

Ni topicidad o monotonía ni ilegible y trasnochado jeroglífico: conciencia de escritura y voluntad de poema. El rigor lingüístico, la cuidada selección léxica, hacen de *A este lado del alba* un apasionado e inteligente abordaje —y homenaje— al conocimiento y la belleza.

JOSE MANUEL FUENTES GARCIA

mi ropa tendida» (Libro I) (Claudio Rodríguez, *Poesía* [1953-1966], Selección de Poesía Española, Plaza & Janes, abril 1971, pp. 91-92 y 101-102, respectivamente) parece sucederse en el libro que comentamos. Un ejemplo: los momentos II y III del poema «Vasija para un cuerpo desnudo», donde leemos: «...Aquí la diosa / es pan o hierba buena, cuerpo a voces, / esa mujer de las mejillas frescas / que recoge la ropa con la inocencia al hombro» (II) y «...Ya mis pies / no tocan la ciudad, allí se come / el pan y se blasfema» (III). En todo caso, en ningún momento se hace uso del procedimiento en este libro con carácter protagónico. Igual sucede con la integración de elementos metalingüísticos en el poema, siempre circunstancial y anecdótica en los escasos momentos en que aparece.

## PARA SALIR DEL MIEDO

Con mucha más frecuencia y aparatosidad de las deseables, determinados medios de difusión se hallan empeñados en la trabajosa tarea de colocarnos a todos al borde del año 2000 como si de un precipicio se tratase. Algunos de estos medios, y un notable número de instituciones, se han especializado hasta extremos de preocupante gravedad. Los hay que se han aferrado al trabajo de profetizar la *catástrofe nuclear*; otros se han apuntado al *desastre ecológico*, e incluso existen los que nos amenazan con enigmáticos y misteriosas invasiones no identificadas de momento.

El catálogo de especializaciones y de manifestaciones iconográficas lúgubres, puede hacerse tan abundante como se quiera; pero sólo existe un hilo muy sutil que las une: *el miedo*. Y el recurso que se ha empleado tradicionalmente es muy viejo: *el catastrofismo*; y, en esto volvemos siempre a las andadas, la proximidad del año 2000 ha comenzado a desperezar las señales necesarias para levantar de nuevo lo que la memoria histórica ha denominado *milenarismos*.

Seguramente es conveniente que la sociedad se angustie, que entre en un nuevo tiempo de neurosis colectiva; y, simultáneamente, que la sociedad se fortifique, plante árboles, y mire con inquietud al cielo. Estas conveniencias son expresivas de los miedos propios, de los inoculados, de los más desarrollados y de los recién adquiridos. Porque si no es así, no tiene explicación que la historia cotidiana de nuestras relaciones sociales, muestre la existencia de intereses muy diversos que se empeñan en presentarnos *la catástrofe como evidencia*, o como *un desastre por venir*. Alguien está interesado en lograr cuanto antes que la sociedad se convenza de que algo la amenaza y, la mejor evidencia, es que esta sociedad se ha convertido en una *maniática de la seguridad*. Las compañías de seguros, los complejos sistemas de alarma y seguridad, los detergentes desinfectantes, el blindaje de subsuelos antiatómicos, los planes de jubilación, la Seguridad Social, y otros inventos semejantes, asedian nuestras vidas sabiéndose ya propietarios de nuestra muerte.

La *inseguridad social* es la expresión más aguda del miedo, y éste acaba de entrar con todo merecimiento en la Historia. El miedo puede ser descubierto, medido, analizado e interpretado<sup>1</sup>; en definitiva, se puede investigar el miedo.

1 Por fortuna la bibliografía sobre el miedo comienza a ser abundante. Recientemente la revista *Debats*, en su número 8, junio de 1984, ha publicado en español trabajos de Jean Delumeau, uno de los más destacados especialistas en el tema.



## 1. EL MIEDO DE UNO

Desde el día en que Giuseppe Pignata fue secuestrado por los agentes de la Inquisición de Roma, hasta el día en que pudo considerarse un exiliado a salvo de la persecución inquisitorial, la vida de Pignata en la cárcel, en el transcurso de su azarosa fuga, y probablemente después, estuvo sometida al miedo. Aunque el telón de fondo de *Cómo fugué de la cárcel de la Inquisición en Roma y las aventuras que siguieron*<sup>2</sup>, es el miedo a la muerte, el relato de Pignata cataloga cada uno de sus otros miedos, los cuales traman reunidos su angustia personal y permanente.

