

# ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

FERNANDO GARCÍA S., JOSÉ E. JUNCOSA B.,  
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.  
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA



Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

*Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen II* / Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

444p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-651-8 Volumen II

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-654-9 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

---

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Roberto Zambrano, Encuentro Pastoral Afro (EPA) celebrado en Santo Domingo de los Tsáchilas. Se observa en primer plano a Elias Corozo

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022



<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/>

<https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/>

<http://abyayala.org.ec>

# Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

## **8. Antropología religiosa, simbólica y ritual**

¿Hacia un shamanismo *light*? Cambios y adaptaciones  
en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII-XX)  
MARÍA SUSANA CIPOLLETTI

Interpretación de la yumbada  
FREDDY SIMBAÑA PILLAJO

La Fiesta de Reyes en Santo Domingo de Onzole  
JEAN MUTEBA RAHIER

Representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las sociedades andinas  
JOSÉ SÁNCHEZ PARGA

## **9. Iglesias y culturas**

El indígena cristiano: estrategias de la apropiación  
ANNA MEISER

Resistencias y relaciones de poder entre las iglesias  
y las organizaciones indígenas  
JUAN ILLICACHI

## **10. Antropología política**

El movimiento indígena ecuatoriano en la historia reciente  
FERNANDO GARCÍA

El liberalismo del temor de los indios

MERCEDES PRIETO

## **11. Antropología y género**

Género e identidades nacionales

SARA RADCLIFFE Y SALLIE WESTWOOD

Las diversidades y la antropología

MARÍA AMELIA VITERI

Etiquetajes sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y autorepresentaciones

KATTYA HERNÁNDEZ

## **12. Diálogo de saberes**

El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos

JOSÉ E. JUNCOSA

“Somos kitu karas: estamos sintiendo, siendo, haciendo”

PATRICIO GUERRERO ARIAS

## **13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad**

De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje

ARMANDO MUYULEMA C.

Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación

ANITA KRAINER

La jurisdicción indígena: del monismo jurídico a la interlegalidad

FERNANDO GARCÍA SERRANO

Sobre los autores

Sobre las instituciones

# La Fiesta de Reyes en Santo Domingo de Onzole<sup>1</sup>

JEAN MUTEBA RAHIER

## Introducción

Los mayores me contaron que en el pasado, el 6 de enero era llamado el Día de los Blancos y también el Día del Primer Rey; el 7 de enero, el Día de los Cayapas o Día de los Colorados, y el 8 de enero, el Día de los Negros o más precisamente el Día de los Negritos. Esta estricta división de los tres días del festejo, con un día para cada grupo racial (blancos, indígenas y afrodescendientes), evoca el *folklore nègre* de Roger Bastide (1972): un folclore creado por europeos para sus poblaciones esclavas en las Américas. De todas maneras, apunta claramente al objetivo eurocéntrico de reagrupar las distintas poblaciones no blancas e incorporarlas dentro de la “comunidad universal”, bajo la adoración de un Dios blanco, como discutí brevemente en el capítulo 1.

Cuando se refieren a sí mismos, los afroesmeraldeños del norte usan las expresiones *la gente negra*, *los negros* o, menos frecuentemente, *los morenos*, en oposición a *los blancos* o *gente de color*, y a los chachis los llaman *cayapas* o también *colorados* (que evoca un color de la piel más clara o rojiza). Así, los negros del norte invierten la terminología usual utilizada en las áreas urbanas del país y en la mayoría de países “occidentales” en general, donde las expresiones *gente de color* o *personas de color* se refieren a las personas negras o cobrizas (Yuen 1996). En el sector norte el término *colorado* es también sinónimo de *mulato*. Este cambio de la tipología usual es significativo pues afirma la normalidad del negro —que no se considera un “color”— frente a lo no negro. Un santodomingueño o una santodomingueña, o cualquier otro negro esmeraldeño que no tiene educación formal y que no es un activista político, nunca usa la expresión *afroesmeraldeño(a)* o *afroecuatoriano(a)* para referirse a sí mismo(a). Estos últimos son términos del vocabulario de intelectuales, activistas y antropólogos. Los afroesmeraldeños no

---

1 Capítulo 3 de *Reyes por tres días: el juego con raza y género en una fiesta afroesmeraldeña* (2019, pp. 89-130). Quito: UASB; Abya-Yala.

plantean conscientemente ni un pasado ni una herencia africana y generalmente se sorprenden cuando se discute su origen africano en su presencia.

Durante mi trabajo de campo en Santo Domingo, la expresión *gente de color* era usada la mayor parte del tiempo para referirse específicamente a los manabitas o manabas, es decir, los oriundos de la provincia de Manabí, localizada en la costa ecuatoriana, al sur de la provincia de Esmeraldas. Ellos son blanco-mestizos de pelo claro y, a veces, también de ojos claros,

Varios años antes de mi participación en el Juego de Santo Domingo —nadie pudo decirme exactamente cuándo sucedió—, el “escenario” del Juego cambió: los 6 y 7 de enero se convirtieron en días de blancos, mientras el 8 de enero se reservó para los chachis y los negros, aunque también se veían blancos en ese día. El 7 de enero se volvió también, muy claramente, el día de los espíritus de la selva.

## El 6 de enero y el “Acto de la llegada del presidente”

El *Acto del presidente*, que es más bien largo, representa la principal actividad del 6 de enero. En él participan, además de la población adulta no disfrazada del pueblo, dos grupos de actores disfrazados. El primero es el grupo de las cucuruchos. Son alrededor de veinte, entre las que están las mujeres del comité que preparó la Fiesta y asumió, desde el 28 de diciembre, la “primera autoridad de la parroquia” (como se llama a veces al teniente político), más otro grupo de mujeres de la comunidad que, por una u otra razón, no participaron hasta entonces en las actividades del comité. También se les unen mujeres de aldeas vecinas (Arenales, Zancudo, Colón), donde no se realiza este festejo. Todas se disfrazan como hombres blancos y hacen todo el esfuerzo posible para asegurarse de no ser reconocidas fácilmente. Esto se aplica sobre todo al presidente. Para lograrlo, cubren enteramente sus caras con máscaras y cuando hablan modifican sus voces con un tono mucho más agudo que el habitual. Mantienen los cargos que recibieron durante el período de preparación y añaden nuevos para las mujeres que se han unido más tarde. No se incluye a ningún hombre en este grupo, aunque los personajes que representan son todos masculinos.

El segundo protagonista del acto es el grupo compuesto por una docena de adolescentes y jóvenes varones, que se disfrazan de soldados y se les llama *la tropa*. De acuerdo a las entrevistas realizadas, nunca se ha incluido a una mujer en este grupo. En 1990, la tropa estaba bajo la dirección de un hombre que, fuera del tiempo festivo, se viniera comportando de una forma exageradamente masculina con las mujeres jóvenes. Había prestado el servicio militar, lo que era fuente de gran orgullo para él, y de esa manera había adquirido alguna experiencia en la disciplina del ejército. En Ecuador de ese tiempo, el servicio militar era obligatorio, aunque un número relativamente alto de jóvenes encontraba la manera de evitar la conscripción. Sin embargo, los jóvenes que habían hecho el servicio gozaban de

cierto prestigio ante los demás. Por lo general regresaban al pueblo luego de cumplir esta obligación y, a pesar de que era completamente prohibido, traían piezas del uniforme militar: zapatos, pantalones, *shorts*, camisas, camisetas, gorras. Así vestidos, rodeaban a los otros jóvenes de la tropa, a quienes además prestaban algunas de las ropas militares que habían podido guardar, a fin de que todos tuvieran, en la medida de lo posible, una apariencia militar. De ese modo, sus disfraces están hechos exclusivamente de piezas de uniformes militares; sus caras no van cubiertas.

El jefe de la tropa tiene el rango de general y vendría a ser una suerte de general presidente durante el acto. La primera aparición de la tropa en la aldea se da el 5 de enero por la noche. Marchan con disciplina, llevando una escopeta o un machete real al sonido de órdenes rítmicas: “un, dos, un, dos”. Igual que las reyeras durante el período de preparación, arrestan a unos pocos jóvenes que no están participando en la tropa y los ponen en el cepo, con el fin de conseguir ciertos recursos para comprar aguardiente para beber y pólvora para sus escopetas y el pequeño cañón que disparan durante el acto del día 6. Al contrario de las cucuruchos, no arrestan a hombres mayores, que serían sus padres, tíos y abuelos, y a quienes tienen que seguir respetando a pesar del tiempo festivo. Tampoco tienen la misma licencia que las reyeras para invertir las reglas de cada día. El monto de dinero que pueden reunir es muy limitado y, tan pronto termina su acto, desaparecen de la festividad como actores.

Las cucuruchos se disfrazan de la siguiente manera: cubren sus cabezas con un pedazo de tela colocado de manera que tape por completo la parte de atrás y los dos lados. Luego se colocan una máscara hecha de cartón con tres huecos: uno para la nariz y dos para los ojos. A veces hacen un cuarto hueco para la boca. Algunas se toman su tiempo en dibujar un mostacho a lo Salvador Dalí y una pequeña barba triangular en el cartón. Se visten con pantalones y camisas masculinas de mangas largas y sus manos van metidas en medias, dado que no poseen guantes, para ocultar el color de su piel, y usan botas de caucho. Excepto por sus máscaras, se parecen mucho a unos hombres afroesmeraldeños que estuvieran listos para ir a sus cultivos o a una expedición de cacería temprano en la mañana.

Un aspecto que resalta en sus disfraces es la decoración que colocan en sus máscaras y ropas. De hecho, como dicen, están “poniendo lujo a los disfraces”. Para ello, pegan con goma a sus camisas y a sus máscaras pedazos de cajetillas de cigarrillos de una marca que es, en cierta manera, más prestigiosa que la marca de cigarrillos que, por lo general, fuman los santodomingueños. Por eso, como ellas explican, prefieren no pegar cajetillas de Piel Roja o Full Speed, cigarrillos de tabaco negro sin filtro, que son más baratos; en cambio, prefieren las marcas Marlboro, Lark y Líder, de tabaco rubio y más costosas. También se pegan pedazos de papel de aluminio, que por lo general encuentran en las cajetillas de las marcas más caras de cigarrillos. Algunas añaden pedazos de lana, mientras otras usan plumas de gallos u otras aves. Muchas ponen ramos de grandes hojas alrededor de su cintura

o cuello. Las disfrazadas con hojas se dicen *embasuradas* (cubiertas de basura). La máscara de la presidente es similar a las otras máscaras de los blancos, con la excepción de que tiene en la parte superior un troquel que asemeja una corona, como para simbolizar un rango superior.

