

Introducción

Cuando tenemos miedo ¿qué tipo de sensación experimentamos? A veces las cosas se dan por sabidas y parecen lugares tan comunes que se juzga un esfuerzo inútil tratar de aclararlas o de colocarlas en su sitio. Con el miedo ocurre algo así.

Una definición del término *miedo* sería: Sentimiento de angustia ante la proximidad de un daño real o imaginario¹. Se trata, por tanto, de un complejo de sensaciones más que de una sensación o sentimiento singularizados. Eso es así porque en la definición anterior se habla de «sentimiento de angustia», con lo que desde un término de significación compleja —*miedo*— pasamos a otro término de significación no menos compleja, *angustia*, el cual nos remite a su vez hacia un ámbito de significados interrelacionados que están plagados de mecanismos semánticos autorreferenciales.

Pero de esa definición, tan incompleta e insatisfactoria como suelen serlo casi todas las definiciones, surge otra condición del miedo: la de *proximidad*. Es decir, el miedo nace con la proximidad de algo. Y entendemos que es una proximidad que no permanece estática e inmovil, sino que se aproxima —si se me permite la redundancia— a nosotros. Y es, sobre todo, esa constancia de la *proximidad que se aproxima* la que desencadena la cascada del miedo.

Hay otro factor, desde luego, encubierto por detrás de la articulación de las palabras de la definición. Ella nos dice que eso que *es próximo y que se aproxima* es un *daño*. Es algo que atentará —si puede, o si se lo permitimos— contra nuestra integridad. Algo que penetrará e invadirá la esfera protectora de la que todos, en mayor o menor medida, nos rodeamos desde nuestra llegada a este mundo.

Mediante la conjunción de todos estos factores, o a través de la reunión de ellos, el miedo se desencadena y se muestra ante nosotros. Si lo consideramos así, podemos suponer que la inmensa mayoría de los organismos vivos poseería la capacidad de experimentar miedo. De paso, pondríamos de manifiesto otra condición más relativa al concepto que estamos examinando: el miedo se *experimenta*, más que se siente. Y eso está mucho más de acuerdo con la condición compleja y plurifuncional del miedo. Como lo está también con el hecho de que el miedo —en cualquiera de sus formas— es una característica básica de todo ser viviente, incluso en los más sencillos orgánicamente hablando.

De entre toda esa pléyade de formas que el miedo es capaz de adoptar, vamos a examinar aquí una variedad muy concreta. Es el tipo de miedo del que casi todo el mundo habla muchas veces a lo largo de su vida. Y habla de él porque lo ha experimentado en alguna ocasión, o quizá, en muchas. Sin embargo, con decir esto, no basta. Será necesario concretar todavía más. No hablaremos del miedo a morir, ni del miedo a quedarse sin trabajo, ni tampoco del miedo a que nos impongan una sanción más o menos grave, o del miedo a una enfermedad. El tipo de miedo al que nos referiremos a continuación es un poco más sutil, menos concreto. Y seguramente sus cimientos yacen fuertemente anclados en ese oscuro abismo de lo inconsciente del que nos habla Jung. Cuando lo experimentamos, podemos hablar también de los *terrores ancestrales* y lo haremos así con justicia, porque ese especial tipo de miedo representa algo que, al mismo tiempo, es muy humano y que asimismo es también muy anterior a la humanidad.

Cuando experimentamos ese miedo, ese terror ancestral, se está movilizando en nosotros una de las capas más profundas de nuestros recuerdos y experiencias como especie. Y eso es algo que, aunque a estas alturas de la evolución parece que debería estar ya muy modificado y racionalizado, lo cierto es que casi siempre pone en marcha mecanismos de reacción muy antiguos, que están rozando casi el mundo instintivo y que, en no pocas ocasiones, terminan por invadirlo plenamente, abandonando el campo en apariencia mucho más cultivado y más controlado, de la razón.

Se trata del miedo que nos hacen experimentar los monstruos, los muertos y los llamados dioses oscuros, entidades de las que hablaremos más adelante. Es muy probable que esa sensación —o ese complejo de sensaciones— se haya podido observar desde las

edades más alejadas, cuando la conciencia de la humanidad como especie se encontraba todavía en su cuna. Porque, como veremos a lo largo de las páginas siguientes, son una de las representaciones más antiguas y mejor señaladas —consciente e inconscientemente, conjuntamente o por separado— de lo *absolutamente otro*, de aquello que está en directa conexión con lo numinoso de que habla Eliade, o de lo que se conoce como lo sagrado².

Desde esta perspectiva y dejando aparte de momento a nuestros dioses oscuros, por ahora todavía indefinidos y no descritos ¿existe algo más *sagrado* que los monstruos o que los muertos? Tomando *sagrado* sobre todo en el sentido de *extraño*, de *ajeno* a lo humano, que es una de sus principales características. Pero no sólo por eso los monstruos y los muertos inspiran miedo. En realidad, las divinidades que desde muy pronto poblaron las cosmologías y cosmogonías de la humanidad y que comprenden también a los dioses oscuros podían asimilarse perfectamente a ellos. Como los monstruos y muertos, los dioses habitaban un mundo exterior al ámbito cósmico de los humanos. Como los monstruos y muertos, los dioses estaban asimismo revestidos de poderes extraordinarios y no siempre bien comprendidos. Como los monstruos y muertos, los dioses se mostraban muchas veces hostiles al hombre, inasequibles a sus ruegos y oraciones, intratables y despiadados en su conducta. Algunos de ellos, esos que aquí llamamos dioses oscuros, ni siquiera han podido ser antropomorfizados, es decir, adaptados al entendimiento del mundo o a los proyectos vitales de los seres humanos.

Es muy probable —aunque desde luego ello no deje de ser una especulación más— que muchas de esas figuras que, en las paredes abiertas de los cantiles desérticos de Norteamérica, en las abrasadas rocas del Tassili, en las heladas peñas del norte de Europa o de Siberia e incluso en las cuevas de Australia o de Extremo Oriente, se catalogan como figuraciones de divinidades o de seres míticos puedan representar en realidad modelos de esas entidades desconocidas —monstruos y muertos— o de esas otras —los dioses oscuros— que vamos a analizar en los capítulos que siguen.

Porque, si lo pensamos bien, ¿quién de nosotros, al contemplar esas imágenes que muestran sus misteriosos perfiles por todos los rincones del planeta, no ha sentido un escalofrío ante la otredad que, como un torrente sin nombre, fluye de ellas?