Giuseppe Pignata anota sus miedos y procura salir de la angustia con una metodología imaginativa: *el miedo a la soledad de la celda* es combatido con una música imaginada.

«Como no sabía que hacer en mi horrible celda, me dediqué a poner música a las vísperas de la Virgen y a componer algunas pequeñas arias para olvidar el tormento del ocio. Para ello me servía de la mesita en que escribía, pues me habían negado que me trajeran de casa una espineta. Sobre la mesita, movía los dedos como si fuera un teclado, imaginándome el tono de las cuerdas, como si lo oyese».

*El miedo a la duración de la condena* se combate con la esperanza, primero en la amnistía, después en la fuga. La amnistía es en Pignata una ilusión pues choca con violencia contra la insolidaridad inquisitorial; la fuga es una concreción que depende de él y de su imaginación: finge el padecimiento de una hernia, obtiene la receta de un braguero porque «como estos ceñidores suelen hacerlos con un aro de hierro, enderezándolo es suficientemente largo y cómodo para desprender la cal de las piedras e ir las sacando del muro poco a poco».

El 9 de noviembre de 1693 Pignata lograba fugarse de la cárcel. El primer miedo que le asaltó fue una mezcla de los dos anteriores: la *soledad de un fugado* y la *duración de la fuga* se convirtieron en obsesiones que permitieron la llegada de otros miedos, que las agudizaron e hicieron aún más terribles. La lluvia, la tormenta, el viento, la oscuridad, el ruido, el mar, la visión de otro hombre, se convirtieron en enemigos implacables que, juntos o por separado, acrecentaron la angustia del fugado haciéndole extremadamente desconfiado. La desconfianza es la enemiga del sueño; Pignata se veía obligado a caminar de noche y a acechar de día, y pronto fue invadido por el cansancio. La imaginación que tanto le había servido le abandonaba y hacían su aparición los primeros errores; por todas partes encontraba guardias, despertaba sospechas y, debido a su aspecto físico desastrado, él mismo acabó por inspirar miedo. Su figura era la que identificaba a un porquero, o a un campesino, pero cuando se topó con campesinos de verdad, éstos le tomaron por brujo. Casi al final de la huida Pignata confesaba a uno de los pocos amigos

Esta breve reseña pretende ser un saludo a este tercer tomo anunciado por Delumeau, trabajo todavía no construido ni editado. La promesa del historiador francés es completar sus libros: *La peur en Occident, XIV-XVIII<sup>e</sup> siècles* (Fayard, Paris 1978) y *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XIII-XVIII<sup>e</sup> siècles)* (Fayard, Paris 1983) con un tercer trabajo que titularía *Sortir de la peur*.

2 G. Pignata, *Cómo fugué de la cárcel de la Inquisición en Roma y las aventuras que siguieron* (Muchnik, Barcelona 1983).

que encontró en su camino, que estaba totalmente invadido por el miedo, que tenía «miedo de su propia sombra».

El miedo de Giuseppe Pignata está inspirado por las dos grandes instituciones que se apropian de la vida y de la muerte de los súbditos en el Antiguo Régimen: la Iglesia, a través de la Inquisición y de sus funcionarios, y el Estado, a través de su policía, utilizan el miedo como represión y como medio de información. Este miedo de Pignata se mezcla con los miedos coyunturales; el miedo de uno se fragmenta en múltiples miedos: el Estado, o la Iglesia, se enmascaran en la oscuridad, se esconden en los bosques, escuchan en las tabernas. El miedo central se asocia con los miedos coyunturales, y entonces el miedo de uno se rompe en miedos menores.