En el pasado, según me contaron los mayores, en vez de tener máscaras de cartón, las cucuruchos llevaban máscaras de tela blanca y cosidas en forma de cono (cucurucho) y con tres huecos para la boca y los ojos y, a veces, una nariz puntiaguda, “igual que las narices de los blancos”. En vez de usar medias de color, como llevaban muchas cuando estuve allí, usaban, si los hubieran podido encontrar, guantes blancos. En el pasado, me dijeron, las mujeres estaban más preocupadas de encontrar tela blanca para representar con ese color a quien hacía de presidente y a su comitiva.

Cuando se disfrazan, para ocultar mejor sus respectivas identidades, las reyeras intercambian entre ellas las camisas masculinas de manga larga y los pantalones que consiguieron de sus maridos e hijos. Muchas pegan un pedazo de papel donde está escrito su cargo, en la parte superior de sus máscaras; unas se ponen ese pedazo de papel en sus sombreros, en tanto que otras no tienen ninguna indicación de su cargo ni sombrero. Todas recorren el pueblo con sus machetes de madera y sus escopetas.

De mis charlas con los mayores sobre las actividades del 6 de enero en el pasado, parece que el objetivo de ese día, y del *Acto de la visita del presidente*, era hacer un remedo de la gente blanca vista desde la perspectiva de Santo Domingo. Algunas cucuruchos se disfrazaban de médicos y se acompañaban de una o dos enfermeras (todos “blancos”), de esta forma, hacían la parodia de la provisión de servicios médicos a la población de la aldea por parte de doctores blancos. También había un dentista que, con su propia enfermera, iba sacando muelas en broma. Y el *Acto de la visita del presidente* no era sino la parodia de una visita del presidente del Ecuador y su comitiva. Aunque admitían que los detalles del acto podían cambiar de un año al otro de acuerdo con las preferencias de los actores involucrados, nunca hubo una confrontación entre las cucuruchos y la tropa. En el pasado, la tropa representaba el papel de los militares ecuatorianos de una supuesta base militar cercana que ayudaban a mantener el orden en el pueblo. La tropa también hacía el papel de guardaespaldas que protegían al presidente durante su visita. El presidente actuaba de “una manera muy presidencial” y distribuía caramelos a los niños. Si el comité había tenido éxito en recoger el dinero necesario, el presidente también lanzaba monedas verdaderas de baja denominación, que tanto los niños como los mayores se apresuraban a recoger del suelo. Como dijo uno de los ancianos del pueblo:

Y entonces toda la gente estaba feliz. Y después, el presidente metía la mano al bolsillo, porque para todo[s] ‘había partida’ y *chililín*, regaba plata, ahííí los muchachos... Eran *ayoras*, cogíamos plata...



El presidente representa el poder político del Estado nación. En el pasado se instalaba una silla presidencial en un sitio central del pueblo, por lo general en la cancha de fútbol del barrio Guayaquil, y en ella se sentaba el personaje unos momentos antes de dar un discurso público que, en realidad, no tenía un motivo principal y, a menudo, terminaba con las palabras *etcétera, etcétera, etcétera*, para hacer sátira de los políticos blancos y blanco-mestizos que son representados como habladores que no dicen nada consistente y que con demasiada frecuencia prometen cosas que nunca cumplen o entregan.

Un anciano me dijo recordar una Fiesta, mucho tiempo atrás, cuando algunos hombres prepararon por anticipado un intento de golpe de estado sin informar a las cucuruchos. Habían disparado sus escopetas al aire en un momento en que nadie lo esperaba y había sido bien bonito porque le dio fuerza al juego. A todos les cogió por sorpresa y se asustaron por la detonación de las escopetas y por los gritos de quienes daban el golpe de Estado gritando: “¡Que muera el presidente!, ¡que muera el presidente!”. La tropa había reaccionado protegiendo al presidente y atacando a los golpistas, que terminaron, luego de una ruidosa persecución por el pueblo y varios tiros de escopeta, en el cepo, bajo el sol, en medio de una divertida y excitada población. Un hombre se prestó entonces voluntariamente para representar a los conspiradores culpables y, jugando el rol de abogado defensor, negoció con las reyeras el monto de la multa para su liberación. La espontaneidad y las improvisaciones parecen haber sido siempre características importantes del Juego. Expresan el interés de los individuos (a menudo hombres) de sorprender a la comunidad y añadir alguna “fuerza al fuego del juego” y de esa manera provocar la diversión y la risa.

El *Acto de la llegada del presidente*, según lo descrito por los ancianos, se basaba en una serie de inversiones de las situaciones de la vida ordinaria. Por cierto, la primera inversión fundamental era la negación de la localización periférica y fronteriza de la aldea dentro del espacio nacional. El propio hecho de que el presidente de la república estuviera visitando el poblado —que es una imposibilidad total en la vida real— proclama un cambio subversivo del orden racial-espacial de la vida ordinaria, al poner a Santo Domingo en el centro de la vida política del país por la duración del acto, a la vez que subraya la verdadera naturaleza de la parodia, que es, como lo puso Linda Hutcheon, “representar la realidad con una distancia crítica” (1985). Es esa distancia crítica —que se hace posible y, en cierto sentido, crece durante el tiempo liminar del Juego— la que marca como irónico y humorístico todo lo que sucede. La ironía y el humor de las actuaciones, y la risa que provocan no deben impedir que leamos el acto como una inversión de la otredad racial de los afroesmeraldeños quienes, por medio de la juguetona actuación de esta visita presidencial, rechazan su condición marginal de “no-ciudadanos” y de “últimos otros”, al convertirse, al menos por un día, en ciudadanos ecuatorianos a plenitud, que merecen la atención de su presidente, cuya visita convierte al pueblo si no en el centro del país, al menos en un completo e importante componente del territorio nacional.

En 1990, el 6 de enero, las diferentes actividades del *Acto de la visita del presidente* tuvieron un giro especial. De hecho, es importante tener en mente que cada año las actuaciones de los varios actos de la Fiesta siguen negociaciones espontáneas entre los distintos actores involucrados y entre ellos y la audiencia, la cual es muy activa y participativa. Es en esa interacción que suceden los cambios en las representaciones de un año al otro. Esto también muestra la importancia de los contextos para dar forma a los contenidos de las fiestas, a las que siempre debemos aproximarnos como fenómenos localizados, incluso si el objetivo o blanco de sus parodias y sátiras pudiera encontrarse en las dimensiones provinciales, nacionales y transnacionales de las vidas de los santodomingueños.

En la mañana del 6 de enero de 1990, el grupo de cucuruchos representó la visita del presidente de la república y su comitiva. La presidente del comité hacía el papel de presidente de la república y, como había sido en el pasado, tomó un nombre típico de los que se oyen más comúnmente en la región andina y que son raros en la provincia de Esmeraldas. La preocupación aquí es subrayar que el presidente y su comitiva son blanco-mestizos, extraños a la aldea y a la provincia. El presidente se llamaba Eduardo Baca. El grupo de reyeras que representaban al presidente y a su comitiva (ministro de gobierno, ministro de defensa, ministro de finanzas, jefe de la policía y otros) se juntaron, vestidas como hombres, a cinco minutos del pueblo aguas abajo, en el caserío de Baquería. Como se dijo antes, usualmente el presidente era recibido por la tropa, que representaban soldados del ejército del presidente visitante.

La peculiaridad del *Acto de la llegada del presidente* del 6 de enero de 1990 consistió en que la improvisación del personaje que representaba al general presidente representación que dio una dirección inusual al acto. El presidente de la república del Ecuador se convirtió, de pronto, en presidente de la república del Perú, siguiendo la improvisación del general de la tropa, quien decidió ser un general presidente “del país de acá” (Ecuador), opuesto a Eduardo Baca, a quien le llamó el presidente “del país de allá” (Perú). Se debe tener en cuenta que Ecuador y Perú mantuvieron un conflicto fronterizo que provocó varias confrontaciones militares entre los dos países. Durante esas guerras —en su mayoría enfrentamientos fronterizos— muchos afroesmeraldeños se enlistaron como soldados.

De hecho, la identidad exacta del presidente falso no tenía importancia real. En ambos casos él era un extraño a la comunidad. Cuando arribó con sus ministros y otros oficiales, la tropa del general presidente organizó una resistencia y amenazó con no dejarle desembarcar en el pueblo; lo que al fin logró, a pesar del agresivo alboroto que rodeó la llegada de su canoa a las gradas de madera del barrio Guayaquil.

En medio de la agitación que acompañó su llegada a Santo Domingo, el presidente pudo finalmente sentarse en su silla presidencial, que había sido colocada en la

cancha de fútbol. Era una silla suntuosa, decorada con pedazos de papel verde, rojo, negro y azul. Cubría la silla un techo formado por hojas de palma y de plástico amarillo brillante. Su discurso fue constantemente interrumpido y, tras ello, hubo numerosos conatos entre los soldados de la tropa y las cucuruchos. Eduardo Baca, el presidente, fue herido (incluso muerto, de acuerdo con algunos) y luego resucitado por el médico (una de las cucuruchos disfrazadas). Los dos presidentes firmaron un tratado de paz y todos se dirigieron a la casa comunal, donde iba a comenzar la fiesta bailable con marimba. Todo el acto duró una hora y media.

Yo había acompañado a las fiesteras que regresaron al pueblo en una canoa, de las fabricadas en un tronco, con Eduardo Baca (habían ido a disfrazarse en la casa de una de las reyeras en Baquería). Antes de desembarcar, los soldados de la tropa nos pidieron que retrasáramos un poco el desembarco, cosa que hicimos, porque las reyeras que se habían quedado en el pueblo aún no estaban vestidas. Durante el viaje desde Baquería, las reyeras cantaban canciones y repetían eslóganes celebrando y alabando la visita presidencial de Eduardo Baca, interrumpidas por vivas a los Santos Reyes, los cucuruchos, el presidente y el 6 de enero: “¡Viva el 6 de enero!”.



Figura 1. Llegada del “presidente” en Santo Domingo de Onzole.

A la llegada del presidente la mayor parte de los habitantes del pueblo estaba aguardando en la ribera del río y lo saludaba a él y a su comitiva, con gritos como:

“¡Viva la llegada del presidente!” o “¡Viva Eduardo Baca!”. Después de su llegada al pueblo, el presidente fue recibido por el comité de bienvenida de las cucuruchos, mientras la tropa desfilaba con una gran bandera del Ecuador. Algunos amenazaron con atacar al presidente (los soldados de la tropa nos habían informado del plan de atacar al presidente). Se dispararon escopetas, también el tambuco, y una atmósfera de golpe de Estado rodeó el arribo del presidente, quien, sin embargo, fue capaz de llegar a su silla presidencial a pesar de la agitación y rodeado de los gritos del público: “¡Viva la llegada del presidente!”.

