblamiento espiritual. Poco a poco nos presenta un panorama muy amplio de lo que podríamos llamar “enfermedades del alma”; “alma” (“anima”) entendida en términos de “l'esistenza come presenza” (1948: 98), como un “ci sono” (existir) en lucha constante por consolidarse.

A este escenario psicopatológico del que habla De Martino lo podemos ubicar dentro de un complejo mágico-religioso mucho más amplio relacionado en primer lugar con el chamanismo^{xxxix}. Como nos explica Mircea Eliade en su texto sobre *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1992): “El chamanismo *stricto sensu* es por excelencia un fenómeno Siberiano y Central Asiático. El vocablo nos llega a través del ruso, del Tungus *Shaman*...” (1992: 22);

“La principal función del chamán del Asia Central y Septentrional es la curación mágica. En donde la enfermedad se presenta como ‘perdida del alma’ ” (1992: 54).

Pero no él único contexto donde lo encontramos, pues al mismo tiempo se presentan manifestaciones de este tipo en otras partes del mundo: Enzo Segre^{xi}, por ejemplo, se refiere en *Las máscaras de lo sagrado*, al “Susto” como una “...enfermedad provocada por la pérdida del alma (que) está muy difundido en vastas zonas de Mesoamérica...” (1987: 75); podemos descubrirlo, así mismo, en el canto ritual durante un parto difícil que reseña Claude Lévi-Strauss en su artículo sobre “La eficacia simbólica” en la *Antropología Estructural* (1967)^{xli}; en varios rituales Kogi descritos por Gerardo Reichel Dolmatoff (1985)^{xlii} en el Caribe Colombiano; entre los *Jaihanas* Emberas de la Costa Pacífica de Colombia^{xliii} y entre los *Taitas* del Putumayo^{xliv}; o de los rituales *Vudú* de Haití^{xlv}; y podríamos continuar.

Nos hallamos, pues, de nuevo en los terrenos del estudio comparado de las religiones; en un punto intermedio entre la antropología de las religiones y la antropología médica. Lo particular de Ernesto De Martino entra aquí, al llevar su lectura más allá de la pérdida del alma como tal y señalar como este tipo de “malattie” (enfermedades) se derivan de un riesgo existencial mucho más grande: la posibilidad de perderse como individuo frente al mundo:

Necessariamente connesso al rischio magico di perdere l'anima sta l'altro rischio magico di perdere il mondo. Correlativamente alla rappresentazione e all'esperienza di un'anima che fugge dalla sua sede, che è insidiata, vulnerata, sottratta, rubata e simili, sta la rappresentazione e l'esperienza di oggetti che vanno oltre il loro orizzonte sensibile, che si sottraggono ai loro limiti, e che precipitano nel caos. Quando un certo orizzonte sensibile entra in crisi, il rischio è infatti costituito dal franamento di ogni limite: tutto può diventare tutto, che è quanto dire: il nulla avanza. Ma la magia, per un verso segnalatrice del rischio, interviene al tempo stesso ad arrestare il caos insorgente, a riscatarlo in un ordine. La magia si fa in tal guisa, considerata sotto questo aspetto, restauratrice di orizzonti in crisi. E con la demiurgia che le è propria, essa recupera per l'uomo il mondo che si sta perdendo.

(1948: 149).

Ampliando aún más dirá, treinta años después, en su texto sobre *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*: “ Il doverci essere nel mondo come principio fondamentale comporta il rischio di non esserci in nessun mondo possibile. La cultura è la lotta contro

questo rischio per mantenere aperta la possibilità di un mondo "umano". (De Martino, 1977: 67). Plantea así el surgimiento de la cultura a partir de la angustia existencial; en términos hedeggerianos nos presenta la magia como la búsqueda del *Dasein* (Ser-ahí), de la trascendencia ante el mundo. El mundo mágico se constituye en una forma de crisis, de estado liminal, donde se ubica el hombre ante el riesgo de perder su presencia en el mundo y donde se produce la cultura como respuesta existencial. Dice De Martino:

...Infatti il semplice crollo della presenza, la indiscriminata coinonia, lo scatenarsi di impulsi incontrollati, rappresentano solo uno dei due poli del drama magico: l'altro polo è costituito dal momento del riscatto della presenza che vuole esserci nel mondo. Per questa resostenza della presenza che vuole esserci, il crollo della presenza diventa un rischio appreso in un'angoscia caratteristica: e per il configurarsi di questo rischio la presenza si apre al compito del suo riscatto attraverso la creazione di forme culturali definite. Per una presenza che crolla senza compenso il mondo mágico non è ancora apparso; per una presenza riscattata e consolidata, che non avverte piú il problema della sua labilità, il mondo mágico è già scomparso. Nel concreto rapporto dei due momenti, nella opposizione e nel conflitto che ne deriva, esso si manifesta come movimento e come sviluppo, si dispiega nella varietà delle sue forme culturali; vede il suo momento nella storia umana...

(1948: 95)

Estamos aquí ante una caracterización antropológica del paso de la angustia al miedo, definida como una resistencia ante el mundo y sus peligros; no olvidemos que los estados de los que habla De Martino contienen dentro de sí la aparición de "qualche cosa che sorprende" al sujeto. Todos los estados de pérdida de la presencia conforman dentro del "mundo mágico" una polaridad entre manifestación de angustia ante el mundo y la definición del orden dentro de ese mundo (llamado en este caso mágico, pero también podría ser, en nuestra opinión, llamado simplemente cultural).

Ahora bien, ¿Cómo se realiza este despliegue? ¿Cómo se pasa de la angustia y la posible pérdida de la presencia a la creación mágica de la cultura? Una parte de la respuesta nos la brinda Claude Lévi-Strauss en el artículo mencionado anteriormente (1992), en donde explica la manera en que se alcanza la curación de una enferma en un ritual chamánico:

El shamán provee a la mujer enferma de un *lenguaje* por medio del cual estados psíquicos no expresados, y por otra parte inexpresable, pueden ser inmediatamente expresados. Y la transición a la expresión verbal, al mismo tiempo que posibilita que se efectúe en forma ordenada e inteligible una experiencia real que de otra manera sería caótica e inexpresable, es lo que introduce a la liberación del proceso psicológico, es decir, a la reorganización, en dirección favorable, del proceso al cual está sometida la mujer enferma.

(1992: 221).

Nos hallamos, entonces, ante la expresión ritual de aquella “creación del mundo” de la que hablaba Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano* (1957). Un proceso donde el chamán logra encontrar el orden en medio del caos, valiéndose de la palabra, del mito. En términos de sospecha y temor, lo que hace el chamán es nombrar la angustia, transformarla en un miedo familiar y comprensible para el paciente; haciendo que la presencia se reconstituya a partir de figuras sociales reconocibles y enfrentables^{xlvi}: de monstruos.

El proceso chamánico -y en general la resistencia ante la angustia por la pérdida de la presencia- no sólo se reduce al miedo, debemos admitirlo; pero esto no resta trascendencia a nuestra apreciación: el miedo en tanto pasión no se presenta nunca de forma independiente, se complementa con otras pasiones como la esperanza, la desesperación y el odio, cada una con figuras culturales que le pertenecen. En el proceso que surge como respuesta a la crisis de la presencia estas figuras se complementan y enfrentan, dando nombre a lo inexpresable.

De forma más concisa: en un ritual chamánico o mágico lo que está realizando es una lucha por acceder a la palabra y al símbolo. En consecuencia la crisis del orden en el mundo que implica la “pérdida de la presencia”, sólo es superado “Nel concreto rapporto dei due momenti”: la expresión de la angustia y la definición de esa angustia por los simbolismos del miedo.

Ahora, según señala Alejandro Castillejo en su *Poética de lo otro*: “... lo liminal no institucionalizado es, sin duda, unas de las formas del advenimiento del caos entendido como desarticulador y como peligroso. En este sentido, todo ejercicio de nombrar lo caótico, lo otro, siguiendo la reflexión de Michael Foucault en *Las palabras y las cosas*, es un ejercicio de poder” (2000: 85). Si concebimos al acto de nombrar la angustia en el mundo mágico como

un ejercicio de este tipo debemos reconocer así mismo su carácter liminal y de lucha entre diferentes estados (angustia-miedo, disolución-diferenciación, caos-orden). De acuerdo con ello podemos leer el siguiente apartado del texto de De Martino:

Con tutti i temi fondamentali del drama esistenziale mágico sta in saldo legame il tema della forza...

Il drama storico della magia si inizia, como si è detto, con la angosciosa esperienza di una presenza che non riesce a mantenersi di fronte al mondo, e quindi di un rischio stremo e definitivo, rispetto al quale tutti gli altri che sono connessi al vivere umano perdono il loro significato e il loro rilievo.

Ora è per entro quest'angosciosa esperienza che si costituiscono le prime piú semplici rappresentazioni magiche segnalatrici del rischio: prima fra tutte quella di una influenza maligna a cui si è sottoposti, di una estraneità che fa violenza, di una forza demoniaca che costringe l'esserci ad abdicare. La presenza, non piú mantenuta come tale, si manifesta come una tensione che minaccia di scaricarsi, di fuggir via. D'altra parte la dissoluzione dell'esserci rappresentata e sentita come forza maligna indica già una resistenza: in quanto l'esserci resiste, la dissoluzione è una forza, una malignità angosciosamente insidiatrice. Ed ecco che la forza magica acquista un secondo significato, e rivela il suo secondo aspetto necessario: nel momento del riscatto, della presenza che si salva, essa si determina come resistenza al rischio di dissoluzione, come sforzo per debellare il maligno, come efficacia della misura protettiva...

(1948: 141-142)

De Martino nos abre con este párrafo a la posibilidad del encuentro con lo monstruoso, "... di una estraneità que fa violencia, di una fuerza demoniaca^{xlvii} que costringe l'esserci ad abdicare"; de una "angosciosa experiencia" que se transforma en la representación de una influencia maligna y el subsiguiente enfrentamiento que implica medir fuerzas con esa influencia; es la aparición del poder como factor cultural que diferencia un "yo" de un "otro" al cual enfrentar. Así la lucha cultural de la que hablamos con De Martino se expresa con un elemento fundamental: la diferenciación.

Son estas las primeras puntada para entender otro tipo de circunscripción cultural del miedo: la que implica la experiencia de la confrontación, la construcción de identidades a partir del enfrentamiento con un "otro" al que concibo y construyo como un "doble maléfico" (concepto que discutiremos más adelante gracias a René Girard). Encontramos aquí la instauración de lo que Max Weber llamó la acción social, es decir: "...una acción donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo" (1999: 5). En este caso una "acción social" que implica la huida o el

intento de expulsión de un mal representado por un “otro”, con el que me encuentro en un momento dado.

Aquí es donde entra, a su vez, Víctor Turner cuya propuesta teórica ha girado en torno al estado liminal – la experiencia de ambigüedad en donde se está al margen de un orden establecido (Turner, 1980: 106)- y los temas simbólicos que rodean ese estado -muchos de ellos asociados a la idea del monstruo, como veremos más adelante-. Aquí entra su idea de separación y control sobre lo ambiguo, su propuesta teórica sobre la experiencia de lo liminal, del surgimiento y control social de las diferencias. Hasta el momento hemos señalado el punto de entrada de la angustia al miedo, en adelante nos adentremos en la forma de control sobre ese miedo. Así:

2. 2. 2. Sospecha, liminalidad y exclusión

Phersu, que significaría, hombre enmascarado,
portador de la máscara
Jean-Pierre Vernant.

Víctor Turner dedica el capítulo cuarto de su libro *La Selva de los símbolos* (1980) a lo que él llama “el período liminal de los ritos de paso”, concepto que retoma a su vez de Arnold Van Gennep. Define este período como una “situación intraestructural” (1980: 103), donde uno o más individuos dentro de un grupo se encuentra en un momento de transición entre dos situaciones culturalmente reconocidas como estables o fijas, a las que él llama “Estados” (1980: 104). Tratando de desentrañar a lo largo de su texto el significado de “determinados temas simbólicos” asociados a los seres humanos inmersos en esa situación (simbolismos del parto, la muerte, las máscaras y los objetos sagrados, etc).