En relación con nuestros objetivos de análisis en el presente trabajo diremos lo siguiente: muchas veces se utiliza el término

«monstruo» para calificar algo cuyas características destacan por su rareza, por su descomunalidad, por el peligro que potencial o realmente representan. Un monstruo es, según esto, algo que se aparta radicalmente de la normalidad, lo cual es cierto, aun cuando sea preciso tener en cuenta que los criterios de tal normalidad siempre son fijados culturalmente a partir de convenciones o de acuerdos sociales más o menos amplios y genéricos. Por tanto, esos criterios pueden cambiar —y de hecho lo hacen— con una cierta frecuencia. Es necesario, por tanto, para referirnos a los monstruos tal como intentamos hacerlo aquí, que no fijemos excesivamente nuestra atención en aspectos que están directamente controlados por una moda o por la costumbre, intentando así elaborar un tipo ideal un poco más consistente y más sistemático de monstruo que pueda sobrevivir, por ejemplo, a los simples y ocasionales cambios estéticos o normativos.

Así, en la llamada «civilización occidental», incluso a nivel popular, son muy conocidos ciertos personajes, venidos prácticamente todos de la mitología griega —que es la que se halla, por decirlo de alguna manera, más en la línea directa de nuestros antecedentes culturales— como los centáuros, los cíclopes y las gorgonas, por no citar sino algunos cuyo testimonio ha podido llegar hasta nosotros. Se trata, en realidad, de criaturas monstruosas, más que de monstruos en sentido estricto. Es decir, son seres formados por la unión de elementos procedentes de distintos animales junto a otros propios del cuerpo humano, lo que les confiere una apariencia peculiar, y poseen además por lo general poderes extraordinarios, ya que, o bien son descendientes directos de los dioses —han sido creados por éstos para alguna misión o circunstancia concreta—, o han surgido a causa de ciertas faltas y pecados cometidos por los humanos frente a las divinidades.

Existen igualmente algunos personajes humanos a los que habitualmente calificamos como «monstruos», debido casi siempre a su comportamiento atroz, sanguinario, causante de una gran cantidad de desgracias y de sufrimientos, en su papel como líderes de movimientos políticos, religiosos o sociales. Sin entrar aquí en consideraciones justificativas de tipo moral, tampoco éstos, por repugnantes que parezcan serían para nosotros monstruos en sentido estricto, sino personajes a los que deberíamos clasificar tal vez en el ámbito, desgraciadamente muy concurrido, de los criminales o de

los enfermos psicóticos peligrosos capaces de desencadenar fenómenos de locura colectiva³. Además, en este sentido hay que contar también con la manipulación ideológica practicada por ciertos sistemas sociales, políticos y religiosos, que no tienen reparo en calificar de «monstruos» a sus adversarios y enemigos desposeyéndolos incluso de su condición humana para eliminarlos luego mejor o deshacerse de ellos de las maneras más variadas⁴. El presente trabajo no se refiere a tales formas de monstruosidad.

Por otra parte, existen unos seres singulares y que debemos considerar con independencia de los personajes antes citados. En apariencia son plenamente normales, según los criterios que líneas atrás apuntábamos para el concepto «normalidad». No son distinguibles apenas de los demás individuos del grupo ni por su aspecto ni, con frecuencia, por su comportamiento cotidiano visible o público. Para ellos parece que se puede reivindicar con todo derecho y propiedad el carácter de monstruos. Me refiero a personajes como los denominados asesinos en serie. Entre los históricos, Jack el Destripador, el vampiro de Düsseldorf, el estrangulador de Boston o el Ogro de Nueva York, serían ejemplos paradigmáticos, arquetipos universalmente conocidos y aceptados como tales, aunque por desgracia esta singular especie de monstruos —en sus múltiples variantes— resulta ser más numerosa de lo que podría deducirse sólo por los nombres citados y mucho más abundante y variada entre nosotros de lo que desearíamos. Pero como en los casos anteriores tampoco hablaremos de ellos en este trabajo, aun cuando en el imaginario popular, sus nombres y sus crímenes justificarían amplios comentarios al respecto⁵.

¿Qué tipo de monstruos buscamos entonces aquí? Si verdaderamente deseamos entender —al menos hasta donde sea posible— ese miedo atávico y ancestral que despiertan en nosotros, junto a todo lo que hemos apuntado con anterioridad y que podríamos resumir en la capacidad para generar muerte y espanto, hay que añadir algo más: la posibilidad de contagiar el mal. Es decir, el monstruo que describiremos a lo largo de las páginas siguientes debe matar y despedazar a sus víctimas, ha de producir dolor y sufrimiento, pero sobre todo, con su ataque y a través de él, ha de propagar su condición de monstruo. Ha de invadir el sistema de producción y de reproducción humano y aprovecharlo para su propio beneficio, que no puede ser otro que crear nuevos monstruos. Exactamente lo mismo que haría un agente infeccioso.

En cuanto a los muertos, la cosa parece en principio sencilla. Todos creemos saber lo que son y cómo se producen. Sin embargo, desde el punto de vista de la cultura como sistema de explicación y comprensión del mundo, el hecho de morirse no es suficiente para adquirir la condición de muerto. El difunto debe ser conocido y reconocido por el grupo social, lo que según las diferentes culturas humanas no es un proceso simple sino, en cualquier caso, complejo.

¿Por qué sucede así? Sencillamente porque el hecho cultural humano trabaja al menos con dos tipos o clases de información: la denotativa y la connotativa. No se trata tan solo de emitir o recibir datos, sino sobre todo de recibir paquetes significativos de información que luego han de integrarse en sistemas significantes cada vez más amplios y operativos. Así el hecho fisiológico inevitable y en apariencia irreversible de la muerte —que también es en sí mismo muy complejo y no asumido de igual manera por todas las culturas— lo mismo que el del nacimiento —al que le sucede otro tanto—, además de su ocurrencia considerada en sí misma (información denotativa), ha de complementarse con una interpretación integradora del hecho en sí dentro del conjunto completo de una cosmovisión dada (proceso connotativo). El muerto adquiere tal carácter y condición sólo cuando el sistema simbólico-cognitivo del grupo social se lo asigna. Este hecho fundamental explica casi por sí mismo no sólo la razón del miedo a los muertos, de la prevención y cuidado que —por muy amados y respetados que hubiesen sido de vivos— despiertan prácticamente en todas las culturas, sino la necesidad de ese sentimiento y, además, su papel básico en el conjunto del proceso de estructuración, explicación y entendimiento del mundo comprendido en las cosmovisiones.

En cuanto al tercer grupo de nuestros personajes, los dioses oscuros representan de manera especial una fuerza que se manifiesta como absolutamente ajena a lo humano, aun cuando dicha fuerza o alguna de sus derivaciones bien pudieran estar originadas como respuesta a la actividad desarrollada por los seres humanos en el seno de la naturaleza.

