





La violencia y la muerte en Colombia

■ Wilson R. Pabón Q. ■

Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, Magíster en Ciencias Sociales de la Ecole Pratique des Hautes Etudes - Sorbonne, París. Se encuentra cursando un doctorado en Antropología Histórica en la misma universidad. Profesor de la Universidad Autónoma de Colombia.

206

Cirafra

Wilson R. Pabón Q.

La violencia y la muerte en Colombia

Artículo de reflexión

Resumen:

Los conflictos en Colombia se han generado principalmente por contradicciones políticas o por intereses económicos varios. Por esta y otras razones es necesario comprender: ¿qué hace que los procesos de violencia hayan hecho parte integrante de la vida del país?, o más aún, ¿por qué los victimarios en Colombia ejecutan sobre sus víctimas múltiples acciones macabras? Muchas de las ideas que se esbozan en este escrito son nuestros primeros intentos de reflexión sobre la relación entre el hombre y la muerte, y además hacen parte de los resultados de una investigación que llevo varios años preparando y que complementarían mi tesis doctoral para la Escuela de Altos Estudios de París, bajo la dirección de la maestra Anne-Marie Losonczy.

Palabras clave

Estado, conflicto, violencia, violencia expresiva, muerte, rito, buena muerte, religiosidad, cristianismo, paganismo.

Violence and death in Colombia

Reflection article

Abstract

Conflicts in Colombia have been generated mainly because of political contradictions or various economic interests. It is necessary, for this and other reasons, to make the effort to understand what makes violence processes an inherent part of Colombia's national life. Many of the ideas that are outlined here correspond to our firsts attempts at reflecting upon the relationship between human beings and death, which make part of the results of a piece of research that I have been carrying out for several years and that will complement my doctoral thesis at the High Studies School in Paris under the tutoring of professor Anne-Marie Losonczy.

Key words

State, Conflict, Expressive violence, Conflict, Death, Ritual, Good death, Religiousness, Christianity, Paganism.



lo largo de la historia el hombre ha ido formando la idea de una vida en el “más allá”, diferente – o algunas veces igual – a la del “más acá”. Durante toda la Edad Media se fue desarrollando la creencia en los tres destinos del hombre después de la muerte: Paraíso, Infierno y Purgatorio. Particularmente, el nacimiento del Purgatorio señaló el comienzo de las ceremonias cristianas para liberar al hombre de este lugar oscuro e incierto. Del mismo modo, los demonios y los fantasmas comenzaron a aparecerse en campos y ciudades, y, ¿quienes más propicios para hacerlo que los muertos, de quienes nadie sabía qué destino habían corrido? Por esta razón, los vivos deben practicar varias ceremonias para que sus difuntos trasciendan todas las etapas para lograr su encuentro con Dios.

Los muertos más necesitados de estos tipos de ayuda son los que han tenido una “mala muerte”, es decir, quienes no habían realizado todas sus ceremonias de expiación, como los accidentados o los asesinados, que tienen la característica de haber encontrado la muerte sin ninguna preparación. Fue de esta manera como se convirtieron en “demonios”, seres que volvían a demandar la ayuda de sus familiares y amigos o, lo que es más peligroso, a vengar su propia muerte.

El hombre y la violencia

Varios investigadores se han preguntado sobre el carácter violento del hombre, algunos de ellos han llegado a la conclusión de que se encuentra inmerso dentro de su universo individual y colectivo y, que además, puede llegar a servir de elemento socializante y necesario para desarrollarse como ser integral. Uno de los principales representantes de esta corriente es el padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, quien de sus

reflexiones sobre el tema de la guerra, concluyó: “aunque parezca paradójico la guerra bien podía ser un recurso apropiado para establecer la anhelada paz eterna.”¹ Las reflexiones de Freud se dirigían a que el hombre posee un instinto natural de muerte. De otro lado los etólogos, como Konrad Lorenz, relacionan más este instinto con la animalidad, hablando así del instinto de supervivencia que el hombre posee como un animal como cualquier otro².

Los sociólogos también se han preocupado por comprender el fenómeno de la violencia. Algunos autores dicen que la violencia hace parte de las expresiones individuales dentro de la acción colectiva [Tilly]; que el monopolio de la violencia legítima lo tiene el Estado y es él quien la ejerce y la debe controlar, donde hay violencia no hay un verdadero control estatal [Weber]; que toda cultura tolera un cierto tipo de violencia, algunas conductas violentas son legítimas para la sociedad [Haltung]; o que la violencia es lo contrario del conflicto, es la ruptura completa, la separación, la violencia cierra toda posibilidad de conflicto [Wieviorka]³, por esta razón es necesario diferenciar entre conflicto y lo que se ha definido como “violencia expresiva”, de la cual trata el presente escrito.

Parsons fue el primero en trabajar las nociones de acción instrumental y acción expresiva dentro de las discusiones sobre la violencia. La primera tiene como características un punto de vista discursivo, asociado a un pensamiento claro, una doctrina o una ideología, y una organización metódica conforme a la búsqueda de un fin concreto. Por el contrario, la segunda llega a ser irracional, busca expresarse de cualquier manera, es inestable, y se puede producir rápidamente⁴. En algunos casos la violencia instrumental puede combinarse con la expresiva, como se presenta en el caso de la violencia política en Colombia, que ha terminado por convertirse en una violencia desbordada en el campo y la ciudad, que mezcla intereses, odios y venganzas y, en donde muchas veces no se puede identificar alguna justificación lógica. Campesinos, representantes del Estado, guerrilleros, **paramilitares** y delincuentes comunes han utilizado el velo que les ha proporcionado la guerra para cubrir sus crímenes a nombre de la violencia política.

¹ Sigmund Freud, “El por qué de la guerra”, en: *Obras Completas*, Vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pp. 187-198.

² Konrad Lorenz, “Lucha ritualizada”, en: Fernando Gaitán Daza, “Una indagación sobre las causas de la violencia en Colombia”, en: Malcolm Deas y Fernando Gaitán Daza, *Dos ensayos especulativos sobre la violencia en Colombia*, Bogotá: Fonade, Departamento Nacional de Planeación, 1995, p. 97.

³ Estas discusiones y las referencias que el lector encuentra fueron trabajadas por el profesor Michel Wieviorka, durante su seminario “Sociología del Conflicto”, dictado en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, durante el año universitario 2001-2002.

⁴ *Ibidem*.

La violencia expresiva

Dentro de los estudios que tratan lo que se ha denominado “violencia expresiva” se destacan dos, que además, ayudarán a comprender la problemática de la violencia y, más aún, a explicar su repercusión en el caso colombiano.