El presidente quiso entonces comenzar su discurso pero fue interrumpido por los soldados que le abucheaban y querían secuestrarlo. Las cucuruchos lo defendieron y finalmente fue capaz de comenzar a hablar. Es importante recordar que el presidente Eduardo Baca y todos los miembros de su comitiva hablaban en voces exageradamente agudas, para subrayar su feminidad. De hecho, la idea común que los hombres de Esmeraldas tienen sobre los hombres de la Sierra, es que no son tan machos como los de la Costa y, especialmente, no tan machos como los afroesmeraldeños. Esta, en realidad, es una creencia común que la mayoría de costeños tienen respecto a los serranos.

Antes de comenzar su discurso, el presidente saludó al público con sus dos manos cubiertas por medias blancas. Muchos se demoraron un largo tiempo antes de ser capaces de reconocer la verdadera identidad de la reyera que hacía el papel de Eduardo Baca.

Aquí algunos pasajes del diálogo que hubo entre Eduardo Baca, el público asistente y el general presidente de la tropa. Muestran que “en la improvisación, cada movimiento depende de un movimiento previo e influencia en alguna medida al que le sigue. La improvisación requiere dominar la lógica de la acción y los códigos corporales junto con la habilidad para intervenirlos y transformarlos. Cada actuación nace de nuevo cada vez” (Drewal 1992, 7). Para que todos las aprecien, estas improvisaciones requieren que los actores involucrados, así como la audiencia, tengan lo que Linda Hutcheon llama *competencia semiótica* (1985).

Eduardo Baca (en adelante, E. B.): El presidente Eduardo Baca les saluda. Mi intención es visitarles y darles algunas mejoras económicas, puesto que yo sé que están sufriendo por la situación actual.

Los presentes ríen y aplauden. Algunos, sin embargo, llaman al presidente mentiroso. Baca se sienta y continúa.

E. B.: Los precios de la alimentación de sus hijos se han disparado. Los precios de una libra de arroz, de azúcar y de café aumentaron de una manera ridícula porque el ministro, el año pasado, nos dejó en la oscura situación en la que estamos.

El público aplaude y el presidente empieza a recitar un poema.

Alguien de la audiencia grita: “¿De dónde es el presidente?”.

Algún otro responde: “¡Es peruano!”.

Al momento en que se pronuncian estas palabras, los soldados de la tropa se agitan. El capitán de mar y tierra comienza otro poema. Alguien en la audiencia pregunta qué va a pasar ahora que se sabe que el presidente es peruano.

Otro responde: “¡Guerra!”.

Los dos presidentes empiezan a dialogar:

E. B.: La gente está muriendo de hambre, las cosas están muy caras. A las familias no les alcanza para alimentar a sus hijos; lloran por conseguir algo de café, el azúcar está carísimo; nadie puede comprar arroz porque el ministro nos dejó este año sin alimentos. Mi único deseo es que los precios de los alimentos rebajen de manera que la gente pobre no muera de hambre.

Luego de la participación del público, que quiere subrayar los precios exagerados de los alimentos, y después de más intervenciones sobre esa idea central, el general presidente (en adelante, G. P.) interviene y cambia la dirección del diálogo.

G. P.: En su país, la crisis es muy dura. Así que usted ha venido a nuestro país porque quiere firmar un tratado con nosotros. ¿Cuál es su objetivo? Eduardo Baca, espontáneamente, sigue la nueva dirección, aunque está un poco sorprendido.

E. B.: Sí, tenemos que hacer las paces y hacer todo en armonía para evitar cualquier situación problemática entre nuestros dos países.

G. P.: ¿Para qué? En nuestro país la situación es mejor que en su país. ¡Por tanto podemos ser amigos pero no queremos paz!

E. B.: No, yo sí quiero la paz porque no he venido preparado para esas cosas. ¡Solo vine a visitar estas tierras para saber de los precios de los productos, pero yo no he venido con la idea de atacar a ningún país!

Los asistentes que rodean la silla presidencial donde se desarrolla el diálogo se ríen de la aguda voz del presidente. Algunos incluso dicen que está con miedo del general presidente.

G. P.: No queremos paz, no ahora. En cualquier caso, vamos a dar a su país veinte toneladas de arroz, cincuenta de azúcar, mil cabezas de ganado para permitir que unas pocas personas de su país se alimenten; porque

estamos tristes que en su país la gente está muriendo de hambre mientras aquí estamos tirando la comida. ¡Aquí están las barcas para que se lleven de regreso! ¡Pero no queremos paz!

E. B.: ¡Pero yo no estoy preparado!

G. P.: Le agradecemos por su visita. No tenga miedo, pero recuerde que no queremos paz... Nosotros le protegeremos durante su visita... Haga su fiesta y cualquier cosa que quiera, ¡pero no queremos paz!



Figura 2. Diálogo entre el “presidente” Eduardo Baca y el “general presidente”.

Es entonces cuando un miembro de la comitiva de Eduardo Baca, el teniente político (en adelante, T. P.), grita, expresando de esa manera la preferencia de muchos costeños por los políticos que son “machos de verdad” (ver De la Torre 1992; Andrade 2001):

T. P.: ¡El Presidente ha venido sin talento, le reputamos! [sic]

G. P.: ¡Queremos guerra!

T. P.: Debemos llegar a la paz hoy día. El presidente está nervioso y yo soy el teniente político y le hablo en persona para que alcancemos la paz.

G. P.: Su presidente es un mal administrador. Hizo mucha propaganda pero no ha conseguido nada.

T. P.: ¡Ya que hemos llegado acá, podemos lograr la paz!

El general decide entonces preguntar a la audiencia qué desea:

G. P.: Veamos lo que el país quiere, si la gente quiere la paz o no.

Diferentes personas en la audiencia gritan: “¡No aceptamos la paz, queremos Juego!”. Y la guerra comienza entre los dos países (cucuruchos y soldados ruedan por el suelo, luchando). El diálogo continúa a pesar de los agitados combates.

T. P.: Por favor, deles la paz, señor presidente.

G. P.: He preguntado a mi pueblo si quiere la paz, pero no la quiere por la mala administración de su presidente. Ahora que está asustado, quiere hacer la paz a cualquier costo, ¡pero los ciudadanos no la quieren!

El conflicto evoluciona hacia otro intento de raptar al presidente “peruano”, quien colapsa súbitamente en medio de la lucha, “mortalmente herido”.



Figura 3. Eduardo Baca es herido “mortalmente”.

Los miembros de su comitiva, las cucuruchos, impiden que se lo lleve al “hospital” y exigen que venga un doctor. Llegan un doctor y una enfermera, y empiezan a curarlo. La salud de Eduardo Baca, entonces, mejora de golpe y todos los que lo rodean festejan al verlo vivo. Se levanta con dificultad, gracias a la ayuda de algunos ministros y se van juntos; el presidente, cojeando. Las cucuruchos quieren

entonces tomar venganza y persiguen al general presidente por el pueblo. Este escapa detrás de las casas que rodean la cancha de fútbol. Finalmente, lo atrapan y arrestan. El intendente general de policía viene hacia mí y me susurra al oído: “Espero que podamos regresar a nuestro país. Esta gente es muy mala... mientras les estamos pidiendo paz. Si hubiéramos sabido eso, nos habríamos quedado en nuestro país. Es falta nuestra que hayamos venido acá a buscar problemas”. Un diálogo final empieza entre los dos presidentes que terminan con la firma de un acuerdo de paz. Se abrazan e invitan a que todos vayan a la casa comunal al baile con marimba. Son alrededor de las 9:30 a. m.

Las cucuruchos (todas mujeres) representaban a hombres blancos que eran obviamente completamente extraños a la comunidad del pueblo. En algunos momentos estos hombres blancos parecían ser el presidente de la república del Ecuador junto con sus ministros y otros funcionarios, mientras que, en otros momentos, el presidente era el jefe de Estado peruano, que estaba de visita con su comitiva. De hecho, solo el presidente ecuatoriano podía haber tenido algo que decir sobre el elevado precio de los alimentos y acusar a uno de sus ministros por la situación. Tan pronto como el general presidente sugirió que el presidente era peruano, Eduardo Baca siguió ese hilo y “se convirtió en peruano”.

Esta aparente confusión fue posible porque nunca se señaló con precisión el origen del presidente. Él tenía la nacionalidad ecuatoriana pero, en la perspectiva de los santodomingueños, venía de muy lejos. En realidad, la exactitud de su origen era importante. La dicotomía usada con frecuencia para referirse a los dos grupos de actores enmascarados, los de acá versus los de allá, era más geográfica que racial. En ningún momento estuvo en discusión, durante el acto, la identidad racial de los dos grupos, pues se daba por hecho que el presidente y su comitiva, por ser serranos o peruanos, eran blanco-mestizos. Cuando pregunté a las reyeras, después del juego, todas estaban de acuerdo en que el presidente, sus ministros y otros funcionarios fueran blancos, aunque nunca sintieron la necesidad de subrayar este hecho durante el juego (al contrario de lo que generalmente pasa en La Tola<sup>2</sup>). Así, Eduardo Baca llegó a ser el presidente de allá, quien vino a visitar el país de acá, porque él sabía que el presidente de acá no hacía un buen trabajo con su pueblo.

La lógica interna del Juego y de sus diferentes números no está destinada a repetir un eventual guion tradicional. La tradición aparece mucho más como un recurso que como una obligación. El desarrollo de los números no es, en consecuencia, nada que se parezca a una puesta en escena repasada. Antes del inicio del acto, nadie puede predecir con certeza qué va a pasar realmente. Las improvisaciones influyen el desarrollo de las actuaciones sin preocuparse de preservar una lógica de armado del acto. Las improvisaciones hacen que las contradicciones aparezcan en el mensaje o sentido de los actos, sin provocar de ninguna manera

---

2 El capítulo 4 del libro analiza la Fiesta de Reyes en el poblado de La Tola (N del E).



una ansiedad estructural entre los distintos participantes que estaban decididos, antes que a cualquier otra cosa, a pasar un buen momento. Las improvisaciones son el *condumio* de la multivocalidad que discutí en el capítulo 1.

Las reyeras (mujeres), al convertirse en poderosos hombres blancos, ocupan un dominio societario que está cerrado para ellas en la vida ordinaria. En cierto sentido, ellas humillan a sus hombres por su victoria sobre los jóvenes de su comunidad, al mismo tiempo que ridiculizan a los hombres blancos que ellas representan: Eduardo Baca fue un cobarde y las voces de las cucuruchos como hombres blancos eran más agudas que las voces de las “mujeres normales”.

Durante el resto del día los hombres fueron arrestados y puestos en los cepos, por cualquier “crimen” que arbitrariamente las cucuruchos los acusaban de haber cometido. Los músicos interrumpieron su presentación alrededor de la 1:00 p. m., para comer su almuerzo y descansar un poco antes de tocar de nuevo al atardecer hasta cerca de las 2:30 a. m. del 7 de enero. Chamita, el hijo mayor de don Chama, quien es uno de los líderes del pueblo, organizó un *baile de cuerda*<sup>3</sup> en la casa de su cuñado, el teniente político Childo Corozo, donde yo estaba albergado. Al final de la fiestaailable de marimba en la casa comunal, toda la gente que quería seguir bailando fue a la casa de Childo. El baile de cuerda de Chamita terminó alrededor de las 4:30 a. m.

