

ESTRUCTURAS ANTROPOLOGICAS DE UNA PARANOIA COLECTIVA

Jacqueline Clarac de Briceño *

No seas loco, pero si debes serlo, manifiesta tu locura de tal modo... y no de otro. Si te apartas de este comportamiento cotidiano no te considerarán loco sino criminal, brujo o herético..."

Ralph Linton

(Esta idea de Linton ha sido retomada por Devereux y por toda la etnopsiquiatria).

En los meses de mayo y junio de 1991 se desarrolló en la ciudad de Mérida, Venezuela, un fenómeno al que se calificó de "paranoia colectiva", y que se centró alrededor del tema de "los Satánicos" o "Comegatos".

No pretendo mostrar aquí este fenómeno como único y particular de la ciudad de Mérida, sino procurar reconstruir lo que permitió que el mis-

mo se desarrollara en Mérida, y cuáles habrían podido ser sus raíces culturales, es decir, buscar unas estructuras antropológicas del fenómeno; después de lo cual analizaremos éste junto con otros observados y analizados por especialistas en otras partes del mundo, a fin de procurar llegar a una primera aproximación hacia una estructura universal del mismo.

Este trabajo no hubiese sido posible

*Museo Arqueológico, Universidad de los Andes.

Boletín Antropológico Nº 23, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico - Universidad de los Andes. Mérida. septiembre - diciembre 1991.

si se tratase de una región todavía desconocida desde el enfoque antropológico, pero justamente hace ya varios años que investigo en ella, desde 1971, habiéndome ocupado muy particularmente de las estructuras representativas simbólicas, de su población rural y urbana (Clarac, 1981, 1985), 1992), lo que me ha facilitado el estudio de esta paranoia colectiva cuando empezó a manifestarse, y me ha permitido reconocer muchos de sus elementos, a medida que fueron apareciendo, y establecer las correlaciones entre ellos y nuestro trabajo anterior.

En mayo-junio, entonces, gran parte de la ciudad vivió una situación de terror digna de las peores películas de terror-ficción que nos pasan sin cesar en la televisión, que nos han sido importadas de los EE.UU y que ahora también filman en Venezuela (por cierto, sobre todo desde que el fenómeno se manifestó en Mérida), para lo que comercialmente llaman en el mundo de los mass media "rating".

La causa de este terror (que tuvo sus momentos de gran climax) eran unas supuestas "sectas satánicas" (también llamadas "comegatos") que habrían invadido a Mérida y que estarían acechando y agrediendo sin cesar a la gente de la ciudad - especialmente ciertos sectores de ésta - y acerca de cuyas fechorías la ciudad recibió un verdadero bombardeo de noticias provenientes de varias "fuentes". Esos días, cierta emisión y cierto periódico consiguieron un record de sintonía y compra.

El día del climax fue el 6 de ju-

nio: Circuló por toda la ciudad el rumor de que ese día era el "día de Satanás" por representar el N° 666 (6 del mes 6 a las 6 de la tarde, iban a ser sacrificados 6 niños y 6 mujeres embarazadas), de modo que las escuelas estuvieron vacías ese día, las mujeres embarazadas no salieron de sus casas, y hubo una reducción significativa de la circulación (de peatones y carros), especialmente en horas de la tarde.

Al respecto copio a continuación un artículo de prensa que comentó el hecho:

"Mérida está atrapada por un grupito de bandidos, grupito que pudo vencer a pesar de la imagen universitaria, culta y otros adjetivos que siempre han puesto a nuestra ciudad como una de las mejores de Venezuela.

El jueves pasado la ignorancia se apoderó de Mérida. Desde el día anterior se preparó el ambiente, sólo comparable a las películas de terror que aparecen en la programación de las televisoras venezolanas. En las escuelas, los niños llevaban ya el mensaje codificado: 'Mañana no vengo porque es 6 de junio', 'Mañana no vendré porque se van a robar 6 niños', 'Mañana no puedo venir que es día de Satanás'...

(Pedro Maldonado: "El jueves pasado ganó la ignorancia", en CORREO de los Andes, Mérida, jueves 13 de junio de 1991).

"...En el estado actual de nuestros conocimientos, los desórdenes psicopatológicos sólo son accesibles al lenguaje de los símbolos y a una manipulación cultural del inconsciente, la cual no depende de las ciencias biológicas y médicas sino de lo que llamamos, no sin ambigüedad, las ciencias humanas".

(François Laplantine, 1975, 39)

Los elementos que, en el desarrollo del fenómeno (el cual duró aproximadamente 2 meses en la ciudad de Mérida y se propagó luego el resto del país pero sin desarrollarse ahí, sino como "miedo hacia Mérida"), me han permitido y facilitado el análisis, son los siguientes:

1. La descripción que se hacía de los "satánicos" o "comegatos" y de sus "jefes", con las fechorías y crímenes a ellos imputados.
2. La importancia dada a los sacrificios de gatos.
3. La importancia dada a los sacrificios de fetos, niños y mujeres embarazadas, con el canibalismo correspondiente.
4. La importancia dada a los raptos, seducciones y violaciones de niñas y muchachas púberes.
5. La importancia negativa dada al color negro.
6. La insistencia en indicar a los intelectuales más conocidos de la ciudad como "jefes" de los satánicos.
7. La importancia dada a los seminarios humanísticos como lugares de reclutamiento e iniciación satánica.

Las descripciones que circulaban acerca de los "satánicos" nos recorda-

ron inmediatamente a un personaje importante de la zona rural de Mérida: el "zángano", también llamado "duende" en algunas partes. La noción de persecución por el zángano implica fuertes acusaciones de brujería imputadas a ciertos hombres de las comunidades rurales, los cuales son concebidos como "diferentes". El campesino acostumbra clasificar a los zánganos en dos tipos: El "zángano terrenal" y el "zángano diabólico" (éste es el más terrible de ambos, como indica su nombre, pues tiene más "poderes").

Los zánganos se inician entre sí y aprenden su brujería "de los libros", pues es condición fundamental, para ser zángano, el saber leer. Hemos encontrado incluso que el indicado como tal en las comunidades era la única persona en saber leer y en tener libros. El libro en sí es concebido como "algo malo", y los peores de los libros son "El Libro Infernal" y "El Libro de las 7 Magias", los cuales nadie ha visto, pero cuya existencia es conocida de muchos (Ver Rojas B., 1990). Este miedo al libro y "al que lee" no sólo ha sido observado por nosotros en el trabajo de campo, sino que es bien conocido de los venezolanos: En la Venezuela tradicional, en efecto, siempre ha existido la desconfianza hacia la lectura. Cuántos intelectuales recuerdan haberse oído decir en sus casas, cuando eran jóvenes: "No lea tanto, que eso es malo", o "se va a volver loco si sigue leyendo"...

El "maestro zángano" por excelencia

es el "zángano mayor", quien inicia a los más jóvenes haciendo llamadas a Satanás y sacrificando gatos negros, si es posible en cuevas de altas montañas... (Ver Rojas, 1990, 118). El "hueso de gato negro, cocinado en una olla", da al zángano el poder de hacerse invisible y de cambiar su apariencia, manifestándose bajo la forma de un "hombre rojo", o "negro con cachos y cola", "al que nunca se le ve la cara", o forma de animal, especialmente gato, aunque también perro, mono, murciélago, zamuro, cochino o "bubute" (escarabajo).

Los zánganos acostumbran, en la imaginación popular merideña, atacar y violar a las mujeres jóvenes, generalmente púberes, a las cuales hacen además muchas bromas pesadas, que extienden también a los niños (Ver Ibid.). "Queman", "chupan", "secan" a sus víctimas, hasta matarlas. Pueden "anidar" en ciertos casos en sus vientres, en el lugar de la placenta, que se comen.

La terapia curandera contra los "ataques del zángano" consiste en: purificación y despojo, amuleto con una imagen de San Cipriano (el maestro de los zánganos), pelos de gato negro y semillas de peonía. Para vencer al zángano se acude también al poder de otro zángano, (exactamente como en el caso del "mojanazo") (Ver Clarac, 1981, 108) debiéndose considerar además al zángano como una de las representaciones del "moján" (chamán andino). En este caso, dicen los campesinos que se a sí mismo generalmente a "una lucha en los aires", bajo la forma de dos zamuros, que son los dos zánganos, con lo cual se descubre otra identificación del zángano con el chamán (moján), ya que éste, también en el decir campesino "vuela como zamuro cuando va al reino de los muertos" (y "como águila cuando vuela al reino de los espíritus").

Otra terapia consiste en "ir mucho a misa", "confesarse mucho", "visitar mucho las iglesias", "usar prendas de sacerdotes" (Ver Rojas, id.) y, por supuesto, la terapia por excelencia es "tener hijos" (Ver Rojas, id.).

Por todas sus características entre las cuales está también "tener ojos gatos" (o de gato) como el antiguo dios de la Cordillera, cuyo nombre españolizado hoy es "Arco" (ver Clarac, 1981, 106), el "zángano" parece ser una reestructuración de:

- a) El antiguo chamán andino o "moján", en sus aspectos negativos (dentro de un sistema simbólico dual).
- b) El diablo de la concepción cristiana medieval.

Es decir, el "zángano" es un "chamán satanizado" (ver Rojas, idem).

PODERES DEL ZANGANO (Rojas Belkis, 1990, p.123)

PODERES	ZANGANO TERRENAL	ZANGANO DIABOLICO
INVISIBILIDAD	X	X
METAMORFOSIS	X	X
ADIVINACION	X	X
COMUNICACION CON ESPIRITUS	X	
PONE DEPECTOS FISICOS	X	
PROVOCA ENFERMEDADES		X
PROVOCA MUERTE		X
DON DE UBICUIDAD	X	X
VUELO MAGICO	X	X
POSESION (DE MUJERES)		X
CANIBALISMO PARCIAL	X	X

La mayoría de esos "poderes" fueron atribuidos a los "satánicos" de Mérida.

