

DIABLO, METAFORAS Y CAMBIO SOCIAL

DIEGO QUIROGA*

En la presente exposición exploraré la manera en la cual las imágenes católicas son reapropiadas por los habitantes de la Costa Norte de Ecuador para expresar sus frustraciones, deseos y esperanzas. Enfatizaré la utilización creativa de las figuras religiosas como comentario sobre tensiones sociales y las transformaciones socio-económicas.

Es común encontrar en las sociedades tradicionales narrativas míticas que definen tiempos, espacios, personas y conductas como extrañas y contrarias en relación al orden local. Tal es el caso de las historias sobre los Juri Juri entre los Canelos Quichua -indígenas que viven en la Amazonía Ecuatoriana. Estos seres fantásticos, que viven en la selva o en las ciudades, tienen una boca llena de colmillos en la parte posterior de la cabeza con la cual devoran a los indígenas descuidados. En muchas áreas de Latinoamérica estas narrativas se basan en símbolos del catolicismo popular, ricos por su polisemia (Taussig, 1986; Guss, 1993). Muchos de estos símbolos cuestionan el orden logocéntrico del discurso modernista al demostrar su arbitrariedad e irrelevancia. En las periferias se gesta de manera poco estructurada una serie de narrativas y prácticas contestatarias (Whitten, 1986), conforme el nacionalismo, el mestizaje, la tecnología y el libre comercio se vuelven elementos centrales de los discursos generados desde los centros académicos, políticos y económicos. Esta resistencia constante y sutil acude más a la imagen que al verbo, más a lo analógico que a lo lógico y más a lo oral que a lo escrito.

En el ámbito popular de la Costa Norte del Ecuador en donde desde ya varias centurias conviven grupos de afroecuatorianos, de indígenas como los Chachi y los Tsachila y de mestizos, muchas de estas categorías míticas son parte del catolicismo popular. Es en base a estas figuras del catolicismo popular que se clasifica el tiempo y el espacio. En cuanto a la conceptualización del tiempo existe un contraste entre momentos durante los cuales las fuerzas del mal y los muertos predominan, períodos definidos por un balance entre las fuerzas del

* Universidad San Francisco Quito.

bien y del mal, y un tercer tipo de momentos caracterizados por el predominio de las fuerzas divinas. En cuanto al primer espacio, aquel caracterizado por el predominio de las fuerzas maléficas, las ánimas y espíritus de los ya fallecidos abandonan el espacio de la muerte para deambular entre los vivos. Dos ejemplos son el Día de los Muertos y Semana Santa. Durante el ciclo que inicia con la muerte de Cristo y concluye con su resurrección, fuerzas diabólicas descienden sobre las personas. En la provincia de Esmeraldas se dice que existen mujeres, denominadas brujas, que bordean lo diabólico. Algunas de ellas, según testimonios, poseen poderes sobrenaturales sustentados en pactos con el diablo. Otras han mantenido relaciones incestuosas con algún familiar o compadre o relaciones sexuales ilícitas con un sacerdote y por ello se convierten en mulas o serpientes durante Semana Santa. También existen días de la semana como los Martes y Viernes e incluso determinadas horas del día, como las seis de la tarde o las doce del día y de la noche, que son considerados más propicios para la magia negra. El segundo espacio temporal, el predominante, caracteriza la vida cotidiana de los adultos; es un constante equilibrio entre valores opuestos pues ellos oscilan entre el bien y el mal. Por último, y este es el tercer período, durante ciertos rituales, como los arrullos, se crea un espacio-tiempo de orden católico, cargado de connotaciones positivas.

De manera similar, muchas personas en Esmeraldas dividen el ciclo vital en diferentes períodos. A los niños no bautizados, clasificados como **moros**, se les asocia con el demonio. Cuando un moro o una mora muere se dice que su espíritu permanece en la tierra perturbando a los vivos. Dicho espíritu se manifiesta ante los padres en forma de una palmera o de un árbol grande. Cuando ven el espíritu de sus hijos moros, los padres pueden enfermar o morir. Para liberarse de la amenaza de este espíritu maligno es necesario efectuar diferentes actos rituales: al oír llorar el espíritu del niño durante la noche, los padres deben regar agua bendita en el lugar de donde proviene el llanto; igual, cuando una partera descubre que un niño o feto ha muerto, debe echar agua bendita sobre el vientre de la madre. En caso de que un bebé nazca muerto, la madrina o la misma partera deben bautizarlo.