Un buen ejemplo de esta fragmentación lo tenemos en el miedo padecido por Pandolfo di Tommaso Giorgi en los años 1630 con motivo de la epidemia de peste que azotó al pueblo de Monte Lupo<sup>3</sup>. En el conflictivo pueblo italiano, el poder del Estado, racional, se enfrenta a través de sus funcionarios de Sanidad —la Seguridad Social de entonces—, con el poder de la Iglesia, irracional, representado por un párroco arisco, un Cristo horroroso y quienes se empeñan en sacarlo de procesión. En la disputa antiprocesional vence la procesión y a los sanitarios sólo les queda el pataleo de la minucia intrascendente: la peste se olvida, el incidente «armado» de la puerta del templo, también; pero lo importante, la rotura de una verja, no. Pandolfo había vivido todos los sucesos. Mientras la gente que había intervenido en la procesión volvía a sus casas, o se organizaba en una fiesta de música, alcohol y mujeres, Pandolfo se iba a la cama. De noche Pandolfo se despertó. «Otro en su lugar hubiera blasfemado» y hubiera dado media vuelta en la cama; Pandolfo, no: se levantó y se asomó a la ventana, y vio a unos cuantos que se iban a rondar mozas. Los identificó e incluso habló con ellos. Más tarde, Pandolfo se volvió a despertar y, mala costumbre la suya, volvió a asomarse a la ventana: alguien quitaba las verjas de Monte Lupo. Pandolfo sintió el miedo.

El miedo de Pandolfo di Tommaso Giorgi es coyuntural en sus comienzos; teme que quien está ocupado en romper la verja que guarda la «sanidad» de una población apestada, le tire piedras. El miedo coyuntural, que siempre es intrascendente, se convierte gracias al Estado y a la Iglesia en un miedo más grave: es entonces cuando el miedo se fragmenta y se hace fundamental; si Pandolfo, a requerimiento del Estado, confiesa que la rotura de la verja es obra del organizador de la procesión, el triunfo antiprocesional está asegurado. Pero si Pandolfo ignora la autoría de la rotura, la Iglesia, los organizadores de la procesión y el pueblo de Monte Lupo, afirmarán su autoridad. Pandolfo se hizo el firme propósito de no volver a mirar por una ventana en su vida, y decidió pasar el miedo a dos bandas: aunque se le torturó, negó; y ello sirvió para que al salir de la cárcel no se le torturase.

El miedo de uno, llámese Pignata o Pandolfo, es un circuito cuyo recorrido tiene los mismos accidentes se empieza por donde se empieza. El miedo coyuntural acaba por desembocar en el miedo fundamental, y el miedo principal, aunque se doble y se fragmente en miedos diversos, acaba por encontrarse a sí mismo.

La idea de circuito en el discurso del miedo es bien clara; en el Antiguo Régimen, la idea de pecado original y la promesa del limbo se unen sin querer, o necesariamente, con la idea de pecado final y la promesa del purgatorio. El en-

3 C. M. Cipolla, *¿Quién rompió las rejas de Monte Lupo?* (Muchnik, Barcelona 1984).



samblaje de la totalidad del circuito se logra con el agua. El bautismo requiere del agua que deja sin efecto la promesa del limbo; la iconografía remite también al agua para deshacer las promesas del purgatorio o del infierno. El agua es enemiga del fuego temporal o eterno; por eso, el «mar de llamas» sólo puede ser una contradicción informada e inventada por el miedo. Quizás por ello, sean los más simples quienes más y mejor se familiarizan y profundizan la contradicción; quizás porque están dotados de una mayor resistencia al miedo, o porque los agentes productores del miedo no logran despertar su sensibilidad. Juan Corado es un ejemplo de resistencia al miedo y de sensibilidad obsesionada; desconozco si la resistencia de Juan Corado fue natural o fue el resultado de un miedo intenso y prolongado capaz de orientar su vida siguiente al servicio de una obsesión.

Juan Corado, un extremeño de Fregenal, enterrado el «viernes zínco de octubre de mil setezientos sesenta y cuatro años», en la parroquia de Santiago de Llerena, «hijo legítimo de Juan Garzía y de Cathalina Chacona», fue un hombre ligado de por vida al agua y al purgatorio.

«Se mantenía este exemplar varón sin comer otra cosa que gazpacho una vez a el día, con la diferencia de aderezarlo con Agua Caliente en el invierno, y con fría en el Berano (...).»