En mi libro *LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA* (1992 pero listo desde 1989), escribía: "Las reacciones frente al cambio socioeconómico cultural presente están de acuerdo con esquemas mentales y patrones de conducta de la sociedad rural venezolana, con sus raíces culturales no occidentales" (Clarac, 1992, 344).

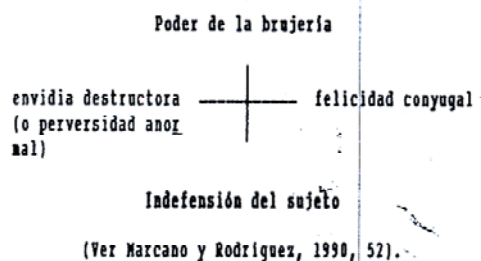
Así mismo, en la comunidad rural merideña había encontrado que la noción de persecución se manifestaba culturalmente, es decir, era compartida por todo el grupo y respaldada por todas las creencias, y daba una lista de las persecuciones debidas a las entidades sobrenaturales en la representación simbólica del merideño (Ibid., 345):

- a) El aborto de las mujeres.
- b) El embarazo de ciertas mujeres.
- c) El nacimiento de gemelos.
- d) La muerte de niños pequeños.
- e) La locura de mujeres embarazadas.
- f) Otras enfermedades de esas mujeres, llamadas "enfermedades del agua".
- g) Desaparición de niños.
- h) Encantamiento de jóvenes y adultos.
- i) Varias enfermedades peligrosas tales como el Arco, el Pasma, el Mal Aire y varios tipos de locura
- j) Catástrofes como: inundaciones, sequías, incendios, tempestades, etc.
- k) Pérdida de cosechas.

En esta lista podemos reconocer también muchos de los crímenes atribuidos a los "satánicos", en una evidente adaptación urbana, la cual corresponde igualmente al nuevo marco conceptual

de la enfermedad que se ha venido desarrollando en la zona urbana, "reduciéndose a uno solo de sus antiguos componentes: la relación psico-socio-mágica entre un agresor y el agredido por él. Esta relación provoca un conflicto de orden psico-socio-mágico, con efectos que se consideran de orden biológico, psicológico, económico, político..." (Ver Clarac, 1992, 80). Este nuevo marco conceptual se desarrolla particularmente, como nuestro en la misma obra citada, en el ámbito de los centros terapéuticos mágico-religiosos, o espiritistas, tan frecuentados hoy por el venezolano de todas las clases sociales.

Los "ejes de semantización" de la situación problemática se acercan mucho a los ya encontrados en estudios del discurso psicótico en Mérida como en otras partes del país por ej., ver Marcano, C. y Rodríguez, F., 1990, 44, quienes mostraron que las funciones de los discursos psicóticos analizados por ellos en Ciudad Bolívar eran: "Hacer brujería", y "destruir los hogares"; en Mérida se dijo: "Hacer satanismo" y "destruir las familias". He aquí a continuación uno de los cuadros presentados por estos autores en su artículo:



Así mismo, escribe Nelly García Gavidia (1990, 20,) que, en gran parte de la población venezolana, la enfermedad "es un problema que escandaliza y se inscribe siempre en el sistema antropológico del mal y de la desgracia", ya que tiene causas siempre exógenas concebidas como "puestas", o "enviadas" a la persona por "envidiosos" de su medioambiente, esos "Otros poderosos" de los psicólogos. (En mi libro "La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela" procuré, entre otras cosas, desarrollar esta representación sociomágica del mal, de la "envidia" y del "poder" que engendra, así como sus raíces culturales (1992).

Hay, como dirían Thomas y Luneau (1977, 117) "un consenso biopsíquico suscitado por la histeria colectiva, la prioridad del psico y del sociodrama".

Se trata de una población acostumbrada, a través de los rituales terapéuticos de los centros espiritistas y marialionceros, frecuentados por gran número de personas en todas partes del país, a "dejarse hundir en la profundidad de la emoción" y para la cual "importa menos lo que sucede en la realidad (en el sentido de nuestra realidad occidental) que la certidumbre de lo que ha de suceder, sobre la cual nadie se interroga sino que disfruta de los efectos" (Clarac, 1992, 389).

En la situación de la paranoia colectiva de Mérida es el personaje masculino del zángano que entra en el juego bajo el nombre cristiano de "Satanás" o "Satánico", y la mujer sigue siendo la afectada, especialmente la mujer púber, que es perseguida, raptada, seducida, violada... aunque tam-

bién es afectada la mujer embarazada, como en el caso rural de la serpiente mítica, de la diosa o de la "ladrona de niños". En la ciudad de Mérida, las mujeres embarazadas serían abortadas por los "satánicos", según las "denuncias", para comer su placenta y sus fetos... con sangre de gato!

El Gato tiene en Mérida una connotación especialmente negativa y ambigua porque siempre se ha relacionado: a) con el personaje mítico de Arco (antiguo dios indígena de la Cordillera, satanizado a la llegada de los españoles), el cual tiene "ojos de gato" como el jaguar y como la laguna sagrada, con los cuales se identifica; b) con el zángano, ya que éste lo sacrifica para obtener sus poderes, especialmente los de invisibilidad y ubicuidad (que comparte el zángano con el "moján" o chamán andino); c) El sacrificio del gato tiene también una raíz "histórica" en Mérida: Cuentan en efecto los "Indios de Lagunillas" que, cuando llegó el obispo e Inquisidor Fray Juan Ramos de Lora a Mérida (siglo XVIII), sus antepasados practicaban el sacrificio de niños (indios) recién nacidos a las lagunas sagradas, especialmente a la Laguna de Urao. El obispo les hizo trocar sus danzas ritualísticas por la "Fiesta de San Isidro", y les ordenó cambiar los sacrificios de niños por sacrificios de gatos y de perros... (lo que pareció absurdo a los indios de antes como a sus descendientes de ahora, según informaron éstos) (Ver al respecto Ramírez, A. y Clarac de B. J., 1985).

El "zángano" así como el "satánico" en Mérida son símbolos de antifertilidad y de antifamilia, al contrario del oso mítico de la Cordillera el cual, en la tradición merideña, es temido

porque rapta (también) a las mujeres, pero para fertilizarlas y crear con ellas una familia (razón por la cual hemos desarrollado la hipótesis del oso como un antiguo símbolo totémico de Mérida, el cual está presente también en los petroglifos de la región (cuando es ausente de los petroglifos del resto del país). (1)

El "zángano" (o el "satánico") está entonces en una relación de oposición con el oso:

oso → fertilidad ↔ antifertilidad ← zángano

Se recurre míticamente al antiguo totem (el antepasado oso, y "Joso") para fertilizar a las mujeres con las cuales tiene hijos híbridos (mitad oso -mitad hombre). Así se reconstruye la familia inicial mítica (padre oso, madre humana, hijo híbrido) que vive en cuevas de alta montaña, proveyendo el oso a su familia (humana) de todos los alimentos necesarios así como de protección contra los peligros (ver acerca de este mito Rojas, B., 1989).

Ahora bien, como hay que pasar de la familia mítica a la familia humana, el oso termina por ser traicionado por su mujer y matado por los hombres del grupo familiar de ella, quienes la liberan. Otras veces es liberada por su propio hijo, con el cual regresa a su pueblo, de modo que la estirpe "oso" se mantiene así en los humanos a través de éste (por ser híbrido).

En oposición a esta representación tenemos la de la antifertilidad, que pone en presencia un personaje mascu-

lino, humano pero antifertilizante y antisocial: el zángano, vestigio del aspecto negativo del antiguo chamán andino al cual se sumaron, por influencia del catolicismo, rasgos del demonio cristiano (el "diablo", o "Satanás"), personaje que fue sustituido en la paranoia de Mérida por el igualmente antifertilizante y antisocial "satánico".

1 FERTILIDAD	- amenazada a causa de - lograda gracias a	}	sacrificio de fetos y niños.
			canibalismo ritual (placenta y niños).