El punto de vista histórico

La gran mayoría de las investigaciones sobre el tema de la muerte violenta se comenzaron a interesar en los hechos de la Primera Guerra Mundial, sin embargo se han dedicado más a comprender las masacres y los genocidios de la Segunda, tal vez porque algunos de sus protagonistas y testigos aún se encuentran con vida. Uno de ellos es el de Christopher Browning, *Hombres Ordinarios*⁵, quien presenta de manera detallada las acciones del centésimo primer batallón de reserva de la policía alemana, que contaba con quinientos hombres que no hacían parte de la milicia: profesores, empleados y músicos, entre otros, utilizaron métodos “no convencionales” para deshacerse de los judíos en Polonia. Entre el verano de 1942 y el otoño de 1943, estos integrantes de la policía regular alemana asesinaron a 38.000 judíos y a 45.000 los enviaron a cámaras de gas en nombre de la “Solución Final”, es decir, de la exterminación del judaísmo en Europa, y de la “Purificación de la raza”, principales ideas de Hitler y Himmler durante la Alemania nazi.

Las acciones de estos policías nazis hacen recordar las mismas empleadas por los representantes de las Fuerzas Armadas y los *chulavitas* en el proceso de “conservatización” de los años cincuenta en Colombia. Durante la primera masacre del centésimo primer batallón de policía alemana en Bialystok (Polonia), los judíos fueron sacados de sus casas y llevados a la plaza principal del pueblo, luego los hicieron desnudar y alinear por grupos contra la pared, donde eran finalmente fusilados; otros fueron encerrados en la sinagoga, a la que rociaron con gasolina y prendieron fuego, quemando el edificio y sus ocupantes. Aquellos que pretendieron escapar fueron asesinados a tiros de fusil.⁶ Las siguientes masacres fueron siendo cada vez más sistemáticas y perfeccionadas. En Jozefow – la segunda masacre cometida por el batallón – el médico había enseñado de antemano a los policías a utilizar la bayoneta como visor; y a disparar

en puntos claves como la base de la nuca, lo que liquidaba rápidamente a las víctimas. Los judíos fueron sacados del pueblo en camiones y llevados hacia el bosque, en donde algunos de los policías habían cavado ya las fosas comunes.⁷ Estas mejoras en los procedimientos hicieron que la “tarea” del exterminio fuera mucho más rápida y eficiente. La siguiente masacre, la de Lomazy, fue aún mejor planeada. Para ella fueron utilizados los judíos más jóvenes, quienes cavaron las fosas en donde terminaron también sus cuerpos.⁸ En varias de las acciones de exterminación en Polonia, fueron igualmente utilizados los barrancos como fosas comunes o, por ahorrar munición, la incineración de las víctimas, como antecedente de las cámaras de gas.

Toda la barbarie perpetrada por los soldados y policías nazis durante la Segunda Guerra Mundial ha sido estudiada y denunciada muchas veces; además, algunos de los hechos como los relatados ya han sido presentados en varios estudios. No obstante, Browning, a través de su investigación, pretende explicar las acciones de violencia netamente expresiva, y sobre todo comprender por qué estos hombres “ordinarios” son capaces de cometerlas. Para esto es necesario reconocer que los victimarios también son seres humanos, y que por eso es preciso “entenderlos”, mas no justificarlos, ni perdonarlos.

En primer lugar, los hombres que hicieron parte de este grupo de asesinos en masa no eran precisamente individuos preparados para el ejercicio de la muerte. Browning se sirve en este caso de la noción de “sumisión a la autoridad” de Stanley Milgram, quien dentro de sus investigaciones sobre la violencia le encargó a cierto número de sus estudiantes que les aplicaran choques eléctricos a un grupo de sus compañeros. En realidad, no había corriente eléctrica;

⁵ Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, Paris: Les Belles Letres, 1994.

⁶ Christopher Browning, *Des hommes ordinaires*, Op. cit., p. 26.

⁷ Ver: “La tuerie de Jozefow”, *Ibidem*, pp. 79-97.

⁸ *Ibidem*, pp. 119-118.

pero las víctimas, que habían sido advertidas secretamente, debían lanzar gritos cada vez más horribles a medida que la intensidad de la corriente aumentaba, hasta llegar al desmayo. Obedeciendo incondicionalmente a su maestro, los estudiantes, haciendo las veces de verdugos, llegaron hasta el final de la última orden que se les dio.⁹

Los integrantes del 101 batallón de la policía alemana justificaron su comportamiento por las órdenes que sus superiores les habían impartido. La cultura política de los nazis y la vida militar crearon una situación en la que ellos “no podían escoger”. Si las órdenes no se cumplían, podían ser ejecutados por sus propios compañeros o, sus familiares sufrirían las consecuencias.¹⁰ A esto se suma que ellos tenían la creencia de que las tareas eran realizadas por todos los integrantes de las compañías, nadie podía dejar esa penosa obligación colectiva a sus compañeros; además había un cierto reproche moral, ninguno de los asesinos podía ser “más bueno” que los otros.¹¹

A pesar de que dentro del grupo de policías algunos rehusaban el hecho de matar, otros se convirtieron en asesinos eficaces, que parecían insensibles y a veces entusiastas. Cada vez que el número de víctimas aumentaba, su sensibilidad parecía perderse, recobraban el apetito poco a poco, y su trabajo se convirtió en otro cualquiera; después de la primera ejecución, las siguientes se hicieron mucho más fáciles de realizar.¹² Los *sicarios* en Colombia han testimoniado que es mucho mejor si no miran a los ojos de su primera víctima. Si después de realizado el “trabajo” el resultado es positivo, ya con el título de “asesino a sueldo”, pueden deambular por las calles en busca de posibles clientes y de nuevas víctimas.

La importancia que para la época tuvo la política nazi del *judenfrei*, es decir, del exterminio de los judíos de Europa, demuestra hasta qué punto es posible hablar de una “política estatal de atrocidades” [Browning]. Varios Estados han utilizado el monopolio legítimo de la fuerza, del cual hablaba Weber, para llevar a cabo estrategias militares que buscan beneficios para las élites políticas y económicas, pero que terminan saliéndose de sus manos y convirtiéndose en violencias extremas, muchas veces sin un sentido concreto. Esto, así como lo relatado anteriormente, se puede observar en algunos casos concretos del conflicto armado colombiano en la actualidad.

El aporte antropológico

En el segundo trabajo que pretendemos examinar en el presente escrito, *Terror y Sacrificio*¹³, Christopher Taylor, profesor de antropología en la Universidad de Alabama (Estados Unidos), estudia el caso de la violencia en Ruanda durante la guerra civil de 1994, país en el que habitaba junto a su esposa de origen ruandés, y quien presenció el comienzo de masacres interétnicas.

La guerra en Ruanda, avivada por las intenciones de las élites políticas bajo el discurso de la diferencia de clanes, terminó con un millón y medio de muertos, es decir, la séptima parte de la población total de ese país en un solo año. Para Christopher Taylor, la cultura ruandesa ha vivido en estrecha relación con el culto del cuerpo. Por esta razón muchos de los hechos de violencia tenían algo que ver con cortar y mutilar.