Según nos explica “... el rito de paso ofrece tres fases: separación, margen –limen- y agregación” (1980: 104). El primero implica una serie de conductas que señalan “una separación del individuo de una situación dentro de la estructura social” (1980: 104). En el segundo el sujeto se torna una “*persona* liminal”, cargada con simbolismo ambiguo que implica el ocultamiento o el enmascaramiento (1980: 109). Con el tercero el cambio se finaliza: el

sujeto adquiere un nuevo estado dentro del grupo, deviene "otro", con nuevas obligaciones y derechos de tipo estructural (1980: 105). Nos presenta así el modelo de una sociedad en donde los individuos se encuentran en dos posibles situaciones: o en procesos de cambio o categorizados dentro de una "estructura de posiciones" (1980: 103); esta última asumida como una especie de taxonomía social basada en diferencias de estado.

Siguiendo esta lógica, por estar en un proceso de cambio el individuo liminal se convierte en una paradoja y un peligro; al "no estar todavía clasificado" (1980: 107), encontrarse entre "lo uno y lo otro" (1980: 103), se torna "sospechoso" para la sociedad y se deben tomar medidas para lograr un control sobre él. Nos dice Turner:

El simbolismo que rodea a la *persona* liminal y se halla vinculado a ella es extraño y complicado. Buena parte de él ha sido modelado a imagen y semejanza de los procesos biológicos humanos, a los que se considera, como diría Lévi-Strauss, "isomorfos" con los procesos culturales y estructurales, dando así forma exterior y visible a un proceso interno y conceptual. La "invisibilidad" estructural de las *personas* liminares tiene un doble carácter. Ya no están clasificados y, al mismo tiempo, *todavía* no están clasificados...

El rasgo principal de estas simbolizaciones es que los neófitos no están ni vivos ni muertos, por un lado, y a la vez están vivos y muertos por el otro. Su condición propia es la de la ambigüedad y la paradoja, una confusión total de todas las categorías habituales... "

(1980: 106).

En lo que respecta a la *persona*, debemos recordar, como lo hace Roberto Varela (1997: 48), que la primera formación de Turner fueron las letras clásicas y luego se transformo en antropólogo; por ello no es gratuito que remarque con cursivas la carga simbólica que posee dicha palabra. Al establecer relaciones entre ocultamiento (o "invisibilidad") y exteriorización de unos cuantos atributos que podríamos considerar constituyentes de la situación ambigua donde se encuentran los "neófitos" o "iniciados" (nombre genérico que, según Turner, reemplaza a los nombres propios del sujeto liminal), la *persona*^{xlviii} adquiriría el significado de una máscara o un antifaz -aquella que resalta y exagera pero al tiempo oculta-. Según nos explica él un poco más adelante:

...La situación liminar puede ser en parte definida como un estadio de reflexión. Durante ella, las ideas, sentimientos y hechos que hasta entonces, han configurado el pensamiento de los neófitos y

que estos han aceptado de manera inmediata se ven, por así decirlo, descompuestos en sus partes componentes. Dichos componentes son separados uno a uno y convertidos en objetos de reflexión para los neófitos mediante un proceso de exageración componencial y dislocación de las variantes concomitantes...

...la construcción monstruosa o fantasiosa, orienta la atención hacia los componentes de las máscaras y efigies, tan radicalmente descolocados que puedan permitir su aislamiento y contemplación consiguiente. La monstruosidad de la situación pone en relieve cada uno de sus componentes. Póngase una cabeza humana en un cuerpo de león y se pensará sobre la cabeza humana en abstracto...

(1980: 117)

Así el neófito se transforma en monstruo para su sociedad, a fin de poder enfrentarse con los monstruos que la propia sociedad tiene dentro de sí. No olvidemos que la palabra monstruo representa desde la antigüedad clásica la combinación de categorías^{xlix}; así que al adquirir una categoría ambigua se llena de desorden, “experimenta” el desorden, va a encontrarse en medio de la ambigüedad y encararse con la “lotta” por la cultura de la que hablaba De Martino (1977: 67). Generando orden a partir del desorden. Por ello, al hablar de estas “*personae* liminares”, Turner retoma a una autora y un concepto que ya nos son familiares: Mary Douglas y la contaminación. Siguiendo a dicha autora nos dice:

La doctora Mary Douglas... ha expresado recientemente (en su magnífico libro *purity and danger* [1966]) el muy interesante y luminoso punto de vista que el concepto de contaminación o mancha ritual no es sino “una reacción que sirve para proteger categorías y principios altamente estimados contra la contradicción”. La doctora Douglas sostiene que, en efecto, lo poco claro y contradictorio (desde el punto de vista de su definición social) tiende a ser considerado como (ritualmente) sucio... Desde este punto de vista habría que considerar que los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes, puesto que no son ni una cosa ni la otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio (en el sentido de las topografías culturales), y están, en último término, “entre y en mitad de” todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural. De hecho, y como confirmación de la hipótesis de la doctora Douglas, las *personae* liminares son casi siempre y en todas partes consideradas como “contaminantes” para aquellos que, por decirlo de alguna manera, no están “vacunados” contra ellas, pasando por el mismo iniciático de ellas.

(1980: 107)

Comenzamos a encontrar la cuadratura del círculo. Se funden una gran cantidad de elementos en una “experiencia”ⁱ de sospecha, que se encuentra “entre y en mitad de todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural”(1980: 107); de un caos al que se logra institucionalizar transformándolo en monstruo, figura que permite de alguna forma hacer que dicho caos esté a la mano para controlarlo (Castillejo, 2000: 119). En este sentido esta situación liminal es un ejercicio de poder, de control sobre la Para-doxa^{li}.

Retomando la lectura que hacía Alejandro Castillejo de Foucault: “...el recorrido de *Las palabras y las cosas* es la relación entre la *cosa* –una experiencia lata y ambigua- y la representación; es decir entre la cosa y la cosa nombrada, enunciación taxonómica de un orden entendido y configurado cotidianamente...”(2000: 85)^{lii}. En Turner el simbolismo de la máscara implica esta complementariedad entre la experiencia como liminalidad y el nombre como control; continuando con Catillejo:

Nombrar, para relacionar este punto con la exposición de Turner, es organizar. Nombrar es en definitiva abrir o cerrar espacios, es incluir y, a la vez dialécticamente, excluir. Nombrar, por consiguiente implica una alteridad. No en vano el mismo Foucault dedica a este problema su trabajo sobre la locura. No la historia de la psicología sino de la configuración histórica del loco, en oposición al “normal”, que ha legitimado un orden del mundo cuya “estabilidad” del encerramiento de la diferencia. Son en efecto los seres liminales los que el tiene en su mirada. Son aquellos que difícilmente nombrables, son encerrados a través del discurso y sus prácticas.

(2000: 85).

Como sabemos, lo hemos insistido desde el comienzo, el miedo simplemente es una forma de nombrar un mal que se aproxima; en este sentido, el momento liminal en un rito de paso contiene el miedo en tanto se sirve de monstruos para reconstruir el orden. Encontramos aquí otra parte de la respuesta a la pregunta que nos hicimos unas páginas atrás, sobre la manera en cómo se pasa de la angustia y la posible pérdida de la presencia a la creación de la cultura: se logra hacerlo nombrando, en el sentido de encerrar lo anormal dentro de ciertos límites; colocándolo ya sea temporalmente o de forma definitiva más allá del ámbito de nuestra cotidianidad. Nos dice Turner:

...los neófitos no sólo son estructuralmente invisibles (aunque físicamente visibles) y ritualmente contaminantes, sino que generalmente se les recluye, de manera total o parcial, lejos de los ámbitos

de los estados y de los *status* culturalmente definidos y ordenados. Con frecuencia el término indígena para designar el período liminar es, como entre los ndembu, la forma locativa de un nombre que significa "lugar de reclusión" (*kun kunka, kung'ula*). Generalmente se dice que los neófitos se encuentran en "otro lugar". Tienen una realidad física pero no social, de ahí que tengan que permanecer escondidos, puesto que sería un escándalo, una paradoja, tener ante la vista lo que no debería tener existencia. Cuando no se les traslada a un escondite sagrado, se los disfraza, colocándoles máscaras o extrañas vestimentas, o pintándolos con rayas de arcilla blanca, roja y negra, y así por el estilo.

(1980: 108-109)

El sujeto liminal se torna en una categoría "depositaria", una forma de alteridad que debe ser controlada; como ya lo veíamos con Douglas "... la sociedad no existe en un vacío neutral, falto de implicaciones. Está sometida a presiones externas; lo que no está con ella, lo que no forma parte de ella ni se somete a sus leyes, está potencialmente en contra de ella..." (1975: 17). Mantener alejados estos peligros es la función de la sospecha, no permitir que se aproximen o, al menos, prevenirnos cuando lo hagan.

Ahora bien, existe un elemento más, que es fundamental a la hora de plantearnos el problema del aislamiento de los "poderes peligrosos" e "influencias malignas": aquello que llamaríamos los "sospechosos usuales". Como el propio Turner nos aclara:

Creo que tal vez sería útil distinguir aquí entre la estática y la dinámica de las situaciones de contaminación ritual. En otras palabras, quizás deberíamos distinguir aquellas nociones de contaminación que hacen referencia a estados que han sido definidos de manera ambigua o contradictoria y las que derivan de transiciones ritualizadas entre estados diferentes. En el primer caso nos enfrentamos a algo que ha sido definido de manera imperfecta, en el segundo con algo que no es posible definir en términos estáticos...

(1980: 108)

Hasta el momento hemos hablado de personas que pasan por la ambigüedad y al hacerlo (como lo haría una persona tabuada) se "contaminan" de ambigüedad; ahora hablemos de *personas* que son ambiguas de por sí para ciertas sociedades, los *scapegoat* ("cabezas de turco"), aquello que sirven de "chivos expiatorios" para el horror que lleva dentro de sí la un grupo humano. Aquí entra a colación René Girard y su propuesta teórica sobre la violencia sacrificial, veamos:

2. 2. 3. René Girard y la crisis sacrificial

*La cara de Gorgo es el Otro, tu propio doble,
La reciproca de tu cara como una imagen en el espejo...*

Jean - Pierre Vernant

Por entre el mito, el ritual y la literatura se desarrolla la obra de René Girard. Básicamente es una reflexión antropológica sobre el sacrificio como expresión sacralizada de la violencia comunitaria; sobre la instauración del orden social a partir de la expulsión o muerte de un “chivo expiatorio”, que permita lograr la unanimidad del grupo frente a un Otro considerado como portador del mal -el cual conjuga dentro de sí la posibilidad de todas las violencias reciprocas entre los miembros de la comunidad-^{liii}. En ella, como veremos, confluyen la mayor parte de las argumentaciones conceptuales que hemos realizado hasta el momento; brindándonos, además, el modelo para interpretar la situación histórica que seleccionamos como objeto de estudio: la crisis social que se vivió en Medellín a fines de los años ochenta y principios de los noventa. Vamos paso a paso:

En su texto sobre *La Violencia y lo sagrado* (1983), el autor propone una aproximación ritual al mito de Edipo; en ella se nos revela a Edipo Rey^{liv} como un *Pharmakos*, un individuo predestinado para el sacrificio. Recordemos que la trama del *Edipo Rey* escrito por Sófocles gira en torno al paulatino descubrimiento de su culpa por parte del protagonista, culpa que implica el asesinato de su padre *Layo* y el incesto con su madre *Yocasta*; culpa que lo hace impuro y que, según el oráculo del dios Apolo, ha desencadenado la peste en la ciudad; culpa que implica un castigo y una víctima propiciatoria para purificar a Tebas y salvar a los tebanos de la muerte. Edipo es esta víctima, ese es su sino funesto. Así, casi desde el comienzo de la obra, sabemos quién es el culpable, quién la víctima y cuál será el castigo; lo único que queda por confirmar es el momento de la ejecución. En esto es donde Girard postula el parecido de Edipo con un *Pharmakos*, una figura ritual que se mantenía aún en la Atenas de Sófocles y los otros grandes autores clásicos, según nos explica:

...Previsora, la ciudad de Atenas mantenían un cierto número de desdichados para sacrificios de este tipo [rituales que implican lapidación, despeñamiento o cualquier otro tipo de homicidio

colectivo]. En caso necesario, esto es, cuando una calamidad se abatía o amenazaba con abatirse sobre la ciudad, epidemia, carestía, invasión extranjera, disensiones internas, siempre había un *pharmakos* a disposición de la colectividad

La explicación completa del mito de Edipo, esto es, el descubrimiento del mecanismo de la víctima propiciatoria, permite entender el objetivo que buscan los sacrificadores. Quieren reproducir con la mayor fidelidad posible el modelo de una crisis anterior que se ha resuelto gracias al mecanismo de la víctima propiciatoria. Todos los peligros, reales o imaginarios, que amenazan a la comunidad son asimilados al peligro más terrible que pueda confrontar una sociedad: la crisis sacrificial. El rito es la representación de un primer linchamiento espontáneo que ha devuelto el orden a la comunidad porque ha rehecho en contra de la víctima propiciatoria, y alrededor de ella, la unidad perdida en la violencia recíproca. Al igual que Edipo, la víctima aparece como una mancha que contamina todas las cosas del entorno y cuya muerte purga efectivamente a la comunidad puesto que le devuelve la tranquilidad...