La mañana del 6 de enero un grupo de chachis de la comunidad de Colón llegó para quedarse en la casa de uno de los santodomingueños, compadre de uno de ellos. Como todos los años, habían venido específicamente a participar en la Fiesta de Reyes. Durante la tarde, un niño chachi fue bautizado por dos afroesmeraldeños. El bautizo establece los lazos de compadrazgo entre todos los adultos involucrados (los padres chachis y los compadres afroesmeraldeños). Algunos hombres chachis bebieron mucho con los hombres santodomingueños, mientras sus mujeres permanecían tímidamente juntas y aparte. Al atardecer algunos hombres chachis llevaron consigo a sus mujeres al baile de cuerda de Chamita (conocían bien a Childo y lo respetaban porque él nunca había tratado de seducir a sus mujeres). Cuando se terminó el baile de marimba y la proporción de hombres afroesmeraldeños se incrementó en la casa de Childo, los chachis se fueron. El ambiente se volvió tenso cuando los afroesmeraldeños empezaron a invitar a las mujeres chachis a bailar. Cuando las invitaban, ellas decían, por supuesto, que necesitaban permiso de sus maridos, padres o hermanos, que siempre se lo negaban. Cuando Chamita los criticó por no dejar que sus mujeres bailaran con los afroesmeraldeños, los chachis varones se molestaron y decidieron salir de la casa con sus mujeres.

---

3 En el pasado, la expresión *baile de cuerda* se refería a las fiestasailables animadas con música de guitarra. La expresión ha permanecido como sinónimo de cualquier fiestaailable que no es animada por música de marimba.

## 7 de enero: la actuación de los mendigos y la visita de los espíritus de la selva

La principal actividad del 7 de enero es el *Número de los mendigos*, que actúan los cucuruchos yendo de casa en casa evocando descripciones del carnaval medieval europeo (ver cap. 1). Se mueven en grupos y la cantidad de reyeras disfrazadas es más elevada que el primer día. En cuanto se acaba este número al final de la mañana, otra fiesta bailable de marimba comienza en la casa comunal. El baile se interrumpe desde comienzos de la tarde hasta el atardecer, cuando se reanuda otra vez, igual que el día anterior.

Durante mi observación participativa, las reyeras fueron los únicos personajes que se disfrazaban a sí mismas. Al inicio decidieron cambiarse sus vestidos en la escuela del pueblo, situada en la parte más alta del barrio Quito, a alrededor de las 8:00 a. m. La mayoría de las cucuruchos se vistieron de la misma manera que el día anterior, puesto que se decía que el 7 de enero era también el día de los blancos. Otras reyeras prefirieron adoptar una nueva identidad y vestirse como espíritus de la selva, también llamados *visiones*. Sus máscaras fueron sorprendentes.

Una reyera representó a la Tunda, un espíritu femenino de la selva, que, de acuerdo con la tradición oral, gusta de raptar a niños. Se aparece por lo general en forma de la madre o de una pariente del pequeño niño al que quiere raptar; con todo, no puede ocultar el hecho de que una de sus piernas es deforme; la otra pierna es normal. Su trasero es más voluminoso que el de los seres humanos. Tan pronto como el niño la sigue, ella suelta vientos malolientes que *entundan* (hipnotizan) al pequeño, el cual pierde toda voluntad individual. Lleva a los niños a su vivienda, en las cuevas de pequeños ríos, y los alimenta con camarones de río. Abusa de los niños sexualmente y los retiene todo el tiempo que puede. Para recuperar a sus hijos, los padres tienen que ir con los padrinos del niño, perros, escopetas y el bombo (todo lo que pueda producir mucho ruido para asustar a la Tunda). La tradición dice que sus víctimas, los *entundados*, realmente nunca recuperan del todo sus sentidos y permanecen algo lentos intelectualmente por el resto de sus vidas.

La cucurucho que estaba representando a la Tunda llevaba una falda hecha de yute con una pieza de plástico rojo en la parte de atrás y una de plástico verde por delante, un collar de cajetillas vacías de cigarrillos Lark y Líder, dientes falsos, un bigote como el de Abdalá Bucaram (un político nacional y más tarde presidente) o de Hitler, ojos saltones y sombrero, ambos de plástico. Sentía gran placer en asustar a los niños que huían chillando.

Otra reyera representaba al duende, un espíritu de la selva que varios ancianos decían haber visto. Generalmente se describe al duende como un hombre blanco-mestizo de talla pequeña que siempre está cubierto con un gran sombrero. Se dice que tiene una gran cabeza y, como muchos santodomingueños indicaron, dos caras:

una al frente y otra atrás. Es un buen músico, excelente guitarrista; puede luchar como ningún otro hombre, a pesar de su pequeña estatura. Defiende a todas las especies de pecarí y a veces se lo describe como el jefe de los animales. Es un gran ladrón: si usted se olvida algo en su canoa y desaparece, probablemente fue el duende que lo robó. Le gustan las chicas jóvenes a las que trata de llevar consigo a la selva, para acariciar sus pequeños senos. Solo le gustan las muy jóvenes porque sus senos son pequeños y duros. Cuando se cansa de su víctima, la envía de vuelta a casa. Puede ser que al devolver una chica, le mande con algo de dinero. Es muy buen jinete: monta caballos de reversa, de manera que su cara frontal mira a la cola del caballo. Se puede descubrir que ha estado en alguna parte porque hace trenzas con el pelo de la crin y las colas de los caballos. Igual que la Tunda, teme las oraciones.

La cucurucho que dijo ser el duende se vistió con *shorts* de nylon, una camisa cubierta con *damajagua* (tela hecha de cortezas) y con pedazos de yute atados alrededor de las pantorrillas y las rodillas, sobre sus botas. Su pelo también estaba cubierto con tela de corteza y de la máscara que llevaba el día anterior se hizo una suerte de sombrero, del que colgó otro pedazo de *damajagua*, que ocultaba su cara.

Los disfraces de las dos cucuruchos que representaban a la Tunda y al duende no tenían mucho parecido con las tradicionales descripciones de estas visiones. Sus actividades durante el recorrido se limitaban a asustar a los niños, a bailar con las otras cucuruchos y a ayudarlas a arrestar a hombres. No hablaban sino que emitían sonidos graves e incomprensibles. Otros disfraces eran igualmente sorprendentes; por ejemplo, dos mujeres llevaban bolsas plásticas en sus cabezas. Sus blusas y faldas estaban hechas de tela de corteza en la que habían puesto pedazos de papel. También emitían sonidos incomprensibles y decían que representaban otros espíritus de la selva sin especificar cuáles. Escogían llamarse *la muda* y *el bobo*.

La mañana de ese día las cucuruchos fueron a vestirse al filo de la selva, cerca del barrio Quito y desde allí bajaron al pueblo. Precediendo al grupo de reyeras iban tres hombres jóvenes que tocaban el cununo, el bombo y las maracas. Detrás de ellos, las reyeras iban bailando y cantando. Las canciones consistían en frases o versos cantados primero por una solista y luego repetidos por el resto de reyeras y por las jóvenes que les acompañaban y que hacían el coro. La melodía seguía igual, aunque los versos cambiaban. La emoción que rodeaba a las fiesteras era intensa. A continuación, algunos de los versos que cantaban (me dijeron que eran tomados de canciones o poemas que todas ellas conocían); la mayoría celebraba las actividades de la mujer o informaban sobre pasajes de la historia ecuatoriana en los que los protagonistas eran famosos políticos blanco-mestizos:

Cuando el hombre es celoso, se acuesta pero no duerme...

De los hijos de mi padre, yo soy el mejor... porque bebí guarapo en el perol...

Yo soy la media naranja, yo soy la naranja entera... [esto se refiere a la pareja, donde cada uno es media naranja, y a la mujer que llena ambos roles: la naranja entera].

Eloy Alfaro fue un buen presidente, gritaron la independendencia, ¡que viva Velasco Ibarra! Velasco se subió a la silla a reclamar sus derechos y le dijo Ponce Enríquez: “¡Baja con tu culo estrecho!”.

Por esta calle me meto... Al hombre que a mí me quiera le dejo la puerta abierta.



Figura 4. Una reyera representando a la Tunda.

Del barrio Quito se fueron al barrio Cuenca donde, sobre todo, se quedaron en la casa de don Chama (uno de los líderes de la comunidad, de quien a menudo oí decir que era el “hombre más rico” de Santo Domingo; él murió hace algunos años).

Durante esta actuación los mendigos atravesaron el pueblo, y aunque se suponía que debían ir de casa en casa, preferían parar exclusivamente en las pequeñas tiendas del pueblo donde había más recursos por recoger. Muchos hombres fueron arrestados y colocados en los cepos. Uno de ellos intentó bailar con una reyera, otro se acercó con movimientos de la mano como si quisiera acariciar su trasero. Don Aquiles, que estaba completamente borracho desde el día anterior, apareció de pronto en medio de las cucuruchos, simulando estar furioso y listo para pelear a golpes con otro hombre, con quien había preparado la actuación. Gesticulaba e insultaba a su cómplice, quien respondía con otros insultos. En un momento, don Aquiles corrió a su casa para coger su escopeta; las cucuruchos —pensando que se iba a dar una confrontación verdaderamente sangrienta— se hicieron a un lado, con miedo (don Aquiles es alto y fuerte).

Su cómplice insultó a Aquiles de nuevo, blandiendo su machete. Un clamor se levantó: las canciones y los bailes se detuvieron. Aquiles, de regreso al espacio donde el altercado había comenzado, disparó al aire con su escopeta, luego agarró al otro hombre y los dos rodaron por tierra. Algunas cucuruchos se arriesgaron a tratar de separarlos, pero los dos hombres los apartaron gritando que no debían intervenir si no querían que algo malo les pasase. De pronto, ambos hombres estallaron en risotadas. La tensión compartida por todos se disipó y fue remplazada por una alegría general. Los dos peleones fueron arrestados y puestos en los cepos, en medio de la divertida comunidad. Más tarde, al anochecer, compartiendo un vaso de aguardiente con don Aquiles, me dijo que había gozado mucho con su manera de dar más fuerza al fuego-juego.

Otra reyera estaba disfrazada de médico, la acompañaba una enfermera, igual que el día anterior; el doctor era un hombre blanco y la enfermera, una mujer blanca; estaban vestidas de blanco como el personal de los hospitales. Durante la actuación de los mendigos, caminaban con las otras reyeras y ofrecían sus servicios por unos pocos sures a los pobladores que encontraban. Así es como la muda llamó su atención. Mientras estaba llorando sola, alguien se “preocupó” y llamó al “cuerpo médico”:

El hombre: Buenas tardes, doctor. Esta muda está enferma, no deja de llorar.