Hay varios bautizos por medio de los cuales la **morita** se incorpora al orden cristiano. Uno involucra el corte ritual de uñas y pelo por parte de la madrina. En muchas culturas el pelo y uñas largas están asociados a la naturaleza y al salvajismo, definen a la persona como parte de un mundo no civilizado; al extraer estas partes muertas del cuerpo, el niño se inserta en el orden cristiano. Así el bautizo delimita un espacio moral ante el caos pagano circundante y el

niño que no se inicia en el orden moral (que permanece en calidad de moro) vive bajo la amenaza permanente de ser llevado por el diablo.

Después del bautizo el niño se transforma en **angelito** por las virtudes purificadoras del agua bendita. La condición de angelito le garantiza la entrada al cielo en caso de que muera. Cuando un angelito fallece, los parientes lavan el cuerpo, lo envuelven en telas blancas y lo entierran en un cofre **-cajita-**blanco. En el norte de Esmeraldas el velorio de un angelito (**arrullo o chigualo**) es diferente que el de un adulto, pues es una ocasión festiva que no admite la pena ni el llanto (Whitten, 1992). El chigualo o arrullo de los angelitos muertos se asemeja al arrullo a un Santo o a la Virgen en una de sus múltiples advocaciones locales, para el cual se conduce las figuras de los santos o de las vírgenes de la casa del síndico a la iglesia. Tal ceremonia ocurre una vez al año en el día dedicado oficialmente a ese santo o a una virgen. Al invocar a los santos o vírgenes, el arrullo conecta al grupo con lo divino. Ambos rituales sirven como puente entre el mundo de los vivos y aquel de los seres espirituales benéficos, y generan núcleos y redes locales y periféricas de poder espiritual que se contraponen al poder centralizado del estado tecnoburocrático. Si a esto añadimos el hecho de que los síndicos suelen ser "mujeres morenas" y de escasos recursos, podemos hablar de una centralización ritual de las periferias. A pesar de que los rituales tienen similares funciones simbólicas y sociales, existe una diferencia importante entre ellos. Mientras en el caso del arrullo a un santo o virgen se convoca a los espíritus a descender del cielo, en el caso de un arrullo a un angelito se le facilita su ascenso a él.

No hay acuerdo en cuanto a cuándo deja un niño de ser angelito para convertirse en adulto. Una señora en Esmeraldas me contó que el angelito deja de serlo una vez que éste empieza a ser alimentado con la leche materna¹. A través del amamantamiento el niño se contamina al asumir los pecados de la madre. Luego ella me explicó que cuando el angelito amamanta "se le empiezan a marchitar las alitas". Otras personas colocan la caída del estado de pureza en el comienzo de la pubertad atribuyéndola a la iniciación sexual del adolescente. Cuando peca, el niño entra en un espacio moral ambiguo y si muere generalmente terminará en el purgatorio, un plano intermedio entre la

¹ A pesar de que hay una aparente contradicción al decir que un bebé se pueda convertir en un adulto tan temprano, se debe reconocer en ello el hecho de que este tipo de contradicciones son comunes en los sistemas culturales. Es un error común de algunos antropólogos ignorar estas contradicciones para obtener un texto lógico y ordenado.

esfera de lo divino y lo diabólico.

La ambigüedad moral se prolonga a la madurez, etapa asociada con la impureza. Al morir el adulto, su espíritu se desprende del cuerpo y deambula entre los vivos como una fuerza positiva o negativa. Por ejemplo, los conflictos personales entre dos enemigos no concluyen con la muerte de uno de ellos sino que pueden continuar, ya que el muerto tiene la capacidad de vengar cualquier afrenta pasada.