Si nuestra hipótesis es exacta, es fácil explicar que el *Pharmakos*, al igual que Edipo, tuviera una doble connotación; por una parte se le ve como un personaje lamentable, despreciable y hasta culpable; aparece condenado a todo tipo de chanzas, de insultos y, claro está, de violencias; se lo rodea, por otra parte, de una veneración casi religiosa; desempeña el papel principal en una especie de culto. Esta dualidad refleja la metamorfosis de la que la víctima ritual, a continuación de la víctima originaria, debiera ser el instrumento; debe atraer sobre su cabeza toda la violencia maléfica para transformarla, mediante su muerte, en violencia benéfica, en paz y fecundidad.

(1983: 102 - 103)

Si pensamos en el nuestro planteamiento de la alteridad como una categoría "depositaria", estas figuras serían una clara muestra de la misma. El orden se mantiene por la expulsión de un "sospechoso usual" (un *pharmakos* o, en el caso de Edipo, un extranjero) considerado como causante del desorden. Llegamos aquí a una tercera forma de responder al cuestionamiento que realizamos a partir de la obra de Ernesto De Martino, acerca del paso de la angustia a la creación de figuras y órdenes culturales de sospecha: se supera la angustia nombrando, en el sentido de seleccionar depositarios usuales de la incertidumbre, mediante lo que Castillejo llama "...una profecía de autocumplimiento: siempre veremos en el *otro*, en su acto más cotidiano, un refuerzo de mi propia imagen de él, los signos últimos de su culpabilidad." (2001: 18).

Ahora bien, en la mayor parte de los casos la selección de la víctima no se da de un modo tan institucionalizado como con el *Pharmakos*, en muchas oportunidades la alteridad es

simplemente un “vecino incomodo” que despierta nuestras sospechas; al cual se le expulsa o se le da muerte cuando algo sale mal en la comunidad y no existe un culpable evidente. En otro de los textos de Girard, titulado *Literatura, mimesis y antropología* (1997), nos brinda diversos ejemplos de este tipo de figuras en contextos: “...que van desde los documentos de antisemitismo medieval y moderno, que incluyen violentos progromos, hasta documentos y registros de la inquisición española contra las brujas y hasta el texto primariamente oral del racismo moderno, el linchamiento de negros, por ejemplo, en el sur de Estado Unidos” (1997: 194). Para ofrecernos, por último, una visión procesual de este tipo de situaciones, a partir del ejemplo del antisemitismo medieval, en donde:

- 1) Algo anda mal en la comunidad. Mucha gente se enferma y muere misteriosamente. Se violan las reglas más sagradas; se borran las diferencias, reina el caos.
- 2) Los judíos tienen el “mal de ojo”. Los judíos cometen los actos más depravados, tales como el parricidio, el incesto, etc. Hostiles como son al verdadero credo, los judíos deben ser responsables de todos los males que aquejan a la comunidad: la peste, la agitación social, etc. Corren rumores de que algunos judíos han sido vistos rondando en las cercanías de los depósitos de agua.
- 3) Algunos judíos son muertos o expulsados.
- 4) La tranquilidad y el orden retornan a la comunidad.

(1997: 194).

Vemos, en fin, al extraño transformado en enemigo. Un enemigo que se aísla, anatematizado, y cuyo linchamiento es un acto de purificación comunitaria. Vemos el surgimiento de una alteridad radical, que oculta tras suyo el temor más grande ante la propia violencia al interior de la comunidad. Pues antes del chivo expiatorio está la crisis, aquel “...peligro más terrible que pueda confrontar una sociedad: la crisis sacrificial” (Girard, 1983: 102); las diferencias que se borran, esa nada que avanza (De Martino, 1948: 149), abriendo el espectro de la mutua violencia, donde cada encuentro entraña peligro. En una forma muy hobbesiana^{lv}, diría yo, Girard presenta el origen de la crisis sacrificial (y a partir de ella de las crisis sociales en general) en la posibilidad de la venganza, de la reciprocidad de la violencia. Según señala Girard:

La *Crisis sacrificial*, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad.

La diferencia sacrificial, la diferencia entre lo puro y lo impuro, no puede borrarse sin arrastrar consigo las restantes diferencias. Se trata de un único e idéntico proceso de invasión por la reciprocidad violenta. La *crisis sacrificial* debe ser definida como una *crisis de las diferencias*, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto, este orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su "identidad", y les permiten situarse a unos en relación con los otros.

En el primer capítulo, la amenaza que pesa sobre la comunidad cuando el sacrificio languidece nos es presentada en términos únicamente de violencia física, de venganza interminable y de reacción en cadena. Ahora descubrimos unas formas insidiosas del mismo mal. Cuando se descompone lo religioso, no únicamente o inmediatamente, lo que se ve amenazado es el propio orden cultural. Las instituciones pierden su vitalidad; el almacén de la sociedad se hunde y se disuelve; lenta al comienzo, la erosión de todos los valores se precipita; la totalidad de la cultura amenaza con hundirse y se hunde un día u otro como un castillo de naipes.

(1983: 56)

Un elemento interesante es el papel que Girard le otorga a lo religioso como garante del orden: su posición es que en las sociedades que él llama "sacrificales" el círculo vicioso de las venganzas se soluciona mediante una "víctima de recambio", cuya característica principal es la de no poder vengarse (1983: 20); en ellas el ritual del sacrificio permite contar con un medio "preventivo" contra la violencia en el grupo. Frente a este tipo de sociedades coloca a aquellas que poseen un sistema judicial establecido, en donde:

...El sistema judicial aleja la amenaza de la venganza. No la suprime: la limita efectivamente a una represalia única, cuyo ejercicio queda confiado a una autoridad soberana y especializada en esta materia. Las decisiones de la autoridad judicial siempre se afirman como la *última palabra* de la venganza.

En este campo existen algunas expresiones más reveladoras que las teorías jurídicas. Una vez que la venganza interminable ha quedado descartada, se la designa con el nombre de venganza *privada*. La expresión supone una venganza *pública*, pero el segundo término de la oposición jamás queda explícito. En las sociedades primitivas, por definición, sólo existe la venganza privada. No es en ellas, pues, donde hay que buscar la venganza pública, sino en las sociedades civilizadas, y sólo el sistema judicial puede ofrecer la garantía exigida.

(1983: 23)

Pero es precisamente en este punto donde entra nuestra crítica a René Girard, crítica que ya hemos realizado anteriormente cuando hablábamos de Mircea Eliade: la oposición entre

sociedades civilizadas y sociedades primitivas resulta ilusoria; las venganzas públicas y privadas se pueden recombinar en diferentes sociedades independientemente de su complejidad o grado de desarrollo tecnológico, en la medida en que los ordenes institucionales pierdan significado y las mediaciones que los ordenamientos judiciales (sean estatales, tribales o simplemente comunitarios) pierden su eficacia.

Tenemos a Medellín: una ciudad de más de tres millones de habitantes (dos millones para la década de los ochenta); perteneciente territorial y administrativamente a un Estado-Nación, con una burguesía establecida desde finales del siglo XIX; con universidades, colegios y bibliotecas; con servicios públicos que cubren al 99% de la población. Una ciudad que, sin embargo, se encontró inmersa a fines del siglo XX en una situación que podríamos calificar de crisis sacrificial; una crisis social basada en la violencia mimética entre sus miembros, donde las diferencias sociales se vieron borradas ante la posibilidad siempre presente de un carro bomba, una bala perdida o una masacre. Así, en un momento entre 1985 y 1992, pasamos de tener cerca de 40 muertes violenta por cada cien mil habitantes al año, a tener 381 muertes. Entre tanto el sistema judicial había colapsado, llegando a juzgarse en el año 92 sólo el 0.75 % de los asesinatos; incluyendo entre los muertos a más de 20 jueces y más de 150 policías, ejecutados por orden directa de Pablo Escobar.

Situación que terminó por polarizarse en torno a este personaje único, como un monstruo a quien se debía linchar. Un Monstruo llamado Pablo Escobar Gaviria, el jefe mafioso del Cartel de Medellín; muerto el 2 de diciembre de año 1993, acompañado sólo de un guardaespaldas personal; luego de ser acorralado por el grupo de los PEPES (Perseguidos Por Pablo Escobar), grupo armado que se generó por una alianza entre el gobierno colombiano, la DEA norteamericana, los grupos mafiosos del *Cartel de Cali* y los grupos mafiosos sobrevivientes a las purgas internas en el propio *Cartel de Medellín* –muchos de ellos actualmente jefes paramilitares–.

Bástenos reseñar algunos de los titulares con los que la prensa colombiana dio a conocer la noticia al día siguiente^{lvi} para señalar el carácter monstruosos que adquirió: El periódico el Tiempo, principal del país, colocó un sonoro “¡Al fin... Cayó!” sobre una de las últimas fotografía de Escobar, en la cual portaba unos bigotes similares a los de Hitler; otros diarios y

semanarios, no tan simbólicos, usaron adjetivos mucho más explícitos: “Bestia astuta” (*El Espacio*); “Animal humano” y “Genio del mal” (*Cromos*), “Rey de la oscuridad” y “Reencarnación siniestra” (*El Siglo*). En este último momento, efectivamente, para muchos de los habitantes de la ciudad, Escobar representaba una especie de “fiera enjaulada”, peligrosa y violenta; la unanimidad social era evidente: su muerte era esperada y ansiada; sucedió y respiramos tranquilos muchos (cientos de miles, quizás millones de personas).

La muerte de Escobar no acabó con las muertes violenta en la ciudad, aunque paulatinamente han ido disminuyendo hasta llegar a menos de 70 por cada cien mil habitantes el año pasado. Lo que hizo fue generar unanimidad, un enemigo a quién linchar. Luego vendrían otros procesos: reformas judiciales, electorales, urbanas; se inaugura el metro de la ciudad en 1995 y, en muchísimos casos por primera vez, los habitantes del sur (rico) vistan el norte (pobre) o viceversa; con el metro, se construyeron puentes sobre el río que atraviesa la ciudad, uniendo barrios del Oriente y el Occidente de a misma; se reorganizó urbanísticamente el centro de la ciudad, colocando nuevos museos y plazas con esculturas monumentales de Fernando Botero (escultor nacido en Medellín); se hicieron nuevas edificaciones que reemplazaran los símbolos cívicos de los ochenta, por otros relacionados con la “cultura metro”; en fin se gestó una nueva ciudad por sobre las bombas.