2 FERTILIDAD FAVORECIDA (pero repitiendo el modelo inicial, totémico).

3 INFERTILIDAD

En la primera (Fertilidad) tenemos una oposición mítica:

mujeres <————> mujeres
y hombres <————> mujeres

En la segunda tenemos una relación de oposición mítica:

oso <————> mujeres

En la tercera (Infertilidad) tenemos una oposición mítica:

zángano <——> mujeres (zona rural)
satánicos <——> mujeres (zona urbana)

. Con los puntos 3 (sacrificios de fetos, niños y mujeres, con el canibalismo correspondiente), y 4. (raptos, seducciones y violaciones de muchachas púberes) estamos nuevamente muy cerca de unos desórdenes que, siguiendo el mo-

(1) Para aportar mayores fundamentos a nuestra hipótesis, la lingüista colombiana María Stella González de Pérez nos informó oralmente en 1990 que en el primer catecismo elaborado en lengua chibcha por los agustinos, para los indios de la región de Bogotá, la 5ta. pregunta era: ¿Crees todavía que el oso es tu antepasado?

delo de Devereux, he llamado "étnicos" (ver al respecto Clarac de B., 1992) y que logré reconstruir en la zona rural. Implican por una parte la noción de persecución (en el sentido antropológico y no psiquiátrico), es decir una noción de orden cultural cuya patología - si la hay - es controlable por el grupo; por otra parte implican la idea de oposición entre dos tipos de seres: Un ser mítico, o semi-mítico, y un ser humano (generalmente mujer, menos en el caso del "espantado") (ver Clarac, 1992, Parte IV, Cap. 3: "Desórdenes étnicos e idiosincrásicos en Mérida"):

Ser humano	Ser mítico
(1) Mujer embarazada	(←) La Gran Serpiente Mítica
(2) Mujer embarazada	(←) Arco-Iris hembra (antigua diosa)
(3) Mujer embarazada	(←) La ladrona-de-niños
(4) Mujer	(←) El Oso mitificado (o Joso)
(5) Muchacha páber (o mujer sin hijos)	(←) El Zángano
(6) Espantado (a)	(←) Un Espanto (aparición terrorífica de un muerto o de otro ser causante de susto)

Hice ver (en LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA, así como en "LA MUJER Y LA MAGIA", 1991) la relación de los dos primeros casos con la antigua exigencia de la diosa de la Cordillera de que los indígenas le sacrificaran periódicamente un niño recién nacido (acerca de dicho sacrificio, ver también Clarac, 1981, pp 87-88, 163-164 y 221-222), sacrificio que se realizaba hace poco todavía en ciertas zonas, ya que conocemos a informantes que lo realizaron en su juventud. Mostré como, al no poder seguirse dicho sacrificio, había quedado un malestar en la población, tal vez cierto sentimiento de culpa, ya que concebían a la diosa "reclamando" siempre lo que se

le debía, razón por la cual toda mujer embarazada en la zona rural meridiana teme ir sola a buscar agua al río o a la laguna, o a la acequia, por el miedo de ser atacada por dicha diosa bajo alguna de sus formas (serpiente gigantesca, mujer hermosa, etc.), cosa que sucede en efecto a menudo, lo que me permitió observar en varias ocasiones tales "desórdenes", que describí en la obra citada (LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA). Esta vez hemos podido asistir al traslado de este desorden a la ciudad, ya que la población temió por sus mujeres embarazadas, durante los meses de mayo-junio 1991, y éstas no se atrevieron a salir de sus casas ciertos días (por ej. el 6 de junio). En la ciudad, sin embargo, hemos visto la sustitución de la representación de la diosa por los "satánicos". Estos sustituyeron igualmente a la "ladrona-de-niños", esa mujer sin hijos que "roba los niños en la barriga de sus madres para llevarlos a su propia barriga", con lo cual asistimos a una transformación aparente en la ciudad: Ya no se trató de seres femeninos atacando a otros seres femeninos (mujeres embarazadas) sino a hombres (los "satánicos") haciéndolo. Sin embargo hemos identificado 1º) al "zángano" como "chamán", 2º) al "satánico" como "zángano", y si recordamos que los sacrificios (como explico en DIOSES EN EXILIO, 1981) son hechos por los "mojanos" (o chamanes) podemos comprender que fuesen los hombres (varones) quienes sacrificasen a los niños y a las mujeres embarazadas (para comerse los fetos y la placenta) en el desorden de la ciudad de Mérida.

Todos sabemos que Devereux (1970, 25) define como "neurosis étnica" todo desorden psíquico que presente los siguientes rasgos:

A. El conflicto que sostiene la neurosis afecta igualmente a la mayoría de los individuos normales: el del neurótico o del psicótico es simplemente más violento que el de los demás; el paciente es como todos, pero en forma más intensiva.

B. Los síntomas característicos no son improvisados, son ofrecidos por el propio medio cultural y representan "modelos de inconducta" (en el sentido de Linton).

Consideramos que, en el caso de la "paranoia colectiva" de Mérida hemos asistido al desarrollo de un desorden étnico, que afectó esta vez la población urbana (de origen rural muy reciente), y que incorporó algunos otros elementos, aportados por el catolicismo desde la llegada de los españoles; es decir que, esta vez, el "desorden étnico", si fue en efecto tal, no sólo se manifestó dentro de una estructura mítica de origen indígena, sino que integró ésta a una estructura mítica de origen español (siglos XVI al XVIII), revivida a propósito por aquéllos que manipularon a la población para causar en ella los efectos que conocemos; los cuales no duraron mucho, porque fueron controlados, como sucede con todo desorden étnico, aunque costó más en el caso de la ciudad que en el caso de la zona rural, pues afectó a casi toda la población y no a un solo individuo. Es muy difícil que podamos volver a observar el fenómeno, ya que es más difícil su reproducción que la reproducción de los desórdenes étnicos de la zona rural, los cuales se manifiestan periódicamente. Tal vez haya (es ésta una hipótesis) "desórdenes étnicos colectivos", cuya reproducción necesita mucho más tiempo para darse, probablemente a causa de la ma-

sa de gente que esto implica; pero también podríamos considerar que se podrían reproducir más rápidamente que lo podamos pensar si consideramos la profundidad de las estructuras míticas que lo constituyen, y la posibilidad actual de utilizar los mass media para despertarlos. Sólo bastaría, tal vez, nuevos manipuladores tan eficientes como lo fueron los de mayo-junio en Mérida.

En mi último libro escribía, después de observar los centros mágico-religiosos urbanos y sus pacientes:

"Lo que sorprende no es que pueda persistir la antigua estructura de representaciones simbólicas sino que ésta haya podido penetrar en tal forma, con tal éxito, en un medio totalmente nuevo, como es el medio urbano occidental, con su comercio, sus industrias, su gente preparada en universidades. Y no sólo ha penetrado este nuevo medio sino que se ha instalado en él a sus anchas, adaptándose a través de algunas transformaciones" (Clarac, 1992, 302), y un poco más lejos escribí:

"En este sistema lógico se juntan entre sí ciertas cadenas causales que desde el punto de vista científico serían totalmente independientes entre sí.. El sistema sociomágico es, por supuesto, un sistema de la desconfianza: Toda persona puede acusar a otra, pero también puede ser acusada por otra. Nadie se salva de esto, o casi nadie... Se produce sin cesar un desplazamiento de la agresividad del sujeto al "Otro"... La selección del "culpable" de-

pendará también de la "cadena de causas" que se establecerán según la ocasión". (Ibid, 302-303).

Me refería en este caso a las "cadenas de causas" que se establecen en el mundo mágico-religioso de los centros espiritistas urbanos, los cuales han jugado también su papel en la paranoia merideña, ya que las cadenas causales que se dieron en este fenómeno son de la misma naturaleza y se ordenan del mismo modo que en dichos centros, los cuales son hoy en día tan importantes en la vida cotidiana del venezolano, a quien le dictan modelos de conducta y de representaciones (Clarac, 1992).

Ahora bien, trataremos ahora de analizar los discursos que acompañaron este "desorden étnico colectivo" en Mérida: el discurso canibólico, el discurso vampírico y el discurso sexual... que fueron discursos de los anti-satánicos de Mérida.

El canibalismo y el vampirismo atribuidos (proyectados) a los "Satánicos" es decir: ingestión de fetos acompañados de sangre de gatos, niños que habían de ser sacrificados (para ser comidos también después?), las mujeres sacrificadas a fin de comer su placenta y el feto que cargaban... Las jóvenes agredidas sexualmente durante estos rituales macabros, constituyen un discurso acerca del cual vale la pena reflexionar y procurar acercarlo a fenómenos similares, ya estudiados en otras situaciones culturales o históricas...

No existe todavía una teoría etnológica del canibalismo, aunque etnólogos, psiquiatras y psicoanalistas se han ocupado del problema. En etnología ha sido difícil hasta ahora teorizar

definitivamente al respecto, por la gran diversidad de formas y representaciones que ha tenido y sigue teniendo el fenómeno en el mundo.

Este ha sido relacionado en general, tanto por los psicoanalistas como por etnólogos, con el incesto y el homicidio, ambos universalmente prohibidos (aunque ocasionalmente transgredidas las prohibiciones, también universalmente) mientras que el canibalismo no es universalmente prohibido y puede constituir una institución en ciertas sociedades, como por ejemplo en la Mérida indígena, en la cual ha sobrevivido hasta muy recientemente. En las sociedades en las cuales no se acepta el canibalismo no hace falta prohibirlo porque se supone que pertenece a remotas etapas históricas ya transgredidas, y sólo permanece a través de ciertas canciones y cuentos... para niños, como sucede por ejemplo en Europa.

Por esto, según Freud, el hombre habría renunciado al deseo antropofágico, más profundamente reprimido que el deseo incestuoso, siendo su prohibición más estricta a la vez que más difícil de justificar (Ver al respecto de Freud su carta a María Bonaparte del 30 de abril de 1932, citada por Jean Pouillon (1972, 10). No se trata de una transgresión, como en el caso del incesto: "El incesto es prohibido en todas partes y en todas partes, sin embargo, se lo consigue, mientras que el canibalismo no es practicado sino ahí donde es prohibido", lo que hace de él un hecho totalmente cultural (Pouillon, 1972, 11).

Ahora bien, ya Pouillon había hecho observar que hay sociedades "donde no se comen hombres pero donde los hombres temen ser comidos, y donde se atribuyen las enfermedades y las

muerter a acciones canibálicas, donde tales crímenes son atribuidos a misteriosos extranjeros o a brujos... (Id., 12). El mismo autor consigue en esto "un componente oral del deseo sexual... y sería dicho componente el que permite el lenguaje canibálico", y también muestra este autor como las representaciones canibálicas sirven para significar otra cosa y no sólo - aunque a menudo - de orden sexual (Id., 15).