En su comienzo todos los dioses —las divinidades de los diferentes panteones— vienen a ser dioses oscuros. Representan energías que el hombre percibe como extrañas, foráneas, externas a él mismo, bien se trate de fuerzas telúricas, de energías procedentes del universo o de algún tipo de manifestación todavía no bien co-

nocida por nuestra ciencia. En cualquier caso, ésa es la característica especial que las identifica. Pero las divinidades, como los seres humanos y los grupos sociales que los albergan, evolucionan. Desde esa condición de oscuridad en la que los dioses ni siquiera pueden ser representados más que como voces o tal vez como presencias, algunos pueden llegar a ser mucho más accesibles y hasta comprensibles en algunas de sus peculiaridades, si bien conservando siempre la influencia nacida de lo numinoso⁶. Pero otros no lo hacen y conservan para siempre su carácter ominoso y terriblemente extraño.

La oscuridad de los dioses es una emanación —controlable o no, tanto por los dioses como por los humanos— de la oscuridad original de lo numinoso. Es así hasta que lo sagrado se manifiesta. Una vez llevada a cabo la manifestación, lo sagrado transfiere una porción de lo oscuro de sí hacia el testigo o los testigos de la epifanía y esa transferencia constituye el toque o la marca que lo sagrado confiere. A partir de ahí nada volverá a ser como antes y el testigo se transforma en fiel, en devoto o en sectario. Pero esa transformación del testigo —que desde entonces lleva algo del dios oscuro dentro de sí, formando una parte irrenunciable de su ser— tiene mucho que ver con la transformación que el monstruo pretende igualmente conseguir al atacar a sus víctimas. Por eso los dioses oscuros infunden miedo. No sólo porque son otra cosa, sino porque logran contagiar una parte de esa extrañeza en sus fieles, adoradores y servidores.

Estas entidades —aunque no únicamente ellas— bien sean reales o imaginadas, nacidas en las profundidades de la mente humana o completamente ajenas a su manifestación, van a ser nuestras protagonistas. Conformarán una parte fundamental de eso que René Girard llama muy apropiadamente *la voz desconocida de lo real*⁷.

NOTAS

¹ CASARES, J.: *Diccionario ideológico de la lengua española*.

² En realidad existe una afinidad etimológica entre la palabra «monstruo» y *monstrare* (mostrar o presentar ante alguien alguna cosa). *Monstra* puede venir de *monitus*, es decir de algo que «muestran» para indicar algo, para mostrar algún significado.

³ Véase en este aspecto el libro de CANETTI, E.: *Masa y poder*.

⁴ Tal como hicieron los nazis respecto a los judíos durante la Segunda Guerra Mundial para justificar crímenes atroces como el Holocausto, o como ocurrió con el asesinato de millones de prisioneros de guerra soviéticos en el mismo periodo histórico.

⁵ Uno de los motivos de no tratarlos aquí es que, ellos solos, requieren un trabajo específico en el que, además de su monstruosidad, se analicen otros factores. Sobre los asesinos en serie, véase CEBRIÁN, J. A.: *Pasajes del terror. Psicokillers, asesinos sin alma*, Ed. Nowtilus, 2003. Sobre Jack el Destripador, WILSON, C. y ODELL, R.: *Jack el Destripador. Recapitulación y veredicto*. Ed. Planeta 1989.

⁶ Tal es el caso de Yahveh cuando, después de sus iniciales manifestaciones como dios oscuro, se transforma en una divinidad más accesible —aun cuando siga siendo peligrosa— al decirle a Moisés en el Sinaí que Él es el Dios de sus padres.

⁷ GIRARD, R.: *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Grasset & Fasquelle, 2002.

Imágenes y representaciones

«Miedo de los genios, miedo de las fuerzas de la naturaleza, miedo de los muertos, de los animales salvajes y de su venganza, tras haber sido muertos por el cazador; miedo de sus semejantes que matan, violan e incluso, devoran a sus víctimas; y, sobre todo, miedo de lo desconocido, de todo eso que precede y sigue a la breve existencia del hombre...».

L. KOCHNIZKY: *Masques africains véhicules de terreur.*

REPRESENTACIÓN Y LEGITIMACIÓN DEL MIEDO

El miedo es algo propio de la vida y de su desarrollo secuencial. Acompaña a los seres vivos en todo su discurrir vital desde el comienzo, cuando llegan al mundo y se integran en grupos más o menos establecidos para sustentar desde ellos relaciones biunívocas con los demás integrantes o con el entorno del que forman parte, hasta su final, cuando los cuerpos formados por materiales que pueden reaprovecharse casi en su integridad, se difuminan y desaparecen en la naturaleza.

Porque lo que al fin y al cabo viene a decirnos ese proceso de integración-desintegración al que constantemente asistimos, es que, si bien el individuo es importante, también lo es su prolongación en el grupo, su proyección en el sistema del que, necesariamente y por muy independiente que quiera ser, forma parte. Y esto es una circunstancia determinante cuando de lo que se habla es de los grupos sociales humanos. Tanto es así, que podemos afirmar justificadamente que el propio concepto de humanidad, tal como lo en-

tendemos comunmente, no sería posible fuera del marco de la sociedad. Así entender que lo humano es social, o no es humano, resulta un punto de partida inexcusable para cualquier análisis.

En ese marco social es entonces donde tienen lugar todos los procesos necesarios para que el ser humano pueda desarrollarse como tal, e incluso, pueda —a partir de ese sustrato social— adoptar en su caso posturas independientes, enfrentadas, heterodoxas e incluso de ruptura con respecto al grupo del que procede y en cuyo ámbito se ha desarrollado. Los procesos de socialización, que se suceden en varias etapas a lo largo de la vida humana, son los responsables de la formación, implantación y activación de los modelos cognitivos que servirán durante la experiencia —siempre cambiante, siempre diferente— de la vida.

El miedo se manifiesta lo mismo que el resto de los mecanismos del ser social, en ese marco colectivo del grupo. Allí se canalizan su fuerza y su poder. Una fuerza y un poder que, de otro modo, podrían resultar excesivamente disgregadores y pesar demasiado sobre el individuo aislado.

El miedo, aun cuando pueda ser —y de hecho muchas veces lo es— una experiencia individual, personal e incluso intransferible, es también y sobre todo en su mejor expresión, un sentimiento o vivencia colectivos. El miedo prende mejor en el seno de una masa que en el solitario recinto del sujeto singular, el cual, en todo caso, ha de comunicar su miedo al resto de sus compañeros de colectividad o de grupo.

En algo se parece esto a la experiencia numinosa de algunos seres escogidos como videntes o testigos de manifestaciones de la divinidad o de lo sagrado. Bien sea tal manifestación compartida por dos o más individuos —por ejemplo en los casos de apariciones «marianas» ocurridas en Fátima, Lourdes o Garabandal— bien sea un fenómeno individual —mucho más raro aunque no infrecuente—, la experiencia manifestada ha de ser transmitida al grupo. Y, desde el momento en que se produce esa revelación, el grupo actúa como testigo del suceso, lo sanciona y toma para sí, mucho antes de que las autoridades civiles o religiosas intervengan. Su intervención casi siempre va a ser represiva, elusiva, distractiva y plena de intenciones difuminadoras respecto a cualquier compromiso apresurado y no reflexivo con lo numinoso que se expresa en tales sucesos.