Pero, aunque superada esa crisis, la ciudad no olvida y otras crisis –mucho menos virulentas y más delimitadas- han surgido varias veces; porque, por mucho que Pablo Escobar fuera un asesino despiadado, no era el único. Su muerte, como lo vimos a partir de Girad, sirvió para instaurar cierto orden, fue el fin de una verdadera guerra civil; pero sólo hasta ahora comenzamos a comprender las dimensiones de la crisis que vivimos y aún no han terminado a restañarse las heridas. El verdadero peligro no es Pablo Escobar, este sólo fue la materialización de un monstruo al que Girad asignó el sonoro nombre de “deseo mimético” (1983: 150 ss), pero que podemos llamar simplemente: venganza. Como señala este autor: “Basta un solo homicidio para que el homicida entre en un sistema cerrado. Necesita matar una y otra vez, organizar auténticas matanzas, para suprimir a todos aquellos, un día u otro, podrían vengar la muerte de sus parientes” (Girard, 1983: 62). Nos queda pues, ya para terminar con esta aproximación antropológica al miedo, hablar un poco acerca del monstruo:

2.2.4. De monstruos y espejos

...esta cabeza vestida de noche, esta cara enmascarada de invisibilidad que, en el ojo de Gorgo, demuestra ser la verdad de tu propia cara. Es la mueca que aparece en tu rostro para imponerle su máscara cuando tu alma se hunde en el delirio y bailas la bacanal de Hades al son de la flauta.

Jean-Pierre Vernant

Paulatinamente, a partir de Ernesto De Martino, Víctor Turner y René Girard, hemos ido introduciendo el caos al interior del mundo cultural, como parte constitutiva del mismo. Desde un primer momento “Quando un certo orizzonte sensibile entra in crisis...”, donde “tutto può diventare tutto, che è quanto dire: il nulla avanza...” (1948: 149) que implica un caos pleno, pasando por la influencia maligna, hasta llegar a la máscara y el monstruo; orientado la atención del lector al interior de lo social, a la ambigüedad que se encuentra “entre y en mitad de todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural” (Turner, 1980: 107). Esta ambigüedad es la negación plena que menciona Turner, citando a Jacob Boehme^{lvii}:

Jacob Boehme, el místico alemán cuyos oscuros escritos dieron a Hegel la idea de su celebre “tríada” dialéctica, gustaba decir: “De Sí y No se compone todo.” Lo liminar puede ser tal vez ser considerado como el No frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos, como el reino de la posibilidad pura, donde surge toda posible idea y relación... (1980: 106)

Pero ¿en qué consiste esta negación? ¿Cómo se fundamenta? Parte de la respuesta implica la idea de horror. Debemos pensar en el horror no como algo que viene de afuera, sino un elemento que se encuentra enclavado en medio de nosotros; sentir horror es encontrarnos con nuestros propios fantasmas. El horror se aposenta en lo familiar, en lo consabido de antemano.

Aquellos que hemos leído *El corazón en las tinieblas* de Joseph Conrad podremos recordar aún el momento culmen del libro, cuando el *alter ego* de Marlow pronuncia dos veces la palabra *horror*, *horror*, antes de morir. Este escrito de Conrad es, quizás, la expresión más acabada del cuestionamiento literario del siglo XIX sobre lo salvaje; cuando en medio del Río Congo, entre

“negros bestiales” y fieras, el hombre blanco se mira a sí mismo en el espejo y descubre con horror al bárbaro.

Sigmund Freud en su ensayo de 1919 sobre *Das unheimlich* -que en la versión de la editorial argentina Amorrourtu es traducido como Lo ominoso-, realiza un precioso análisis filológico para demostrar como en ocasiones la palabra *unheimlich* (siniestro, sospechoso, oculto) coincide con la palabra *heimlich* (familiar, íntimo, consabido). Nos dice^{lviii} al principio de su ensayo que para el estudio de lo ominoso pueden:

... emprenderse dos caminos: pesquisar el significado que el desarrollo de la lengua sedimentó en la palabra “ominoso”; o agrupar todo aquello que en personas y cosas, impresiones sensoriales, vivencias y situaciones, despierta en nosotros el sentimiento de ominoso, dilucidando el carácter escondido de lo ominosos a partir de algo común a todo los casos. Revelaré desde ya que ambos caminos llevan al mismo resultado: lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo. ¿Cómo es posible que lo familiar devenga ominoso, terrorífico, y en que condiciones ocurre? Ello se hará patente en lo que sigue...

(1990: 220)

Retomando, en primer lugar a Schelling, Freud ofrece una definición más sintética y dice “*Unheimlich* es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz” (1990: 225); y luego sustenta esta afirmación recurriendo al diccionario de los hermanos Grimm, quienes señalan que: “Desde la noción de lo entrañable, lo hogareño, se desarrolla el concepto de lo sustraído a los ojos ajenos, lo oculto, lo secreto... [Luego] *Heimlich* para el conocimiento es místico, alegórico, significando *Heimlich: mysticus, divinus, occultus, figuratus...* [y, por último] el significado de lo escondido y peligroso, que se destaca en el párrafo anterior se desarrolla aún más, de suerte que *Heimlich* toma el sentido que suele asignarse como *Unheimlich*.” (Grimm citado por Freud, 1990: 226). Así, al menos en el plano lingüístico, ambos términos coinciden.

Si pensamos en Medellín, una pequeña ciudad latinoamericana a más tres mil años de El horror y lo siniestro se encuentran allí, son espejos en el sentido que Umberto Eco nos señala en *El nombre de la rosa*; pues: “*Per speculum et aenigmatē*” (por espejo y enigma) el hombre se representa a los monstruos (1998: 102); los espejos devuelven una imagen deformada del hombre como si fuese un espectro^{lix} o un fantasma^{lx}. Esto se nos hace inteligibles en los

comentarios Jean-Pierre Vernant^{lxi} –uno de los más grandes estudiosos de la cultura grecolatina que produjo el siglo XX- cuando en su libro sobre *La muerte en los ojos: figuras del Otro en la antigua Grecia*, analiza el descenso de Heracles^{lxii} a los infiernos y nos dice:

...cuando Heracles descendió a los infiernos, todos los *psuchai*^{lxiii} huyeron de él, menos Melagro y la Gorgona Medusa. Desde su morada en el fondo del Hades la cabeza guardiana de Gorgo vigila las fronteras del reino de Perséfone. Su máscara expresa la alteridad extrema del mundo de los muertos, al que ningún vivo se puede acercar. Para franquear el umbral es necesario enfrentar la cara del terror y transformarse bajo su mirada, semejante a la de Gorgo, en eso que son los muertos: cabezas huecas, despojadas de su fuerza, de su pasión, las *nekúon amenenàn kárena* de las que habla Homero.

El rostro vivo, con la singularidad de sus rasgos, es uno de los elementos de la personalidad. Pero en la muerte, la cabeza a la que ha sido reducido, cabeza intangible y despojada de fuerza, semejante a la sombra^{lxiv} de un hombre o a su reflejo en el espejo, está rodeada de oscuridad, hundida en las tinieblas. Es una cabeza vestida de noche, semejante, en el reino de los muertos, a esos rostros que algunos héroes como Perseo, encontrándose a la luz del sol, cubren con el casco de Hades para volverse inaccesibles a los vivos...

(1996: 64).

Máscara, umbral y espejo; ocultarse, transformarse y enfrentarse. Juegos de equivalencias que nos hablan del paso por lo ambiguo. De un encuentro con la alteridad que nos despoja nuestra “presencia” (De Martino) y nuestro “nombre” (Turner), para morir como lo haría un iniciado en un Misterio Órfico^{lxv} o en una de las Ceremonias Eleusinas^{lxvi}. Aquélla que se refleja en el canto del coro en el *Heracles* de Eurípides, cuando el héroe escucha la voz de la Gorgona y es poseído por ella: “Horrible, horrible es la música de esta flauta (*dáion, tóde dáion mélos epauletai*)”; mientras Heracles “Sacude su cabeza y revuelve en silencio sus ojos extraviados de mirar siniestro (*gorgopòis kóras*)” (Eurípides citado por Vernant, 1996: 80).

Si pensamos en Medellín, una pequeña ciudad latinoamericana a más tres mil años de diferencia con respecto de las primeras versiones de estos mitos, no podemos dejar de asombrarnos de la longevidad y universalidad de los mismos. Como habitantes de la ciudad en los ochenta y principios de los noventa las figuras de la máscara de la muerte, de la fiesta que se confunde con el asesinato, de la doble faz de la alteridad radical, nos son atterradoramente

familiares. Las masacres más horribles de ese momento histórico de la ciudad se sucedieron a las fiestas; cada año, como sino funesto, el día de las madres se llenaba de muertos. Para aquellos que en algún momento de nuestras vidas hemos visto los ojos de un muerto violento, y lo digo más allá de las justificaciones teóricas o el correcto discurso de un científico social, la máscara de la Gorgona con “la muerte en los ojos” no es un anacronismo, es algo real un espejo que se encuentra tanto en los ojos del asesino como en el asesinado.

Con ello reaparece el asunto de la “alteridad”. En medio de nuestro orden se encuentra la paradoja con la que nos debemos enfrentar como si fuese un espejo, pues sin ella el orden no se reconocería como tal. Lo siniestro al salir a la luz expresa el horror ante esa parte de nosotros mismos que mantenemos controlada para poder ajustarnos a la *Doxa* (a la regla y el orden)^{lxvii}; aquella que hemos colocado en los límites de nuestro mundo pero que sin embargo reaparece ante nuestros ojos, pues en el fondo todos podemos ser asesinos o asesinados (solo es cuestión de encontrar una motivación adecuada).

En síntesis, retomando nuestro Hilo de Ariadna, la teoría antropológica, aún desde las lejanías de la tragedia antigua o el antisemitismo medieval, nos ofrece la clave para interpretar los sucesos sangrientos de Medellín. Más allá de la oposición entre sociedades modernas y sociedades primitivas, que casi todos los autores que hemos comentado realizan, se encuentra un recurso heurístico más para comprender el fenómeno -simplemente humano, sin adjetivos- de la angustia ante la violencia y el caos: la construcción del monstruo como un reflejo de las tensiones internas de mi propio grupo.

Así, si pensamos en Medellín en términos de sus miedos, también lo estaremos haciendo sobre la ciudad en sí misma: al narrar los encuentros con sus monstruos, aquellos de los cuales sospechamos, estamos dando un reflejo de la ciudad vivida más allá de esos seres temibles; lo cual es el verdadero interés de esta investigación. Acerquémonos pues, si más rodeos, a la ciudad y busquemos a sus monstruos:

3. Cementerios y “relatos de viaje” en Medellín: los temores narrados y los “muertos ajenos”.

3. Cementerios y “relatos de viaje” en Medellín: los temores narrados y los “muertos ajenos”.

La identidad y la relación constituyen el núcleo de todos los dispositivos espaciales estudiados clásicamente por la antropología.

Marc Augé

Arribamos al final de este capítulo, de este laberinto de conceptos, y aún no entramos a la ciudad; parece que sólo nos quedan unas cuantas imágenes inconexas, palabras sueltas como: mapa, espejo, máscara y monstruo. En verdad las palabras son peligrosas, con ellas sólo hemos raspado la superficie del fenómeno que nos interesa (esa crisis de la que venimos hablando); pero se necesita aún tornar la voz en algo tangible, algo que pueda ser escuchado y observado en el contexto particular de la ciudad de Medellín.

Este último apartado lo componemos, pues, con el fin de pararnos en la ciudad. Para hacerlo nos serviremos de los planteamientos que antropólogo francés Marc Augé realiza en su trabajo sobre *Los “no lugares”, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Según nos explica dicho autor: “...el mundo moderno se presta a la observación etnológica, con la sola condición de poder aislar en él unidades de observación que nuestros métodos de investigación sean capaces de manejar” (1993: 20); métodos que, por otra parte, asocia al estudio del *aquí* y el *ahora*, en sus propias palabras: “El etnólogo en ejercicio es aquel que se encuentra en alguna parte (su aquí del momento) y que describe lo que observa o lo que oye en ese momento” (1993: 16).

A lo largo de nuestra propia argumentación hemos tratado de abrir el espectro de la antropología; buscando la manera de extrapolar conceptos y propuestas teóricas aplicadas a sociedades “primitivas” a un contexto “moderno”, como la ciudad de Medellín a finales del siglo XX. Llegando, al final, a dos herramientas heurísticas básicas: la territorialización y la designación de sujetos peligrosos. Ambas relacionadas directamente con la sospecha, en tanto discurso que permite dar contenido cultural a nuestras angustias. Ahora bien ¿cuáles serían las unidades de observación que nos permitirían trazar efectivamente un puente entre esas dos herramientas teóricas y la ciudad de Medellín?