Los documentos de identidad de los ruandeses portaban la mención de la etnia a la cual se pertenecía. Los *Hutu* pasaban sin problemas los retenes colocados por los militares; por el contrario, ser *Tutsi* significaba encontrar la muerte o ser objeto de horribles tratamientos. Pero los retenes no fueron el único medio para obstaculizar el movimiento de los *Tutsi*. A algunos desdichados les fue cortado el tendón de Aquiles a golpe de machete para que no pudieran caminar.¹⁴ Así mismo, bajo la idea de la purificación de la nación, algunas de las víctimas terminaron en las aguas de los ríos Nyabarongo y Akagera, utilizados durante las masacres como órganos de eliminación de todo lo que era considerado como “sucio” dentro del

9 Ver: Stanley Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental*, Paris: Calmann-Levy, 1974.

10 Christopher Browning, *Des hommes ordinaires*, Op. cit., p. 223.

11 *Ibidem*, pp. 242-243.

12 *Ibidem*, pp. 170-171.

13 Christopher Taylor, *Terreur et sacrifice: Une approche anthropologique du génocide rwandais*, Toulouse: Octares éditions, 2000.

14 *Ibidem*, p. 171.

“cuerpo nacional” *Hutu*.¹⁵ Igualmente fue muy frecuente el método del empalamiento, es decir, que la víctima *Tutsi* era clavada en un poste de madera que la atravesaba desde el ano hasta la boca, que luego era erigido y dejado en el lugar durante varios días; usado en el periodo pre-colonial en Ruanda para castigar a los ladrones y llevar un mensaje de muerte a los que pretendieran imitarlo, se convirtió en el símbolo mortal de la guerra civil ruandesa.¹⁶ Durante la violencia *Hutu* también se presentaron actos de violencia sexual: varios jóvenes *Tutsi* fueron emasculados y algunas mujeres violadas o les fueron cortados sus senos.¹⁷

Taylor da mucha importancia a las creencias heredadas del periodo pre-colonial para explicar los genocidios y las muertes durante la guerra civil. Las formas de asesinar al enemigo en 1994 tienen para él muchas coincidencias con los rituales ruandeses del siglo XIX. Por ejemplo, en los sacrificios dedicados a los reyes luego de una victoriosa guerra, a los prisioneros les eran cortados los testículos y a sus mujeres los senos.¹⁸

¿Podrían estas miradas ayudar a explicar las muertes violentas en Colombia? Es muy posible. Los imaginarios individuales, políticos y culturales tienen mucho que ver con las ideas de pensar el cuerpo y de imaginarse al enemigo. El conocimiento de las herencias culturales al interior de la sociedad colombiana, lo mismo que de sus actores, es necesario para comprender las causas de los **juegos** macabros durante las diversas violencias ocurridas en el país.

Pero también es necesario indagar sobre lo que el hombre piensa que puede existir luego de la muerte, y lo que para él puede suceder con los muertos que han dejado los diferentes conflictos violentos en Colombia.

El hombre y la muerte

Acciones como desmembrar los cadáveres, incinerarlos o arrojarlos a los ríos, pueden tener varias significaciones: a través de estas formas de tratar el cuerpo muerto, los victimarios pueden hacer llegar un mensaje de muerte a sus seguidores para hacerlos permanecer en sus filas, y a sus contradictores para infundirles temor; estas acciones igualmente facilitan la desaparición del cadáver, buscando el entorpecimiento de la investigación judicial

y a la postre la impunidad. A pesar de estas posibles explicaciones, el cadáver es para los hombres como un “demonio”, un ser que puede volver a cobrar sus deudas personales. Al deshacerse de los cadáveres de estas maneras, se exorciza esta presencia y a la vez se causa un mayor dolor a los familiares o allegados de la víctima.

El cuerpo como demonio

A través de los años el hombre ha manifestado un verdadero temor a lo desconocido. La muerte – la única cosa de la que está seguro encontrará algún día, pero que no conoce realmente – ha sido uno de los temas favoritos de especulación. La imaginación se desfoga intentando representarse el “más allá”.

Con la creación de los ritos fúnebres, las sociedades fueron inventando verdaderas costumbres de enterrar a sus muertos, que dependían de sus creencias en lo que sus familiares vivirían luego de su muerte; lo que significa que para el hombre no hay una idea de verdadera separación entre vida y muerte, sino más bien de que existen dos mundos de vida.¹⁹ Por esta razón, la creencia en que los muertos pueden volver de su “nueva vida”, ha sido igualmente una constante dentro del imaginario colectivo.

Desde mucho antes de la Edad Media, las ceremonias para despedir el difunto y para ayudarlo a tener un “buen viaje” y sobre todo una “buena estadía” en su nuevo lugar de residencia, fueron una constante dentro de los cultos conocidos como religiosos. Hacia el siglo V, aparece lo que Philippe Ariès ha denominado la “muerte domesticada”, es decir, el individuo se preparaba para la muerte cuando ya la presentía, se recostaba en su cama solamente para esperar el momento de su llegada, acompañado por

¹⁵ *Ibidem*, pp. 164-165.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 173-174.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 176-177.

¹⁸ *Ibidem*, p. 225.

¹⁹ Régis Boyer, Postface al libro de Claude Lecoteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris: Imago, 1996, p. 238.

sus familiares y además por la comunidad, quienes de una manera solemne y silenciosa se despedían de él. De la misma manera, la creencia en el Juicio Final hizo que se pensara que sólo aquellos que habían tenido una sepultura decente y no profana, resucitarían a la nueva vida en el Reino de los Cielos y podrían finalmente reencontrarse con Dios. El miedo principal era el de quedar sin sepultura eclesiástica.²⁰

Sin embargo, restaban aquellos que por alguna razón no habían podido realizar todas sus ceremonias de expiación de culpas y de perdón de los pecados, por lo cual necesitaban de un tratamiento especial. Ahogados, asesinados, víctimas de accidentes o de enfermedades, suicidas, mujeres muertas durante el parto o los recién nacidos muertos; todos ellos hicieron parte de la tropa de difuntos que habían tenido una muerte *subitanea et improvisa* y que no podían acceder al cielo directamente. Entonces, ¿qué pasaba con estos individuos que sufrían de una muerte considerada como infame y penosa?