El doctor: ¿Esta muda no toma aguardiente?

El hombre: Muda, ¿toma usted aguardiente?

La muda:... [No responde pero emite un sonido].

El hombre: Dice que sí.

El doctor: Esta muda no está enferma. Solo está borracha. Lo que tiene que hacerle a esta mujer es una limonada con mucho limón, en la que

debe poner un Alka Seltzer y hacer que se la tome. Lo que tiene, muda, es borrachera... ja, ja, ja.

Tan pronto comenzó el baile de marimba, la casa comunal se volvió el centro de actividades. Ahí los músicos tocaron sin parar; los hombres se reemplazaban unos a otros para asegurar la permanencia de la música. La gente tomaba y bailaba. El doctor y su enfermera estaban auscultando a los pacientes; la Tunda y el duende bailaban juntos.

Fuera de la casa comunal, cerca del cepo para hombres que se había instalado justo frente a su puerta principal, don Alberto hacía de abogado defensor. No estaba disfrazado; solamente estaba de pie junto a los cepos y ofrecía sus servicios a los encepados. Los montos de dinero que negociaba con las reyeras estaban todos multiplicados por mil, para aumentar el aspecto dramático de la situación, al mismo tiempo que subrayaba la cualidad absurda o burlesca del intercambio. Hablaba con grandilocuencia tratando de que el teniente político de las reyeras redujera la multa que había impuesto. Si el teniente político se rehusaba a oírle, entonces buscaba a uno de los superiores jerárquicos hasta lograr un acuerdo. Tanto los encepados como las reyeras entendían sin dudar sus intervenciones espontáneas por lo que eran: intervenciones juguetonas. A veces, Don Alberto entablaba largas conversaciones con las cucuruchos acerca de sumas de 20.000, 50.000 y 80.000 sucres. Cuando la multa había sido cancelada, insistía en que las reyeras le pagaran un porcentaje de lo que le habían pagado por los servicios “legales” prestados. Las reyeras siempre se negaban a pagarle. Entonces volvía a insistir y las provocaba, hasta que él mismo era arrestado y puesto en el cepo.

Justo al terminar la actuación de los mendigos a través del pueblo, don Chama fue arrestado. Las fiesteras lo acusaron de ser el líder de una banda que traficaba marihuana. Arrestar a don Chama, el hombre más respetado de la comunidad, despertó el interés de muchos, al punto de que cuando las reyeras fueron a su casa, les siguió un grupo de mujeres y niños, curiosos de ver qué es lo que iba a pasar. Él dejó que lo llevaran sin ofrecer resistencia; por el contrario, participó de una manera pícaro sacando un pedazo de papel de uno de sus bolsillos, enrollándolo en forma de cigarrillo cónico de marihuana y simulando fumarlo con gran placer. Era sorprendente ver a don Chama, quien usualmente era tan serio, participar en su arresto con tanto humor.

Después de la interrupción de la tarde, el baile con marimba comenzó de nuevo al anochecer y duró hasta las 2:00 a. m. del 8 de enero. Chamita organizó otro baile de cuerda en la casa de Childo. Esta vez, los chachis vinieron solos, sin sus mujeres.

## 8 de enero: el Día de los Negritos y de los Cayapas

El último día está dedicado a los negritos y a los cayapas, aunque algunas reyeras disfrazadas de blancos todavía están participando en las actividades. El 8 de enero

también se llama El Día de Todos. Durante mi observación participativa en 1990, la mañana estuvo ocupada sobre todo en dos actividades: otra *Actuación-visita de mendigos* a lo largo del pueblo y el *Acto de la paridora*, que era una prolongación del *Acto de los hermanitos*. También hubo la intervención más corta de la mujer hinchada, el mono —que es un ladrón— y el paseo de las damas (hombres vestidos de mujer).

En consecuencia, había una cantidad de personajes caminando por allí y allá: los blancos estaban vestidos de la misma manera que en días anteriores; las cucuruchos, que permanecían como blancos durante los tres días de la Fiesta, eran, por lo general, las más jóvenes. De hecho, resultaba más fácil mantener el mismo disfraz los tres días. Las reyeras, que cambiaban de personaje de un día para el otro, eran, casi siempre, las mayores porque tenían mucha más experiencia en el Juego y lo interpretaban con más fuerza. Ese día tres hombres estuvieron disfrazados de mujeres: les llamaban damas. Eran relativamente silenciosos y se aseguraban de que nadie los reconociera. En enero de los años 1989, 1990 y 1991, su participación se limitaba a seguir a las reyeras durante su recorrido por el pueblo. Las damas nunca ayudaron a las cucuruchos a arrestar a ningún hombre pues simplemente no tenían esa clase de complicidad con las reyeras: nadie podía olvidar que en realidad eran hombres. Sin embargo, como me dijeron los mayores, jamás se ha puesto en los cepos a una dama. Otros ancianos me indicaron que en el pasado se había dado más complicidad entre las damas (que podían llegar a ser hasta diez) y las reyeras.

En conversaciones con varios pobladores se me informó que usualmente los cayapas eran representados por una mujer disfrazada de mujer chachi, rodeada por un grupo de niños y niñas de alrededor de diez años, disfrazados de chachis. Siempre se movían por el pueblo como un solo grupo. El 8 de enero de 1990, una mujer chachi, que aceptó la invitación de las cucuruchos a actuar en este papel, se vistió como la “reina” o “madre” de los cayapas. La acompañaron alrededor de quince niños disfrazados.

El tercer grupo era el de los negritos. Eran los más activos: no solo actuaban pidiendo limosna en distintas “calles” de la aldea, sino que estuvieron muy involucrados en los *Actos de la paridora* y *de los hermanitos*. Fueron nueve en 1990 y se mostraron como el grupo más entusiasta de reyeras. Aunque todas eran mujeres, representaban tanto a hombres como a mujeres.

Las damas estaban por lo general vestidas como los cucuruchos, excepto que reemplazaron sus pantalones y camisas de hombre por vestidos, faldas y blusas femeninas con mangas largas. Sus máscaras de cartón eran similares a las de los cucuruchos.

La mujer chachi estaba vestida con la tradicional “manta” colorida de algodón que las mujeres chachis usan para envolverse alrededor de su cintura. Su cabeza, hombros, espalda y pechos estaban cubiertos con un chal de algodón. (En contextos

tradicionales las mujeres chachis suelen caminar con el torso desnudo; pero los chachis han entendido que ya no pueden hacer eso, sobre todo en una aldea afroesmeraldeña donde los hombres tienden a interpretar este código de vestimenta como marca de salvajismo y disponibilidad sexual). Se movía llevando una batea (cazo grande de madera usado para preparar comida o para lavar la arena aluvial para extraer oro), una pequeña olla y cucharas de madera. Estaba descalza y había enrojecido su frente y sus mejillas con achiote (annatto, *Bixa orellana*). Las niñas que la acompañaban estaban vestidas con una tela similar envuelta alrededor de su cuerpo, desde el pecho hasta los tobillos. Llevaban una pequeña corona hecha de flores y sus frentes, mejillas y a veces la parte alta de sus torsos estaban coloreadas con achiote. Los niños llevaban pantalonetas y su piel pintada de blanco para aclarar su color natural y convertirlos en colorados.

Los negros estaban vestidos con viejas ropas manchadas, con huecos aquí y allá. Llevaban pantalones largos o cortos, si eran hombres, y faldas o vestidos hechos de tela de corteza o de un antiguo costal, si eran mujeres. Como las cucuruchos dicen, los negros estaban vestidos así porque “en la realidad, nosotros los negritos nos vestimos así, con lo que encontramos”. Tenían botas de caucho “porque somos gente del monte”. Las partes no cubiertas de su piel habían sido pintadas con un colorante negro (por lo general, carbón) para simbolizar la piel negra de los negritos. No llevaban máscaras y sus rostros más negros estaban expuestos para que cualquiera los viera. La mayoría tenía un sombrero o gorra; algunos, en cambio, llevaban un pedazo de costal.

La mujer hinchada estaba completamente cubierta. No se podía ver ninguna parte de su piel. Había enrollado alrededor de su cabeza una toalla para cubrirse completamente y sobre ella, una segunda capa con un pedazo de tela blanca, lo que le daba una apariencia de globo. Vestía un *sweater* de manga larga relleno con trozos de tela para dar la apariencia de hinchazón. Bajo su falda llevaba pantalones, que también habían sido rellenos con tela. Tenía botas de caucho.

El mono, que siempre es representado por un hombre, llevaba una túnica hecha de tela de corteza o de un costal viejo. También iba cubierto con un hojarasquín, una especie de falda hecha de hojas de coco y palma atadas con un cordel. Estaba descalzo y tenía descubierta la piel de brazos y piernas. Su rostro se escondía tras una máscara hecha de media calabaza en la que se habían perforado tres huecos (para los ojos y la boca). Por lo general, se movía de un lado al otro, corriendo casi siempre y emitiendo sonidos incomprensibles, al tiempo que llevaba una gran bolsa en la que guardaba el producto de sus incursiones en las casas. Al contrario de La Tola, el mono santodomingueño nunca usó una cuerda o un látigo.

Al igual que el día anterior, el recorrido comenzó a las 9:00 a. m. en la parte alta del barrio Quito. Los grupos de cucuruchos y otros actores disfrazados lo recorrieron y bajaron al barrio Guayaquil, a veces parándose frente a una casa para obtener



algo de dinero de su dueño. Cuando llegaron frente a la casa comunal, el cortejo se detuvo un rato más largo cerca del cepo donde tuvo lugar la mayor parte de la actuación de las reyeras. Sus voces estaban roncas y exhaustas tras los dos días anteriores de Juego.

Disfrazaron a los niños en una casa del barrio Quito, con la mujer chachi, y en la casa vecina algunas de las reyeras se convirtieron en hombres y mujeres negras. Las que permanecieron blancas dejaron sus casas a medio cambiarse, llevaron sus máscaras y otros objetos en sus manos y fueron a otra casa. Las que iban a convertirse en negros no querían revelar sus disfraces hasta comenzar su recorrido del pueblo.

Algunos adolescentes y jóvenes tocaban la percusión (bombo y cununo) a la cabeza del festivo desfile. A veces acompañaban las canciones de los “cayapas” y a veces, las canciones de los negritos. Las canciones de estos eran las mismas que las del día anterior. Los actores disfrazados se reagruparon por identidad “racial”: los niños chachis alrededor de su reina, los negros y los blancos en grupos separados. El 8 de enero las cucuruchos que representaban a los blancos eran, por lo general, las más jóvenes o las mujeres más discretas y tímidas. Sus papeles en las actividades de ese día eran mucho más periféricos de lo que habían sido los dos días previos. Hoy las actrices más valientes estaban disfrazadas en su mayoría como negros.