La propuesta, fundamental en términos metodológicos, es realizar esta aproximación a partir de los *cementerios* de la ciudad, entendidos como “lugares antropológicos”; como espacios semantizados y delimitados al interior de la misma, que posibilitan la observación por parte del investigador social. Como esos lugares comunes entre el antropólogo y aquellos de los que habla; que posibilita encontrar un aquí y ahora, al momento de desarrollar la investigación en campo.

Ahora bien, al plantear lo anterior surgen una pregunta obvia: ¿Por qué los cementerios? De entre un gran catálogo de lugares posibles que contiene una ciudad: plazas y parques, universidades y bibliotecas; hospitales y hospicios; sitios deportivos y culturales; o, simplemente, calles y barrios. ¿Por qué específicamente los cementerios?

La respuesta tiene dos componentes, uno de orden práctico y otro de teórico. Comencemos por el más sencillo, el criterio práctico: el número de cementerios de una ciudad es reducido, cuantificable y comparable; en el área metropolitana de Medellín existe un total de quince cementerios, ubicados a lo largo y ancho de la ciudad –incluyendo cementerios “populares” como, por ejemplo, “el universal” al norte de la ciudad; como los costosos jardines cementerios al sur, los “Jardines Montesacro” por ejemplo-. Esto permite a un investigador único realizar labores etnográficas en la mayoría de ellos y contar con elementos de contraste mínimos (ubicación, tipo de visitantes, prácticas diferenciadas) a la hora de la interpretación de los datos.

El criterio teórico es algo más complejo: implica abordar el uso del espacio (urbano en este caso) como un “itinerario” a través de “lugares antropológicos”. Imaginando un espacio socializado en términos “de ejes o de caminos que conducen de un lugar a otro...” (Augé, 1993: 62); donde se presentan dos tipos de espacios: los espacios de tránsito y espacios de referencia (lugares). Los cementerios entrarían a formar parte de estos “itinerarios” en términos de este uso diferenciado: algunos serían “espacios de referencia”, cementerios visitados y conocidos, concebidos como sitios de encuentro con “nuestros muertos”; otros serían “espacios de tránsito”, cementerios vistos de lejos o, incluso, nunca vistos, concebidos como sitios de enterramiento para los “otros muertos” (“no lugares”, en el sentido de *espacios de l'anonimato* que les otorga Augé en su texto a los espacios).

Esto significa asumir una opción, teórica y metodológica a la vez, de estudiar la ciudad a partir de lo que Michel Certeau llamó “los relatos de espacio”; según nos explica Augé, comentando a dicho autor:

Al recurrir a la expresión “relatos de espacio”, Certeau quiere hablar de los relatos que “atravesas y organizan” los lugares (“Todo relato es un relato de viaje...” pag. 171) y del lugar que constituye la escritura del relato (“...la lectura es el espacio producido por la práctica del lugar que constituye un sistema de signos: un relato” pag. 173)...

(1993: 89).

Ciñéndonos a este criterio podemos usar las dos herramientas heurísticas que hemos establecido para aproximarnos a los miedos en la ciudad de Medellín a fines del siglo XX: si lo que estudiamos es una crisis de violencia mimética, con la gran cantidad de muerte que implica; no existe mejor lugar para visualizar esa diferencia que uno en el que se establecen diferencias entre “nuestros muertos” y los “muertos ajenos”. Diferenciación que se sustenta en una “territorialización” de la muerte y en una “nominalización” de sus acompañantes.

En otras palabras, la propuesta de esta investigación sería buscar contraste en “los relatos del espacio” que implica ver y visitar cementerios (ya sean propios o ajenos); tratando de encontrar en ellos las huellas de nuestros miedos. Las huellas que dejó en los habitantes de la ciudad la crisis de violencia mimética que se vivió en ella a fines de los años ochenta y principios de los noventa. Los cementerios, en resumen, son un espacio desde donde abordar la temible ciudad de fines del siglo XX; son espacios a la vez de memoria y la vez de sospecha con respecto a los “visitantes peligrosos” -aquellos “contaminados” por la violencia-.

Estos son, ya para terminar con este primer capítulo, los “temores narrados” que asume el presente estudio. Son una crónica de recuerdos aún presentes, porque los muertos siguen estando allí; los muertos y los asesinos (monstruos) -estos últimos cada vez menos, por fortuna-; así, al reconstruir relatos de viejas vistas a los cementerios propios y ajenos, visualizar los múltiples rostros de ese gran miedo que habita en nuestros recuerdos, aquel que sirve para interpretar ese momento histórico de la ciudad y que, quizás -al asumirlo y entenderlo- podamos terminar de superar.

De Martino, Ernesto **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1948, *Mondo Magico*, Turin, Mondadori.

Aristóteles

1966, *Retórica*, Colección "Sepan cuantos", México, Porrúa

1997, "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", *Revista de Antropología* 7, (13), México, Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa

Augé, Marc

1993, *Los "no lugares", espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa

1975, *Paura y peligro: análisis de los conceptos de contaminación*

Castillejo, Alejandro

2000, *Poética de lo otro: antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, Bogotá, Colciencias, Ministerio de Cultura, ICAN

2000, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.

Cesaire, Aimé

1997, *Cuaderno de un retorno al país natal*, Merida, Universidad de los Andes

2000, *Justicia*, Barcelona, Edhasa

Comisión de Estudios Sobre la Violencia

1987, *Colombia: violencia y democracia*, Bogotá, Colciencias, Universidad Nacional de Colombia.

1998, *La civilización de los padres*, Bogotá, Norma.

De Aquino, Tomas

1997, *Suma de Teología*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

1957, *La sagrada y lo profano*, Madrid, Guadarrama.

Delumeau, Jean

1989, *El miedo en Occidente. La ciudad sitiada*, Madrid, Taurus.

1976, *Brujería, magia y oráculos entre los aztecas*, Barcelona, Anagrama.

Delumeau, Jean

2002, "Miedos de ayer y de hoy", en: Villa, Marta Inés (editora), *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Medellín, Corporación Región.

De Martino, Ernesto

1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Turin, Mondadori.

- 1990 (1919), "Lo Omnipotente", en: *Obras completas, Volumen XVII: De la historia de una nevada* (Lobos?) y otras obras, Buenos Aires, Amorrortu.
- De Martino, Ernesto
1948, *Mondo Magico*, Turín, Mondadori.
- Girard, René
Díaz Cruz, Rodrigo
1997, "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", *Alteridades*, año 7, (13), México, Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa
1997, *Literatura, mitos y antropología*, Barcelona, Gedisa.
- Douglas, Mary
1975, *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid
Giraldo de Sousa Santos, Buenaventura y otros, *Conflicto y contexto. Resolución alternativa de conflictos*
- Durkheim, Émile
2000, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
- Italo Calvino
Durrell, Lawrence
2000, *Justine*, Barcelona, Edhasa
Lumen I, Verona, Oscar Mondadori.
- Elias, Norbert
1998, *La civilización de los padres*, Bogotá, Norma.
- Eliade, Mircea
1957, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama.
- Evans-Pritchard, E. E.
1976, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.
- Frazer, James
2000, *La rama dorada*, México, FCE
Anál, Madrid, Akal.
- Freud, Sigmund
1996, *Antología de Cuentos*, México, El Colegio de México

1990 (1919), "Lo Ominoso", en: *Obras completas, Volumen XVII: De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos") y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu.

Girard, René

1983, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.

Girard, René

1997, *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona, Gedisa.

Gutiérrez Sanín, Francisco

1997, "Gestión de conflicto en entornos turbulentos. El caso colombiano", en: Ángel Giraldo; de Sousa Santos, Boaventura y otros, *Conflicto y contexto. Resolución alternativa de conflictos y contexto social*, Bogotá, Colciencias, Tercer Mundo Editores

Italo Calvino

2003, *Fiabe Italiane. Racconto dalla tradizione popolare durante gli ultimi cento anni e trascritte in lingua dai vari dialetti da Italo Calvino*, Volumen I, Verona, Oscar Mondadori.

Kierkegaard, Sören

1965, *El concepto de la angustia*, Madrid, Guadarrama.

Lévi-Strauss, Claude

1999, *El pensamiento salvaje*, México, FCE

Lezama Lima, José

2001, *Paradiso*, Madrid, Cátedra.

Malinowski, Bronislaw

1982, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Madrid, Akal.

Manto, Saadat Hasan

1996, *Antología de Cuentos*, México, El Colegio de México

Niño Murcia, Soledad

1998, *Los territorios del miedo en Santafé de Bogotá. Imaginarios ciudadanos*, Bogotá, TM editores.

Otto, Rudolf

1980 (1927), *Lo numinoso*, Madrid, Akal.

Platón

1984, *Diálogos*, colección "Sepan cuántos", México, Porrúa.

Radcliffe-Brown

1958 (1975), *El método de la antropología social*, Barcelona, Anagrama.

Real Academia Española

2001, *Diccionario de la Lengua Española*, XXII edición, Madrid, Espasa Calpe.

Reguillo, Rossana

2000, "Los laberintos del miedo. Un recorrido para el fin de siglo", *Revista de Estudios sociales*, (5), enero, Bogotá, Uniandes.

Varela, Roberto

1997, "Cultura y comportamiento", *Alteridades*, año 7, (13), México, Universidad Autónoma

Metropolitana- Unidad Iztapalapa

Varios Autores

1986, *La Biblia de Jerusalén*, Madrid, Porrúa

Vernant, Jean-Pierre

1996, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa.

NOTAS

ⁱ De acuerdo con el reglamento del posgrado en antropología la tesina para acreditar el título de *Maestro en Ciencias Antropológicas* equivale al primer capítulo, teórico, de la tesis final de Doctorado.

ⁱⁱ Medellín, ciudad Colombiana, capital del departamento de Antioquia. Sede de la presente investigación y ciudad natal de su autor.

ⁱⁱⁱ Cartel de Medellín: nombre dado a la organización mafiosa liderada por Pablo Escobar Gaviria. A la que también pertenecían capos mafiosos como: Rodríguez Gacha (alias "El Mexicano"); Carlos Leder; y varios integrantes de las familias Ochoa. A fines de la década de los años ochenta y principios de los noventa lideraron un enfrentamiento armado con el estado colombiano en contra de la extradición. Como resultado de este enfrentamiento: Carlos Leder fue extraditado a los EUA; la mayor parte de la familia Ochoa se entregó a las autoridades colombiana a cambio de no regresar al negocio de las drogas pero bajo la condición de no ser extraditados; los principales miembros de las familias Moncada y Galeano fueron muertos por Pablo Escobar como parte de vendetas internas; Rodríguez Gacha murió, junto con su hijo, acribillado por la policía nacional de Colombia en 1989; y, el 2 de diciembre de 1993, fue muerto en un tejado de la ciudad de Medellín el máximo jefe y asesino de la organización: Pablo Escobar Gaviria.

^{iv} Film Colombo-Franco-Alemana, basado en la novela homónima de Fernando Vallejo.

^v Concepto que desarrollado al final del presente texto (*véase apartado sobre los: "Cementerios y 'relatos de viaje' en Medellín"*, p.p. 44 y ss).

^{vi} Frase un poco arrevesada de José Lezama Lima, se compone de: *Símula*, compendio lógico; *Infusa*, conocimiento adquirido sin esfuerzo, aunque al anteponerle la palabra *nunca* lo que expresa Lezama es todo lo contrario; *morfológico*, el estudio de las palabras y sus transformaciones, así al ser excepciones morfológica hablamos de aclaraciones sobre palabras particulares. Todo lo anterior nos da como resultado: un compendio, arduamente trabajado, de comentarios filológicos.