De una parte, la Iglesia se vio en la necesidad de crear un nuevo destino para quienes no podían ingresar directamente al Paraíso por su condición de "mal muertos", pero que tampoco podían ir directamente al Infierno, porque muchos de ellos no lo merecían. Es en este momento cuando, entre el siglo XI y XII, entra en escena el Purgatorio, pensado como la prisión de los muertos que no son ni totalmente buenos, ni totalmente malos²¹, pero que pueden ganar el Paraíso a través de oraciones y misas pagadas a los monjes por sus familiares. No obstante, las representaciones del Purgatorio son difusas y han cambiado a lo largo de los años. Por ejemplo, hacia el siglo XIII, se hablaba de dos destinos aéreos: un infierno "aéreo", donde se encuentran los que irán al Infierno, pero

que esperan el Juicio Final; y un pre-Paraíso "aéreo", que era conocido como el Seno de Abraham, en el que están los que irán al Paraíso, al que igualmente, sólo accederán después del día del Gran Juicio.²²

De otro lado, estos muertos, de los cuales no se sabía qué destino habían corrido, fueron alimentando la idea de los muertos que vuelven a la vida, y más específicamente de los fantasmas y de las apariciones.²³

El tema de los muertos que vuelven a la vida ha sido generalmente considerado como una de las herencias del paganismo antiguo a la religión cristiana.²⁴ El culto a los muertos, central en el culto pagano, y la creencia en que éstos regresan a nuestro mundo, fue tomado y reinterpretado por el catolicismo, quien lo transformó en fiestas litúrgicas en honor a los difuntos. De igual forma, las discusiones sobre la posibilidad de que los muertos vuelvan del más allá y se manifiesten a los vivos, hizo que la Iglesia propusiera sus propias respuestas a estos interrogantes. Para este caso fueron importantes las interpretaciones de los teólogos Tertullien, quien opinó que aquellos que se aparecían eran demonios o muertos poseídos por un diablo, y San Agustín, considerado por algunos como el padre de fantasmas y espectros.²⁵

Para Agustín no era ni el cuerpo ni el alma lo que aparecía, sino solamente una imagen "espiritual" del difunto, que generalmente se presentaba en los sueños, durante el reposo, y que era facilitada por los ángeles (entre los cuales había también malignos, o sea los demonios). Lo que supuestamente se manifestaba no era el hombre vivo ni muerto, sino una "semejanza del hombre" (*similitudo hominis*), una "imagen" (*imago*). Agustín definía tres géneros de visión: los "corporales", que dependían de los sentidos del cuerpo; los "espirituales", de la imaginación; y los "intelectuales", de la razón pura.²⁶ Fue de esta manera como al pensamiento cristiano se unieron las tradiciones paganas y populares para dar fruto a lo que se conoce como "fantasma", del latín *phantasma*, que significa imagen ficticia.²⁷

Estos muertos que regresaban de las tinieblas tenían la costumbre de aparecerse a los vivos por cuatro principales razones: Cuando no habían cumplido todas sus promesas

- 20 Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris: Éditions du Seuil, 1977, p. 597.
- 21 Claude Lecoteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris: Imago, 1996, p. 10.
- 22 Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 110.
- 23 Claude Lecoteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Op. cit., p. 56.
- 24 *Ibidem*.
- 25 Ver: "L'Église, les fantômes et les revenants", *Ibidem*.
- 26 Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Op. cit., p. 37.
- 27 Oliver Boulnois, "El concepto de la imagen en la Edad Media", Escuela Práctica de Altos Estudios de París, año universitario 2001-2002.

en vida y necesitaban del socorro de sus familiares; para anunciar su propia muerte o la muerte de un próximo; también para demandarles oraciones, limosnas y misas, actividades que no sólo buscaban asistir el alma del difunto para salir del Purgatorio, sino que ayudaban a lograr el servicio de los muertos, como una posible intercesión ante Dios para lograr el Paraíso a nombre de la reciprocidad del intercambio de servicios entre el más allá y el más acá²⁸; y, la más importante, el muerto vuelve en vida porque busca su venganza.

Así mismo, si el hecho de que los muertos regresasen eran una consecuencia de las acciones de los demonios, muchos de sus actos eran peligrosos para los vivos, por esta razón era necesario exorcizarlos a la manera que lo hacía el clero en la Alta Edad Media: sirviéndose de agua bendita, sal o de una hostia consagrada, y pronunciando un conjuro especial²⁹.

Lo más importante para el caso que pretendemos estudiar nos lo aporta la manera en que los antiguos pretendían evitar que el alma del difunto retornara a la vida. En Roma, luego de incinerar el cuerpo muerto, se enterraba y el nombre del fallecido era dicho tres veces para conjurarlo a no volver. También se comenzaron a utilizar los amuletos protectores.

En la Germania fueron encontrados los primeros cadáveres mutilados, lo que demuestra que se buscaba evitar que el muerto dejara su tumba. Los cuerpos eran decapitados, y sus cabezas dejadas al lado de sus pies o entre sus piernas, para que ellos no pudieran retomarlas y volverlas a colocar sobre sus hombros: el muerto quedaba finalmente preso en su propia tumba³⁰. Estas acciones recuerdan las mismas utilizadas por el hombre para deshacerse de demonios, brujas y vampiros.

La mutilación del cadáver era tomada igualmente como una punición *post mortem*. A los condenados a muerte, a los suicidas, a los malhechores, etc., es decir, a los muertos indeseables, generalmente les eran cortados – además de la cabeza – los brazos y las piernas; acto seguido se incineraba el cuerpo (para lo cual era necesario retirar de antemano el corazón del difunto, puesto que su presencia no dejaría que éste se consumiese); o aún todavía, arrojar

su cadáver a un río. Acciones que buscaban principalmente asegurarle al muerto una vida miserable en el más allá³¹.

¿Es posible afirmar que las creencias católicas heredadas del Viejo Mundo hayan hecho que en América Latina se presenten las mismas ideas de una vida en el más allá, y de un posible regreso a la vida desde ultra-tumba? Además de las herramientas que nos pueden proporcionar la sociología y la antropología, la historia, y específicamente la historia de las religiones, nos ofrecen elementos para la comprensión de la relación entre el hombre y la muerte, lo que así mismo nos ayudaría a entender el fenómeno de la muerte violenta y del tratamiento que los seres humanos le aplican a los cuerpos de sus difuntos, ya sea por razones de higiene o por el miedo a que los muertos regresen.

El dolor familiar

La desaparición de un familiar es más dolorosa que su propia muerte, porque la cultura nos ha enseñado a los hombres a enterrar a los muertos. A los dolientes les gustaría más encontrar a su familiar muerto que saberlo desaparecido, por evitar seguir con la duda de su existencia, o aún más, sentir el dolor de no proporcionarle una “santa sepultura”. Porque “el que no está enterrado según la costumbre no está muerto. Por lo demás no se da por válida la muerte de nadie hasta después de cumplidas las ceremonias funerarias.”³²

Michel Vovelle hace una excelente clasificación de todas las fases por las que deben pasar el moribundo y sus familiares para hacer más fácil el tránsito del alma del difunto a la otra vida. Éstas aseguran la continuidad de una buena relación entre los vivos y los muertos.³³

²⁸ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Op. cit., p. 459.