Lévi-Strauss encontró en la mitología amerindia el autocanibalismo unido al deseo de consumir un incesto real, deseo frustrado transformado en apetito alimenticio... "(1971, 123).

Recordemos aquí que los "satánicos" de Mérida, según sus acusadores, consumirían fetos humanos enderezados con sangre de gatos... y que, según se afirmó al acercarse la fecha "fatídica" del 6 de junio, iban a ser sacrificados 6 niños y 6 mujeres embarazadas, razón por la cual los mismos maestros recomendaron a los niños no asistir a clase ese día y no salieron a la calle las mujeres embarazadas...

Es precisamente la superposición de la realidad fantástica y de la realidad social que encadena la pulsión desde el principio, que hace que el problema del canibalismo - como el del incesto - nos invita a pensar todo nuevamente, escribe Pootalis (1972, 6).

Por su característica imaginativa el "lenguaje canibálico" puede ser visto como una figura del desorden individual y biológico, político y religioso, que se proyecta a aquéllos a quienes se desea eliminar: "Permanece como un medio de 'ensalvar' (volver salvaje) al hombre", como diría Pouillon (Id., 15). Sería "la prueba misma de la ausencia de cultura", escribe el mismo

autor. Lo interesante, en el caso que nos ocupa, es que los acusados de satanismo (y con esto de canibalismo) eran justamente los que en Mérida representaban el sector "cultural occidental", el sector "humanístico" universitario: Profesores y estudiantes de la Facultad de Humanidades, así como los artistas (sobre todo los de teatro y pintura). De modo que, si creemos a Pouillon, podríamos decir que se procuró en Mérida "volver salvajes" a aquéllos que eran los principales representantes de la cultura académica occidental. Muchos "anti-satánicos" (los "protectores de la ciudad") especificaron incluso que los seminarios de filosofía y literatura clásica, los cursos de griego y de latín, ciertos murales, constituían "pruebas de satanismo", ya que servían de "primera iniciación al satanismo" (la segunda iniciación la constituían los sacrificios de gatos, la tercera, el consumo de placentas y fetos enderezados en sangre de gatos...).

A. Green (1972, 27) hace observar que "el canibalismo se encuentra en lo real, en lo imaginario y en lo simbólico" (tripartición que se debe a Jacques Lacan) y que "es notable que este tema dé aún más que pensar cuando se trata del canibalismo infanticida"...

El mismo autor nos recuerda la polisemia de este fenómeno y llama la atención especialmente sobre "el canibalismo imaginario, cuya reproducción es considerable..." (Id., 29). Este ha de analizarse dentro de cada contexto particular, sin olvidar de compararlo con el totemismo... (Ibid.). Nos recuerda la pregunta que le hacía María Bonaparte a Freud: "¿Por qué se teme la recaída?"... (en el incesto y en el canibalismo).

Sería difícil por el momento contestar a esta pregunta en el caso de Mérida, pero, a título de hipótesis, podríamos asomar una posible nostalgia (consciente o inconsciente, según los grupos) de los antiguos y recientes sacrificios de niños - nostalgia que ha sido muy manifiesta para nosotros desde el principio de nuestro trabajo de campo en la zona rural de la Cordillera, y a la que me he referido ya en las obras anteriores (Clarac, 1981, parte II, 1985, y 1984) - así como una posible nostalgia (inconsciente o consciente) del canibalismo ritual también muy reciente en nuestra Cordillera, por ejemplo en el ritual conocido bajo el nombre del "angelito", del cual hice una primera descripción resumida en DIOS EN EXILIO (1981, 221): Nosotros asistimos en la década del 70, en efecto, a las últimas manifestaciones auténticas de dicho ritual, el cual fue prohibido hace mucho (lo mismo que los sacrificios de niños a lagunas y cuevas, los cuales se siguieron haciendo sin embargo hasta muy recientemente también ya que conocemos a informantes que reconocen haberlo practicado "en su juventud"...).

Recordemos también con Green (Id., 30) que "el canibalismo se sitúa sobre dos ejes: el amor y el odio", que son los mismos sobre los cuales trabaja el psicoanalista: "El amor por ese alimento privilegiado está lleno de crueldad, y el odio para el rival a quien uno se quiere comer disimula apenas la admiración que se siente por sus cualidades" (Ibid.)...

Aquí encontramos también la oposición señalada por Pouillon (Id., 16) de dos canibalismos: el de los demás (el único que le parece a uno "real") y el que uno mismo practica (que no se per-

cibe como canibalismo), y agrega el autor:

"El rechazo del canibalismo favorece su empleo lingüístico: Cuando no se come a los hombres y que uno se imagina que el canibalismo consiste en comer hombres, el juego complejo de las metáforas canibálicas en los mitos y cuentos traduce nuestro saber inconsciente de que es posible comer a los demás según unas reglas que no podemos idear sino en función de las que observamos en nuestro comportamiento sexual..." (Id., 18).

El canibalismo proyectado a los satánicos en Mérida en el discurso de los antisatánicos fue del tipo "salvaje y místico" en la clasificación de Pouillon (Id., 21), pues no hace intervenir la "preparación culinaria" y las "maneras de mesa" como en el canibalismo "socializado" de los Yanomami por ejemplo, (que limpian y pulverizan los huesos de sus familiares muertos y luego los mezclan con puré de plátano para ingerir éste), o el de los antiguos (y a veces recientes) campesinos de la Cordillera de Mérida, que sancocaban a sus niños muertos con papas, yuca, churí (auyama), ruba, cuiba y otros tubérculos a fin de beber en comunidad el caldo y luego preparar el cuerpo, ahumándolo en una especie de momificación por deshidratación y secamiento, lo pintaban y transformaban en "angelito" que se llevaban de casa en casa del caserío, durante unos dos o tres meses, según la cantidad de casas que lo querían recibir para la buena suerte. Tales canibalismos tenían o tienen una función de reproducción económica y biosocial. Mientras que los "comegatos" o "satánicos", se-

gún sus acusadores, se comerían los fetos crudos, con sólo un aderezo de sangre de gato, con lo cual se complementaba el canibalismo con vampirismo, sin ninguna función de reproducción económica y biosocial como en los casos anteriores citados, sino con la única idea de "hacer el mal" e iniciar a los demás (jóvenes) a hacerlo. Es decir, un puro acto de barbarie, cometido por intelectuales, artistas y estudiantes, universitarios...

Además de la teoría psicoanalítica acerca del canibalismo existe también una teoría del canibalismo en la religión cristiana, la cual es "una notable condensación explicativa" según Green (1972, 34), pues en ella se consigue a) la obligación de la incorporación (bajo pena, en caso contrario, de "muerte espiritual"), ligada a la promesa de la inmortalidad; b) la distinción del pan-cuerpo y del vino-sangre, con énfasis puesto en el elemento sólido ("Soy el Pan de Vida"), c) la comunicación mutua Cristo-cristiano en la incorporación, d) la transmisión Padre-Cristo-cristiano, uno viviendo por el otro (a partir del Padre) y, finalmente, e) el silencio guardado sobre la destrucción del producto ingerido, lo que constituye una "elisión significativa", dice Green, ya que "aplata la pulsión agresiva y permite el acercamiento psicoanalítico al análisis de esta concepción" (Ibid.).

Nos recuerda también Green (Id., 39) el carácter "melancólico" y narcísico del objeto ya que el Yo, "al identificarse al objeto perdido, vuelve a encontrar éste aún más fácilmente cuando lo ha investido como analogon, alter ego... El melancólico que sustituye el objeto perdido por su propio yo se devora a sí mismo", lo que marcaría también el carácter maniaco del objeto

ya que su consumo es seguido de la inmediata expulsión, según Green...

Ahora bien, ya que en el caso de Mérida tenemos que ver el canibalismo (y el vampirismo que lo acompaña) como un "discurso" proyectado a "Otros" (el grupo que se quiere eliminar de la ciudad), ¿Cuál sería el objeto perdido?...

Ahora bien, aunque esta respuesta les pertenece a los psiquiatras y psicoanalistas, como antropólogo podría sugerir a) un problema de identidad, tanto a nivel individual como, y sobre todo a nivel cultural, b) una nostalgia de los antiguos (y recientes) sacrificios de niños y comidas rituales de la cultura indígena de la región, y c) un deseo de "poder" y de "cargos", como lo sugirieron ya algunos políticos e intelectuales que analizaron la situación por televisión o en la prensa, lo que estaría dentro de la concepción psicológica elaborada por O. Romero García acerca del venezolano (1980, 1982 y 1983), y que se relaciona con los problemas de identidad cultural tal como nos los representamos en antropología.

"La identificación comprende varios modos (primario y secundario) a través de los cuales el sujeto se apropia cualidades del objeto el cual se vuelve similar a él o a alguno de sus rasgos", escribe Green (1972,40). En cuanto al significado que tiene el canibalismo en psicoanálisis, nos dice el mismo autor que se trata de "una matriz simbólica, inductora y productora de fantasía" lo que nos parece representar bien el fenómeno merideño. Nos advierte el autor que debemos hacernos algunas preguntas, como por ejemplo:

¿A qué núcleo de realidad se refiere la fantasía canibállica?

- ¿Con qué modelo estructural de funcionamiento del aparato psíquico se relaciona el canibalismo?. (Aquí nos recuerda que Freud en "L'avenir d' une illusion" (1971, 16) enunció los deseos instintivos que fueron prohibidos al conjunto de los hombres (civilizados...): incesto, homicidio, canibalismo).

Y agrega Green (Id., 43):

"La desintegración de este núcleo primitivo permitiría darse cuenta de la relación canibállica como equivalente del acto sexual o del incesto, o en su relación con la rivalidad, o con la resurrección del antepasado..."