Pero lo cierto es que lo numinoso, lo sagrado —al igual que el miedo— no suelen conciliarse fácilmente con las previsiones y

cautelas puestas en su camino por la autoridad institucionalizada, la cual, como cualquier otra estructura de una organización compleja y desarrollada con anterioridad al fenómeno, sólo busca perpetuarse y prolongar su rigidez en el espacio y en el tiempo, absorbiendo y neutralizando todo lo extraño y descontrolado.

Lo numinoso, lo sagrado y el miedo que con mucha frecuencia sigue a esas manifestaciones, rompen como el agua desbordada que en vano trata de ser contenida en un cauce previamente trazado. Pero en esos cauces o carriles por los que ha de discurrir cualquier evento social, el miedo ya figura como institucionalizado y pactado. Desde pequeños nuestro miedo ancestral, muchas veces avasallador, incontenible e inexplicable, porque surge de un abismo no reconocido ni por el ser ni por el grupo —lo inconsciente colectivo— es reconducido hacia personajes e historias cuyo papel es precisamente ese: controlar, asumir y explicar el miedo.

Casi todos los miembros de la cultura europeo-latino-anglosajona conocemos autores de cuentos y relatos infantiles como Hans Christian Andersen o los Hermanos Grimm. La mayor parte de los cuentos que millones de niñas y niños de todos los países de Europa, América, Australia, Nueva Zelanda y demás territorios colonizados por esos países escuchan durante su infancia son relatos contruidos para dominar ciertos terrores y miedos presentes tanto en esas sociedades y culturas como entre sus miembros. Esos miedos y terrores están profundamente anclados en lo inconsciente colectivo de esas gentes y hacen referencia a misterios y acontecimientos ligados a la actuación de determinados seres *extraños* (lobos, orcos, ogros, brujas...) que proceden de lugares *ajenos* a nuestro mundo (bosques, ríos, cuevas, castillos, pozos...) que no resulta excesivamente difícil identificar con el más allá, con el ultramundo, con el mundo de los muertos o de los fantasmas. Ahí, en ese territorio escondido y secreto, oculto entre la vegetación de los bosques primordiales, enterrado profundamente en el imaginario del grupo social gracias a los artilugios semánticos y semiológicos de los relatos, ahí están los monstruos y los muertos, porque ellos también son ajenos y extraños.

La prueba del carácter controlador de ese conjunto de relatos es aportada de vez en cuando por la propia realidad, en los momentos en que esos seres monstruosos ocultos en el bosque, o en el más allá, salen de sus guaridas y atacan, como si fuesen llamados

por alguna especie de sortilegio o de magia negra, como si los oscuros y temerosos personajes de los cuentos, los suministradores de miedo y terror controlados, cobrasen de pronto vida independiente, lejos de los medios colocados socialmente para neutralizar su poder. Poseen entonces una vida real, al alcance de la mano, de sus afilados dientes y garras y de sus no menos afiladas y cortantes ansias de matar.

De repente, el horror. La llamada Bestia de Gévaudan. Un ser monstruoso de características nunca del todo aclaradas que hace casi dos siglos y medio sembró muerte y destrucción en la comarca francesa de La Lozère, en Auvergne. Durante tres años se produjeron entre 157 ataques según algunos y 179 según otros, con el resultado estremecedor de 104 víctimas. En su mayoría, mujeres, niños y adolescentes de ambos sexos. En el primero de dichos ataques, ocurrido el 30 de junio de 1764, Jeanne Boulet de 14 años, fue arrebatada del pueblo de Hubacs, parroquia de Saint Étienne de Lugdars y muerta por la extraña fiera. Y los sangrientos acontecimientos se prolongaron hasta el 19 de junio de 1767, fecha en la que Jean Chastel de la parroquia de Saint Besseyn Saint Mary mató a una bestia cerca del bosque de Teynazène.

Sin embargo —como suele ocurrir—, la cosa no terminó ahí. Hubo unos cuantos crímenes más atribuidos a la Bestia, hasta que de manera igual de repentina que a su comienzo, todo terminó y cayó en el olvido. En los años sucesivos a los hechos y prácticamente hasta nuestros días, se apuntaron centenares de hipótesis para explicar los acontecimientos de Gévaudan: un lobo de tamaño extraordinario, una fiera surgida del imposible cruce entre oso y lobo, un animal exótico —posiblemente, una hiena— traído hasta la comarca por algún cazador y abandonado más tarde... Se contaron historias muy extrañas acerca de bandas de malhechores controladas por algunos poderes que —próximos a los movimientos sociales de la revolución— se resistían a desaparecer y azuzaban a las feroces bestias contra los caminantes solitarios para difundir el terror entre el populacho levantisco¹. Incluso se apuntaron teorías sobre asesinos en serie. Pero el misterio jamás fue resuelto a satisfacción de todos, ni en sus orígenes ni en su desenlace. Y el siniestro recuerdo de la bestia planea todavía hoy por los bosques y cañadas de esta comarca francesa, en la que pueden verse algunos monumentos conmemorativos de aquella masacre o vinculados a sus protagonistas, como el dedicado a la pastorcilla que tuvo valor

suficiente para enfrentarse a la fiera sin más armas que un largo palo con un cuchillo atado en su extremo.

La topografía del lugar en que ocurrieron los hechos fue sin duda en su momento un factor importante, que en cualquier caso más que aclarar ayudó a oscurecer todavía más el misterio. François Fabre de Saugues, sacerdote que a principios del siglo XX llevó a cabo minuciosas investigaciones y publicó dos libros sobre el asunto de Gévaudan, nos dice: «Nadie se puede figurar sin haberlos visto, esas gargantas profundas, esos torrentes salvajes de la Meyronne y la Révolte, de la Desges bajo la Beyseire, de la Truyère sobre la otra vertiente de las Margerides que, ellas mismas, aparecen excavadas por profundos pliegues a menudo erizados de espesuras, inaccesibles al hombre y únicamente practicables a las fieras. La Bestia pudo saltar de una vertiente a otra, deslizarse sin ser vista por la espesura y sortear, incluso pasando a su lado, la vigilancia de los tiradores allí apostados. Era fácil para la Bestia descubrir allá arriba a sus perseguidores, sobre las cumbres áridas de los montes, peladas de árboles y de vegetación, y ponerse a salvo de ellos»².