Un momento crítico en el drama entre los vivos y los muertos es el velorio, que en la Costa Norte condensa angustias y reafirma el orden cósmico. Después de la muerte de una persona, los parientes y amigos lavan el cuerpo del muerto y lo colocan en el ataúd. Luego lo recuestan sobre una mesa en torno a la cual colocan cuatro velas en las esquinas. Los presentes beben canelazos y aguardiente (bebidas locales) para combatir los malos aires que emanan del cuerpo. El miedo al mal aire es particularmente intenso una vez que el cuerpo empieza a descomponerse y el espíritu a recorrer sus pasos. El mal aire ataca especialmente a las mujeres embarazadas y a los niños. Se mantienen abiertas las puertas y las ventanas de la casa para que el espíritu pueda salir y entrar libremente. Por medio de estos ritos se exorciza la amenaza de los muertos.

Después del entierro, es indispensable realizar otros rituales, para lograr que el espíritu abandone definitivamente el espacio de los vivos. El velorio transcurre durante nueve días, período que se denomina "el novenario" y que culmina la última noche cuando los dolientes se reúnen para conversar, recordar y rezar. En la mesa donde yacía el muerto se pone una cruz, velas y flores y la ropa del muerto (el cuerpo ausente). Durante la noche, parientes y amigos vienen, algunos de pueblos distantes. En el norte de la provincia de Esmeraldas los doloridos rezan los alabados, para celebrar al muerto, aunque esta práctica es cada vez más inusual. La expulsión del espíritu finalmente se ejecuta esparciendo sobre la calle las prendas del muerto o el mantel de la mesa en la cual yacía el cadáver. En ocasiones algunos de los dolientes ven el espíritu abandonar la casa el momento en el cual los dolientes se deshacen de los bienes del difunto.

Conforme pasa el tiempo, los espíritus se vuelven más impersonales y peligrosos. En el Norte de Esmeraldas, al año del velorio se conmemora nuevamente al muerto en una ceremonia llamada el "cabo de año". Muchas personas creen que si esta celebración no se realiza el espíritu no se irá. Una

vez que el espíritu ya se ha recluido en el purgatorio, los parientes deben cumplir un nuevo ciclo de plegarias para que su alma transite al cielo y no retorne a perturbarlos.

Tanto los arrullos para santos y vírgenes como las celebraciones de los muertos generan sentimientos de orden y continuidad. Mientras que los arrullos lo logran convocando a los seres de la esfera divina, los velorios ahuyentan la muerte de la comunidad. Dado que la casa en la cual yace el muerto se encuentra en un balance precario entre el infierno, el cielo y el purgatorio, los velorios intentan reafirmar el orden, expeler al espíritu de los muertos, y así exteriorizar y apaciguar las angustias relacionadas con la transitoriedad de la existencia.

A pesar de este proceso de exteriorización de la muerte y de creación de un espacio cristiano y civilizado durante los velorios y novenarios, cabo-de-años y arrullos, los sentimientos negativos reprimidos ritualmente, lejos de ser olvidados son condensados en ciertas figuras claves que las personas utilizan en actos de magia y brujería. El uso de estas figuras claves del catolicismo popular en ritos de magia, además de invocar ideas de muerte y putrefacción de los individuos, se refieren a diferentes fenómenos sociales, políticos y económicos que son de gran trascendencia para estas comunidades. Uno de ellos es el de la muerte de una forma de vida, de la comunidad moral y de la economía doméstica (Gudeman y Riviera, 1990; Crain, 1991). De esta forma los símbolos claves que constituyen el catolicismo popular son comentarios acerca del discurso dominante del cual han sido reapropiados. Este proceso alimenta el diálogo alegórico y metafórico constante entre las instituciones oficiales y los sectores populares mediante el cual se apropian y reapropian el poder que existe en los símbolos del otro.

En base al estudio de estos procesos, varios antropólogos han propuesto que los símbolos del catolicismo popular tienen connotaciones contestatarias. Posiblemente el trabajo más conocido en este sentido sea el de Michael Taussig (1980), titulado **The Devil and Commodity Fetishism** y su más reciente libro **Shamanism, Colonialism and the Wild Man, Study in Terror and Healing**. En dichos libros Taussig analiza las narraciones extraordinarias acerca de pactos con el demonio que se dice realizan los trabajadores hombres de las plantaciones de caña de azúcar en el Valle del Cauca, en Colombia. Por medio de dichos pactos, ellos pueden ganar más dinero que sus compañeros sin tener que hacer un esfuerzo mayor. La persona que hace el pacto **compactado**, se convierte en un títere del demonio, muere sufriendo grandes dolores, general-

mente a una edad temprana, y nunca disfruta del dinero obtenido gracias al contrato diabólico. Para consagrar el pacto el hombre esconde una pequeña figura antropomórfica de harina en ciertos puntos estratégicos entre las cañas, mientras suplica al diablo.