Juan Corado, que había estado guardando puercos toda su vida, entró en una fascinante relación con las Animas del Purgatorio, para quienes pedía dinero, y a quienes familiarmente llamaba «tontas». En cierta ocasión,

«abiendo salido de Frexenal para ir a Burguillos, le llovió en el camino, de suerte que cuando llegó a la Rivera iba empapado en Agua, y encontrando la Rivera de Mar a Monte, se afligió mucho por impedirle el paso y estorbarle la diligencia a que iba; y empezó con grande ansia y confianza a llamar a sus tontas, y de improviso vio separarse las Aguas dejándole camino suficiente para pasar la Ribera sin moxarse, advirtiendo después que la ubo pasado, que se bolbieron a unir y tomar su curso como de antes (...).»

El prodigio no resulta extraño si se tiene en cuenta que Juan Corado, en 48 años de trabajo obsesivo, logró recaudar 393.968 reales y 9 maravedís, empleando 385.938 reales en 192.969 misas, que se dijeron por las Benditas Animas del Purgatorio, y lo restante «en vino para las misas, papel, lámpara, altar y jubileos».

Según el licenciado Messía de Monroy, cura propio de la iglesia de Santiago de Llerena, que enterró al amigo de las ánimas en la bóveda de San Nicolás de Bari, en una sepultura propiedad de D. Manuel de Monroy y Liaño, el «exemplarísimo» varón jamás tuvo miedo: ni al dolor, que se trataba «con pegotes de pellexos con pez» que se aplicaba calientes a su carne; ni a los piojos, a los que describía como «animalitos que están aquí comiendo»; ni siquiera a las tormentas que recreaban los arroyos<sup>4</sup>.

El agua (alimento y prodigio), y el fuego (escenario iconográfico y secreta residencia temporal de las ánimas), son símbolos contrarios y alternativamente

<sup>4</sup> Tampoco tenía miedo a los amos. Juan Corado se excluyó del mundo de los hombres libres vendiéndose varias veces como esclavo. El dinero de la autoexclusión siempre fue a parar a las Animas del Purgatorio. Llerena, Archivo Parroquial de Santiago, Libro III de Difuntos, fols. 59, 59v y 60.

útiles para designar la salvación y sus grados. Por eso las representaciones iconográficas alternan su definición de la salvación a plazos, mediante el agua y el fuego: el mar y las llamas son espacios de salvación desde donde se elevan las almas que se aferran al milagroso escapulario de la devoción.

Juan Corado es un humilde ermitaño que se aisló del miedo empapándose del miedo de todos, porque el miedo general, el que afecta al gran colectivo social, acoge al miedo particular y lo proyecta en otro tipo de angustia. Cuando ésta alcanza el máximo intolerable, se produce la ausencia de miedo, el principio del vencimiento del estímulo, el primer chispazo de racionalidad. Quizás por ello, Giuseppe Pignata se apunte a *la marginación de los apátridas*, él mismo se excluye de la intransigente convivencia con cristianos; Pandolfo de Monte Lupo se apuntó al *silencio* y Juan Corado a *una forma de vida que no es de este mundo*.

La angustia insuperable, que es el último estadio del miedo de uno, conduce siempre a formas de autoexclusión que son primeras concreciones de la racionalidad. Incluso la exclusión forzada, como la que padecen los condenados a muerte en su capilla, se origina en la integración del miedo del condenado en el miedo de todos; la angustia intolerable del preso, al perder su identidad en el seno de la angustia social, produce esa *tranquilidad final* del reo que tanto llama la atención del grupo social horrorizado que contempla la ejecución. Es el gesto racional que se consigue cuando el grupo social asume la angustia, rodeando de atenciones espirituales y materiales los últimos momentos de la vida del condenado<sup>5</sup>. El horror personal ha desaparecido en el horror social, y ello sólo puede significar un nivel de abatimiento de tal magnitud que únicamente es superado, aunque fugazmente, por el abatimiento social que se produce tras la ejecución.

La exclusión es también una forma de anulación que es visible en la literatura mística, y en los procesos seguidos contra los embaucadores; la integración de la espiritualidad individual en el Amor, es una forma de exclusión, de abandono, que exige diversos estigmas que actúan como señales requeridas por el consciente social. La admisión del miedo de uno en el miedo de todos es investigable; por eso la mayor parte de los estudios están utilizando la exclusión que, como punto final, ha de conducir necesariamente al hallazgo del proceso original<sup>6</sup>.