En estos hechos reales, ocurridos hace más de dos siglos, tenemos todos los elementos básicos que constituyen los procesos de representación y legitimación del miedo. Por un lado el ser monstruoso de origen incierto y, en cualquier caso, manejado por agentes oscuros, siniestros, que proceden del ámbito exterior a la comunidad. Por otro el bosque, los antros selváticos y enmarañados de maleza, las cuevas y los túneles, los barrancos y precipicios recorridos por aguas salvajes. Aquí, en estas soledades cuyo aspecto áspero y amenazador debía estar mucho más acentuado hace doscientos años que hoy día, moraban desde siempre seres extraños, paradójicos, ajenos a la humanidad³. Recordemos que, desde la más remota antigüedad, eran éstos los lugares favoritos de Pan y de Silvano, divinidades bastardas, mezcla de rasgos humanos y animales (medio cuerpo de macho cabrío, con pezuñas, cuernos y rabo), características que tras la cristianización fueron asimiladas en sus figuras al diablo (el enemigo por excelencia) y universalmente difundidas por la iconografía religiosa.

Junto a estas líneas maestras —monstruo, mundo salvaje— que subrayan la configuración del arquetipo relativo al miedo, aparecen también los principales elementos del proceso de legitimación. El miedo no ha de ser experimentado en toda su intensidad, por-

que su poder actuaría —si no está controlado— como un elemento disgregador del grupo social, de una manera muy parecida a la que apunta René Girard cuando habla de lo que la violencia desatada, es decir, no controlada socialmente, puede llegar a hacer en el seno de las colectividades humanas⁴.

Violencia y miedo van unidos con mucha frecuencia. Es posible comprobarlo al examinar casos como el de la bestia de Gévaudan, en el que la violencia no sólo se desarrolla desde el polo de la bestia hacia los aldeanos y habitantes del lugar, sino también —y en medida quizá mayor— desde esos hombres hacia la bestia. Lo que nos lleva directamente al núcleo de la cuestión de legitimación del miedo. Entramos así en el aspecto moral que, de una manera o de otra, presentan siempre las relaciones humanas con respecto a la naturaleza y a sus fuerzas. Unas relaciones morales frente a lo que está —o se considera— más allá de los límites de la moral.

El miedo es, cuando está legitimado, una respuesta moral. El monstruo actúa siempre contra el orden impuesto por la sociedad humana y ésta reacciona contra el monstruo legitimando su miedo —que posee unas profundas raíces ancladas en lo inconsciente colectivo— y en consecuencia variando artificialmente el carácter de ese miedo, al obtener con ello otra legitimación derivada, para la violencia ejercida contra el monstruo.

Ocurre algo parecido cuando se trata de los muertos. Parecido pero no exactamente igual porque el mundo de los muertos, aun cuando sea un mundo extraño y apartado radicalmente de lo que es nuestro mundo de todos los días, no por ello deja de ser también humano. Aquí tenemos la primera y más importante diferencia surgida entre los monstruos y los muertos. Los primeros son casi siempre —según el perfil dibujado— anti-humanos por excelencia. Los segundos son en el momento presente lo que nosotros mismos seremos en un futuro más o menos próximo. Los humanos pueden convertirse en monstruos o no, participar o no de la condición monstruosa, ceder o no partes de sí a esa figura terrible y temible del monstruo. Pero todos los humanos, sin excepción, seremos muertos algún día. Ésa es la cuestión que proporciona un giro esencial a las razones de la representación y legitimación del miedo cuando nos referimos a los muertos.

Sin embargo la sociedad humana —en cualquiera de sus culturas— se defiende de esas criaturas que fueron tiempo atrás lo que

nosotros somos ahora. Nos lo dicen muchas veces desde el cementerio, que es el lugar asignado para ellos por nuestra división social del espacio: «Aquí estamos, esperándoos. Lo que aquí veis, eso seréis».

Y eso despierta nuestro miedo. El paso desde la vida a la muerte siempre ha sido interpretado por el ser humano como un expolio, como una violencia injusta y arbitraria, como un robo. Así lo expresa uno de los mitos más antiguos de la humanidad que nosotros conocemos a través del mundo griego, desde donde nos llegan los nombres de sus protagonistas: Deméter, Perséfone, Hades.

El relato —expresado de manera muy sucinta y esquemática— es como sigue: «La diosa Deméter tiene una hija llamada Perséfone, a la que se conoce también como *Coré* —“la muchacha”— a la que adora. En una ocasión, estaba Perséfone en compañía de las ninfas y, viendo un hermoso narciso, se acercó para observarlo y apreciar su perfume. En ese momento se hundió el suelo, y del gran agujero formado surgió Hades, señor de los infiernos, que se apoderó de Perséfone, arrebatándola de este mundo.

»Deméter inició una angustiada búsqueda de su hija durante más de nueve días y nueve noches, con una antorcha en cada una de sus manos, hasta que por fin dio con el raptor de Perséfone. Al conocer qué había sido Hades, Deméter reclamó a Zeus, el cual se desentendió del asunto.

»Al sentir el desinterés del Padre de los dioses por su tragedia, Deméter se encerró en su templo y, con ese encierro, comenzó para la humanidad un terrible periodo de escasez y miseria, porque, privados del impulso de la diosa irritada, los campos se secaron y se agostaron las cosechas.

»Ante la catastrófica situación del mundo e impelido también por el resto de los dioses, Zeus consintió en negociar con Hades una vuelta temporal y cíclica de Perséfone con su madre, solucionando así el gravísimo problema. Perséfone queda, sin embargo, vinculada para siempre al mundo de los muertos, sobre todo cuando Hades, su raptor, le ofrece sus dádivas diciéndole: “Aquí tú serás la dueña de todo cuanto vive, de todo cuanto se arrastra por el suelo. Tú obtendrás entre los inmortales los mayores honores. En cuanto a los hombres que hayan vivido en la injusticia, encontrarán aquí su castigo de todos los días, al menos aquellos que no aplaquen tu cólera mediante sacrificios y santas prácticas”».

Es éste uno de los primeros relatos que nos ofrece alguna imagen concreta sobre ese mundo de los muertos que nos aguarda a todos, y también sobre la actuación de sus moradores contra nosotros. Las ideas sobre ese mundo, sin embargo, han variado mucho con los siglos y a través de la influencia de las diferentes creencias religiosas.

Primero fue sólo un lugar de sombras, donde vagaban las almas de los muertos, pero del que no se conocía propósito punitivo alguno. Más tarde, sobre todo a través de las religiones místicas —y muy particularmente, de los órficos— evolucionó hacia un modelo de mundo en el que algunos individuos podían recibir el castigo proporcionado a sus faltas (cuyo modelo paradigmático es Sísifo arrastrando su enorme piedra), pero que también era la morada —provisional o definitiva— de ciertos personajes divinos, semidivinos y heroicos, como Hécate, las Furias, Orfeo, Hércules, etcétera.