²⁹ Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Op. cit., p. 44.

³⁰ *Ibidem*, p. 30.

³¹ *Ibidem*, p. 146.

³² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Editorial Labor, 1983, p. 156.

³³ Remitimos al lector interesado en este tema al capítulo “Le Grand Cérémonial”, en: Michel Vovelle, *La mort et l'occident, de 1300 à nos jours*, Op. cit.

34 Bernardo Tovar Zambrano. "Porque los muertos mandan. El imaginario patriótico de la historia colombiana", en: Carlos Miguel Ortiz Sarmiento y Bernardo Tovar Zambrano, *Pensar el pasado*, Bogotá, AGN, UN, 1997, p. 146.

35 Ver: "Pate'piola el sacacuerpos", en: Wilson Rigoberto Pabón Quintero, *La violencia y los ríos. El Puente Natural de Pandí*, Tesis de grado, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1999.

36 Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, París: Payot, 1965, p. 42.

37 Louis-Vicent Thomas, *Antropología de la muerte*, París: Payot, 1975, p. 230.

38 *Ibidem*, p. 448.

En el caso de la muerte violenta, y más en aquella en la cual los victimarios intentan desaparecer el cadáver lanzándolo a un río, incinerándolo o descuartizándolo, es como si la persona no hubiera muerto. Los familiares sienten un vacío al saber que el difunto no ha seguido su camino a la muerte como debe ser; llevado de la mano a través de los distintos rituales. En las batallas de liberación de las colonias españolas se presentó una situación similar. En las misas que se hacían en las celebraciones siempre se pedía perdón a Dios por las víctimas tanto propias como enemigas que quedaban en los campos; este acto era llevado a cabo para restaurar el equilibrio y la cohesión social.³⁴

Está tan anclada esta tradición que en algunas de las regiones azotadas por las diversas violencias en Colombia, se ha llegado a hablar de especialistas en encontrar cadáveres, quienes los entregan a los tristes familiares por una suma de dinero, para que puedan por fin proporcionarles una apropiada sepultura. Tal es el caso de Carlos Córdoba, apodado **Pete'piola**, quien era el encargado de rescatar los cadáveres arrojados desde el Puente Natural de Pandí al río Sumapaz, un de los más caudalosos del país y cuya región se destaca por tener una gran influencia de la guerrilla de las FARC.³⁵

Al interior de las reflexiones de Freud sobre los ceremoniales de la muerte se encuentran sus anotaciones sobre la ambivalencia de los sentimientos. Para él las ceremonias mortuorias son actos de arrepentimiento, expiación, purificación y defensa. Los familiares de las víctimas sienten una mezcla de amores y odios hacia su familiar; llevada durante toda su vida en el inconsciente; ya en el momento de las ceremonias mortuorias, éstos le piden perdón al difunto por sus pensamientos en vida, pero a la vez le agradecen al victimario por haber hecho lo que ellos no se atrevieron a realizar.³⁶

Por todas las razones expuestas anteriormente, es necesario que los familiares de las víctimas desaparecidas realicen todos los ritos y prácticas necesarias para que estos seres, entre los que se encuentran algunos que encontraron la muerte de una manera muy desdichada, puedan retomar el camino directo al Paraíso y su anhelado encuentro con Dios.

Por una buena muerte

Como hemos visto anteriormente, la noción de "buena muerte" envía inmediatamente a imaginarse al moribundo recostado en su cama de enfermo, esperando el momento de su fallecimiento, y principalmente acompañado de sus familiares y amigos, quienes se despiden de él, le desean la mayor de las suertes en su nueva morada y rezan las últimas oraciones para que su paso al más allá sea directo, sin necesidad de una estadía en el Purgatorio – lo que lo obligaría a deambular en éste mundo para solicitar los favores de los vivos.

Todas las culturas poseen su propia noción de la "buena muerte". Louis-Vincent Thomas habla en general de la sociedad negro-africana, y muestra que en ella es muy importante morir en el propio poblado, además de hacerlo cuando se está colmado de años y el número de hijos es considerable, es decir, en el momento en que se cree que se "ha cumplido la misión"; igualmente, morir sin sufrimiento (ni por accidente ni por enfermedad).³⁷ A veces se agrega el deseo de no morir durante la época de cultivos y cosechas, no solo para no perturbar a los trabajadores, sino también para estar seguros de contar con exequias más solemnes o que congreguen a un mayor número de personas.³⁸

Para el caso de los negro-colombianos – como los llama la autora – y los indígenas Emberá del departamento de Chocó, existe el excelente estudio realizado por Anne-Marie Losonczy, **La Trama Interétnica**, que trata sobre los intercambios alrededor del compadrazgo inter-étnico entre los rituales de los descendientes del esclavismo africano y el chamanismo de los indígenas Emberá. Intercambios basados principalmente en el plano religioso, porque en un principio, los matrimonios inter-étnicos pueden llevar inmediatamente a una "mala muerte", y por consiguiente, a errar eternamente en la selva.³⁹

Para los chocoanos lo más importante es morir “en su río”, en el lugar donde se nació y se fue bautizado, en el sitio donde se encuentra su red de parentela consanguínea y ritual.⁴⁰ Por esta razón, morir lejos de su propia casa – más que todo cuando la persona se embarca en piragua y se desplaza hacia otro lugar en lo que se denomina “el viaje” –, es considerado como una “mala muerte”.⁴¹ Así mismo, para los negro-colombianos, existe la creencia de que en la agonía, la sombra del moribundo se encarga de recoger sus pasos, para que ninguna huella lo retenga en el territorio de los vivos, y pueda así ganar el Reino de los Difuntos.⁴²

De la misma manera, los Emberá sostienen que quienes han conocido la muerte en forma violenta, súbita, solitaria o sin agonía (cazadores desafortunados, asesinados por animales, extraviados, ahogados o víctimas de homicidio), estarán destinados a errar eternamente en la selva. Ellos la llaman “muerte animal”.⁴³

El cristianismo durante la Edad Media intentó apropiarse de todas las discusiones relacionadas con la muerte. De esta manera se presentó el primer escrito que hablaba de una técnica o método de “bien morir”, como fue el texto de Roger Chartier, *Ars Moriendi*, que posee dos versiones.⁴⁴ Las misas y oraciones por los muertos también se convirtieron en el monopolio de la Iglesia. Fue así como hacia el siglo V d.C., se instauró el sistema de misas dichas para un difunto, el tercer, el séptimo y día treinta después del fallecimiento. Lo mismo que la fiesta de los muertos todos los 2 de noviembre, que para autores como Schmitt es herencia de los monjes del monasterio de Cluny. Festividad creada aproximadamente en 1030, y que en un principio tenía por objetivo el ayudar a los difuntos (monjes, familiares y conocidos) que necesitaban de la intercesión de los clunisinos para acceder al Paraíso.⁴⁵ Todas estas herencias que dejó el cristianismo al catolicismo moderno se ven reflejadas hoy en las celebraciones dedicadas a los muertos y practicadas en todos los cementerios e iglesias colombianas al momento de la muerte de un individuo; e igualmente, el 2 de noviembre es institucionalizado como el día de la fiesta de los muertos.