Con lo cual debemos recordar que "el antepasado" inmediato, en el caso que nos ocupa, es a) el español (quien temía a Satanás e inventó la Inquisición) y b) el indígena (quien sacrificaba niños y en ciertos casos los comía ritualmente en la Cordillera, lo que era visto como demoníaco por el otro antepasado...)

En cuanto al vampirismo, según Green, habría que relacionarlo con las fantasías correlativas a las pulsiones agresivas que se refieren a la sustancia láctea, como lo procuró mostrar Melanie Klein... Piensa el mismo autor que canibalismo y exorcismo van unidos (Id., 45), aunque forman un par contrastado: a la "incorporación" se opone la "excorporación".

Al acusar a los "satánicos" de Mérida de canibalismo, vampirismo y abuso sexual sobre jovencitas, y al etique-

tarlos como "satánicos" permitía reintegrarlos dentro del seno de la Iglesia, para "exorcisarlos".

Lévi-Strauss (1958, 418) oponía a) las sociedades que ven en el canibalismo una forma de absorber a los individuos detentores de fuerzas "poderosas" y "temibles", siendo el canibalismo el único medio de neutralizar éstas, y b) las otras sociedades que, como la occidental, escogieron la solución inversa, que consiste en expulsar a esos seres temibles del cuerpo social y encerrarlos en establecimientos especiales para esto (hospitales psiquiátricos). Es interesante observar que los acusadores, en el caso meridiano, no tuvieron la reacción occidental de considerar - en el caso de que existiesen realmente dichos "satánicos" y que hiciesen todo lo que se les imputaba - que ellos eran desequilibrados mentales y pensar para ellos un tratamiento psiquiátrico. No: Los anatemizaron y - aunque no lo pidieron "oficialmente" y abiertamente - procuraron hacer que la población los linchara, actitud fuera de los esquemas occidentales actuales y, al contrario, muy cercana a las estructuras de representación de la "desgracia" en la población que desarrollé en mi libro LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA ((1992): Todo lo bueno que le sucede a uno significa que uno tiene a los espíritus que colaboran con uno (trátase de Vírgenes, de santos, de espíritus indios, negros, africanos, de "muertos milagrosos"); al contrario, todo lo malo es achacado a "espíritus malos", los cuales, generalmente, son manipulados por los "Envidiosos". Este análisis del discurso acerca de la enfermedad y la desgracia me mostró que la población (en todos sus niveles sociales) está siempre buscando lo que llamo "el Triángulo de la Suerte", cu-

yas puntas son: Amor, Dinero y Poder, con lo cual se representa la gran mayoría de la población en Venezuela el perfecto estado de salud.

En cuanto al canibalismo, su realidad consiste, nos dice Green (Id., 45) "en la posibilidad de hacer pasar a la esfera de 'lo real' la fantasía (fantasme) que lo sostiene". Hace observar la rareza del canibalismo en el seno de la cultura occidental, en la cual se manifiesta (a nivel imaginario en general) como un fenómeno "observable nada más en la debilidad o en la psicosis" (Id., 31).

Ahora bien, si el canibal "real" se pierde en Europa en la noche de los tiempos y ocupa sin embargo tanto espacio todavía en la literatura infantil y en las canciones (Hansel y Gretel, Pulgarcito, Caperucita Roja, el Grand Lustucru, el Ogro, el Petit Navire, la Chanson de Saint Nicolas, etc.), ¿qué decir de Mérida donde el sacrificio de niños a lagunas, páramos y cuevas así como el canibalismo ritual de niños es reciente (aunque no percibido como tal por los que lo practicaban en vista de que "canibales son los demás"), presente todavía en la memoria de algunos grupos? El canibalismo atribuido al "otro", a quien se acusa, está totalmente dentro de los esquemas representativos de la noción de "envidia", tan enraizada en la población, esa capacidad de hacer daño con poder, reforzada ahora en Venezuela, lo mismo que la noción medieval del "satanismo", por las muy numerosas películas de terror-ficción con las cuales nos bombardean sin cesar los canales de televisión de Caracas... "Como si, dice Green (Id., 34), la imaginación cultural, hartada de los motivos edípicos demasiado comunes del parricidio y del incesto, procurara

encontrar temas más originales y originarios... Sin duda debemos ver en esto una voluntad de interpretar la violencia que marca nuestras sociedades como una prolongación apenas modificada de una relación canibólica fundamental..."

Abraham y Torok (1972, 111), por su lado, piensan que la función de la fantasía (fantasme) es preservadora, conservadora... la fantasía es narcisica y a menudo inconsciente, pues se refiere a un tópico secretamente mantenido... y consideran que pertenecen a este tipo los "archifantasmés" o "archifantasías" de la escena primitiva, de la castración, de la seducción... de la incorporación, "que marcan una situación intrapsíquica fundamental: la que ha sido creada por la realidad de alguna pérdida sufrida por el psiquismo... una laguna del psiquismo" (1971, 112). En cuanto a Pierre Fedida (1972, 127) encuentra que "el canibalismo es el mito de una muerte provocada para que sea desconocida una diferencia y que sea acreditada la esperanza de la identidad posible por la creencia en la incorporación..." de modo que regresamos nuevamente a los problemas de identidad, y de identidad cultural.

Marc Augé, quien estudió esos hechos en Africa (Baja Costa de Marfil) insiste también en que la antropofagia es el hecho de los demás: No de los vecinos inmediatos sino de aquéllos más lejanos, cuya reputación puede recibir la aureola de algún horror sagrado... Las personas que creen en hechos de este tipo sin ponerlos en duda son las mismas que creen en la eficacia del daño hecho a distancia y en la realidad del don de ubicuidad, las mismas que atribuyen tales hechos a los demás, los cuales son considerados

"diabólicos" (1972, 129), con lo cual vemos que la mente humana tiene estructuras semejantes en las distintas partes del planeta. La técnica consiste entonces, explica Augé, en mezclar hechos reales (evidencias) con hechos de fantasía (fantasmes), cosa que fue mostrada también por un filósofo de la ciudad de Mérida, aunque le dio otra interpretación (Arvelo, diario Frontera, 12-05-91, lo interpretó en efecto como el método nazi del "procedimiento del Contagio", uno de los mecanismos de la manipulación de la opinión desarrollados por Goebbels).

En la ciudad de Mérida se mezclaron algunas evidencias: Algunos casos de violación debidos a la drogadicción o al malandrismo común, algunos casos de "desaparecidos" ("desaparecidos en alta montaña" según las denuncias) quienes re-aparecieron luego pues, como lo explicaron el Gobernador y el jefe de la PTJ, eran jóvenes que habían huido de sus casas por problemas de familia y se habían refugiado en otras ciudades del país, esos casos se unieron a otros como: un mural bien conocido de la ciudad (el cual había sido hecho a petición de la Dirección de Cultura de la Universidad hace unos años), un poema de un catálogo de dicho pintor, seminarios universitarios (sobre la Divina Comedia, el Fausto, etc.), con música de rock y graffiti rockeros dibujados en ciertas paredes de la ciudad, y con noticias acerca de sacrificios de gatos, desaparición de niños y jóvenes en grandes cantidades, culto al demonio, canibalismo, etc... Muchos de tales "hechos" se pueden descubrir en el programa de T.V. "Alerta" del Canal caraqueño R.C.T.V., realizado por Leda Santodomingo y cuyo nombre es "El Satanismo en Mérida", programa que terminó de crear el pánico en Mérida, pues el pueblo "cree" en la televi-

sión como "cree" en la prensa. La situación de pánico creada duró en la ciudad hasta que hubo pérdidas económicas en la región al principio de las vacaciones porque dicho programa había alejado el turismo nacional de los "satánicos merideños"; sobre todo que, durante la crisis, hubo turbas que pararon los carros que llegaban a la ciudad con los vidrios ahumados, para arrancar el papel ahumado de dichos vidrios y hubo personas arrestadas por la policía simplemente porque vestían de negro o cargaban cámaras fotográficas... Se invirtió entonces la situación, y empezaron los merideños a acusar a ese canal de televisión de "dañar la imagen de Mérida", por lo cual se destruyó en la ciudad la antena del mismo a fin de que no entraran sus programas a la región.

Los hechos canibólicos fantasiosos reportados por Marc Augé para la Costa de Marfil (donde nos dice que no existe ningún vestigio real de canibalismo) son muy similares a los imaginados por los anti-satánicos en Mérida: "El diablo es un vampiro que bebe sangre; quiere matar así a su víctima... o, si se trata de una mujer, quiere hacerla abortar y volverla estéril. Come carne humana. O devora integralmente a su víctima desde el interior, o la mutila... El tema de la esterilidad, muy frecuente, se expresa también en términos de mutilaciones: El diablo arranca o come el vientre, el útero, la matriz, el sexo de su víctima..." (1972, 130 - 131).

Tales hechos son atribuidos también en Mérida, como hemos visto, al personaje del "zángano" además del "satánico": abortos, devoración de fetos, de placentas, de sangre de gatos, sacrificio de mujeres embarazadas, tatuajes en vientre de muchachas, etc... Notó

igualmente Augé el tema de la "transmisión de la calidad de diablo... pues se supone que los diablos viven en asociaciones", lo cual vemos se repite en Mérida ya que los zánganos como los satánicos se inician entre sí y forman asociaciones (sectas) de las cuales "es imposible salir"... y Augé se pregunta: "¿Por qué este recurso al lenguaje de la carne y de la sangre?" a lo cual contesta:

"Es un lenguaje que debemos referir, en la medida de lo posible, a representaciones precristianas que influenciaron o, mejor dicho, han constituido tales representaciones paralelamente a la enseñanza de los misioneros" (1972, 131).