## 2. EL MIEDO DE TODOS

Como todas las cosas, el miedo también tiene su historia, su arqueología y su genealogía. Las encuestas<sup>7</sup> están mostrando que la sociedad del Antiguo Régimen puede ser excavada, y que sus miedos pueden organizarse y jerarquizarse. La investigación de los miedos de uno, permite convertir los más aprovechables y llamativos, en miedos de todos. Esta conversión se realiza a partir del instante en que el Poder (da igual que sea civil o eclesiástico), se erige en *infalible director de las conciencias*, y cuando el Poder adquiere la certeza de que *el miedo es segregable*, comunicable y transmisible por la *evidencia* y por el *rumor*<sup>8</sup>. El Poder, llá-

<sup>5</sup> A. Rodríguez Sánchez, *Morir en Extremadura. La muerte en la horca a finales del Antiguo Régimen, 1792-1909* (I. C. El Brocense, Cáceres 1980).

<sup>6</sup> Baste la referencia a los trabajos que sobre la locura, la prisión, y la marginación del Poder, ha realizado M. Foucault.

<sup>7</sup> J. Delumeau, 'Una encuesta historiográfica sobre el miedo', *Debats* 8 (1984) páginas 37 a 41.

<sup>8</sup> A. Rodríguez Sánchez y M. Rodríguez Cancho, 'El miedo y la catástrofe en la



mese Estado o Iglesia, al dirigir las conciencias, fabrica las evidencias y rumores necesarios para perpetuar su dirección; en consecuencia, segrega miedo.

La catalogación de los miedos colectivos en Occidente<sup>9</sup> y la culpabilización de la sociedad<sup>10</sup>, permiten admitir y sostener la hipótesis de que la historia social de los europeos occidentales, es la historia de la apropiación de la vida y de la muerte por obra del Estado y de la Iglesia. Esta apropiación se asienta en una perpetuación y generalización de la aceptación del miedo, y ésta se logra mediante la dirección y evaluación continua de las conciencias.

El punto de partida es bien simple: la evidencia de una catástrofe (pestes, hambres, guerras), exige un culpable (el pecado, el desorden), unos agentes (las brujas, los judíos, el demonio) y una reparación (la procesión, la matanza, la confesión y la penitencia).

El punto final es fácil de imaginar: el miedo a la catástrofe, se fragmenta en miedos que se particularizan en los agentes de la culpabilización, y en el temor al cumplimiento de la reparación. Los habitantes de Monte Lupo, ante la evidencia de la peste, fragmentan su miedo a la enfermedad repartiéndolo desigualmente entre los agentes sanitarios, las autoridades eclesiásticas y el temor de no acudir a la procesión. Tanto en Monte Lupo como en cualquier otro lugar, es el Poder quien dicta la catástrofe, fija los culpables, señala los agentes y fabrica los remedios pertinentes. *El miedo colectivo es el resultado de una dirección*. El año 1521 fue un mal año para España; según Juan Daza<sup>11</sup> y probablemente Juan del Enzina<sup>12</sup>, la sequía, el hambre, la peste y la locura, se apropiaron de España.

«Por nuestros grandes pecados  
nos vinieron tantos males  
tan en extremo estremados  
que syenpre serán narrados  
en los futuros annales»<sup>13</sup>.

Con independencia de las causas racionales de la escasez, la dirección entiende que la causa principal del desastre general es la desobediencia y el ansia de libertad. Los «grandes pecados», concentrados en el deseo de libertad, producen los «tantos males» y la perpetuación, «que syenpre serán narrados». He aquí el gran pecado de España:

Edad Moderna: aproximación metodológica', *Estudios sobre Historia de España. Obra homenaje a Manuel Tuñón de Lara*, vol. III (UIMP, Madrid 1981) pp. 417 a 433.

9 J. Delumeau, *La peur en Occident* (Fayard, Paris 1978).

10 J. Delumeau, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident* (Fayard, Paris 1983).

11 *Estracto de las ocurrencias de la peste que afligió a esta ciudad (Jerez de la Frontera) en el año 1518 hasta el de 1523, por Juan Daza*. Transcripción y notas de Hipólito Sancho (Publicaciones de la Sociedad de Estudios Históricos Jerezanos 1938).