De la misma manera, en varios de los lugares donde, según la tradición, han terminado las víctimas de los diversos

conflictos en Colombia, se han erigido altares con sitios para colocar veladoras y con la imagen de la Virgen del Carmen, considerada por muchos como la patrona de la “buena muerte”, que gracias a su intercesión en el cielo, dejará tiempo para el arrepentimiento, o acompañará a estos “mal muertos” en su camino hacia el más allá.⁴⁶ La Virgen del Carmen es además la patrona de los conductores. Muchos de ellos llevan una pequeña imagen en sus vehículos o en los escapularios que penden de sus cuellos, y no dejan de persignarse cuando pasan delante de una de estas imágenes, lo que – piensan – les ayuda a continuar con su protección, para no sufrir un accidente. Asimismo, muchos de los familiares de las víctimas colocan veladoras y rezan sus oraciones para acompañar al cuerpo de su familiar desaparecido. La práctica de colocar objetos perennes es empleada para recordar un familiar fallecido que no pudo ser enterrado de la forma ritual.

Así también existe en Colombia el culto a las almas en los sitios específicos donde las víctimas fueron asesinadas. Con este fin son colocados santuarios, cruces o pequeñas criptas, con variedad de diseños en su construcción. Se busca no sólo indicar el lugar de la muerte, sino que además existe la creencia de que, con estos elementos, el alma del difunto quedará atrapada y no regresará a vengar su muerte.

Se considera que los cuerpos sin vida de las víctimas de la muerte violenta, por su carácter de paso directo al “más allá”, necesitan ceremonias de expiación de culpas y un acompañamiento representado en la Virgen del Carmen, para que dejen de ser almas en pena y obtengan la buena muerte que, según las tradiciones de nuestro país, es deseable lograr.

³⁹ Anne-Marie Losonczy, *La Trama Interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*, Bogotá: IFEA, ICAHN, 2006, p. 260.

⁴⁰ Anne-Marie Losonczy, *La Trama Interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*, Op. cit., p. 73.

⁴¹ *Ibidem*, p. 125.

⁴² *Ibidem*, p. 230.

⁴³ *Ibidem*, pp. 321-322.

⁴⁴ Jean Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris: Fayard, 1983, pp. 67-68.

⁴⁵ Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Op. cit., p. 86.

⁴⁶ Eugenia Villa Pose, *Muerte, cultos y cementerios*, Bogotá: Disloque editores, 1993, p. 80.

La violencia y una mirada diferente a la muerte

Es indudable que los ritos hacia los muertos han atravesado toda la historia de Colombia hasta hoy. Sin embargo, es necesario preguntarse si todos los procesos de violencia que ha vivido el país han cambiado en algún sentido la mirada de los colombianos hacia la muerte, y si los ritos católicos siguen intactos o han sufrido igualmente algunos cambios considerables.

En primer lugar, trataremos el tema del sitio que le corresponde a los muertos, no sólo en el más allá, sino también aquí en la tierra, espacio que indudablemente no se encuentra al lado de nuestros lugares de habitación. Es necesario que los cadáveres estén en su lugar. La palabra "cementerio" del latín *coementarium*, quiere decir lugar para dormir; dormitorio. También las razones para enterrar a los muertos han ido desde las higiénicas hasta las religiosas, pasando por las creencias de un "más allá", sitio alejado del "más acá", y por el convencimiento de que todas las personas van a terminar en la misma esfera, imaginada o no.

Los cementerios han hecho parte de la vida de las ciudades. Muchas veces sirvieron como plazas de mercado y eran lugar de encuentro en los pueblos. Poco a poco se

fueron relegando del espacio habitado por los vivos y han terminado en lo que se conoce hoy como los jardines cementerio (influencia de los *rural cemetery* de los Estados Unidos), que se encuentran a las afueras de las grandes ciudades, y que se caracterizan por tener amplias zonas verdes para dar un paseo a la vez que se visita al difunto.

Los victimarios en Colombia tienen bien identificados estos lugares como el espacio al que pertenecerán sus próximas víctimas. Por esta razón, los políticos, hombres de negocios o simples comerciantes reciben amenazas por escrito o por teléfono que siempre llevan una referencia al cementerio, o sufragios (muy usados en Colombia), con sus nombres o el de sus familiares. Los denominados grupos de "Limpieza Social" utilizaban esta forma para intimidar a sus víctimas.

Luego de que la Iglesia tuvo el monopolio de enterrar a los muertos, algunos de ellos podían ser sepultados al interior de sus templos. Obispos, padres y monjes hicieron parte de estos afortunados, a los cuales tanto misas como oraciones acercaban más a Dios en espera del Juicio Final. Así mismo, algunos laicos privilegiados podían pagar el derecho de ser enterrados dentro de la iglesia, y entre más cerca estuviera su tumba de la Cruz, más elevado era el pago que ellos debían realizar.⁴⁷ Entonces, ¿qué pasaba con aquellos a los que el dinero no les podía proporcionar un buen lugar; ni en la iglesia, ni en el cementerio? Ellos eran destinados a los muros del cementerio, donde no había monumentos religiosos ni árboles, solamente hierba. Es como si la historia de los cementerios – al igual que la de la muerte – no presentara sino leves cambios desde la Edad Media hasta nuestros días.

El uso de las fosas comunes se remonta al siglo XV, o en el XVIII se convirtieron en uno de los lugares en donde terminaron miles de muertos de las epidemias en Europa. Durante el lapso entre el siglo XV y el XVIII, en ellas eran enterrados los individuos pobres o de condición modesta.⁴⁸ La utilización de las fosas comunes en Colombia no ha cambiado en nada; la única diferencia, es que ahora llegan un número incalculable de muertos de las violencias señalados como N.N., que han hecho que la geografía ritual en los cementerios colombianos haya cambiado durante los últimos años. Así, los visitantes de los cementerios colombianos se han desplazado de las tumbas

⁴⁷ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Op. cit., pp. 56-57.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 63.



de familiares y amigos, hacia las fosas comunes, donde fueron enterrados los pobres, los muertos anónimos, los mal-muertos y los muertos salidos de la violencia. Estos han sido denominados por la tradición popular como las “Benditas Almas del Purgatorio”⁴⁹, es decir, aquellas almas que necesitan de las oraciones de los vivos para llegar al Paraíso, y quienes además, como forma de agradecimiento, ofrecerán su ayuda para cualquier necesidad. Su principal figura es el Anima Sola.