Uno de los objetivos de este cortejo “multirracial” era conseguir algunas monedas de la población no disfrazada, a la que le pedían dinero las cucuruchos de cualquiera de los “grupos raciales” que paraba frente a sus casas para hacer algún truco o danzar. Mendigar, que, de hecho, constituía solamente un aspecto más bien periférico de las actividades, no interfería con la actuación. La mayoría de las actividades de las reyeras no estaban planificadas para obtener ganancias monetarias.

El grupo que representaba a los chachis fue el primero en seguir al barrio Guayaquil. Cantaban canciones que también se habían interpretado el día anterior, cruzadas con canciones reservadas para los niños chachis: “Chichirichi Chimirichimirichimiricha [que se repite varias veces], la mitad, ocho por ocho, la mitad, ocho por ocho, la mitad...”. Esto se relaciona con una cínica manera de ver a los chachis, por parte de muchos afroesmeraldeños del sector norte de la provincia, como personas sin educación y a los que con frecuencia llamaban en el pasado *chachis salvajes*. “De los hijos de mi padre yo soy el mejor”. “Aquí hay pero no me dan”.

Este último verso se reserva por tradición para el grupo de niños chachis. En el pasado ellos paraban de casa en casa cantando ese verso. Entonces, recibían diferentes alimentos (plátanos, pescado salado, harina de plátano). Al final del recorrido todos se reunían y cocinaban lo que habían recibido. En 1990, la búsqueda y el pedido de comida siguió igual, pero los cayapas no se reunieron para cocinar

y comer, sino que dieron todo lo que habían recibido al comité de reyeras para la preparación de la comida de los marimberos.

Los negritos siguieron a los cayapas. Uno de ellos, un “hombre”, manipulaba un serrucho y burlonamente intentaba cortar los pilotes de madera de guayacán de varias casas. Los asistentes, entonces, con gritos de alarma, alertaban de lo que estaba pasando al dueño de casa. Este salía corriendo, si es que no había estado ya afuera, y a fin de que la reyera no siguiera aserrando el poste, le daba una moneda o un vaso de aguardiente. El “hombre negro” continuaba de igual forma con las siguientes casas. Había otra fiesterera disfrazada como un cazador afroesmeraldeño. Él marchaba junto con sus compañeros negros, remedando una cacería. Tenía una escopeta en su hombro y en la otra mano llevaba, con una soga hecha de fibra vegetal, un perro de cacería muy pequeño. El tamaño del animal añadía ironía a la escena. Se decía que estaba buscando un pecarí y otros animales de la selva. Llevaba en su espalda la canasta tradicional, usada tanto por hombres como por mujeres para transportar los productos de su lote de cultivo o de la expedición de caza.

Dos otras fiesteras, también vestidas como hombres, eran pescadores. Uno de “ellos” iba desde la calle principal del barrio Quito hacia el barrio Guayaquil, pretendiendo que caminaba en aguas poco profundas para buscar camarones de río, a los que luego trataba de capturar con un armazón (una herramienta de pesca metálica que se parece a un tridente con cabo largo). El segundo pescador estaba enfocado en capturar peces. Se movía de un lado al otro lanzando su atarraya (la red redonda usada en la selva para capturar peces de agua dulce).



Figura 5. Una reyera representando a un cazador negro con su “perro de caza”.

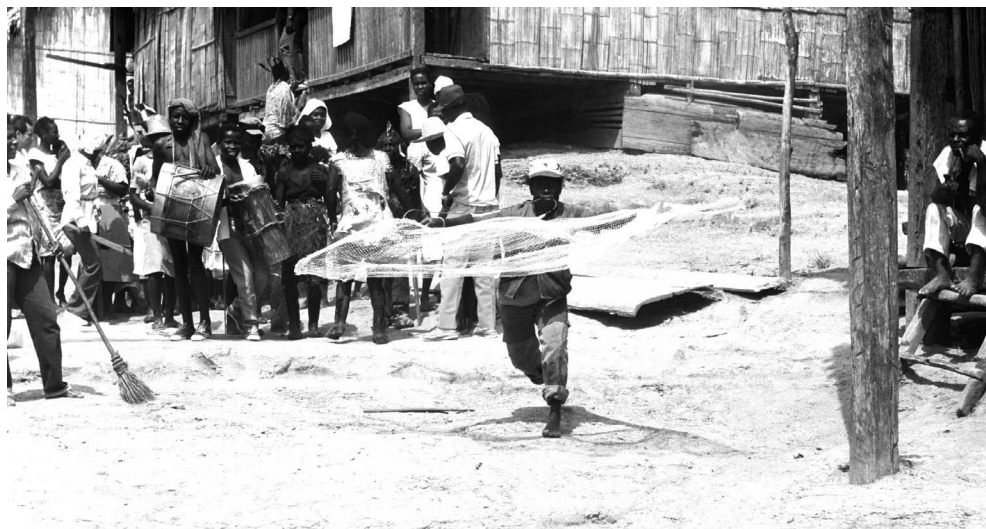


Figura 6. Un “pescador” arrojando una atarraya.

Otra mujer negra representaba a una mujer trabajando la arena aluvial del río con su batea para lavar oro. Las curvas de su cuerpo —específicamente las nalgas y los pechos— habían sido aumentadas artificialmente en proporciones irónicas porque, decían, querían repetir el estereotipo que uno puede oír en las ciudades de Esmeraldas, Quito o Guayaquil, de que “las mujeres negras tienen hartas tetas y tremendas nalgas”. La llamaban *la nalgona* y caminaba con la batea, que manejaba de forma que se entendiera que estaba buscando oro. Se pasaba la mayor parte del tiempo inclinándose, como las mujeres que lavan oro en la región de las tierras bajas del Pacífico colombiano (West 1952; Taussig 2004), de las cuales Esmeraldas constituye el extremo sur. Esa posición acentuaba aún más sus nalgas protuberantes; todos reían mucho. Dos hombres que trataron de acariciar su voluminoso trasero fueron arrestados y puestos en el cepo.

También había una pareja de viejos afroesmeraldeños, hombre y mujer. El hombre estaba cojeando porque, de acuerdo con la historia que compartía con la audiencia, años atrás había tenido un accidente en la selva. Decían ser padres de los demás negritos, lo que en consecuencia emparentaba a todos como hermanos y hermanas.

De la mujer hinchada, que también era una mujer negra (a pesar de que, en ese 8 de enero de 1990, el pedazo de tela que llevaba alrededor de su cabeza era blanco), se decía que había sido víctima de brujería por pedido de la mujer de un hombre con el que había tenido sexo adúltero. El hecho de que ella hubiera sido embrujada era obvio por el aspecto hinchado de su cara y cuerpo. Después de

una serie de vicisitudes, ella había sido curada por el “doctor”, que todavía seguía por ahí con su enfermera.



Figura 7. La nalgona.

Los blancos y las damas caminaban juntos y eran seguidos por los negros. Estaban con mucho menos energía que en los dos días previos (las reyeras más entusiastas eran ahora negros). Sobre todo estaban a cargo de arrestar a los hombres del pueblo que trataban de tocar el trasero de la nalgona o que trataban de llevarse el perro del cazador. Los ponían en el cepo y cobraban las multas para liberarlos.

Una de las reyeras, que no estaba disfrazada, seguía a los grupos y servía aguardiente para mejorar el ambiente porque muchas estaban ya cansadas de jugar casi sin parar por dos días.

## 8 de enero: el número de los hermanitos, la mujer hinchada y la paridora

Cuando llegaron frente a la casa comunal, los chachis fueron a la cancha de fútbol, cantaron unas pocas canciones y dejaron el campo libre para los negros, que de inmediato comenzaron el *Acto de los hermanitos*. Una de las mujeres negras se quejó con el cazador de que no había recibido su parte de la *tatabra* que él había matado. Después de una serie de gritos y negociaciones, durante las cuales se acusó a uno de los hermanos de haber cogido la parte de la mujer, el desacuerdo se resolvió y el hermano aceptó darle alguna otra cosa en compensación. Todo esto se desarrolló frente a una audiencia que reía y seguía extasiada interviniendo en el diálogo para ayudar a resolver el conflicto.

Mientras la lavadora de oro procuraba vender el que había encontrado, dos hombres pasaron por allí comentando sobre la generosidad de sus nalgas y tratando de tocarlas y aplastarlas. Todas las reyeras interrumpieron lo que estaban haciendo y corrieron detrás de los dos hombres, que terminaron arrestados. El ambiente estaba en su cumbre cuando el *Acto de los hermanitos* tomó fuerza de nuevo. En el fondo podían oírse los cantos de los negritos y de los chachis.

El *Acto de los hermanitos* es difícil de resumir. Muchas intervenciones diferentes y cambios en las situaciones apuntaban a numerosos temas: la construcción de la masculinidad, las relaciones de género, el poder sexual de la mujer. En este número las cucuruchos ridiculizaban abiertamente a los hombres afroesmeraldeños, burlándose de las historias de caza y pesca de las que ellos se ufanan orgullosos y enfatizando la forma estúpida en que a veces gastan el dinero comprando aguardiente, en vez de dedicarlo al cuidado de sus familias. También ridiculizaban la desigualdad de las relaciones de género, la infidelidad y los niños concebidos fuera de matrimonio o fuera de las relaciones consensuales que han establecido. Es sobre todo en este acto (y en el de la paridora) que ellas humillan a sus hombres con la mayor precisión. Aquí presento un pasaje de uno de sus diálogos, que a veces toma la forma de una animada pelea de boxeo, para gran placer de las personas que lo ven. Lo que hace a este pasaje interesante es que la escena se monta para la afirmación del poder sexual de la mujer que está en el centro del *Acto de la paridora*, que se representó no muy lejos de la casa comunal:

La madre: ¡Tengo tan mala suerte! Y mi hombre que no me ayuda. Se fue hace días y tengo que cuidar de mis hijos sola. ¡Qué tipo tan despreciable!; siempre va a gastarse su plata en alcohol.

El padre cojo: Y mi mujer que va por allí diciendo que no le ayudo, que no quiero a mis hijos... Miren [y saca una pequeña botella de su bolsillo]: tuve que ir a Borbón para comprar medicina para mi hijo pequeño. ¡Es una bocona!

La madre: ¿Y qué hiciste con el dinero que conseguiste vendiendo los troncos de árbol en Borbón? ¡No me digas que todo lo usaste para comprar este pequeño frasco de medicina!

La audiencia ríe y alguien sugiere que ha ido a visitar a una mujer llamada doña Jasmína en Borbón, que es conocida por su promiscuidad con los hombres.

La madre: ¡Eres un mentiroso! ¿Ves?, te fuiste a gastar el dinero de los troncos en beber y pasarte gozando con otra mujer. Hay vecinos que te vieron.