En el caso de Mérida, si bien tenemos en efecto representaciones precristianas, sin embargo, a diferencia de los misioneros de Africa, fueron algunos sacerdotes quienes tuvieron también este lenguaje, no salió del pueblo en el momento de difundir las noticias, como sucede en Africa. Pero aquí como allá es evidente que existe esta concepción de un poder espiritual nocivo, de la cual nos dice Augé que es muy expandida en Africa del Senegal a Africa del Este, pasando por el Congo. La creencia en tal poder, que se relaciona en Venezuela con la noción de persecución por "envidia", ha sido analizada por mí en mi libro ya citado (La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela, 1992). Se manifestó plenamente en Mérida en el caso de los "satánicos": Varios de sus acusadores se quejaron de ser perseguidos por ellos de distintas formas: caídas, enfermedades, brazos rotos, muertes de parientes, accidentes con agua hirviente, etc., les fueron achacados; y en cuanto a las manifestaciones "precristianas" de las cuales nos habla Augé,

ya hemos visto que han estado también presentes, como lo están en los desórdenes étnicos de la zona rural.

"El lenguaje del exorcismo maléfico sirve para calificar las acciones supuestas de los Brujos", dice Augé (Id., 136) y para que el "contrabrujo" sienta que "vuelve a poner en su sitio aquello que había sido desplazado; él re-introduce lo sacado, es benefactor, por oposición al malhechor"...

La asociación en Mérida del acto de "comer" (gatos y fetos) con el de "copular" parece deberse a una analogía que sería universal, como lo mostró Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*, y al respecto Augé también hace observar (Id., 140) "que las mujeres constituyen los términos de referencia en relación con los cuales se definen los grupos sociales; pero es también en relación con ellas que se aprehende la lógica supuesta (postulada) del desorden y la desgracia", lógica cuyo código "funciona según la lógica de las conductas persecutorias" (Id, 145), con lo cual regresamos otra vez a la noción de persecución...

La proyección necesita evidentemente un "chivo expiatorio": el Otro, culpable imaginario.

Calame-Griaule (1972, 175), igualmente, hace observar que la repetición de la fantasía de la devoración canibálica unida a la violación sexual se da en muchas sociedades y se sitúa "en un nivel muy arcaico del inconsciente", por lo cual se expresa bajo "figuraciones simbólicas muy similares en culturas diferentes", y presenta formas muy resistentes.

En general, podemos decir, por ejemplo, que todos los "diablos", "ogros",

"Zánganos", "duendes", "cocos", "satánicos" devoran sus víctimas "crudas", como los animales salvajes. En su muy conocida obra *Le Cru et le Cuit*, Lévi-Strauss muestra como, en los mitos, "lo crudo" significa lo "salvaje" mientras que "lo cocido" (por intermedio del fuego o del agua) significa "lo cultural". Hay oposición entre el alimento crudo del Ogro, del Coco o del Satánico y el alimento cocido, como lo hay entre lo anti-social y lo social, entre lo natural y lo cultural.

En cuanto a la devoración de la mujer por el hombre (como en el caso de las mujeres embarazadas en Mérida), esta idea implicaría una sexualidad sin reglas y peligrosa, y se encuentra en oposición en América con ese mito netamente autóctono de la "vagina dentada", que también implica una sexualidad sin límites y peligrosa...esta vez, para el hombre (varón). El "Satánico", lo mismo que el "Zángano" o el "Ogro" representa entonces, como ya vimos anteriormente, la anti-fecundidad puesto que devora (crudos) los niños, sobre todo los fetos y hace abortar a las mujeres con esta intención; también representa el matrimonio bajo su forma negativa, como diría Calame-Griaule (Id., 187).

Este tema del "Zángano" y del "Satánico" está en oposición también al de la "madre temible", "devoradora" o "castradora", que es la misma de la "vagina dentada" de los indios amazónicos o guajiros, o que "la Llorona" en toda Venezuela; es la noción de "madre tigre" de ciertas comunidades de la Cordillera de Mérida, en oposición a la "madre comida" (faro o rabi-pelado, que sería otro animal mediador en nuestro caso pues, según Calame-Griaule (Id., 192), todas las versio-

nes - sin excepción - que se sitúan en el nivel muy arcaico de la fantasía (fantasme) de devoración de la madre pondrían en escena animales como intermediarios).

Esto "regresa en espejo una imagen del sistema político-religioso", hace observar Detienne (1972, 234), pues "el canibalismo es denunciado bajo una forma de bestialidad que la ciudad rechaza", dice este autor, ya que hay una "distribución geográfica de los salvajes". Ahora bien, lo interesante en Mérida es que los "Salvajes" no eran extraños que viven en los confines del territorio (como se concibe a "los indios", en la sociedad criolla por ejemplo), ni hablaban "una lengua totalmente ininteligible", sino que eran universitarios conocidos por sus trabajos humanísticos o artísticos, o estudiantes, y que la "ininteligibilidad" en este caso, para los acusadores ("defensores de la ciudad"), que eran ciertos políticos y religiosos, estaba en los seminarios de literatura clásica, de mitología clásica, de latín y de griego, así como en el arte en sus distintas manifestaciones no populares (pintura, teatro, música); hubo incluso grupos de teatro que no pudieron empezar sus funciones el día previsto, por miedo a ser linchados, como por ejemplo el grupo lorquiano que iba a presentar "La Casa de Bernarda Alba" y tuvo que esperar la disminución de la crisis para hacerlo en el teatro universitario.

"Hay un modelo de exclusión cuya eficacia ha sido probada por ciertas empresas polémicas dirigidas contra aquellos a quienes se quiere denunciar como enemigos de la humanidad", dice Detienne (Id., 238).

Es muy importante observar que en

Mérida fueron denunciados los humanistas y los artistas, mientras que Detienne cita como ejemplos históricos de los mismos a los primeros cristianos, a quienes se imputó el crimen de antropofagia de niños, el mismo que iba a ser imputado también luego a los judíos y, en el siglo XX, a los comunistas... (Detienne, 1972, 238 y J. P. Waltzing, *Le Crime Rituel Reproché aux Chrétiens du IIe Siècle*, 1925, 205 - 239).

Importante también es observar como la reputación de bestialidad atribuida al "otro" tiene representaciones similares en la humanidad: De Lamia en Grecia se decía que "devoraba los fetos que arrancaba del vientre de las mujeres embarazadas" (Detienne, 239), como lo hacen la "ladrona-de-niños" o la diosa Arco-iris de Mérida, o los "Satánicos". Probar carne humana al mismo tiempo que practicar la alelofagia (como en Mérida "comer gatos") parecen ser parte de los comportamientos que buscan hacer regresar al hombre al estado salvaje "y permiten establecer mediante la posesión, un contacto más directo con lo sobrenatural, en la ocurrencia (en Grecia) con el Dionisos come-hombres" (Ibid., 241), habiendo sido en Mérida Satanás el sustituto de Dionisos.

El cinismo en Grecia habría sido así, según este autor, "una corriente antiprometea, dirigida contra la invención del fuego técnico y civilizador" (Ibid., 243). Antiprometeo fue también el movimiento anti-satánico de Mérida, ya que los acusados de los horrendos crímenes de bestialidad satánica fueron justamente los representantes de lo que, en la cultura occidental, serían los más "civilizados": filósofos, artistas, intelectuales... El Otro de Platón fue esta vez la cul-

tura occidental, lo que nos lleva a pensar en la "trilogía" de Briceño Guerrero cuando se refiere a la triple identidad del latinoamericano, con su triple discurso en el cual cada uno contradice, parasita y sabotea a los otros dos. (1977, 1980 y 1981).

"La situación mágica es un fenómeno de consenso colectivo", y "en toda perspectiva no científica, pensamiento patológico y pensamiento normal no se oponen sino que se complementan", escribió Lévi-Strauss (1958, 199), lo que pudimos constatar una vez más en la paranoia colectiva de Mérida en la cual personas de todos los niveles socioeconómicos, incluso maestros de escuela y profesores universitarios, se dejaron contagiar. El pensamiento mágico no tiene "un déficit de teoría", como se pensaba en el siglo XIX y a principios del XX, sino que, al contrario, dispone, como todos los estudiosos han podido constatar, de demasiadas teorías, sin control porque son sacralizadas y que no se admite ni comprende la necesidad del control ya que en este tipo de pensamiento es de ley, como ya hice observar (1992) que todas las asociaciones de ideas, de seres y de cosas son posibles según el contexto del momento, y el contexto lo pueden crear los que manipulan la situación en el momento. Incluso las asociaciones hechas en el sueño, en el trance, en el delirio, adquieren tanta "realidad" como las de la vida cotidiana y sirven para "comprender" la situación problemática vivida por el sujeto, o los sujetos, y para actuar en función "de esta comprensión.

La situación problemática se ha vuelto muy difícil en nuestro país sin contar que, como dice Laplantine (1975, 26): "Igual que en las familias de los

jóvenes esquizofrénicos, los Estados modernos mantienen circuitos de confusión. La circulación de mensajes circula, pero de modo patológico"... Así que, cuando aparece y se reproduce mucho la enfermedad mental en una sociedad, sería una "solución" a "la percepción de desorganización (social)", escribe el mismo autor, pero como agrega el mismo, "no es una buena solución".