Taussig opina que la economía de subsistencia y la moralidad que ella implica están desapareciendo debido a la penetración de la economía capitalista. En esta economía las personas se convierten en comodidades y las comodidades en entidades animadas que dominan a las personas. Taussig sostiene que, al contrario de lo que ocurre con las personas que viven en las ciudades occidentales -para quienes el capitalismo no es solamente una economía efectiva sino también lógica- para muchos campesinos la producción para la subsistencia constituye una economía natural, cuya meta es satisfacer los deseos naturales de las personas y no lucrar. Es en el contexto de este enfrentamiento entre dos maneras de entender la economía que la figura del demonio viene a ser una crítica a la impersonalidad y monetarización de las relaciones sociales.

En la segunda parte de su libro **The Devil and Commodity Fetishism**, Taussig se refiere al trabajo de June Nash acerca de las minas de Oruro, Bolivia. Nash (1972) describe la manera cómo los trabajadores -quienes laboran en condiciones difíciles y peligrosas- usan al Demonio, **el Tío**, como su aliado. De acuerdo a Nash, esta imagen del Tío es producto de un sincretismo entre la idea occidental del demonio y las creencias pre-hispánicas. El Tío es conceptualizado como un **gringo**: alto, con la cara roja, el pelo rubio y lleva sombrero de vaquero. El controla las vetas de minerales y solo permite que las exploten aquellos que le han hecho las ofrendas necesarias. En caso de que no realizaran dichas ofrendas, el Tío causa terribles derrumbes en los cuales puede incluso morir algún minero. Para que el Tío les haga favores, los trabajadores fabrican imágenes del demonio y las ubican en los corredores de las minas. El demonio tiene mucho poder y posee lo que los mineros desean más: su boca está llena de coca y se le representa con la manos estiradas como si tratara de agarrar "cualquier" botella de trago que se le ofrezca. Los mineros continuamente le hacen ofrendas de coca, alcohol y cigarrillos y le piden que produzca más minerales y riquezas.

El libro de Taussig ha sido criticado por idealizar la economía tradicional del área; se ha sugerido que el dualismo marcado entre los dos sistemas de producción se encuentra más en la mente de los campesinos y de Taussig que en la realidad. Muchos campesinos tienen varias ocupaciones además de la

agricultura y -según algunos analistas- el usar el término capitalismo para caracterizar una realidad económica compleja es engañoso. El tipo ideal de la economía pre-capitalista creado por Taussig representa una inversión romántica del capitalismo. Crain cuestiona la idea de que el demonio sea apenas una crítica a los procesos de explotación capitalista. Para ella la imagen del demonio puede ser utilizada para rechazar las relaciones de explotación y otras situaciones de subordinación, como son los casos de abuso sexual (Crain 1981). Muchas de las críticas además enfocan el hecho de que en su libro Taussig simplifica la polisemia y multivocalidad que condensan las narrativas sobre el demonio.

Parte de esta polisemia se basa en las experiencias incongruentes producto de la dialéctica entre orden y desorden, y que son expresadas de manera alegórica en las narrativas acerca del demonio en las cuales las personas expresan los sentimientos locales acerca de las transformaciones sociales que ellos están viviendo.

En algunas de esas historias el diablo está relacionado a los centros urbanos modernos. Las ciudades de donde viene la tecnología y el capital no son lugares desconocidos para muchos de los campesinos que viven en el área rural de la Provincia de Esmeraldas. Muchos campesinos van a la ciudad a visitar a sus parientes y a buscar trabajo. En los centros urbanos trabajan para los "blancos": son albañiles, cargan bultos, cuidan fábricas e incluso pueden trabajar de "matones". Cuando regresan al campo, muchos se refieren a las ciudades como lugares difíciles y confusos, aunque atractivos e interesantes. Sus experiencias en las ciudades alimentan la imagen del diablo como una figura paradójica y polisémica que condensa miedos y deseos.