En este punto algunos de los hijos de la pareja intervienen para defender a su padre, mientras otros defienden a su madre. Toda la discusión termina en un intercambio tumultuoso y multidireccional durante el cual algunos de los protagonistas caen rodando en la tierra y gritando: “No acuses a mi padre, él no ha hecho nada malo, solo estaba preocupado de la salud de mi hermanito” o “Mi papá nunca ayuda a mi mamá, ¡es malo!”. Los intercambios continuaban por períodos de veinte a treinta minutos y el acto se interrumpía varias veces por el arresto de un hombre, por la necesidad de cuidar a un niño o porque la audiencia que estaba inicialmente rodeando a las cucuruchos decidía dirigir su atención hacia la mujer hinchada.

La mujer hinchada estaba al inicio sentada en una silla cerca de la puerta de la casa comunal. Cuando alguien la tocaba, ella gritaba del dolor, temblando como si estuviera agobiada por su enfermedad. A ratos se paraba de golpe y daba unos pasos sin dirección precisa, asustando a las personas no disfrazadas que se hallaban cerca y que corrían gritando y gesticulando. A veces se intercambiaban comentarios sobre ella:

“Esta mujer está así, embrujada, porque tuvo sexo con un hombre que no era el suyo. Díganle que deje de hacer esas porquerías”.

“Está embrujada; está perdiendo sus intestinos. Todo su cuerpo está hinchado. Ahora sí está fregada. Se le están saliendo los intestinos por la parte de atrás. Se acostó con un hombre que no era suyo; es por sus mañas que está como está. ¡Pobre mujer! y tiene tremendo trasero... y unas piernas flacas debajo de todo eso”.

El doctor llegó y empezó a curarla. Sacó algunas piezas de tela de debajo de su ropa. La absorbió para tratar de extraer su enfermedad, actuando más como un shamán. Los comentarios seguían: “El doctor la curó”.

El doctor: Esta mujer está muy mal, porque cualquier hombre que la quería podía acostarse con ella. Fue una mujer la que le hizo esto porque le quitó el marido. Era ninfomaniaca y por eso la embrujaron. Pidió 200.000 sucres por sus servicios. Todos se rieron por la gran cantidad que pedía.

El doctor: Si no me pagan pronto, me aseguraré de que la maldición le vuelva a caer.

Poco antes del final del *Número de la mujer binchada*, una pequeña niña chachi fue secuestrada por un hombre que la llevó a la cancha de fútbol. El hombre corrió llevándola en sus brazos. Las reyeras se juntaron y empezaron a perseguirlo. Los niños no disfrazados del pueblo los siguieron gritando con excitación. El secuestrador fue arrestado finalmente y puesto en el cepo. El “abogado” vino en su rescate, por supuesto, y empezó a negociar su libertad con las reyeras.

La paridora, quien de hecho era la madre del *Acto de los hermanitos*, se acercó a Fabián Saltos —uno de los dos estudiantes blanco-mestizos de la PUCE-Quito que eran mis ayudantes de investigación—. Él estaba de pie afuera de la casa comunal, cerca de la puerta; miraba lo que sucedía adentro (el doctor y su enfermera estaban a cargo de una “paciente”). La paridora estaba obviamente embarazada (había colocado una pelota hecha de pedazos de tela bajo su blusa) y proclamaba a todo el mundo que el niño que tenía en su vientre era de don Fabián. Él era el único hombre blanco-mestizo en el pueblo en enero de 1990. Todo el mundo alrededor estalló en risas. Fabián, como afuereño, era considerado y respetado, por eso se le llamaba “don Fabián”. El hecho de que la reyeras que hacía el papel de paridora lo involucrara creó una atracción especial para todos. En realidad estaban curiosos de cómo iba a reaccionar Fabián, cómo iba a entrar en la liminalidad del acto y seguir la lógica de la comedia.

La paridora: Les estoy diciendo la verdad, el niño no va a nacer negro, va a ser de color [es decir, de razas mezcladas].

Luego tuvo sus primeras contracciones. Llamó a sus hijos y a su marido (los otros personajes negros que estuvieron activos en el *Acto de los hermanitos*) y dijo:

La paridora: Les voy a decir la verdad. Este pequeño que tengo en mí, al que voy a parir, marido, no me mates pero tengo que decírtelo: este niño no es tuyo, él o ella es de don Fabián.

El marido [cojeando]: Te voy a perdonar porque esta es la primera vez. Te quiero mucho y fue por ti que me rompí la pierna.

La paridora: Te estoy diciendo la verdad. El niño no será negro, sino de color.

El marido: Sí, pero yo no lo criaré.

La paridora: No marido, no, porque tan pronto como lo saque, le mandaré a Colombia.

Uno de los hijos: Por supuesto, si no es hijo de mi papá, no tiene por qué criarlo.

Durante ese tiempo, los dos monos —hubo dos monos en enero de 1990— recorrían el pueblo gesticulando en todas las direcciones y corriendo de allá para acá. Se robaban cualquier cosa que deseaban y nadie podía pararles. Para conseguir que les devolvieran las cosas que los monos habían robado, las personas tenían que darles a cambio dinero o algún otro bien. Guardaban lo que habían robado en un gran costal. A veces, de golpe entraban en las casas para apoderarse de lo primero que encontraban. Cuando veían a un mono por entrar, la gente trataba de cerrar sus puertas y ventanas lo más rápido posible. A veces uno de ellos rodaba por el suelo, lanzando sonidos extraños e incomprensibles, como si le estuviera dando un ataque de epilepsia. El papel de los monos se limitaba a hacer eso.

Mientras tanto, el diálogo de los negros continuaba. El foco de la discusión era la legitimidad del niño que iba a nacer de la paridora:

La paridora: Por favor, dense cuenta lo negro que es mi marido. Ambos somos negros. Pero ustedes van a ver el niño que voy a parir. Igual que Fabián, él es de color.

Uno de los hijos: Mejor sería tener un hermano o hermana blanco o blanca.

Luego, la paridora explicó que en el pasado el viejo cojo la había abandonado varias veces y que ella había tenido que cuidar sola a sus hijos. Su marido había dado toda su atención a otra mujer. Añadió que ella se había prometido no tener hijos sino con un solo hombre, pero puesto que ese hombre no estaba allí, no había podido aguantar su soledad (risas del público).

La paridora: Por favor, marido mío, no me abandones. ¿No ves que tú y yo ya no tenemos hijos pequeños?

La paridora: Oiga, don Fabián, mi papá se hará cargo de su hijo, pero usted debe encontrar una comadrona.

La paridora se sentó de nuevo, vencida por el dolor de las contracciones, mientras el público reía, hasta que encontró la fuerza para añadir:

La paridora: Estoy diciendo la verdad, hoy 8 de enero, mi marido se fue con otra mujer y me dije “voy a hacer lo mismo”.

Una de las espectadoras no disfrazadas tomó espontáneamente el papel de comadrona. Entró en una negociación con Fabián por el precio de sus servicios. Quería 1.500 sucres de entrada, antes del parto. El doctor entró en el grupo y preguntó a Fabián si era el padre; este lo negó. Entonces la paridora se puso furiosa. Juró en frente del público que Fabián le dio, como regalo, cinco piezas de tela y que ese regalo era la prueba obvia de su relación íntima. Le gritó a Fabián que si él se avergonzaba de ella, las cucuruchos lo pondrían en el cepo. Gente del



público intervino para pedir que todos esperaran para ver qué color de piel tendría el niño y que, si el niño era de color, entonces Fabián tendría que ser puesto en el cepo por esta evidencia de su paternidad, dado que era el único blanco en el pueblo. Una mujer se fue a traer una batea para poner al niño cuando naciera. El dolor de las contracciones regresó. Se colocó entonces a la paridora bajo una pequeña tienda de plástico rojo montada cerca de la casa comunal. La ayudaban la comadrona y el doctor, mientras gritaba a todo volumen por sus dolores de parto.

El niño nació: era blanco (un muñeco blanco y rubio), por lo que Fabián tuvo que reconocer su paternidad. Todos lo felicitaban. El niño fue bautizado. La otra estudiante de la PUCE-Quito, Marisol, y yo fuimos los padrinos. La ceremonia del bautizo fue muy corta. Marisol sostuvo al niño en brazos mientras yo ponía agua en su cabeza diciendo: “Te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Todos respondieron: “¡Amén!” (risas). El niño fue llamado Fabiancito Saltos, para recordar a su padre. Por ser un nuevo padre, le pidieron a Fabián que comprara algo de aguardiente para que todos pudieran celebrar el nacimiento de la manera apropiada. La paridora le dio el niño a Fabián, que lo cogió en sus brazos. Todo el mundo alrededor aclamaba lo mucho que se parecían (risas). El doctor exigió su dinero a Fabián, quien dijo que no le quedaba nada; ante eso intervino el abogado y dijo a Fabián que el marido de la paridora quería que le devolviera a su mujer, pero que no quería saber nada del niño. Fabián fue arrestado y puesto en el cepo por haber tomado a la mujer de otro hombre (risas). El abogado insistió a Fabián: “El viejo va a matar a su mujer si no te llevas al niño contigo, cuando te vayas a Quito”.

De manera espontánea, el abogado decidió tratar de conseguir pensión de alimentos para la paridora. La gente explotó de risa. Alguien sugirió que Fabián amaba a las mujeres negras.

Mientras Fabián todavía estaba en el cepo, la madre tomó al niño en sus brazos y entró a la casa comunal. De pronto se oyeron estridentes gritos desde la casa: el niño había muerto. Liberaron a Fabián. De inmediato, las reyeras comenzaron un *chigualo* (ceremonia fúnebre para los niños muertos) en la casa comunal. Tocaron *cununos*, bombos y *guasás* para acompañar los arrullos cantados por la mayoría de las mujeres presentes en la casa. Se entretuvieron con juegos alrededor del pequeño cadáver. El abogado entró en la casa y exigió que se le hiciera la autopsia: “Quiero una autopsia, quiero una autopsia”, decía.

Justificaba su demanda diciendo que le parecía extraño que la madre pudiera estar jugando y bailando de esa manera después de la muerte de su hijo. Tenía que descubrirse la verdadera razón de su muerte. La lavadora de oro se acercó y comentó: “Es mejor que haya muerto, porque él era blanco y todos los demás aquí son negros. Si no hubiera muerto, Fabián habría tenido que llevarselo”.



Figura 8. La paridora dando a luz bajo la carpa.

Los hermanitos capturaron de nuevo la atención de todos. Estaban peleando entre ellos. Unos defendían a su padre mientras otros estaban a favor de la madre, que había sido sorprendida en una relación adúltera con otro hombre. Todos rodaban por la tierra, simulando una gran pelea. El último baile de marimba comenzó justo en el momento en que acabó la última canción del ritual de Buen Viaje, que se realiza al finalizar cada *chigualo*.

La última tarde de la Fiesta no fue la más agitada y casi no hubo arrestos. El pueblo entero estaba exhausto: la mayoría había dormido solo unas pocas horas desde el 6 de enero. Ese último baile terminó alrededor de las 6:00 p. m.