12 C. de Dalmases, 'Coplas sobre el año de quinientos y veynte y uno de Juan del Enzina', *Quaderni Ibero-Americani* 47-48 (1976) pp. 346 a 351. Corresponde al manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, 17.510.

13 *Ibid.*, p. 350.

«no avía en ella lugar  
que no desease estar  
franca y libre v syn señor  
y aun syn rrey enperador,  
aunque se quiera escusar.

(...)

Y en el rreyno de Valençia  
dizen que también ansy  
uvo la misma pendençia,  
(...).

La dirección, llámese Juan del Enzina o no, ha manipulado la evidencia de la catástrofe, y sin perderla en ningún momento como dictado, la utiliza relacionándola con los acontecimientos político-sociales de los levantamientos comuneros y agermanados. Por fortuna el historiador dispone de otra versión del desastre<sup>14</sup>, que no saca tan tendenciosas conclusiones: el hambre fue terrible y muchos murieron a consecuencia de ella, los precios se elevaron por la actuación de los especuladores, se registraron hasta casos de antropofagia que se explotaron de idéntica manera<sup>15</sup>, pero el autor de esta otra versión, testigo directo de lo que escribió,

14 J. Daza, *Estracto...*, pp. 13 y 14.

15 He aquí los textos de Juan Daza y Juan del Enzina sobre el acontecimiento: *Juan Daza*: «eneste dicho año por el mes de abril al fin del acacesió una cosa bien de notar y fue esta: que en un hato de vacas de una biuda, térmyno de esta cibdad, estando un ropero en su hato, vino un moço hasta de edad de dieziocho años y rógame al ropero que lo de que lo dejase estar allí enel hato a dormir aquella noche, y también pidiéndole por amor de Dios le diese un bocado de pan; y el ropero viendo asy uvo compasión dél y dijo que se estuviere en buena ora y dióle de lo que avía en el hato, leche y pan, ysóle cama en que durmió aquella noche, y por la mañana desque se levantó también diole del pan y de la leche que almorzó este dicho moço, y el ropero le dijo que se estuviere quanto él quysiere en el hato, y quedelo que uviere comerían ambos; yesto hazíalo el ropero de compasión que avía de vello tan flaco y tan abilitado, asy que estando enesto hablando él yel ropero, descuydóse y durmióse el ropero, y como el moço lo vido durmiendo tomó un escardillo y achocólo, y desque lo achocó tomó un cuchillo y sacóle el asadura, y cortóle todas las ternyllas, y tanvien cortó de otros pedaços de carne que ael le parecieron que serían buenos para comer, y hynchó unas alforjas de carne del cuerpo del dicho ropero, vido estar una yegua y trújola yensyllóla, y puso sus alforjas enla yegua para yrse (...).

Juan del Enzina:

«Que más ynumanidad  
con grande hanbre y fiera gana  
cabe Xerez la çibdad  
que fue çierto en la verdad  
comer onbre carne umana;  
un cuytado pobre çierto  
después de un onbre aver muerto  
por rrobarle lo que avía  
hallaron que lo tenía  
para comer dél abierto.  
Y sacada la asadura



asumió el miedo de todos y lo transmitió sin entrar en el engranaje de la culpabilización.

«E yo, Juan daça, vide todo esto que aquí está escrito por mis propios ojos, y devéyslo creer señores syn duda, por quen la verdad aún más pasó y más espantoso delo que aquí se pone, desde el año de myll y quynyentos y dieziocho fasta el año de dxxxiiij años. Yo era entonces de edad de veinte y tres años y lo escreví para que sepades las cosas quen este tiempo pasaron. Aca-bélo descrevir lunes a veynte y dos días del mes de Julio, año de nasimyento de nuestro señor ihesus xrispto de mill y quinyentos y veynte y tres años»<sup>16</sup>.

Las horrosas descripciones de Juan Daza serán manipuladas por la dirección y, aprovechando los elementos más punzantes de la sensibilidad individual, serán lanzados al consumo de la colectividad señalando al culpable y sus agentes: todos los «perdimientos, plagas y tormentos», «guerra, hambre y modorra»,

«fue en Castilla por ser horra»<sup>17</sup>.

Y los agentes, «los señores cavalleros, los pueblos pecheros»; y el principal, fue la ambición, porque

«tornávase toro el buey  
y el sacristanejo papa».