En Venezuela ya mostré en otros trabajos (por ejemplo, 1992) que hay a la vez un deseo de supervivencia de la tradición anterior (=resistencia cultural = no cambiar) el cual entra sin cesar en conflicto con el deseo de participar en el "mundo nuevo" representado por la ciencia, la tecnología, el alto consumo, las nuevas prácticas socioeconómicas y culturales (= cambiar). Es evidente que, en el fenómeno observado en Mérida dominó el primer deseo en el discurso de los anti-satánicos así como en el de gran parte de la población (la que se dejó dominar por los "protectores de la ciudad") mientras que, en los meses siguientes, dominó el segundo, por las necesidades económicas, las cuales desplazaron el pánico mágico-religioso (apoyado en las representaciones tradicionales) y lo sustituyeron por un discurso más occidental (la "razón segunda" de Briceño Guerrero, 1977).

Este rechazo de la cultura occidental que hemos podido observar en el desarrollo de esta "paranoia" nos ha mostrado nuevamente que, a nivel popular (e incluyo en este nivel a aquellas personas que, a pesar de su condición de profesores universitarios, por ejemplo, participaron activa o pasivamente en la paranoia) la representación que se tiene de la cultura occidental incluye una no consciencia de

su existencia como tal, con sólo percepciones de ella, las cuales pueden reconstruirse gracias a las imágenes que de ella han sido elaboradas en el país y que son muy manifiestas, por ejemplo, en la paranoia de Mérida o en el culto de María Lionza (ver Clarac, 1992, Parte V, Cap. 5: "Lógica simbólica y selección cognitiva en la tradición venezolana"); en la organización geopolítica, social, racial y religiosa, por ejemplo, de los distintos espíritus, así como en sus rasgos típicos y actitudes. Este culto constituye, como procuré mostrar en dicha obra, un mecanismo de defensa cultural ya que es, a fines del siglo XX, una importante manifestación de una gran resistencia cultural latente en la población.

Muchos se preguntaron al terminar la crisis: ¿Por qué terminó? ¿Cómo es posible que esa crisis haya sido tan fuerte en la población y que haya podido desaparecer tan repentinamente? Se manejaron causas como las económicas, como ya dije, se dijo también que es una ciudad "acostumbrada a estar en crisis sólo durante el calendario universitario" (referencia a las muy numerosas manifestaciones y rebeldías estudiantiles que se dan periódicamente en Mérida, como se sabe, por tratarse de una "ciudad universitaria"), y que, al acercarse la universidad a su receso vacacional, otros intereses se presentaron que desplazaron los anteriores. Se dijo así mismo que la situación problemática creada en relación con el turismo nacional hizo reflexionar a los merideños y "regresar a una actitud más juiciosa", también se dijo que nuevos problemas surgieron mucho más críticos para la población que el problema "satánico": el aumento de la gasolina, con el subsecuente aumento del transporte público, la in-

flación generalizada y, sobre todo para una ciudad universitaria, la crisis económica de todo el sistema educativo, la cual iba a estallar en septiembre (y en efecto estalló).

Ahora bien, como antropólogo que trabaja en Latinoamérica podría agregar: Es una población acostumbrada, como toda población latinoamericana, a temer el susto (que es parte de su psicología) pero también a protegerse y liberarse de él. Los antropólogos que han trabajado en esta parte del mundo han encontrado esta noción del "susto" que es de origen indígena, pero que se consigue en todas las poblaciones "criollas", generalmente a nivel popular. Ruber et al (1989) han procurado resumir el significado de esta noción en la definición siguiente:

"Padecer de susto, estar asustado, se basa en el entendimiento común de que un individuo se compone de un cuerpo y de una sustancia inmaterial, una esencia, que puede separarse del cuerpo, vagabundear libremente, o bien quedar cautiva de fuerzas sobrenaturales. Esta esencia puede abandonar el cuerpo al dormir, particularmente cuando el individuo está soñando, pero también puede separarse a consecuencia de una experiencia perturbadora o aterradora. Entre los indios se cree que esta esencia queda cautiva porque el paciente, a sabiendas o no, ha perturbado a los espíritus guardianes de la tierra, el río, los estanques, los bosques, o las colectividades de animales, aves o peces. Su liberación depende de que expie la afrenta. Este proceso ilumina dramáticamente la relación que

une a los seres humanos con los sobrehumanos en estas sociedades" (1889,26).

Algunos investigadores piensan que se trata de "un modo de explicar enfermedades mentales en personas carentes de la educación suficiente para comprender su verdadera significación" (Ibid., 27). Pages L., por ejemplo, identifica el "susto" como "esquizofrenia", y León dice de él:

"Dejando aparte infección, envenenamiento, parásitos, procesos nutricionales o metabólicos que pueden ser problemas compatibles con el cuadro clínico y que son capaces de producir el estado en su forma más intratable y dramática, la gran mayoría de los casos son desórdenes psiquiátricos de derivación funcional. Las circunstancias en que aparece este estado y sus manifestaciones clínicas indican la posible presencia de al menos cinco entidades: una reacción masiva de estrés, reacciones a estrés causadas por la adaptación de los pacientes a problemas asociados con su primera infancia o niñez, psiconeurosis, depresión o angustia. La primera puede ser considerada como equivalente de aquéllas que conocemos como neurosis traumáticas cuya etiología reflejaría el estrés que afecta al niño en circunstancias en que se siente desamparado, incapaz de luchar o de huir". (Ibid., 27-28).

La noción de "susto" se da en nuestras sociedades de Latinoamérica en las cuales se acostumbra pensar la enfermedad como producida por fuerzas

sobrenaturales o por la manipulación que de éstas hacen seres humanos "malignos" (brujos), los cuales se ensañan sobre los más débiles del grupo social: los infantes, los niños, las muchachas púberes, las mujeres embarazadas, los ancianos. No me quiero extender aquí sobre esta noción, bien conocida y ya ampliamente analizada por la antropología latinoamericana, yo misma la desarrollé en relación a la enfermedad y el desorden que describí como casos de "espantados" (ver Clarac, 1981 y 1992). Quiero sólo hacer ver que, para una población acostumbrada a la noción de "susto", los "satánicos" constituyen sólo un "susto más", de menor gravedad porque colectivo, y que toda sociedad acostumbra tener para las enfermedades y desgracias propias de su propio sistema representativo los mecanismos de defensa correspondientes. Pienso que en la población de Mérida, además de la contra-manipulación de la crisis realizada (un poco tardíamente) por las autoridades regionales y que tuvo seguramente también un efecto, para terminar con ella actuaron mecanismos culturales de defensa; pues si bien el discurso de la razón occidental terminó por triunfar en un sector de la población, un gran sector acudió - para conseguir las recetas contra esta desgracia y protegerse de ella - a los centros terapéuticos marialionceros y otros centros "espiritistas" (los cuales habían sido denunciados durante la crisis como "satánicos" también): Es decir que los centros mágico-religiosos "satánicos" fueron un medio de protección contra los "satánicos" de la denuncia oficial...

Quiero terminar con dos citas. La primera es de un colega, J. P. Peter:

"Todo delirio saca su contenido

del fondo de pánicos propio de todo inconsciente" (1972, 249).

La segunda es un comentario que hizo una mujer vieja del grupo llama "Indios de Lagunillas" (Mérida) para referirse a la "crisis satánica" que se estaba desarrollando en la ciudad de Mérida:

"Satánico es todo aquello que uno como persona pueda pensar en forma mal así no lo logre hacer, pero piense un poquito si uno llegara a hacer, si todo lo que se piensa malo se pudiera hacer...

Satán es algo así como ser un diablo que es el burlón, el que hace cosas a la gente, hace juguetas.

Yo he puesto cuidado que "satánico" es todo aquello que no tiene nada que ver con lo católico: adorar piedras, animales, pero para nosotros eso no es satánico, porque uno tiene su fe en algo, en la Naturaleza, ella tiene poderes, ellos están equivocados porque uno cree en los poderes de la Naturaleza porque así lo enseñaron los Mayores... Uno no está convencido de esa religión (la católica) y por eso hay duda en la gente, es algo así como cuando uno va al médico de medicatura y el médico no me convence, yo pienso que él me puede matar de hambre, con un suero que me pone y no me da comida y las medicinas que él me receta no me convencen, así pasa con Dios, que yo y mis nacionales (se refiere a los otros "Indios de Lagunillas") como yo pensar

que ese Dios es falso y porque los Mayores me enseñaron a curarme con plantas, a creer en las piedras, en la Naturaleza, y yo y los míos tienen más fe en eso; en la religión católica hay duda, hay una fe que no es constante, además que la familia tiene mucho que ver con esto, lo que yo vea de los míos lo aprendo, mi familia cree en cosas y le enseñan a uno desde pequeño a protegerse de las cosas malas y evitar enfermarse para vivir por años..."

(Recogido en trabajo de campo -Proy. H-175 - del Museo Arqueológico - ULA - por F. Rangel).