En nuestro país también se da que las almas de los que no han tenido una “buena muerte” terminan siendo los personajes principales de los mitos rurales. Como el de La Llorona, también llamada La Viudita, que es considerada como un alma en pena que murió solitaria en la selva buscando a su marido perdido. Se cree que su grito vuelve locos a aquellos que osan dirigirse al bosque desde el crepúsculo⁵⁰. Así como existe esta leyenda, en cada una de las regiones del país se pueden encontrar diversas historias en las que el diablo, los demonios o los mal muertos intentan apoderarse del alma de los campesinos o visitantes distraídos y que no poseen ninguna protección divina.

En segundo lugar, se ha presentado un proceso de “santificación” de estos individuos, quienes de alguna manera se convirtieron en “mártires”, por la misma condición en que encontraron su muerte. Los habitantes de pueblos y ciudades en Colombia han creado sus propios santos, canonizados y honrados popularmente sin el aval de la Iglesia. Tal es el caso de Salomé, nombrada popularmente como La Miraculosa, quien había habitado en dos de los barrios pobres tradicionales del centro de Bogotá.⁵¹ En su tumba son colocadas flores, veladoras, papeles escritos con peticiones y agradecimientos, y a la entrada del cementerio es posible comprar “su” imagen y “su” oración. De la misma manera, otros personajes asesinados, como líderes sindicales, políticos o guerrilleros, se han convertido en santos populares a los que la gente acude para demandar su ayuda, ya sea cuchicheando al oído de las estatuas que los recuerdan o dejando papeles escritos con peticiones sobre sus tumbas, acompañados de la novena a los muertos que sus fieles les rezan.

Sobre las sepulturas de los “mártires” colombianos los devotos dejan botellas de aguardiente o cigarrillos, para

aquellos que tenían la costumbre de fumar en vida, o hasta música, como en el caso de las tumbas de *sicarios* y narcotraficantes en Medellín, en las cuales sus familiares han colocado equipos de sonido cuyos parlantes emiten, durante toda la jornada, la música que le gustaba al difunto antes de morir. Igualmente, en las tumbas de los N.N. se han encontrado huesos con peticiones escritas en ellos o con papeles amarrados con algunas solicitudes; muñecos con alfileres que, según la tradición, sirven para causarle un dolor o generarle una enfermedad a alguien; o hasta toallas higiénicas que ayudarían a reactivar la menstruación perdida, signo de un embarazo no deseado.⁵² Para Marcel Mauss, estos hechos ayudan a comprender la noción de rito dentro de las religiones, que son adoptadas por la colectividad o por una autoridad social reconocida, que en este caso serían las clases populares colombianas.⁵³

En efecto, los diferentes fenómenos de violencia en Colombia no sólo han dejado un número considerable de muertos en el campo y la ciudad, sino que igualmente han influenciado las creencias religiosas. A través de los años, los individuos que encontraban la muerte por asesinato fueron señalados por los vivos como “demonios”, y al mismo tiempo como almas en pena necesitadas de oraciones. La principal característica del fenómeno colombiano es la dualidad “mal muerto” / “mártir”, en la que, a través de un exorcismo extremo y casi inmediato, se ha llegado a convertir a los desdichados víctimas de asesinato en santos que realizan milagros.

De otro lado, los lugares en donde fueron asesinadas las víctimas, al igual que los cementerios (principalmente la zona de las fosas comunes y de los N.N.), presentan en éste país otra duplicidad: por una parte se convirtieron en sitios prohibidos, en donde

49 Anne-Marie Losonczy, “Le saint et le citoyen au bord des tombes. Sanctification populaire de morts dans les cimetières urbains colombiens”, en: *Marges contemporaines de la religion*, No 10, 1998, U.Q.A.M., Montréal, 1998, p. 152.

50 Anne-Marie Losonczy, *Les Saints et la Forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Embéra chez les Négro-Colombiens du Chocó*, Op. cit., p. 134.

51 Anne-Marie Losonczy, “Le saint et le citoyen au bord des tombes. Sanctification populaire de morts dans les cimetières urbains colombiens”, Op. cit., p. 153.

52 Ver: Oscar Iván Calvo Isaza, *El Cementerio Central. Bogotá, la vida urbana y la muerte*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, Observatorio de Cultura Urbana de Bogotá, 1998.

53 Marcel Mauss, *La prière*, 1909, p. 74.

por las noches se escuchan ruidos que indican que las almas de los "mal muertos" están sufriendo en el más allá, y por donde atravesar significaría perder el alma y vivir una eternidad en el Infierno. Y, además, son lugares en los que la actividad religiosa y ritual florece, porque se convirtieron en puntos de encuentro entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

En conclusión, el vivir en una sociedad como la colombiana, que parece acostumbrada a encontrar diariamente en la prensa y la televisión las noticias de cuerpos sin vida, muchas veces incinerados y otras mutilados, recuperados de los ríos o de las fosas comunes clandestinas, realizadas con el propósito de desaparecerlos, hace que no sea fácil escribir sobre este fenómeno. Sin embargo, fue necesario – y continua siéndolo – investigar sobre estos hechos, para que no sólo queden como un mal recuerdo para los familiares de las víctimas y para el conjunto de la sociedad, sino para intentar buscar más que una solución, una explicación al problema de la violencia y la muerte en Colombia.

G

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía Teórica

FREUD, Sigmund, *Tótem y tabú*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, 206 p.

_____, *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979, 25 vol.

GEERTZ, Clifford, *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1973, 387 p.

_____. (editor), REINOSO, Carlos (compilador), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, México: Gedisa Editorial, 1991, 334 p.

HERVIEU-LÈGER, Danièle y WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologies et religion*, París: P.U.F., 2001, 289 p.

MAUSS, Marcel, *La prière*, 1909, 176 p.

ORTIZ SARMIENTO, Carlos Miguel y TOVAR ZAMBRANO, Bernardo (editores), *Pensar el pasado*, Bogotá: Archivo General de la Nación, Universidad Nacional de Colombia, 1997, 192 p.

TOVAR ZAMBRANO, Bernardo (compilador), *La historia al final del milenio. Ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana*, Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1994, 2 vol, 792 p.

WEBER, Max, *Sociología de la religión*, Madrid: Ediciones Istmo, 1997, 454 p.

_____, *El sabio y la política*, Córdoba: Eudecor, 1966, 109 p.

_____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid: Editorial Reus, 2009, 286 p.

WIEVIORKA, Michel, *Sociétés et Terrorisme*, París: Fayard, 1988, 565 p.

_____. (editor), *La France Raciste*, París: Éditions du Seuil, 1993, 389 p.

_____. *La Différence*, París: Éditions Ballard, 2000, 200 p.

WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologie des religions*, París: P.U.F., 2e éd., 1998, 127 p.