## Conclusiones

El Juego de los Cucuruchos afroesmeraldeño transmite una serie de comentarios sobre la vida diaria de esta comunidad. En ese sentido manifiesta lo que Víctor Turner (1977, 33) llamó “la reflexividad pública”.

Este momento de reflexividad pública, obviamente, se da dentro de un tiempo liminar, un tiempo que no es controlado por el reloj, un tiempo encantado durante el cual todo puede pasar. Es un tiempo que siempre está claramente enmarcado.

El marco temporal del Juego de los Cucuruchos está expresamente señalado entre el 28 de diciembre, cuando las reyeras obtienen el permiso para jugar, y el 8 de enero, con el último baile de marimba. El espacio del pueblo, que las cucuruchos ocupan espontáneamente cuando juegan, adquiere automáticamente una cualidad particular: los niños deben estar lejos y no molestar a los adultos que juegan. Si lo hacen, serán castigados y colocados en el cepo especialmente construido para los niños y colocado, al contrario del cepo para hombres, lejos del espacio central donde las actuaciones del Juego se desarrollan.

Los festivales carnavalescos grandes y públicos, que proporcionan tiempo y espacio liminar frecuentemente incluyen sátiras, chistes, comedias y parodias. Tienen a insistir en la igualdad de todos e incluso implican una puesta al revés de los estatus y los roles. Tienen como principal objetivo caricaturizar el poder que existe, su riqueza y su autoridad (ver Turner 1977, 36).

De hecho, los grandes festivales públicos, y en particular las representaciones dentro de ellos, pueden ser altamente subversivos. Como dice Don Handelman (1990, 49):

Los acontecimientos que re-presentan el mundo en que se vive actúan por comparación y contraste frente a las realidades sociales. Esta clase de eventos re-presentan el mundo en que se vive al ofrecer propuestas y contra-propuestas, dentro de sí, sobre la naturaleza de esas realidades. Las

implicaciones más ocultas o controvertidas del carácter proposicional del mundo quedan expuestas, sea a través de la yuxtaposición y el conflicto de los contrarios, a través de la neutralización de distinciones aceptadas o a través de su puesta al revés. Estas implicaciones pueden poner alternativas al ordenamiento de las realidades sociales, pueden ofrecer una bolsa llena de opciones, pueden lanzarse hacia relaciones de tesis y antítesis. Pero, en lo mínimo, trabajan por contraste y comparación dentro del mismo evento. A su vez, tal trabajo puede levantar posibilidades, preguntas, quizás dudas, sobre la legitimidad o la validez de las formas sociales y cómo están constituidas en el mundo que se vive. Los eventos que re-presentan son como espejos múltiples o mágicos que juegan con formas de orden —que refractan visiones múltiples de lo posible, de cuyas incertezas reemergen probabilidades—.



Figura 9. Fabián en el cepo.

Natalie Davis, una historiadora que estudió las festividades europeas de la Edad Media, parecía que estaba escribiendo sobre la Fiesta de Reyes afroesmeraldeña cuando indicaba que las inversiones sexuales —mujeres que se visten como hombres y viceversa—, que ocurren con frecuencia durante los carnavales, expresan nada más que la “quintaesencia liminar” del tiempo festivo o carnavalesco, porque las mujeres, que son por lo general individuos oprimidos en el mundo profano, ven reforzadas sus prerrogativas. La indisciplina de las mujeres marca la “ultraliminaridad”

del festival e indica que cualquier cosa puede pasar. El poder del débil para insultar y criticar pone límites al poder del dominante para prohibir y ordenar (1975, 147).

Los conceptos de *repetición*, *representación* e *improvisación* de los estudiosos de las actuaciones teatrales colectivas permiten apreciar la prerrogativa de crear e innovar, compartida por los personajes involucrados en los actos del Juego; y este es un atributo esencial de los actores de rituales y de las representaciones en general (Schechner 1985, 120).

Al discutir el concepto de *repetición*, Thompson Drewal identificó el error de concebirlo en una perspectiva exclusivamente estructuralista: “Un problema fundamental con el estudio del ritual ha sido nuestra comprensión de la naturaleza de la repetición, que hasta ahora ha sido vista como restrictiva o —como mínimo— limitante estructuralmente” (1992, 1). La *repetición* es por definición una *vuelta-a-presentar* y, por tanto, una *re-presentación*. Lo que se repite es siempre una temporalidad previa, lo cual ya era, en sí misma, una repetición. Y porque representan períodos precedentes, las repeticiones encarnan creatividad, al mismo tiempo que dan cierta ilusión de retorno, de recurrencia. Pero uno no debe equivocarse. Una manifestación nunca tiene dos veces el mismo valor.

La comprensión de Linda Hutcheon (1985) de la *parodia* es también útil aquí: la parodia no es una forma particular de la sátira sino que es un género singular de la repetición, una repetición con una “distancia crítica”. La parodia —y aquí la parafraseo— a menudo permite que se señale irónicamente una diferencia en el mismo corazón de la similitud, al tiempo que también indica, paradójicamente, la continuidad y el cambio cultural, la transgresión y la autoridad.

Como este capítulo lo ha mostrado, el concepto de *improvisación* es fundamental para captar el sentido de la Fiesta de Reyes afroesmeraldeña. La improvisación es el arte de maniobrar, basado en técnicas “dentro del cuerpo” de manera que uno pueda llevar a cabo un efecto o un particular estilo de actuación. Drewel (1992, 7) dice: “en una improvisación, cada movimiento depende del movimiento previo y, en cierta medida, influye al que sigue. La improvisación requiere un dominio de la lógica de la acción y códigos dentro del cuerpo junto con las habilidades para intervenir en ellos y transformarlos. Cada actuación, cada vez, se genera de nuevo”.

Cada día de la Fiesta, se interpretaban actos de distinta duración tanto por personajes disfrazados entre la alegría comunal del público local como por los no disfrazados, quienes intervenían espontáneamente en los diálogos sin provocar, de ninguna manera, la irritación de los actores disfrazados o del resto de la audiencia local, que asistía de pie, rodeando el lugar específico donde se desarrollaba el acto. Cuando ocurría tal intervención, las acciones “interrumpidas” continuaban como si hubiera llegado un actor disfrazado: la audiencia no quedaba reducida al silencio; se invitaba a su participación (informada). La intervención espontánea estaba completamente

integrada dentro del acto y tenía alguna influencia en su desarrollo. De un año al siguiente, alguna persona involucrada en las actuaciones decidía cambiar algún aspecto de su disfraz o incluir en los diálogos temas que no habían sido tratados el año anterior. Estas adiciones temáticas con frecuencia tenían que ver con alguno de los principales acontecimientos que, durante el año, hubieran tenido influencia sobre la población de la aldea.

La improvisación permite que haya una apreciación de las actuaciones en su realidad, su movimiento y su cambio. En el caso del Juego de los Cucuruchos en Santo Domingo, las improvisaciones son una manera relativamente segura de provocar la risa y garantizan la alegría general. Los principales objetivos del Juego de los Cucuruchos eran la burla y los comentarios sobre las experiencias de la vida diaria; y, con frecuencia, eran las improvisaciones más ingeniosas y pícaras las que permitían cumplirlos.

Otro concepto de Linda Hutcheon (1985, 84-9), la noción de *competencia semiótica*, ayuda a explicar algunos aspectos del juego. La relación entre quienes codifican y quienes decodifican implica compartir un código mutuo y necesario que da existencia al fenómeno que se busca (chiste, parodia y sátira). Para dar sentido a la ironía de un texto en particular, el decodificador debe ser capaz de apreciar qué se quiere decir, a la vez de lo que realmente se dice, escribe, representa o pinta. Sin este necesario conocimiento, sin esa indispensable referencia (los códigos, los contextos socioculturales y políticos), nadie sería capaz de entender los actos del Juego, la(s) razón(es) de las sonrisas y de las risas, quiénes son los blancos de las parodias y de las sátiras. Todos los adultos involucrados en el festejo, tanto en Santo Domingo como en La Tola, eran entonces ambas cosas: codificadores y decodificadores, independientemente de que estuvieran disfrazados o no.

El objetivo no es rechazar del todo el concepto de *estructura*, sino enfatizar más bien las propiedades estructuradoras, al indicar cómo las usan los actores y otros participantes. En esa óptica, la estructura y las tradiciones aparecen como recursos para la acción, y las técnicas corporales adquiridas no son necesariamente estructuras o sistemas de reproducción, sino otros tantos mecanismos usados por agentes educados en las negociaciones que están funcionando en la representación.

De hecho, esto coincide bien con lo que David Guss (2000) llama la *multivocalidad* de los festivales: el hecho de que no existe un festival que no involucre negociaciones permanentes, siguiendo, entre otras cosas, la agencia de los varios actores involucrados.

La competencia semiótica, o más bien la “incompetencia semiótica”, explica la exclusión de los niños del Juego de los Cucuruchos. Es un juego para adultos, y cuando se requería que haya niños disfrazados en un acto particular, su duración era limitada y estaban bajo el estricto control de las fiesteras. Los niños más pequeños, por lo general, tenían miedo de las cucuruchos, a quienes seguían de lejos durante

los tres días de la Fiesta. Intelectualmente, por su falta de experiencias de la vida, no eran capaces de entender realmente el sentido de la mayoría de los actos y sus numerosos cambios de sentido. Su participación sin control habría limitado el grado o rango de las sátiras, las parodias, la ironía y la risa.

## Referencias citadas

- Andrade, Xavier. 2001. "Machismo and Politics in Ecuador: The Case of Pancho Jaime". *Men and Masculinities* 3 (3): 299-315.
- Bastide, Roger. 1972. *African Civilisations in the New World*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- Davis, Natalie. 1975. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford: SUP.
- De la Torre, Carlos. 1992. "The Ambiguous Meanings of Latin American Populisms". *Social Research* 59 (2): 385-414.
- Drewal, Margaret Thompson. 1992. *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency*. Bloomington: Indiana University Press.
- Guss, David. 2000. *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley: University of California Press.
- Handelman, Don. 1990. *Models and mirrors: towards an anthropology of public events*. Cambridge, Engl. / Nueva York: Cambridge University Press.
- Hutcheon, Linda. 1985. *A Theory of Parody: The Teaching of Twentieth Century Art Form*. Nueva York: Methuen.
- Schechner, Richard. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Taussig, Michael. 2004. *My Cocaine Museum*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor. 1977. "Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality". En *Performance in Postmodern Culture*, editado por Michel Benamou y Charles Caramello, 33-55. Madison: Center for Twentieth Century Studies / University of Wisconsin.
- West, Robert C. 1952. *Colonial Placer Mining in Colombia*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Yuen, Edward. 1996. "Social Movements, Identity Politics and the Genealogy of the Term 'People of Color'". *New Political Science*, 38-39: 97-107.