Un joven, quien trabajó durante mucho tiempo en Guayaquil, me contó que oyó la historia de un importante hombre de negocios ya difunto que paraba taxis y daba dinero al taxista para que firme un pacto. Según otras historias similares, el demonio va a los bancos que él tiene en la ciudad. La antropóloga Martha Escobar (1990) reporta que aquellas personas que se dice han hecho pactos con el demonio pueden ir a Quito, robar dinero de los bancos y regresar para construir una casa, todo en un mismo día.

El demonio vive en sus grandes ciudades, a donde lleva a las personas con el fin de que trabajen para él. En Muisne, Sur de Esmeraldas, un par de personas me contaron una historia sobre un campesino pobre y hambriento que se

encontró con un hombre blanco y de ojos azules que montaba a caballo y llevaba botas, espuelas de oro y un bello sombrero. El hombre blanco, el mismo diablo, le preguntó al campesino si quería trabajar para él. Debido a que estaba hambriento y sin dinero el campesino aceptó la oferta y se marchó con el demonio a una de sus ciudades. Allí el hombre trabajó muchas horas y días construyendo casas y carreteras. Al llegar el año, el hombre decidió que era tiempo de regresar a casa para ver a su familia. El demonio en pago por su trabajo le llevó a un cuarto lleno de carbón y hojas de maíz y le dijo al hombre que tomara todo lo que quisiera. Cansado y furioso, el campesino al llegar a su casa con su saco y se quejó a su mujer de lo mal que le había tratado el hombre rico. Mas su sorpresa fue grande, pues al vaciar su costal encontró que había oro en lugar de carbón y billetes en lugar de las hojas de maíz (para una historia similar en la Sierra, ver Howard-Malverde, 1989).

En Manabí y Esmeraldas, y otras regiones del Ecuador (Crain, 1991), las máquinas, la tecnología, la agroindustria y la modernidad, se las asocia en ciertas narrativas con el demonio. Don Víctor, un "moreno" que vive en la ciudad de Esmeraldas, una tarde en su casa me relató que un amigo suyo había hecho un pacto con el diablo a cambio de fortunas. Desde que hizo el pacto, los corrales de su amigo siempre estaban llenos de ganado, incluso cuando negociaba en el mercado varias reses. A pesar de recibir tantas riquezas el hombre no obedecía al demonio, quien le había ordenado que no gastara dinero en celebraciones y lujos. Una noche el **empautado** vió un carro acercarse a su rancho. El sabía que se trataba de una "visión"² pues no existen carreteros que lleguen hasta su propiedad. El carro se detuvo y varias mujeres rubias y altas se bajaron: eran las ayudantes del demonio. Tras mirar el ganado y la casa del señor, las **diablas** se marcharon. La noche siguiente el mismo carro volvió; esta vez, cuando partió, todo el ganado se marchó tras él. Según Víctor, "ahora todo es pura pampa, no se ve plátanos ni nada" (sic). Observa que durante Semana Santa aún se pueden escuchar las vacas por la noche. Dentro de estas narrativas, la imagen del diablo se conjuga con tecnologías modernas que producen riqueza pero también desolación y pobreza. Muchas de estas narrativas son también comentarios sobre los bancos y otras instituciones que atrapan a los campesinos pobres en complicadas redes de deudas y compromisos.

² En la provincia de Esmeraldas las visiones son seres míticos como la tunda o el riviél. Muchas de estas visiones definen espacios no cristianos y se dice que son peligrosas y por ello muy temidas.