^{vii} Los griegos atribuían a la deidad silvestre Pan la capacidad de producir ruidos que retumbaban en los montes y los valles; estos ruidos, al oírse en el campo de batalla o sentirse repentinamente, causaban una suerte de Terror. Dice la leyenda que en la Batalla de Maratón Pan inspiró un gran terror a los enemigos Persas de los Griegos, al manifestarse no sólo en forma auditiva sino también de modo visual, como un gran gigante. Etimológicamente la palabra pavor se relaciona directamente con la palabra fragor, cuyo significado implica el sonido retumbante. Por último, cabe recordar aquel famoso cuadro de Francisco Goya sobre el tema, titulado "el Pánico", que actualmente se exhibe en el Museo del Prado de Madrid.

^{viii} La mayoría de las referencias, tanto filosóficas como antropológicas, provienen de autores inscritos dentro de un orbe conceptual católico.⁹ Por una parte esto responde a las propias afinidades ideológicas del autor (católico a su vez —esto es algo que debe ser aclarado desde el principio—); por la otra, la misma sociedad estudiada se enmarca dentro de simbolismos y preceptos éticos fundamentalmente católicos. Podemos incluso señalar que, dentro del contexto nacional colombiano, la Paisa (apelativo para señalar a los habitantes o lugareños de los

departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda y Quindío principalmente) es una subculturas regionales más “tradicionales” en términos religiosos-, siendo este es un factor central a tener en cuenta a la hora de analizar los miedos en una ciudad inmersa en este transfondo cultural y religioso. Un estudio sobre dichos miedos no puede ser indiferente a la idea de un “mal absoluto” que implica la concepción católica del mundo, una forma de mal que se asocia normalmente a la violencia, la avaricia y la lujuria –manifestaciones esenciales del pecado para el catolicismo-. En otras palabras, el estudio tiene que tener como uno de sus ejes centrales la problemática de un mal absoluto que en un momento histórico de la ciudad se presenta como triunfante ante los ojos de sus habitantes.

^{ix} Específicamente en el dialogo titulado *Laques o del valor*.

^x Deseo remarcar aquí que si bien Platón y Aristóteles representan corrientes divergentes de la filosofía de la antigüedad (una más idealista, la otra más materialista) se da concurrencia en cuanto al concepto de miedo como expectación o inminencia, bien sea una idea del mal (Platón) o una posibilidad del mal (Aristóteles). Concurrencia que encontraremos en la patrística con San Juan Damasceno, una de las fuentes principales de Santo Tomás de Aquino, quien nos dice en una de las citas que de él hace el segundo santo: “el temor no es algo presente sino futuro” (Damasceno citado por Aquino, 1997, Tomo II, Q. 41).

^{xi} Básicamente cuatro principales: temor, el gozo, la tristeza y la esperanza (Varela, 1997: 52). Aunque de un modo más preciso Roberto Varela nos explica que: “Puesto que las pasiones están fincadas en el apetito sensitivo y éste se divide en dos potencias –concupiscibles e irascibles-, se darán pasiones de dos tipos: las primeras y sus contradictorias son: amor – odio, concupiscencia – fuga, delectación – tristeza; las segundas y sus contrarias son: esperanza – desesperación, temor – audacia, y la –que no tiene contrario.” (1997: 51).

^{xii} Idea que a su vez retoma de Santo Tomás de Aquino desde Aristóteles, quien dice: “la pasión no es una virtud, es un hábito.” (Aristóteles citado por Aquino, Tomo II, Q. 42).

^{xiii} Según Varela: “Tomo el concepto de hábito en el sentido aristotélico de la y que el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* define acertadamente como: ‘costumbre adquirida por la repetición de actos de la misma especie’ “(1997: notas).

^{xiv} Me remito de nuevo a Roberto Varela, cuando nos explica las propiedades filológicas y explicativas de la palabra “*oretic*” utilizada por para analizar las cualidades de los símbolos dominantes de un ritual, nos dice Varela: “... emplea [Turner] el término entrecomillado “*oretic*”: esta palabra la toma del griego ... que según el diccionario griego-inglés de Oxford (1953) connota toda clase de *appetency, connation*, e incluye (deseo con pasión), ... (deseo, apetito, inclinación) y (voluntad deliberada)” (1997: 48). En este sentido me estoy refiriendo a una pasión en términos de inclinación para actuar; en otras palabras: la forma en como actuamos en un contexto social se encuentra influenciada (no condicionada) por algunos símbolos o tipos simbólicos dominantes que nos predisponen para la acción.

^{xv} En tanto “... el sentido no aprehende lo futuro, pero por el hecho de aprehender lo presente, el animal se mueve por instinto natural a esperar el bien futuro o a teme el mal futuro.” (Aquino, Tomo II: Q. 42).

^{xvi} En esto dicho concepto de tipologización coincide con la lectura que hace Santo Tomás de las pasiones, pues nos dice: “Así como la pasión de un cuerpo natural proviene de la presencia corporal del agente, así también la

pasión del alma proviene de la presencia psíquica del agente, en cuanto que el mal, que es futuro en realidad, está presente en la prehensión del alma..." (Aquino, Tomo II: Q. 42).

^{xvii} En este sentido lo que se teme no es al salvaje externo y lejano, sino a la aproximación de ese salvaje, a la proximidad del peligro que representa.

^{xviii} Diferenciación que en realidad fue postulada inicialmente por Soren Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, al decir que: "Casi nunca se ha tratado el concepto de la angustia dentro de la psicología; por eso mismo debo llamar la atención sobre la total diferencia que intercede entre ese concepto y el del miedo, u otros similares. Todos estos conceptos se refieren a algo concreto, en tanto que la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad... es totalmente ambigua la relación de la angustia con su objeto, es decir, algo que no es nada –cosa que el propio lenguaje corriente tampoco deja de destacar con mucha exactitud: angustiarse por nada-" (1965: 91). Reflexión que dentro del existencialismo será retomada por Heidegger (*Ser y tiempo*), al distinguir entre el temor (provocado por la amenaza que el ser existente (*Daisen*) siente por algún ente ante sus ojos) y la angustia que surge del propio *Daisen* por "ser-en-el-mundo", permanecer en la finitud.

^{xix} Aquí me ciño a los planteamientos de Michael Foucault en sus textos sobre *Las palabras y las cosas* (2001) y *El orden del discurso* (2002); así como a los postulados taxonómicos de Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1999).

^{xx} Según la vigésima segunda edición del *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española, Temor se define como: "(Del lat. *timor* –*oris*) m. Pasión del ánimo, que hace huir o rehusar aquello que se considera dañoso, arriesgado o peligroso. || 2. Presunción o sospecha || 3. Recelo de un daño futuro..." (2001: Temor y ss.). La entrada que más nos interesa es la segunda, pues la primera tiene un alto grado de proximidad o sinonimia con respecto al concepto de miedo; pero la segunda es la que le da la especificidad al término "temor", la que lo marca (a modo de rasgo distintivo).

^{xxi} Entendiendo discurso, en su sentido más amplio, como la relación de un texto con un contexto, con una situación. En particular, aplicándola a la temática investigativa de interés para este proyecto, esta definición implica decir que: no podemos entender los relatos sobre miedo recolectados en la investigación sin ubicarlos en sus contextos socioculturales específicos que les otorgan significado.

^{xxii} que consiste en dos individuos (un "conductor" y un "parrillero" o "gatillero") montados en una motocicleta, los cuales se aproximan a un vehículo (normalmente en un semáforo) o persona para acribillarla con armas de fuego.

^{xxiii} Aclaro que no hablo de los sujetos por sí mismos, como si fuera una especie de "mana siniestro" el que emanaran; estos "objetos peligrosos" se encuentran en directa relación con el uso que hacen de ellos los "sujetos peligrosos". Una motocicleta, por ejemplo, no siempre genera temor pero al ser conducida por los muchachos señalados en el anterior párrafo sí lo hace.

^{xxiv} Al igual que con los objetos un contexto espacio temporal se constituye como peligros al ser ocupado por ciertos sujetos; el mismo espacio en diferentes horas del día puede ser seguro, inseguro, bello o tenebroso. Un ejemplo de ello pueden ser los cementerios y los usos diferenciados que se hace de los mismos; una cuestión que trataremos a profundidad con este trabajo.

^{xxv} El concepto de turbulencia lo tomo de Francisco Gutiérrez Sanín; quien, en su texto sobre *Gestión de conflicto en entornos turbulentos. El caso colombiano*, señala: “Cuando utilizamos el término “turbulencia” como fenómeno cognitivo y estratégico, estamos caracterizando el entorno social que contextualiza al conflicto y que a la vez es retroalimentado por él. La definición más simple y apropiada de sociedad turbulenta es la siguiente: una que, siendo sociedad civil en el sentido clásico [hobbesiano], no está (o lo está muy poco) estratégicamente restringida. Todas las sociedades tendrían, según esta definición, un grado de turbulencia definida por la intensidad y grado de libertad de los parámetros de incertidumbre con respecto a las estrategias de los adversarios mapeadas sobre un universo de situaciones posibles. Cuanta mayor turbulencia haya, habrá en el universo social un menú más amplio de eventos posibles y una mayor posibilidad de que cada uno de ellos ocurra en relación con el evento promedio. En términos algo más formales: si definimos como resultado el desenlace de la decisión conjunta, no coordinada y simultánea de múltiples actores, entonces –en una sociedad– la turbulencia crece con la cardinalidad (“el tamaño”) del conjunto C de resultados posibles; crece en proporción inversa a la desviación estándar de C. (1997: 91).”

^{xxvi} Sobre las características de estos tres tipos de violencias es algo que profundizaré en otros apartados de mi tesis de doctorado, no incluidos en el presente texto. Baste por lo pronto referenciar tres sucesos centrales que implicaron las susodichas manifestaciones violentas: 1) En lo que respecta a la *violencia socioeconómica* del narcotráfico tiene su epicentro en la figura de Pablo Escobar y el cartel de drogas de Medellín; a esta organización se asocia la figura del “sicario de la moto” desde los inicios de su guerra contra el Estado colombiano en 1984, al ser asesinado en Bogotá el Ministro de Justicia Rodrigo Lara Bonilla, por dos muchachos de dieciséis años enviados desde Medellín por Pablo Escobar Gaviria; 2) La *violencia sociopolítica* tiene su epicentro en los asesinatos selectivos a militantes de izquierda que se dieron en la ciudad a mediados de los años ochenta y principios de los noventa, asesinatos orientados principalmente al exterminio de los integrantes del partido político *Unión Patriótica* (murieron 3000 integrantes en todo el país entre 1986 y 1992, incluyendo dos candidatos presidenciales, varios senadores, cientos de alcaldes y concejales y miles de simpatizantes); 3) La *Violencia sociocultural* se centra alrededor de “grupos de limpieza social”, cuyo cometido principal fue asesinar a los habitantes de la calle (principalmente los niños), a los homosexuales, las prostitutas y los drogadictos. Todas estas violencias no son únicas o unívocas, muchas veces se sobreponen o se retroalimentan; así mismo, el marco general de estas violencias se complementa con un resquebrajamiento profundo del sistema jurídico-policial del Estado, con cifras de impunidad directamente proporcionales al crecimiento de los asesinatos, corrupción y el asesinato pagado por Pablo Escobar de más de 300 policías y 50 jueces en la ciudad. Situación que será parcialmente superada tras la muerte de Pablo Escobar y las reformas a los organismos de control del Estado que se sucedieron a principios de los años noventa, iniciando un proceso de reconstitución institucional y cívica que aún hoy continúa componiéndose en la ciudad.

^{xxvii} “En hebreo *tohu* y *bohu*, “el desierto y el vacío” (Biblia de Jerusalén, 1986: 13, nota al pie 1, 2). Como las tinieblas sobre el “abismo” y el “viento” y las “aguas” son imágenes que por su carácter negativo preparan la noción de la creación a partir de la nada, de lo plenamente indiferenciado.