La reparación sólo puede efectuarse mirando a la dirección, o trascendiéndola hasta llegar a Dios. Pero la dirección siempre concibe a Dios como un Ser Terrible, «que estorbaba los medios», que castiga «con su saña», que maldice<sup>18</sup>. Este Dios, que se presenta como «eternamente enojado», es el resultado de una dañina pastoral orientada por la dirección a producir miedo; el Dios Castigador, que permite los desastres, sólo puede aplacarse con grandes actos colectivos que se aproximen a la reparación: las procesiones, las grandes penitencias públicas, las rogativas, cumplían una doble función; por una parte, servían como instrumento de reparación, y por otro lado, generaban más miedo, más terror. La descripción de Le Goff se ajusta verdaderamente a las condiciones precisas de teatralidad pensadas para producir miedo.

«Sermones entrada la noche, al resplandor de los cirios, en las iglesias fantasmales, procesiones nocturnas con antorchas, sermones en los cementerios, junto a una tumba abierta en medio de los gemidos, de los llantos, de los gritos, de los desvanecimientos...»<sup>19</sup>.

para asar y comer della,  
o caso contra natura  
criatura a criatura  
venir por hambre a comella  
(...).

16 J. Daza, *Extracto...*, p. 19.

17 J. del Enzina, *Coplas...*, p. 348.

18 «Mayor maldición fue aquesta  
que aquella que Dios dio Adán,  
(...).

Ibid., p. 350.

19 J. Le Goff, 'Jean Delumeau y el gran miedo del pecado', *Debats* 8 (1984) p. 67.

La colectividad es sometida a continuos procesos de aprendizaje, que tienen por objeto la plena y consciente asunción de la catástrofe: los vecinos de Cáceres en 1507, los de Jerez en 1521, o los de Monte Lupo en 1630, y en general todas las poblaciones que sufren una epidemia, asumen el desastre agrupando las angustias individuales, solidarizándolas en espacios cerrados individualizados (cuarentena), o colectivos (ciudad, templo). El miedo de todos se encierra en espacios específicamente creados por la dirección; la decisión de señalar un marco temporal cerrado (la cuarentena), de situar un espacio cerrado (el lazareto), de canalizar la tensión y la histeria a través de conductos también cerrados por uno de los extremos (la voluntad de Dios), siempre ha correspondido a la dirección. El trabajo de acotar el miedo facilita la represión y contribuye a perpetuar la acción de la dirección. Las cárceles, los sanatorios psiquiátricos, los hospitales, son espacios cerrados donde se colocan los candidatos a la exclusión, quienes han producido los estigmas necesarios para alarmar a la dirección, los herejes, los locos, los delincuentes, y todos aquellos que suponen un peligro para el sistema de valores sobre el que se instala la dirección.

El miedo a la catástrofe tiene pues su discurso que siempre termina en una u otra forma de exclusión. Una de las exclusiones más llamativas es la producida por el miedo al fin del mundo en tiempos de Jesús, exclusión que origina el cristianismo. El principio de esta exclusión hay que buscarlo en Getsemaní<sup>20</sup>: la angustia personal de Jesús, incomprendida por sus seguidores, se convierte en angustia social por obra de la decisión de la dirección (llámese Sanedrín, Herodes o Pilatos). Es en la cruz donde la sociedad asume la angustia y la exclusión de Jesús, originándose el cristianismo. A partir de entonces la historia es bien conocida: la dirección persigue y encierra a los cristianos porque éstos han encontrado una forma nueva de exclusión, la única que no tolera la dirección y, también, la única que justifica el que la dirección asuma al cristianismo convirtiéndolo en dirección misma. La exclusión intolerada es el Amor.

ANGEL RODRIGUEZ SANCHEZ  
Universidad de Extremadura

20 El Evangelio de San Lucas muestra como ningún otro el impresionante momento en que Jesús llega al límite de su angustia, sólo, y solicitando del Padre una ayuda que marca el máximo de temor. Luego, en el Gólgota, la sociedad asume por boca del centurión la angustia personal convirtiéndola en social. La catástrofe se evidenciaba con estigmas Jesús, ya excluido, moría y el velo del templo se rasgó, y el cielo se cubrió de nubes.