Las diferentes actividades de las personas en las narrativas del demonio establecen una clara diferencia entre cómo el hombre y la mujer se relacionan con el demonio. En ciertos contextos a la mujer sólo se la entiende vinculada a la economía doméstica. Muchas de las narrativas acerca del demonio expresan de manera alegórica las crisis cíclicas que caracterizan a la economía de mercado durante las cuales muchos de los campesinos hombres regresan a trabajar en sus parcelas. En la provincia de Esmeraldas dicen que el demonio se les aparece a los hombres cuando ellos se encuentran solos en el campo, y que rara vez se aparece cuando hay una mujer. Una señora en Esmeraldas sintetiza: "el diablo con la mujer no quiere fiesta" y recuerda el caso de un hombre que había hecho un pacto con el Diablo a cambio de dinero y ganado. El demonio visitaba al hombre todos los días y le pedía a éste que le dijera su edad (la del diablo). Cada vez que él le decía la edad equivocada, el demonio le castigaba. Su esposa estaba muy asustada, pues sabía que el diablo iba a matar a su marido. Hasta que un día ella esperó al diablo desnuda y gateando. Debido a que era ella muy velluda, el diablo confundió sus nalgas con su cara e introdujo su dedo en el ano, creyendo que era la boca. Cuando olió su dedo exclamó: "en los 68 años que he estado viviendo nunca he olido una boca tan sucia". La mujer le dijo a su marido la edad del diablo, salvándole.

Aunque no son numerosas, existen narrativas que hablan de los pactos que las mujeres hacen con el demonio. Algunos son comentarios críticos acerca de aquellas mujeres que viven en las ciudades, ignorando muchos de los principios morales fundamentales en los cuales se basa la sociedad tradicional. Estas inmigrantes de las zonas marginales son expuestas a nuevas costumbres; cuando regresan al pueblo traen consigo diferentes visiones y deseos, muchos de los cuales son contrarios a las normas locales. Estas narrativas reflejan la tensión entre lo moderno y lo tradicional, lo rural y lo urbano. Un joven colegial, en Esmeraldas, me dijo que había oído una historia sobre un hombre que había vendido el alma de su sobrina al diablo a cambio de riquezas. Cuando ella decidió casarse, el demonio organizó una gran fiesta a la cual asistió el alcalde y otras personas importantes como el alcalde de la ciudad. El regalo del diablo para su marido fue un carro lujoso y un buen trabajo en una de sus empresas, y a ella le puso una tienda. Un año después de la boda, y mientras ella estaba en el hospital dando a luz, el demonio le visitó y le dijo que su marido había muerto en un accidente de automóvil. Después de ese día, a ella se la veía con un hombre alto y rubio caminando por las calles.

Además de incluir las relaciones de géneros, las narrativas sobre el demonio

también abordan temas étnicos. En un proceso que existe desde antes de la Conquista, el poder de curar y embrujar se lo atribuye a los "salvajes" y "semi-salvajes" -los Qollahuaya, Yumbos y Chunchos, indígenas Sibundoy (Bastien 1985). Durante la época colonial, este patrón de atribución de poderes mágicos continúa. Frank Salomón (1983) describe cómo en plena época colonial en Ecuador algunos de los curacas más poderosos, por ejemplo el cacique Ango, usaban "brujería de los negros" para protegerse de los blancos, quienes les querían despojar de sus tierras (Salomón, 1983).

En todo el país, "mestizos" y "blancos" comparten diferentes versiones de una topografía moral constituida por conexiones entre diferentes centros de poder espiritual: Esmeraldas, Santo Domingo, Manglar Alto, Ilumán, Archidona, la costa sur de Colombia y la norte de Perú son lugares importantes a donde acuden las personas en busca de curación -proporcionada por individuos calificados de "semi-salvajes", gente "negra" e "indígena"- a los males que son el resultado de la envidia y los celos, generados por las tensiones sociales que existen en las ciudades, pueblos y caseríos.

Las acusaciones de magia, envidia y pactos con el demonio constituyen discursos raciales que marcan las diferencias entre el Yo y el Otro social. En Esmeraldas, Carina³, una mujer "blanca" cuyo enamorado es un "moreno", piensa que la gente negra descende de los indios. Ella considera que los negros son feos, perezosos y que usan la magia para adquirir mujeres y bienes. Sin embargo, Carina ha ido a Colombia varias veces para aprender magia de los brujos negros. Es debido a que los negros en Colombia hacen *cochinadas*, piensa Carina, que los negocios no progresan y la comida es cara. Carina cree que la gente negra no tiene tantos conocimientos de magia como la gente indígena; después de todo, fueron los indios, comenta ella, quienes descubrieron la magia. Como muchas otras personas en el sector, ella cree que los brujos más poderosos son los famosos "Indios Colorados". Estos discursos y narrativas locales sobre la magia y el diablo paradójicamente reproducen y cuestionan el paradigma social imperante que coloca a los "blancos" en la cúspide de una pirámide étnica en cuyos extremos inferiores están los "indios" y "negros" (Whitten, 1986).