^{xxviii} Señala Arnold Van Gennep (*Los ritos de paso*) sobre la antropología del contagio: surgida con Mannhart (*Mythologische forschegen*, 1884), que permaneció ignorado hasta que su continuador, J. G. Frazer (*The golden bough*), mostró el partido que se podía sacar de esta dirección nueva. Manhardt y Frazer, a su vez, hicieron escuela, al

tiempo que Robertson Smith (*The religion of the semities*, 1889) venía a aportarles un filón nuevo, el estudio de lo santo, lo sagrado, lo puro y lo impuro. Esta escuela comprende entre otros sabios: Sydney Hartland (*The legend of Perseum* 1895 – 1896), E. Crawley (*The mystic rose*), A. B. Cook (*The european sky-good*, 1905 - 1908), Miss E. Harrison (*Prolegomena to the study of greek religion*, 1903); B. Jevons (*Introduction to the history of religion*), en Inglaterra; A. Dieterich (*Eine Mithras liturgie*, 1903), K. Th. Preuss (“Pallische fruchtbarkeitsdämonen als träger des altmexikanischen dramas”, 1904), en Alemania; Salomon Reinarch (*cultes, mythes et religions*, 1905 – 1908), Humbert y Mauss («Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», 1898)...» (1986, 14 – 15). Autores a los que podríamos agregar a: Mircea Eliade con *Los sagrado y lo profano* (1957); Claude Lévi-Strauss, en múltiples pasajes de las *Mitológicas* (1968 – 1982); y Mary Douglas en *Purity and Danger* (1966).

^{xxix} Nos dice Emile Durkheim en sus *Formas elementales de la vida religiosa*: “Uno de los servicios más grandes que Robertson Smith ha prestado a la ciencia de las religiones es haber arrojado luz sobre la ambigüedad de la noción de lo sagrado... Las fuerzas religiosas son de dos tipos. Unas son benefactoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de vida, de salud, de todas las cualidades que los hombres estiman... Las cosas y las personas que están en relación con ellas participan de los mismos sentimientos y del mismo carácter: son las cosas y personas santas... Están, por otra parte, las potencias malas e impuras, productoras de desordenes, causas de muerte, de enfermedades, instigadoras de sacrilegios. Los únicos sentimientos que el hombre tiene hacia ellas es un temor donde generalmente entra el horror.Así toda la vida religiosa gravita alrededor de dos polos contrarios entre los cuales existe la misma prohibición, entre lo puro y lo impuro, lo santo y el sacrilegio, lo divino y lo diabólico...” (2000: 418-419)

^{xxx} Michel Foucault señala, por ejemplo, en su texto sobre *El Orden del discurso*: “En una sociedad como la nuestra son bien conocidos los procedimientos de *exclusión*. El más evidente, y el más familiar también, es lo *prohibido*. Uno sabe que no tiene derecho a decirlo todo, que no puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujetos que habla: he ahí el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan o se compensan, formando una compleja malla que no cesa de modificarse...” (2002: 14).

^{xxxi} Según Evans Pritchard en *Brujería, magia y oráculos entre los azande*: “Considerada como un sistema de filosofía natural, ella (la brujería) supone una teoría de las causas: la desgracia es resultado de la brujería, que opera en concierto con las fuerzas naturales. Si a un hombre lo cornea un búfalo, o si le cae encima un granero cuyos soportes han sido minados las termitas, o si contrae meningitis cerebro-espinal, los azande afirmarán que el búfalo, el granero o la enfermedad son causas que se conjugaron con la brujería para matar al hombre. Del búfalo, el granero, la enfermedad, la brujería no tiene la culpa, puesto que existen por sí mismos; pero si la tiene de esta circunstancia en particular, que los pone en una relación destructora con cierto individuo... Entre todas estas causas, sólo la brujería admite una intervención correctiva, puesto que sólo ella emana de una persona. Contra el búfalo y el granero no pueden intervenir. Aunque también se las reconozca como causas, éstas no tiene significación en el plano de las relaciones sociales.” (1976: 33).

^{xxxii} Una forma de terror asimilable con *Tremendum* del que habla Rudolf Otto en su texto sobre *Das Heilige (lo numinoso)*. Como nos lo explica Mircea Eliade: “En su libro, Rudolf Otto se esfuerza por reconocer los caracteres de esa experiencia terrorífica e irracional. Descubre el sentimiento de *espanto* ante lo sagrado, ante ese *mysterium*

tremendum, ante esa *maiestas* que emana una aplastante superioridad de poderío; descubre el temor religioso ante el *mysterium fascinans*, donde se despliega la plenitud perfecta del ser. Otto designa todas estas experiencias como *numinosas* (del latín *numen*, “dios”), como provocadas por la revelación de un aspecto de la potencia divina... [ante la cual] el hombre experimenta el sentimiento de su nulidad, de “no ser más que una criatura”, de no ser, para expresarse en las palabras de Abraham al dirigirse al Señor, más que “ceniza y polvo” (Génesis, 18 – 27).” (Eliade, 1957: 17 – 18).

xxxiii Cabe anotar que en *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Evans-Pritchard especifica cierto tipo de circunstancias, diferentes a la brujería misma aunque relacionadas con ella, donde el miedo se presenta en forma de espanto. Me refiero a la actitud azande frente a ciertos animales (1976).

xxxiv Como lo señala el antropólogo colombiano Alejandro Castillejo, en un libro que también constituye un documento central para el presente trabajo y que él tituló *La poética de lo otro: antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*: “En el mundo intersubjetivo, las dimensiones espacio-temporales son vitales; son, a una, tiempos y espacios ‘vivididos’ en constante proceso de forja en la cotidianidad y condición de toda posibilidad. Complementariamente, el espacio no es independiente de quien lo habita, por el contrario es un “entorno” construido a partir de la posibilidad de todo *encuentro* que otorga sentido y no se reduce a la idea pasiva de adaptación. Mejor, el entorno construido es la historia ‘mutuamente constituyente’ de una interacción: la dimensión vitalizada del espacio. El fundamento de todo conocimiento es la propia interacción, en este mundo originario y natural, que va más allá de lo físico y en donde la dimensión es conformada también a través de la historia de los pasados encuentros. (2000: 109)

xxxv Mircea Eliade enumera una serie de defensas, mágica e históricas a la vez, que ha construido la humanidad para proteger a los lugares habitados de los enemigos humanos, los demonios o la muerte –iguales en términos simbólicos–, habla por ejemplo de: los fosos, los laberintos y las murallas (1957: 48).

xxxvi Estas descripciones (los disparos, las explosiones y la reunión en la noche) las retomo de experiencias personales.

xxxvii La propuesta de Ernesto De Martino se ubica en lo que se ha llamado un historicismo etnológico; contrapuesto al irracionalismo y al relativismo cultural, lo que propone dicho autor es establecer un “etnocentrismo crítico” que retome diversas experiencias históricas en otros contextos culturales para comprender nuestras propias expresiones históricas. De acuerdo con De Martino: “La tarea de la etnología histórica consiste en plantear problemas conduzca a la ampliación de la autoconciencia de nuestra civilización... Sólo de este modo puede contribuir a la formación de un humanismo más vasto y redimirse de la ociosidad de un saber únicamente naturalista” (1986: 70). Así pues, siguiendo a Vico y a Croce, este autor se sitúa en una comprensión de la cultura como un producto histórico creado por el hombre; frente a aquella que la concibe como un dato dado de antemano, como algo perteneciente a la naturaleza humana.

xxxviii Recuérdese aquí la afirmación de Jean Delumeau sobre la relación entre angustia y miedo: “El espíritu humano fabrica permanentemente el miedo para evitar una angustia morbosa que desembocaría en la disolución del yo. Es este proceso el que encontraremos en etapas concretas de una civilización”. (1989: 32 - 33).

xxxix Recorro de nuevo a Mircea Eliade quien delimita el fenómeno cultural del que hablo y nos dice: “El chamanismo *stricto sensu* es por excelencia un fenómeno Siberiano y Central Asiático. El vocablo nos llega a través

del ruso, del Tungus *Shaman*... una primera definición de tan complejo fenómeno y quizá la menos aventurada sería ésta: el chamanismo es la técnica del éxtasis” (1992: 22); nos dice además que: “una vocación chamánica, lo mismo que cualquier religiosa, se manifiesta por una crisis, por una ruptura provisional del equilibrio psíquico del futuro chaman.” (1992: 9).

^{xl} En dicho texto el Profesor Enzo Segre, director del presente proyecto de grado, ubica la configuración cultural del Susto en el contexto histórico de la opresión colonial a los pueblos amerindios; nos dice: “...a pesar de que las fuentes, cuando tratan el tema, no parecen concederle la importancia que todavía hoy tiene en las comunidades indígenas, donde esta enfermedad de la presencia ha dado lugar a una estructura médico-religiosa para su control, que refuncionaliza viejas instituciones culturales precolombinas, adaptándolas a una realidad de opresión cultural...” (1987: 75).

^{xli} En este texto Claude Lévi-Strauss describe una cura chámánica de una mujer Cuna (grupo indígena asentado entre Panamá y Colombia) quien ha perdido parte de su *purma* (“alma”) en el transcurso de un parto difícil. Se describe este procedimiento como un punto intermedio entre “...nuestra medicina orgánica y las terapéuticas como el psicoanálisis” (1992: 221). La cura se desarrolla mediante un canto ritual que lleva al chamán a través de la vagina y el útero de la enferma, enfrentándose allí con “monstruos fantásticos y animales feroces” que no son otra cosa que dolores personificados” (1992: 219), para “abrir un canal” que permita el curso normal del parto.

^{xlii} En su texto sobre *Los Kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, Gerardo Reichel-Dolmatoff describe un viaje espiritual al vientre de la *Gran Madre*, en un contexto chamánico próximo al analizado por Claude Lévi-Strauss entre los Cunas de Panamá.

^{xliii} Los *Jaibanas* son el equivalente Embera y Waunana (ubicados en el departamento de Choco, Colombia) del chamán Tunguso; encargados de mantener contacto con los *Jai* (espíritus), representan la base del complejo mágico religioso entre estas etnias. Por otro lado, en el contexto histórico de la dominación española y posterior dominación mestiza del centro del país, diversas comunidades negras se han asentado en el mismo territorio de estas etnias; generando un complejo mágico religioso mucho mayor que incluye el intercambio de conocimientos entre *Jaibanas* y *Médicos Raiceros* de las comunidades negras (Arocha, 1999: 173).

^{xliv} Los Taitas desarrollan su actividad chamánica entre indígenas y mestizos del Valle del Sibundoy (departamento del Putumayo, Colombia); sus sesiones incluyen toma de una infusión alucinógena llamada *Yage* y afrontar una serie de visiones aterradoras en compañía de sus pacientes. En su trabajo titulado *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como un sistema nervioso en emergencia permanente*, Michael Taussig aludea estas jornadas curativas de la siguiente forma: “en esas sesiones curativas nocturnas, con lo que yo tenía que manejarme era con el poder de la imagen mental para alterar el curso del infortunio. Ahora quiero *historizar* ese conjunto de imágenes, con sus juegos de ángeles y de oro sacro, con su montaje y desenfreno, con su posible ubicación en una gigantesca y, aunque suene extraño, curativa narración de conquista colonial, redención cristiana y política: el objeto de esta narración apuntaba a señalar la manera en que el indio, el (fantasmal) objeto de indagación, es reclutado para servir como objeto curativo. Precisamente por ese motivo, a causa de este contenido, yo tenía que destacar su *poder fisonómico*, con su poder de perturbar el orden social...” (Taussig, 1992: 21).

^{xlv} Laënnec Hurbon en *El bárbaro imaginario* (1993) nos describe una práctica a la que podríamos perfectamente clasificar dentro de aquellas producidas por la pérdida del alma: la zombificación. La cual consiste, de acuerdo

con el sistema de creencias vudú, en una forma de esclavismo; transformar a seres vivos en muertos vivientes, cuando un *bòkò* (sacerdote vudú) roba el alma de la persona para depositarla en una botella (Hurbon, 1993: 134) y la vende a otro individuo que hace uso del cuerpo de la persona en sus plantaciones (ya sea en su forma humana o transformada en un animal de carga). Buena parte de la obra de dicho autor trata de señalar las relaciones con el imaginario colectivo de la esclavitud y simbolismo religioso que esta práctica implica, tratando de llevar la discusión más allá de la simple administración de alucinógenos y hablando de sus contenidos históricos y culturales.

^{xlvi} A este respecto señala Lévi-Strauss en su texto: “Que la mitología del shamán no corresponda a la realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que 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 los dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero que gracias al mito el shamán va a colocar de nuevo en un conjunto donde tiene sustentación” (1992: 221).