Es con el cristianismo cuando el mundo de los difuntos adquiere su carta de naturaleza como un lugar de castigo eterno, desdoblándose, particularmente contrastado en el esquema simbólico establecido —junto con el Paraíso— alrededor de los polos «Bien-Mal»-«Pecado-Perdón» característicos de esta religión. Este esquema bipolar se completará con la aparición en la Europa del siglo XII de nuestra era de un lugar de castigo no permanente, el purgatorio, que adquiere en ese preciso momento un papel fundamental en el proceso de la actuación de los muertos en nuestro mundo.

Los muertos que vuelven no suelen ser generalmente bienaventurados del paraíso. Aunque puede presentarse algún caso de este tipo de manifestaciones, no muy frecuentes, esos muertos no suelen resultar amenazantes, ni traen consigo castigos o problemas para la comunidad de los vivos. Suelen ser personajes que advierten de algo o enseñan para producir un beneficio a los seres humanos que habitan la tierra. El problema se plantea —según nuestro punto de vista— con los muertos que vuelven desde el purgatorio o desde el infierno. Porque de éstos sí es necesario guardarse. Y precisamente a éstos están dedicados todos los procedimientos y rituales de protección, institucionalizados a partir de la representación y de la legitimación del miedo que esos visitantes indeseados provocan.

En los tímpanos y frescos de las iglesias cristianas, la iconografía suele ser muy abundante y ofrece —mediante la piedra o a

través de la pintura— un esquema absolutamente claro para aquellos que poseen las claves de la escatología y de la historia sagrada. Un supremo juez, rodeado de su corte angélica y de sus elegidos, que separa a los salvados de los condenados, a la paja del trigo, en la última cosecha del tiempo terrenal. Los motivos integrados en esas composiciones pueden venir de muy lejos, de civilizaciones como la sumeria o la egipcia. Tal es el caso del ángel que pesa las almas de los difuntos con una balanza, o de la inmensa boca que se traga a los condenados, entre muchos otros. En algunas circunstancias las representaciones nos ofrecen el aspecto de esas almas del purgatorio, rodeadas de llamas, pero cuya actitud es —pese a su terrible situación— de una mansa resignación y esperanza, porque el sufrimiento que las afecta no es eterno.

Es precisamente esta dualidad presentada en el sufrimiento de los muertos, en su cualidad y en su duración, la que nos aporta otra justificación —junto a la circunstancia ya citada de que nosotros seremos algún día lo que los muertos son ahora— de la representación del miedo que los difuntos nos producen y de la legitimación social de dicho temor.

En el Hades, especialmente desde el punto de vista del sistema religioso de los órficos, no sólo se pagan con castigos las culpas que uno haya podido acumular durante su vida. Se purga, además, el hecho de no haber seguido debidamente durante la vida terrena el ritual prescrito en los misterios de dicha religión. Esta idea —la sanción ultramundana por el comportamiento no ajustado a la norma— se trasladará luego con mucha fuerza a la escatología cristiana, aunque lo hará adaptándose a los contenidos dogmáticos de la nueva religión.

Sin embargo, precisamente para singularizar al cristianismo y apartarlo de esas fuentes primeras consideradas como paganas, era necesario especializar más los castigos del más allá, dotándolos de una jerarquía y estratificación en las penas que si en algún momento bebió en las representaciones griegas y romanas, además de en las orientales, pronto quedó singularizado con el nacimiento del purgatorio y con el establecimiento de nuevas instancias no paradisíacas, pero tampoco exactamente infernales, como ocurre con la figura del limbo.

Aquí entramos de lleno en el problema de la representación del miedo. El miedo es necesario pero ¿cómo representarlo adecuadamente en un mundo mayoritariamente iletrado? La vida de

ultratumba se ha de corresponder con el modelo social vigente. En el mundo terrenal era necesario un sistema político fuerte, capaz de recoger la estratificación social existente. También habría de ocurrir así en el más allá. Algunos delitos se pagaban en el infierno, un lugar en el que ya no existía la esperanza de redención. Pero no se podían cerrar totalmente las puertas de la esperanza y entonces, como una emanación de ese lugar de eterna pena que es el infierno, surgió el purgatorio, elemento de castigo terrible, pero no eterno. Con ese acceso abierto a la esperanza dentro de una justicia implacable, se dio lugar también a la justificación y a la legitimación del miedo.

Las almas de los muertos nos visitan. Es algo que parece tan seguro y tan evidente, tan fuera de discusión, que en todas las religiones se recoge ese hecho como algo consecuente con la existencia de otra vida. Pero el problema no es que nos visiten, sino cómo y, sobre todo, por y para qué lo hacen. Ésas son las cuestiones a debatir. Una vez establecido el plano de discusión, podremos luego —o mejor dicho, podrá el grupo social al que pertenezcamos— entrar en detalles sobre la condición que ostentan las almas que llegan hasta nosotros. Veremos en este caso el miedo a los muertos no sólo como una respuesta necesaria, sino como la única posible ante tal eventualidad. Pero será posible comprobar también que ese miedo representado (con unas pautas iconográficas bastante invariables a lo largo de los siglos) y legitimado (es decir, autorizado por el grupo social) si es algo, es sobre todo una empresa más bien colectiva, programada, que individual y espontánea, por extraño que ello pueda parecer. De esta manera el miedo a los muertos se racionaliza y se transforma en algo mucho más abstracto, desprovisto de sus elementos menos controlables —socialmente hablando— y compatibles, incluso, con los requerimientos y sentimientos estandarizados en una sociedad altamente tecnificada: el miedo a la muerte. Aun cuando dicho miedo a la muerte quizá sea mucho más antiguo que el anterior y haya ido de la mano con él, tal como se demuestra con muchas de sus representaciones artísticas a lo largo del tiempo.

Las representaciones de la muerte exorcizan, si así se puede decir, el miedo que todos tenemos a tan fatal como inevitable acontecimiento de nuestras existencias. Por horribles que puedan ser tales representaciones, por estremecedoras que puedan resultarnos, el tenerlas delante, inmóviles, estáticas, parece una promesa de do-

minio sobre algo tan móvil y escurridizo como la muerte. Tal vez sea ésta una de las razones de ser de esos museos y recintos macabros, en los que los huesos humanos se disponen en dibujos y representaciones de la muerte, e incluso forman espacios en los que se acogen los cuerpos momificados o se disponen como revestimientos inmensos de paredes, pasillos y estancias que señalan, para una mayor claridad, el componente simbólico de la representación del miedo (muerte y muertos ya confundidos) y su legitimación social como elementos estáticos, dominados.