De manera similar, en Perú existen figuras de la cosmología andina que

³ Para proteger a los informantes, en ciertos casos usaré seudónimos.

comentan sobre las interacciones étnicas desiguales. Algunas como las de los *pishtacus* o *ñak'as*, hombres imaginarios, altos y blancos, como gringos, que extraen la grasa de los indígenas para de esta manera hacer funcionar sus máquinas (Allen, 1988; Isbell, 1982). Otras como los *Wamanis* o *Apus*, dioses de las montañas asociados con los abogados y médicos, mestizos y blancos que arrancan el corazón de los indígenas que no han realizado los rituales requeridos en su honor (Núñez del Prado, 1970; Isbell, 1982).

Estas historias acerca del demonio constituyen comentarios acerca de la búsqueda de la erosión de las normas que orientan a la economía tradicional basada en la redistribución de la riqueza. Tales narraciones son un reconocimiento de que lo diabólico no se encuentra fuera de la comunidad sino que es más bien parte integrante de ésta. En las palabras de un manabita, "ya no se ve al demonio ni a las visiones porque ahora el demonio somos nosotros mismos". Las acusaciones de brujería y pactos con el diablo, además de suponer un reconocimiento implícito de los procesos entrópicos de polarización y fragmentación, afianzan la idea de que éstas intensifican las tensiones y conflictos internos existentes en los diferentes grupos de la Costa Norte.

Los ciclos de auge y depresión económica que caracterizan a esta región se expresan simbólicamente en algunas narrativas sobre el diablo. En contraste con lo que ocurre en el Valle del Cauca, en Manabí y Esmeraldas generalmente no se acusa a los obreros de haber hecho pactos con el diablo sino más bien a los empresarios y a los comerciantes exitosos. Varias de las personas que constituyeron sus fortunas durante períodos de auge económico son acusados de tener pactos con el demonio.

En Muisne oí varias historias sobre la vida y muerte del Gordo Felipe quien, hasta su fallecimiento en 1987, era uno de los comerciantes más ricos del área. El Gordo hizo dinero comerciando con cacao, tagua, madera, banano y productos que traía ilegalmente de Colombia y Panamá. Muchos consideran que su fortuna fue el resultado de un trato con el Diablo. Miguel, quien solía trabajar en los botes del Gordo, comenta que una vez mientras él y otros marineros se encontraban llevando contrabando, divisaron una ciudad en medio del mar. Conforme se acercaban, observaron que la ciudad se encontraba en llamas y que sus habitantes, entre los cuales había varios trabajadores del Gordo, comían carbón caliente.

El Gordo murió poco después que su mujer. Se culpaba de su muerte a la

cochinada que sus deudores usando magia negra le habían enviado. Como en el caso de otras personas que habían realizado pactos con el diablo, cuentan algunos que el cuerpo del Gordo desapareció durante el velorio. También desapareció la fortuna acumulada por el Gordo debido a que ninguno de sus hijos quiso rehacer el pacto.

En el libro The Devil and Commodity Fetishism, Taussig hace un importante llamado al estudio de la manera en la cual la cultura popular cuestiona y reformula las definiciones dominantes mediante la utilización de la figura del demonio. En varias de las narraciones sobre el diablo que yo recogí en el área de la Costa Norte del Ecuador la distinción entre la economía capitalista y de subsistencia, que es central al argumento de Taussig, constituye también un elemento importante en la estructura de la imagen del demonio; esta dicotomía, sin embargo, es tanto el resultado de procesos simbólicos y rituales como de las actividades económicas. Las narrativas revelan además la gran polisemia que caracteriza a la figura del demonio. El diablo y lo diabólico median no solo las relaciones entre dos economías, como indica Taussig, sino que son también elementos esenciales de la manera en la cual las personas conceptualizan a las diferentes etnias, grupos de edad y géneros. El demonio es además parte de un discurso de auto-crítica por medio del cual las personas comentan sobre los procesos de erosión de los valores culturales tradicionales.