^{xlvii} Entendiendo lo demoníaco en su prístina significación de doblez, de ambigüedad frente a lo único; algo netamente ambiguo y monstruoso en tanto no es ni lo uno ni lo otro.

^{xlviii} Hablando desde un punto de vista filológico, nos explica Jean-Pierre Vernant en su texto *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia*: “...el término latino *persona* (máscara, rol) deriva del etrusco *Phersu* y postula una equivalencia entre este y el griego *Perseus*... *Phersu* aparece en dos frescos de la llamada tumba de los Augures en Tarquinia (hacia el 530 a. C.). En uno de los muros laterales se enfrentan dos personajes, uno lleva una máscara oscura que oculta su rostro... Una inscripción lo designa *Phersu*, que significaría, por lo tanto, hombre enmascarado, portador de la máscara...” (1996: 65).

^{xlix} Acerca de esta concepción de la antigüedad grecolatina sobre la monstruosidad puede ser útil referirnos a la estirpe de los monstruos que aparece en la *Teogonía* de Hesíodo, comentados a su vez por Jean-Pierre Vernant (1996: 69-70): en ella aparecen los monstruos (*Pelor*) como hijos de *Forcis* y *Ceto* (cuyos nombres evocan algo gigantesco y monstruoso, a la vez los profundos abismos del mar o de la tierra), los primeros de ellos son las *Graiai* (vírgenes canosas de nacimiento, que conjugan en sí mismas lo joven y lo viejo, la tersura de la belleza y las arrugas), luego las *Gogonas* (grupo que unió lo mortal con lo inmortal); de entre las *Gorgonas* fue *Medusa*, la única mortal, la que engendró toda una nueva casta de monstruos: a *Persefone* (hija de *Poseidon* y esposa de *Hades*), *Pegaso* (surgido de su sangre al ser decapitada por *Perseo*; el caballo alado portador del trueno y el rayo para *Zeus*), surgido a su vez de la cabeza decapitada de *Medusa* se habla de *Crisaor* padre de *Gerión* el de las tres cabezas; de *Gerión* nace la atroz *Equidnia* (mitad joven, mitad serpiente), *Equidnia* parió a su vez al can cerbero (la bestia de cincuenta cabezas). Podría continuar pero creo que con estos ejemplos bastan, en ellos se ve el efecto de la duplicidad de categorías y dimensiones.

^l Acerca del concepto de experiencia nos dice el propio Turner: “In my book *From Ritual to Theatre* (1982: 17 – 18), I attempted an etymology of English word for “experience”, deriving it from the Indo-European base **per-*, “to attempt, venture, risk”- you can see already how its double, “drama”, from Greek *dran*, “to do”, mirrors culturally the “peril” etymologically implicated in “experience”. The Germanic cognates of *per* relate experience to “fare”,

“fear”, and “ferry”, since *p* becomes *f* by Grimm’s Law. The Greek *perao* relates experience to “I pass through”, with implications of rites of passage. In Greek and Latin, experience is linked with peril, pirate, and *ex-per-iment...*” (1986: 35).

^{li} Sabemos que la *Doxa* es la regla; por tanto la *Para-doxa* es lo que se contrapone a la regla, al control social. Turner nos muestra así como los sujetos liminales tienen que “...permanecer escondidos, puesto que sería un escándalo, una paradoja, tener ante la vista lo que no debería tener existencia” (1980: 109); como estos individuos pueden “inducir al pecado” (esto es el escándalo), lo que implica oponerse al orden social; de allí su peligrosidad y carácter contagioso. El Tabú, leído desde esta óptica se justifica como una lucha contra el escándalo.

^{lii} Dice Foucault en *Las palabras y las cosas*: “...La gramática de los seres es su exégesis. Y el lenguaje que hablan no dice nada más que la sintaxis que los liga. La naturaleza de las cosas, su coexistencia, el encadenamiento que las une y por el cual se comunican, no es diferente a su semejanza. Y ésta sólo aparece en la red de los signos que, de cabo a rabo, recorre todo el mundo” (2001: 38).

^{liii} De una forma explícita nos dice en el texto sobre *la Violencia y lo sagrado*: “La dirección general de la presente hipótesis parece clara. Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a la casa ciega del “chivo expiatorio”. Instintivamente busca remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual sería fácil desembarazarse. Pensamos inmediatamente, en este caso, en las formas de la violencia colectiva que se desencadenan espontáneamente en las comunidades en crisis, en los fenómenos del tipo linchamiento, pogrom, “justicia expedita”, etc...” (1983: 88).

^{liiv} La denominación de Edipo rey cobra importancia si pensamos que su condición: “...lo aísla de los restantes hombres, le convierte en un auténtico-*fuera de casta*. Escapa a la sociedad “por arriba”, de la misma manera que el *pharmakos* escapa a ella “por abajo”...” (Girard, 1983: 20).

^{liv} Recordemos aquel famoso aforismo del *Homo homini lupus*; y de la solución que dio a este aforismo: el Leviatán. Nos dice Hobbes: “Una multitud así unida en una persona es lo que llamamos ESTADO, en latín CIVITAS. De este modo se genera ese gran LEVIATÁN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese *dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad (...) Y por el miedo que su poder y fuerza producen, puede hacer que la voluntad de todos se dirijan a lograr la paz interna...” (1999: 145); para decir unas páginas más adelante: “Y quienes se quejan (de la sujeción al Leviatán) no reparan en que el estado del hombre no puede estar libre de incomodidades, y que aun la mayor que puede acaecer a la generalidad del pueblo bajo cualquier sistema de gobierno es insignificante, si se le compara con las miserias y horrores que acompañan a toda guerra civil, o a esa disoluta condición en la que se hallan los hombres cuando no hay autoridad ni sujeción a las leyes, y donde a falta de un poder coercitivo que les ate las manos y no les permita caer en la rapiña y en la venganza...” (1992: 154).

^{liv} Titulares recolectados por Armando Silva (1994: 163 y 172).

^{lvii} Jacob Böhme (1575-1624). Según Hegel, Böhme es «el primer filósofo alemán con un carácter propio». Newton, Novalis, Goethe, Schelling y Ernest Bloch admiraron sus libros. Para Böhme, «Dios solo es el todo y el gran abismo que hay por todas partes». Dios es la nada que, anhelante de ser, se autoengendra eternamente y eternamente se engulle.

^{lviii} De acuerdo, de nuevo, con la versión en español de la editorial Amorrourtu. Las diversas derivaciones de la palabra *Unheimlich* que ofrece Freud en su texto son las siguientes: "LATÍN: Un lugar ominoso: *locus suspectus*, en una noche ominosa: *Intempesta nocte*, GRIEGO: ... (es decir, ajeno, extraño); INGLÉS: *Uncomfortable, uneasy, gloomy, dismal, uncanny, ghastly*; (de una casa) *haunted*; (de un hombre) *a repulsive fellow*; FRANCÉS: *Innquiétant, sinistre, lugubre, mal à son aise*, ESPAÑOL: sospechoso, de mal agüero, lúgubre, siniestro. El ITALIANO y PORTUGUÉS parecen conformarse con palabras que calificaríamos de paráfrasis, mientras que en ÁRABE y HEBREO, "*unheimlich*" coincide con demoníaco u horrendo." (1975: 221).

^{lix} En un momento crucial dentro del *Nombre de la rosa*, Umberto Eco ubica a sus dos personajes en medio de un laberinto pleno de libros fantásticos y desarrolla en boca de Guillermo de Baskerville las siguientes reflexiones: "¡ El idolum es la imagen del espejo! Venancio pensaba en griego, y en esa lengua, todavía más que en la nuestra *eidolon* es tanto imagen como espectro, y el espejo nos devuelve nuestra imagen deformada, que nosotros mismos confundimos la otra noche con un espectro..." (1998: 389). No olvidemos además que, según la vigésima segunda edición del *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española, un espejo (en la segunda acepción del término es simplemente una "Cosa que da imagen de algo" (2001: Espejo *ss*).

^{lx} De acuerdo con la misma edición del *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española, un espejo el fantasma es: "1. Imagen de un objeto que queda impresa en la fantasía; 2. Visión quimérica como la que se da en los sueños o en las figuraciones de la imaginación; 3 Imagen de una persona muerta que, según algunos, se aparece a los vivos..." (2001: fantasma *ss*).

^{lxi} Jean Pierre Vernant: Nació en Provins, Francia, en 1914. Es uno de los principales investigadores dedicados al mundo antiguo de la "Escuela sociológica francesa", que, bajo los auspicios del estructuralismo, se desarrolló principalmente durante las décadas de los 60 y 70. El fruto de esta línea de investigación han sido importantísimas obras en el campo de la historia comparada de las religiones y sociedades antiguas que aún hoy son autoridades en la materia.

^{lxii} *Heracles*, llamado por los romanos *Hércules*. En cumplimiento de una de sus nueve famosas tareas desciende a los infiernos; en ella debe traer el can Cerbero ante su amo Euristeo. Antes de partir Heracles se inició en los misterios de la Eleusis. Ya preparado descendió o por la Boca del Infierno cercana a Heraclea del Ponto. Al descender al Hades los espíritus allí presentes tuvieron miedo de él, con la excepción de Medusa y de Meleagro. Al verla Heracles desenvainó la espada para acometerla y solo Hermes pudo detenerlo al recordarle que solo era una sombra. Después quiso atacar a Meleagro con su arco, pero éste se acercó y le explicó su historia de forma tan conmovedora que el héroe terminó por preguntarle si tenía alguna hermana. Al nombrar a Deyanira Heracles prometió casarse con ella. Ya en presencia del dios de los infiernos, Heracles obtuvo de él el permiso de llevarse a Cerbero a condición de que lo dominase con sus propias manos y sólo ataviado con su coraza y su piel de león. Habiéndolo logrado, subió hasta el exterior por el Trecén y presentó al perro ante Euristeo, éste, atemorizado, corrió a esconderse en su jarra y Heracles, sin saber que hacer con el can lo reintegró a su dueño

^{lxiii} Habitantes del Hades. Espíritus de los muertos y demonios de todo tipo (estos últimos normalmente como guardianes en sus entradas).

^{lxiv} Como Dante en los infiernos y en el purgatorio, terminamos: "...tratando l'ombre come cosa salda" (Purgatorio, XXI).

^{lxv} Los denominados misterios *orficos* (*orphikoi*) suelen definirse por poseer las *características* siguientes: 1) Son un grupo de creencias que unen por una parte elementos procedentes del *culto a Apolo* (considerado éste como purificador (*Kazársios*) y por la otra creencias tracias en la *reencarnación*; 2) para ilustrar estas creencias elaboraron una mitología parcialmente personal en donde *Dionisos* era la figura central; 3) Por último el tracio *Orfeo*, con su pureza sexual, su poderes musicales y su facultad de profecía despues de la muerte, representaba la combinación de los dos elementos anteriores.

^{lxvi} En ellas, los iniciados (efebos y doncellas que pasan a estado de adultez) marchaban a Eleusis a recoger los objetos sagrados que se encontraban en el templo de Demeter. Después, en procesión hasta Atenas, los dejaban al pie de la Acrópolis. Al día siguiente, después de las purificaciones volvían a Eleusis portando los objetos sagrados y llevando en procesión a Demeter (o a Dionisios), entre cantos y fiestas. En el templo propiamente dicho se representaban los misterios teniendo acceso a ellos solo los iniciados, y tenían su punto culminante cuando de manera inesperada y en mitad de la noche, cercana ya la hora del alba, surgía en esplendor, de dentro del templo una estatua de la Diosa Perséfone alumbrada por una vivísima luz.

^{lxvii} Refiriéndose al problema de la alteridad Vernant nos dice: "...los griegos en su religión desarrollaron este problema en todas sus dimensiones, incluso la filosófica, tal como lo expresó Platón: no se puede concebir ni definir el Mismo sino en relación con el Otro, con la multiplicidad de los otros. Si el mismo permanece encerrado en sí mismo no puede haber pensamiento. Ni civilización agregamos nosotros..." (1996: 38).