La muerte tiene un imperio. Pero es un imperio señalado, con unos límites acordados y convenidos por la colectividad humana. Cualquiera que entra vivo en ese territorio ya sabe a lo que debe atenerse. Allí están los muertos. Los que tiempo atrás —¿qué importancia tiene aquí el tiempo humano?— fueron como ahora es él. Por esos cráneos de ahí corrieron un día las ideas, los deseos, los temores. En el hueco de esas órbitas vacías se alojaron ojos que, seguramente, fueron amados, esperados, vigilados o temidos. Con el apoyo de aquellos restos de allá, se elevaron entonces a la luz del día o en las suaves tinieblas de la noche humana, cuerpos tal vez deseados y hermosos. Éste es un viaje hacia lo que un día fue luminoso y cordial o tal vez oscuro y terrible pero, en cualquier caso, muy nuestro. ¿Porqué, entonces, el miedo?

El miedo, por más racionalizado que esté, surge siempre ante la duda. Lo que se nos aparece pretende algo que desconocemos. A diferencia de lo que solía ocurrir con los monstruos —esos personajes que, en el mejor de los casos, sólo en parte pertenecen a la humanidad— los muertos casi nunca vienen para atacarnos. Tal vez puedan venir como instrumentos de algún castigo. Pero, por lo general, su misión es de advertencia, de aviso. O tal vez para pedir nuestra colaboración en alguna empresa que tiene que ver con algo que ellos dejaron pendiente. Sin embargo también hay algunos muertos terribles con mucho dolor y sufrimiento dentro de sí. Pero incluso esa circunstancia les convierte en algo muy próximo a nosotros mismos.

La duda es lo que determina nuestro miedo. Los muertos que vienen no tendrían que estar aquí. Ellos tienen su sitio y en él pueden esperarnos. Pero si invaden el territorio de los vivos, sus casas, sus caminos, parece como si el orden tan cuidadosamente dispuesto por el grupo social quedase irremisiblemente alterado. Con la aparición —o la manifestación— del muerto, se disocia esa cons-

trucción laboriosa del orden social en la que aparecían pegados, unidos hasta hacerse indiscernibles, el miedo a los muertos y el miedo a la muerte. Ahora cada uno ha de arreglárselas como pueda y debe responder a la pregunta que el muerto trae. O solucionar el viejo y casi olvidado crimen. O recordar todo aquello que desearíamos ver enterrado para siempre. El muerto, en realidad, es nuestra imagen. Somos nosotros mismos. Y una vez más, con él, nos encontramos solos ante la dura, cruda y terrible presencia de la muerte.

El secreto de nuestro miedo es una duda. Pero al mismo tiempo es también una certeza. La que todos guardamos como experiencia de la terrible tenacidad que expresa la actitud de los monstruos y de los muertos hacia nosotros. Y esa actitud no es otra que la de su insistencia en aproximarse desde el exterior de nuestro propio mundo. En aparecérsenos envueltos en la oscuridad que, con la cultura, hemos arrojado más allá de los límites de la conciencia diaria. En saltar fuera de los esquemas a los que deseamos reducirlos, con nuestras representaciones y legitimaciones del miedo.

EL MIEDO COMO ARGUMENTO Y COMO DEFENSA

¿Qué nos quieren hacer los monstruos? ¿Qué desean hacernos los muertos? Responderemos mediante un sistema, a través de la actuación de un modelo cognitivo que, como tantos otros implantados en nuestra mente a lo largo de los diversos procesos de socialización, nos suministra una respuesta convenida, pactada, controlada socialmente. Hay por tanto un argumento que justifica el miedo que nos causan monstruos y muertos y asimismo existe una defensa contra lo que, en cualquier caso, nos quieren hacer al manifestarse.

En este momento, sin embargo, es necesario diferenciar entre los diversos tipos de miedo. Algunas de las respuestas a la presencia de lo desconocido suelen contener un alto componente instintivo. Como dice René Girard, todos reaccionamos ante el contacto con lo extraño igual que lo haríamos ante una invasión de nuestra esfera protectora⁵. Y lo hacemos con una actitud inicial, si no de rechazo, al menos de sobresalto. Eso se debe al componente instintivo antes señalado, que busca proteger con celeridad al individuo de la posibilidad de agresión. Esa respuesta sería por tanto de índole compleja. Pero a pesar de esa complejidad,

si consideramos la cualidad del nivel instintivo, sería solamente el resultado parcial de un proceso de interpretación llevado a cabo sobre informaciones recibidas. Pura y simple hermenéutica establecida a partir de una reunión de datos sensoriales y análisis de bases de datos.

Dicho mecanismo instintivo reaccionará de manera semejante ante cualquier amenaza: una fiera que nos encontremos, un agresor que actúe contra nosotros, un peligro manifiesto... No es preciso ir mucho más allá para despertar la respuesta: prevención, protección y huida. Ponerse a salvo, en una palabra. El cuerpo reacciona de inmediato. Contracción de esfínteres, dilatación de pupilas, incremento del ritmo cardíaco y respiratorio. Con una imagen bélico-náutica muy de uso común, diríamos que se cierran las escotillas, se refuerzan los motores y se pone en marcha el zafarrancho de combate.

Aun siendo también eso, la reacción que se desarrolla ante la presencia de los monstruos y los muertos es mucho más. No se trata ya únicamente de una respuesta instintiva, sino de una reacción cultural. Reacción prevista, medida y coordinada mediante la actuación de esos auténticos «mapas comportamentales» de implantación cultural que son los modelos cognitivos. De alguna manera podría decirse que, en esos casos ilustrativamente asumidos, las respuestas individuales suelen ser muy uniformes, pero sobre todo, se corresponden con los patrones pedagógicos básicos del grupo social al que los individuos pertenezcan. Vendría a ser aquello que el antropólogo británico Edmund Leach describe como «ademanos estéticos»: así, ante los monstruos y los muertos, cada cultura reacciona con un comportamiento peculiar, socialmente medido, interpretado y asumido. Sin embargo, todos los seres humanos, con independencia de su pertenencia cultural, reaccionarían de un modo básicamente semejante, por ejemplo, ante el peligro del fuego, ante el riesgo físico, ante el dolor, es decir, ante aquellos procesos cuya cualidad de respuesta es de un tipo más instintivo que cultural.

Éste es, precisamente, el fundamento de la cuestión que nos ocupa sobre el miedo como argumento —cultural— y como imagen. Ello quiere decir que las tradiciones y el fondo común de experiencias acumuladas por nuestro conocimiento nos han preparado para el encuentro —siempre posible, incluso en nuestros días— con los monstruos y con los muertos. Lo primero que debemos hacer

es discriminar. Eso que está ante nosotros ¿entra en el «mapa cultural de monstruos» del que se nos ha provisto a lo largo de nuestros procesos de socialización? ¿será por el contrario más bien una manifestación del más allá y de sus pobladores, los muertos?

En segundo lugar, una vez identificada la naturaleza de lo que se manifiesta ante nosotros, utilizaremos los modelos cognitivos comportamentales previstos para cada caso, que se gobernarán de acuerdo con las instancias de representación y legitimación descritas en el párrafo anterior, ya que de los monstruos y de los muertos se esperan conductas cualitativamente diferentes, tal como hemos visto. Por eso es esencial que sepamos lo que previsiblemente quieren hacernos unos y otros.