Es en parte para confrontar los procesos de polarización social, étnica o entre géneros, la pérdida de acceso y control sobre los medios de producción, de poder político, religioso, y de curación, así como la erosión de valores tradicionales y la monetarización de las relaciones económicas, que las personas utilizan imágenes reapropiadas del catolicismo, como los santos y las vírgenes, el Hermano Gregorio y la Mano Poderosa. Los rituales asociados con estas figuras definen y generan un sentido de orden y de transcendencia (Tumer, 1974).

Las narrativas sobre el demonio deben de ser analizadas tomando en cuenta estas imágenes de lo divino y los procesos de rápida transformación cultural que fragmentan la integración entre disposiciones, experiencias y las estructuras sociales. Estos procesos desconcertantes se expresan en imágenes, cuentos, acusaciones y ritos que juegan con la simbología diabólica. Mientras ciertos rituales locales -como los arrullos y los velorios- expresan y reafirman el orden moral, otros ritos como la magia, y discursos como las acusaciones de pactos con el diablo expresan e intensifican los conflictos y tensiones característicos de estos grupos sociales.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, Catherine. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institute Press, 1988.
- BASTIEN, Joseph W. *Qollahauya-Andean Body Concepts: A Topographical Hydraulic Model of Physiology*. *American Anthropologist* 87 (3): 595-611. 1985.
- CRAIN, Mary. *Poetics in the Ecuadorian Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession*. *American Anthropologist* 18: 67-89. 1991.
- ESCOBAR, Martha. *La Frontera Imprecisa: lo natural y lo sagrado en el norte de Esmeraldas*. Quito: Centro Cultural Afro-Americano, 1990.
- GUSS, David. *The Selling of San Juan: The Performance of History in an Afro-Venezuelan Community*. *American Ethnologist* 20(3):451-473. 1993.
- GUDERMAN, Stephen y Alberto RIVERA. *Conversations in Colombia: the Domestic Economy in life and Text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen. *Significados del "Dyablu" en el Relato Quichua del Cañar*. En: *Antropología del Ecuador: Memorias del Primer Simposio Europeo de Antropología del Ecuador*. Segundo E. Moreno Yanez, ed., 1989. Colección 500 Años #8.
- NASH, June. *The Devil in Bolivia's Nationalized Tin Mines*. *Science and Society* 36, No. 2:69-82. 1972.
- NUÑEZ DEL PRADO, Oscar. *El mundo Sobrenatural Quechua del Sur del Perú, a través de la Comunidad de Qotobamba*. *Allpanchis (Cuzco)* 2:135-56. 1970.
- SIVERBLATT, Irene. *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Perú*. Princeton University Press, 1987.
- TAUSSIG, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of Northern Carolina Press, 1980.

- _____. Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- TURNER, Victor. Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action to Human Society. Ithaca: Cornell University, 1974.
- TURNER, Terence. Production, Exploitation and Social Consciousness in the "Peripheral Situation". Social Analysis No. 19, August 1986.
- WEISMANTTEL, Mary. Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- WHITTEN, Jr., Norman E. Sicuanga Runa Urbana: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador. University of Illinois Press, 1986.
- _____. Pioneros Negros: la Cultura Latinoamericana del Ecuador y de Colombia. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1992.
- WILSON, James. The Devil in Bolivia: Nationalism, Tin Mines, Science, and Society. *Journal of Latin American Studies*, 1975, 7, 1-22.
- WILSON, James. El mundo Sobrenatural. Quito del Ecuador. *Revista de Etnología*, 1975, 1, 1-12.
- WILSON, James. La Comunidad del Cuzco. *Revista de Etnología*, 1975, 1, 1-12.
- WILSON, James. *Gender, Ideology and the State in Colonial Latin America*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- WILSON, James. *The Devil in Bolivia: Nationalism, Tin Mines, Science, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.