Bibliografía sobre la muerte

Ensayos sobre la muerte

ARIÈS, Philippe, *Historia de la muerte en occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona: El Acantilado, 2000, 642 p.

_____. "Attitudes devant la vie et devant la mort du XVIe au XIXe siècle", en: *Population*, No. 4, julio-septiembre, 1949, p. 463-470.

_____. "L'apparition du sentiment moderne de la famille dans les testaments et les tombeaux", *Colloque sur la famille*, Cambridge, septiembre de 1969.

DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, París: Fayard, 1983, 741 p.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Editorial Labor, 1983, 185 p.

LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid: Taurus, 1981, 449 p.

LECOTEUX, Claude, *Fantômes et Revenants au Moyen Âge*, París: Imago, 1996, 253 p.

MORIN, Edgar, *El hombre y la muerte*, Barcelona: Editorial Kairós, 1994, 373 p.

SCHMITT, Jean-Claude, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París: Éditions Gallimard, 1994, 306 p.

THOMAS, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, 640 p.

_____. *La muerte: una lectura cultural*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1991, 159 p.

VOVELLE, Michel, *Mourir autrefois*, París: Éditions Gallimard, 1974, 253 p.

_____. *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, París: Éditions Gallimard, 2000, 793 p.

_____, "Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire (XVe-XXe siècle)", París: Cahier des Annales, Armand Colin, 1970, 101 p.

_____. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, París: Plon, 1973, 697 p.

La muerte en Colombia

CALVO ISAZA, Oscar Iván, "El Cementerio Central: Bogotá, la vida urbana y la muerte", Tesis de grado, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998.

_____. *El Cementerio Central. Bogotá, la vida urbana y la muerte*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, Observatorio de Cultura Urbana de Bogotá, 1998, 153 p.

JANNA, Marian, "Y en los funerales... más etiqueta", en: *Revista Nueva*, No. 545, Bogotá, noviembre de 1996.

LOSONCZY, Anne-Marie, "Le deuil de soi. Corps, ombre et mort chez les Afro-Colombiens du Chocó", en: *Cahiers de Littérature Orale*, No. 27, París, Inalco, 1990.

_____. "Le saint et le citoyen au bord des tombes. Sanctification populaire de morts dans les cimetières urbains colombiens", en: *Marges contemporaines de la religion*, No. 10, UQAM, Montréal, 1998, p. 149-165.

MORALES, José, "Actitudes del costeo ante la muerte", en: *ARCO (Revista del pensamiento colombiano)*, No. 300, Junio-Julio, Bogotá, 1987.

VELÁSQUEZ, Rogerio, "Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó", en: *Revista Colombiana de Folklore*, Bogotá, Vol. II, No. 6, 1961, p. 9-76.

VILLA POSSE, Eugenia, "Algunos fenómenos importantes de la religiosidad popular en Bogotá", en: *Universites Humanistica*, Año X, No. 16, Bogotá, Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía y Letras, 1981.

_____. *Muerte, cultos y cementerios*, Bogotá: Disloque editores, 1993, 253 p.

Bibliografía sobre la violencia

Ensayos teóricos sobre la violencia

ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, 2a. ed., Barcelona: Debolsillo, 2005, 440 p.

BROWNING, Christopher, *Des hommes ordinaires. Le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, París: Les Belles Lettres, 1994, 284 p.

MILGRAM, Stanley, *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1980, 208 p.

TAYLOR, Christopher, *Terreur et sacrifice: Une approche anthropologique du génocide rwandais*, Toulouse: Octares éditions, 2000, 234 p.

TILLY, Charles, *Las revoluciones europeas, 1492-1992*, Barcelona: Crítica, Grijalbo Mondadori, 1995, 319 p.

La violencia en Colombia

AROCHA, Jaime, *La violencia en el Quindío*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1979, 219 p.

BANCO DE LA REPUBLICA DE COLOMBIA, "Bibliografía sobre la violencia en Colombia", en: *Bibliografías especializadas*, No. 255, Bogotá, 1991.

BETANCOURT, Darío y GARCÍA, Martha Lucía, *Matones y cuadrilleros. Origen y evolución de la violencia en el occidente colombiano, 1946-1965*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, IEPRI-Universidad Nacional, 1990, 217 p.

COMISION DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA, *Colombia: violencia y democracia*, Bogotá: IEPRI-Universidad Nacional, Colciencias, 4 ed., 1995, 260 p.

CUBIDES, Fernando, OLAYA, Ana Cecilia y ORTIZ SARMIENTO, Carlos Miguel, *La violencia y el municipio colombiano 1980-1997*, Bogotá: Universidad Nacional, Facultad de Ciencias Humanas, CES, 1998, 316 p.

DEAS, Malcolm y GAITÁN DAZA Fernando, *Dos ensayos especulativos sobre la violencia en Colombia*, Bogotá: Fonade, Departamento Nacional de Planeación, 1995, 415 p.

GILHODES, Pierre, *La Question Agraire en Colombie 1958-1971. Politique et Violence*, París: Armand Colin, 1974, 537 p.

GONZÁLEZ ARIAS, José Jairo y MARULANDA ALVAREZ, Elsy, *Historias de frontera. Colonización y guerras en el Sumapáz*, Bogotá: CINER, 1990, 236 p.

GUZMÁN, Germán, *La Violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*, Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 2 ed., 1962, 430 p.

HENDERSON, James, *Cuando Colombia se desangró. Un estudio de la violencia en metrópoli y provincia*, Bogotá: El Áncora Editores, 1984, 349 p.

ORTIZ SARMIENTO, Carlos Miguel, *Estado y subversión en Colombia. La Violencia en el Quindío años 50*, Bogotá: Uniandes, CIDER, 1985, 383 p.

_____, *La Violence en Colombie. Racines historiques et sociales*, París: L'Harmattan, 1990, 310 p.

PABÓN QUINTERO, Wilson Rigoberto, "La violencia y los ríos. El Puente Natural de Pandi", Tesis de grado, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1999.

PALACIOS, Marco, *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*, Bogotá: Editorial Norma, 1995, 386 p.

PÉCAUT, Daniel, *Orden y violencia: evolución socio-política de Colombia entre 1930 y 1953*, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001, 648 p.

RAMSEY, Russell, *Guerrilleros y soldados*, Bogotá: Editorial Tercer Mundo, 1981, 352 p.

SÁNCHEZ, Gonzalo, *Once ensayos sobre la violencia*, Bogotá: Centro Jorge Eliécer Gaitán et Fondo Editorial CEREC, 1985, 409 p.

_____. y PEÑARANDA, Ricardo (compiladores), *Pasado y presente de la violencia en Colombia*, Bogotá: Fondo editorial CEREC, 2 ed., 1991, 486 p.