Y para ello las tradiciones —es decir, ese corpus de información ancestral al que muchas veces apenas se concede valor— son un contrapunto esencial. Ahí están almacenadas millones de experiencias vividas por todos los individuos que, a lo largo del tiempo pasado o en nuestro propio tiempo presente, en el seno del espacio cultural del que formamos parte, han manifestado su actitud y su compromiso frente a todos estos fenómenos. Muchos elementos de esas tradiciones están contenidos en los relatos y leyendas que nos han contado nuestros antepasados o que nosotros hemos contado a nuestros descendientes. A la tradición oral se une la tradición escrita. Relatos, cuentos, leyendas, todos y cada uno de ellos dotados con su condición de textos para la búsqueda de sus lectores, o de sus oyentes.

Los cuentos populares son vehículos privilegiados de transmisión de datos e informaciones acerca de cómo debemos comportarnos ante los monstruos y los muertos. Esos cuentos llenos de personajes extraños, paradójicos, que pueden utilizar el espacio-tiempo de manera peculiar, que se trasladan mediante objetos e instrumentos comunes, pero dotados de propiedades maravillosas, terribles a veces: escobas y alfombras voladoras, casas de cristal que viajan a velocidades inconcebibles, calzados mágicos que recorren enormes distancias, recintos en los que el tiempo discurre a voluntad, hacia adelante o hacia atrás, alimentos que nunca se acaban, ni se corrompen o que sacian a enormes multitudes...

Estos relatos que, sin pensarlo demasiado, dejamos en manos de nuestros niños y niñas, que nosotros mismos hemos leído con asombro y, en ocasiones, con no poco temor y a los que consideramos inocentes e inofensivos, transmiten en realidad informa-

ciones de sucesos que, en su momento, impresionaron a nuestros remotos antepasados, escondidos en el seno de bosques inmensos en los que habitaban criaturas no siempre benignas o favorables a los humanos. Nuestra especie se encontró seguramente en esos hábitats con fuerzas inimaginables, a las que en unos casos dotó de naturaleza divina, reverenciándolas, y a las que en otros pronto aprendió a evitar. De esas edades —no tan remotas, ni tan extrañas a nosotros como algunos quisieran— vienen muchos de nuestros terrores, de nuestras fobias o de nuestras afinidades.

Pongamos un ejemplo presente en muchas culturas, además de en la nuestra: el lobo (*canis lupus*). Uno de sus parientes próximos, el perro (*canis familiaris*), ha convivido con nuestra especie desde hace miles de años. Y aunque probablemente siempre han existido en la naturaleza, en ese espacio exterior a nuestras aldeas o comunidades de residencia, perros salvajes o asilvestrados, incluso otras fieras temibles como los osos, ninguna de esas especies —ciertamente peligrosas en determinadas circunstancias, responsables de muchas agresiones y peleas, protagonistas de infinidad de leyendas— ha eclipsado con su actitud o con los relatos que recogen sus relaciones con las comunidades humanas, la imagen temible del lobo, iconografía en la que se confunden muchos de nuestros más profundos temores, conscientes e inconscientes, con informaciones contradictorias y no siempre correctas ni objetivas respecto a esa especie. Pero eso no sólo no resulta sorprendente, sino que parece ser una constante en los procesos humanos de elaboración de informaciones acerca del mundo.

De la intensidad de esa influencia ejercida por la imagen del lobo, da fe el siguiente hecho: uno de los monstruos que despier ta mayores sentimientos de miedo y de rechazo en el ser humano desde hace muchos siglos y del que hablaremos extensamente en los próximos capítulos, es precisamente el cruce, la mezcla, de los caracteres del hombre —o de la mujer— con los del lobo, para dar origen a esa figura terrorífica: el hombre-lobo, el *lobishome*, *loup-garou*, *werewolf* o *werwolf*, así llamado según el país o la región de Europa en los que podemos recoger abundantes tradiciones sobre esa figura⁶.

Desde la perspectiva del análisis cultural, el hombre-lobo es un monstruo. Para los que creen en su existencia, bien puede tratarse de un enfermo, de alguien desgraciado que ha sido objeto de una maldición o de una *mala fada*, o incluso de un criminal casti-

gado por la fuerza de lo sobrenatural debido a sus malas acciones. En cualquier caso debería, quizá, inspirar más compasión que miedo. No obstante cuando se investiga en las culturas en que esta figura aparece, el hombre-lobo es considerado casi como el monstruo por antonomasia y así está representado, con una enorme riqueza y minuciosidad, en el imaginario colectivo de esas culturas.

Pero sin entrar por el momento en mayores comentarios acerca de los hombres-lobo, veamos algo sobre el lobo en sí mismo y sobre el posible origen de tantos miedos e incomprensiones.

Pese a su fama inquietante, el lobo no está considerado un monstruo, aun cuando a veces pueda ser monstruoso por su tamaño, por su apariencia, por su ferocidad o por los hechos descritos en su leyenda negra. Contradiciendo los relatos que insisten en su crueldad y fomentan su mala fama entre los humanos, el lobo acoge incluso en ocasiones como suyos a algunos niños y niñas que, por accidente o por cualquier otra circunstancia desafortunada, son abandonados en el bosque. Lejos de matarlos o de hacerles daño, llega a criarlos junto a su propia camada de lobeznos. Esto ya no es una leyenda, ni un relato mítico, aunque el mito recoge también casos así, como sucede con los fundadores de Roma —Rómulo y Remo— abandonados en su infancia y amamantados por una loba. Pero la crianza de esos niños perdidos entre lobos es un hecho real y, por lo que se ve, no demasiado infrecuente, que se ha producido en varios países por todo el mundo y que está recogido y documentado en numerosos casos y en diversas épocas: dos niños-lobo censados en Alemania en el año 1334, otros dos en Hungría en 1767 y, en el periodo comprendido entre 1843 y 1895, no menos de quince niños y niñas criados por lobos fueron reseñados en India.

Aunque el caso más famoso entre nosotros, ha sido sin duda el del niño Victor de l'Aveyron. Se relata detalladamente en un libro de Lucien Malson en el cual se reproduce también el informe del médico Jean Itard, *Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron* que en 1891 se ocupó del «niño salvaje»; la historia se recogió también en el cine: *El pequeño salvaje* (1969), de François Truffaut. En la bibliografía que existe sobre el tema se recogen asimismo estudios sobre los episodios de los «niños salvajes» llamados Amala y Kamala, criados en torno a 1920 por lobos en India cerca de Godamuri (Midnapore) y dados a conocer por Arnold Gesell en su obra *Wolfchild and Human child (Hijo de lobo y hombre)*, de 1941⁷.