Con estas palabras podemos observar la fuerza de la resistencia cultural todavía en nuestra población de origen indígena.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, NICOLAS Y MARIA TOROK:
1972 "Introjecter. Incorporer (Devil ou mélancolie), en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle - Revue de Psychanalyse) Nº 6, Gallimard, Paris, automne (pp. 111 a 127).
- APPLEY, M. H. y R. TRUMBULL:
1967 "Psychological Stress: Issues in Research, Appleton - Century-Crofts, Nueva York.
- ARVELO R., ALBERTO:
1991 "Carta al MAS sobre libertad de de pensamiento y las acusaciones de satanismo", en FRONTERA, Mérida, 12 de Mayo.
- AUGE, MARC:
1971 "Les métamorphoses du vampire (D'une société de consommation à l'autre), en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle - Revue de Psychanalyse) Nº 6, Gallimard, Paris, automne (pp. 129 a 146).
- BAKER, ROGER:
1988 "El demonio y los exorcismos", Editorial Lidiun, Bogotá, 1988 (2ª ed.) (1ª ed: B. A., 1981, trad. de D. Nájera) (1ª ed. en inglés: Sheldon Press. 1974).
- BARLETT, P. y S. LOW:
1980 "Nervios in Rural Costa Rica" en MEDICAL ANTHROPOLOGY 4, 4, (pp. 523 a 559).
- BOLTON, R.:
1981 "Susto, hostility and hypoglycemia", en ETHNOLOGY, XI, 4, (pp. 261 a 276).
- BRICENO GUERRERO, J. M.:
1977 "Identificación Americana con la Europa segunda", Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes, Mérida, (1ª edición).
- 1980 "El Discurso Salvaje", FUNDARTE, Caracas.
- 1981 "América y Europa en el Pensar Muntuano", Monte Avila, Caracas.
- BROWN, G. V.:
1974 "Meaning, Measurement and Stress of Life Events", en B.S. y B. P. Dohrenvend en Stressful Life Events: Their nature and Effects, J. Wiley & Sons, Nueva York (pp. 217 a 243).

- CADANE-GRIBALE, G.:**
1972 "Une affaire de famille (Réflexions sur quelques thèmes de "cannibalisme" dans les contes africains), en DESTINS DU CANNIBALISME. (Nouvelle Revue de Psychanalyse) No. 6 Gallimard, Paris, automne (pp. 171 a 202).
- CLARAC DE BRICENO, J.:**
1981 "Dioses en Exilio Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida)", FUNDARTE, Caracas.
1985 "La Persistencia de los Dioses", Editorial del Bicentenario, Universidad de los Andes, Mérida.
1992 "La mujer y la magia", en MUJER, CULTURA Y SOCIEDAD, CELARG y Monte Avila editores, Caracas, (en proceso de edición).
1992 "La enfermedad como lenguaje en Venezuela", Consejo de Publicaciones y C.D.C.H.T., Universidad de los Andes, Mérida.
- CHANCE, M.:**
1962 "Conceptual and Methodological Problems in Cross.Cultural health Research", en AMERICAN JOURNAL OF PUBLIC HEALTH, 52, (pp. 410 a 417).
- CHIAPPE COSTA, M.:**
1979 "Nosografía Coranderil", en C.A. Sequin, Psiquiatría Folklórica: Shamanes y Coranderos, Editorial Erimar, Lima, (pp. 76 a 91).
- DETIENNE, MARCEL:**
1972 "Entre bêtes et dieux", en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle Revue de Psychanalyse), No 6, Gallimard, Paris, automne, (pp. 231 a 246).
- DEVERREUX, GEORGES:**
1970 "Essais d' Ethnopsychiatrie Générale", Gallimard, Paris, (Trad del inglés de T.Jolas y H. Gobard).
1972 "Ethnopsychanalyse complémentariste", Flammarion, Paris, (Trad del inglés de T.Jolas y H. Gobard).
- DORRENWEND, B.S. Y B.P. DORRENWEND (comps.):**
1974 "Stressful Life Events: Their Nature and Effects", John Wiley & Sons, Nueva York.
- FABRECA, R., Jr.:**
1970 "On the Specificity of Folk illnesses", en SOUTHWESTERN JOURNAL OF ANTHROPOLOGY, 26, (pp. 305 a 314).
1974 "Disease and Social Behavior", MIT Press, Cambridge.
- FEDIDA, PIERRE:**
1972 "Le cannibale mélancolique", en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle Revue de Psychanalyse), No 6, Gallimard, Paris, automne (pp. 123 a 127).
- FOSTER, G. M.:**
1951 "Some Wider Implications of Soul-Loss Illness Among the Sierra Popoloca", en HOMENAJE A DON ALFONSO CASO, Impr. Nueva, México, (pp. 167 a 174).
1965 "Culture Responses to Expressions of Envy in Tzintzuntzan", en SOUTHWESTERN JOURNAL OF ANTHROPOLOGY, 21, (pp. 24 a 35).
- GARCIA, NELLY:**
1990 "Enfermedad y sistema sociocultural: Vías que ofrece el culto a María Lionza para la curación", en BOLETIN ANTROPOLOGICO, No 19, Universidad de Los Andes, Mérida, (pp. 18 a 30).

- GUILLIN, J.:
1945 "Magical Fright", en PSYCHIATRY, 11, (pp. 387 a 400).
- GREEN, ANDRE:
1972 "Le cannibalisme: réalité ou fantasme agi?" en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle - Revue de Psychanalyse), Nº 6, Gallimard, Paris, autómne (pp. 27 a 56).
- KLEINMAN, A.:
1979 "Sickness as Cultural Semantics: Issues for an Anthropological Medicine and Psychiatrie", en P. Ahmed y G.V. Coelho, comps., TOWARD NEW DEFINITIONS OF HEALTH: PSYCHOLOGICAL DIMENSIONS, Plenum, Nueva York.
- LAPLANTINE, FRANÇOIS:
1975 "La Culture du Psy", Eppsos Privat, Toulouse.
- LEON, C.:
1963 "El Espanto: Sus Implicaciones Psiquiátricas", en ACTA PSIQUIATRICA Y PSICOLOGIA DE AMERICA LATINA, 9, (pp. 207 - 215).
- LEVINE, S. y N. A. SCOTCH:
1970 "Social Stress", Aldine Pub.Cie., Chicago.
- LEVI-STRAUSS, C.:
1955 "Tristes Tropiques", Plon, Paris.
1958 "Anthropologic Structurale", Plon, Paris.
1964 "Le Cru et le Cuit", Plon, Paris.
- MARCAÑO, C. y RODRIGUEZ, F.:
1990 "Las estructuras semánticas del discurso psicótico como reflejo de sus condiciones sociales de producción", en BOLETIN ANTROPOLOGICO, Nº 19, Universidad de los Andes, Mérida, (pp. 31 a 56).
- PAGES LARRAYA, F.:
1967 "La esquizofrenia en Tierra Aymara y Quechua", Editorial Drusa, B.A.
- PETER, JEAN-PIERRE:
1972 "Ogres d' Archives", en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle Revue de Psychanalyse), Nº 6, Gallimard, Paris, (pp. 249 a 267).
- POOTALIS, J. B.:
1972 "Avant - Propos", en DESTINS OU CANNIBALISME (Nouvelle Revue de Psychanalyse), Nº 6, Gallimard, Paris, (pp. 5 a 8).
- POUILLOU, JEAN:
1972 "Manières de table, manières de lit, manières de langage", en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle Revue de Psychanalyse), Nº 6, Gallimard, Paris, (pp. 9 a 26).
- ROJAS, BELKIS:
1989 "La concepción del indio en la Cordillera de Mérida", en BOLETIN ANTROPOLOGICO, Nº 17, Universidad de Los Andes, Mérida, 1990 (pp.6 a 11)
1990 "El 'zángano': una noción de persecución entre los campesinos de la Cordillera de Mérida, Venezuela", en BOLETIN ANTROPOLOGICO, Nº 19, Universidad de Los Andes, Mérida, (pp. 117 a 123)
- ROMERO GARCIA, O.:
1982 "Enfoque motivacional del subrendimiento estudiantil", en BOLETIN ANTROPOLOGICO, Nº 2, Universidad de Los Andes, Mérida, 1982.
- RUBEL, A. J. y otros:
1989 "Susto, una enfermedad popular", P.C.E., México, (ed. en inglés: 1984).

SRIJAS, H.:
1972

"El susto como categoría etiológica", en ACTA CIENTIFICA VENEZOLANA 23, (Supl. 3: pp. 176 a 178)

THOMAS, L. V. y R. LUNCAN:
1977

"Les Sages Dépossédés", Ed. Robert Laffont, Paris.

TOUSSIGNANT, M.:
1979

"Espanto: A Dialogue with the Gods", en CULTURE, MEDICINE AND PSYCHIATRY, 3, (pp. 347 a 361).

UZZELL, D.:
1974

"Susto Revisited: Illness a Strategic Role", en AMERICAN ETHNOLOGIST, 1, (pp. 369 a 378).

RESUMEN

Tentativa de reconstruir las estructuras antropológicas de una paranoia colectiva inducida por los mass media y ciertas instituciones, fenómeno que se desarrolló en la ciudad de Mérida en 1991. Su análisis fue facilitado por la existencia anterior de un estudio antropológico de la población de la Cordillera de Mérida, lo cual permitió la aplicación a este fenómeno aparentemente "nuevo" de modelos de representaciones simbólicas y desórdenes mentales previamente elaborados. Se muestra también cómo se puede pasar de desórdenes étnicos de una zona rural a un desorden colectivo urbano, el cual se apoya en la estructura de los primeros.

Los resultados etnopsiquiátricos se comparan con estudios realizados en otras partes del mundo.

SUMMARY

An attempt to reconstruct the anthropological structures of an episode of collective paranoia induced by the mass media and certain institutions, which occurred in the city of Mérida in 1991. The analysis was facilitated by the fact that population of the Cordillera de Mérida, which made it already developed models of symbolic representation and mental disorder. The author also demonstrates that it is possible to pass from the ethnic disorders of a rural zone to collective disorders in the city based on the structures of the former.

The ethnopsychiatric results are compared with studies carried out in other parts of the world.

www.saber.ula.ve/iconos

Universidad de Los Andes
Consejo de Desarrollo Científico Humanístico y Tecnológico (CDCHT)
Centro de Teleinformación (CTI)
Corporación Parque Tecnológico de Mérida (CPTM)
Mérida – Venezuela

