

'La ronzadora de carbón' en la tradición oral de los zinacantecos

Mary Sobhani

University of Arkansas

En el texto *Of Cabbages and Kings: Tales from Zinacantán*, recopilado por Robert Laughlin y publicado en 1977, se encuentra el cuento folklórico zinacanteco de la "Charcoal Cruncher"³ o "La ronzadora de carbón,"⁴ cuya representación de la mujer merece un detallado análisis. La ronzadora de carbón es una figura tanto patética como diabólica, cuyas transgresiones siempre llevan a su propia muerte. A través de un análisis de este cuento tanto como del contexto del cual surge esta tradición, busco examinar la

³ Los cuentos recopilados en *Of Cabbages and Kings: Tales from Zinacantán* forman parte de la tradición oral de esta comunidad indígena, una comunidad cuya existencia predata la época colonial. Laughlin, en su introducción a la compilación, comenta la escasez de fechas exactas en cuanto al origen de las varias historias zinacantecas: "Clues to the antiquity of folktale elements found uniquely in Chiapas are practically nonexistent" (9). La filosofía zinacantece del transcurso del tiempo también complica cualquier intento a establecer las fechas exactas de los orígenes de los cuentos. Laughlin describe esta filosofía de esta manera: "Their memory remembers forward; a later event is described in terms of a former one. The legendary acts and actors often do not pass by one after the other, but rather they appear motionless on a revolving stage" (3).

⁴ La publicación de Laughlin está en el tzotzil original y en su traducción al inglés. Las traducciones a español en este trabajo son mías.

función de la subyugación de la mujer a través de un aparente acto justiciero contra la mujer violenta o contra-natura.

Es común encontrar imágenes de la mujer indígena violenta o perversa. Desde el siglo XVI, la vemos representada en láminas como la atribuida a Jean Cousin. Esta lámina, *Les cannibales*, presenta una escena que no por ser plenamente eurocéntrica deja de tener peso en cuanto a la construcción de la imagen de la mujer del Nuevo Mundo. Cousin muestra una escena escalofriante de antropofagia donde la mujer indígena, desnuda e hincada, le saca las entrañas a un español decapitado. En el siglo XVII, se ve que esta idea de la mujer bárbara no ha desvanecido; el óleo de Albert Eckhout, *Mujer Tapuia*, por ejemplo, presenta a una mujer indígena cargando una canasta con un pie humano adentro. La mano derecha de la mujer está apoyada sobre su propio muslo en pos de descanso y a la vez sujeta otra mano desmembrada.

No es el arte el único medio por el cual la mujer no-europea se ha construido como entidad peligrosa a través de la historia colonial y poscolonial. Juan Rodríguez Freyle es ejemplar en su presentación de la mujer en sí como malvada, engañosa, no-cristiana – ya siendo mujer criolla o una bruja como Juana la Negra. Sin embargo, sin duda la perspectiva de Freyle – de que las mujeres son “arma del diablo, cabeza del pecado y destrucción del paraíso” (330), que son peligrosas y deben ser controladas – no es opinión singular de este criollo terrateniente. Como bien se entiende de los escritos de Sor Juana Inés de la Cruz, los valores de la sociedad colonial en cuanto a la mujer poseen una dualidad asfixiante: la mujer buena debe ser acogida, divorciada de su sexualidad, sumisa; la mujer mala erra en tratar de pisar territorios masculinos – como el saber – y se deja llevar por sus pasiones desbordantes, pasiones propias del demonio, que solamente pueden llevarlas y todos que las rodean a la ruina. Y la calumnia contra la mujer no para ahí. En el siglo XVIII, científicos y filósofos europeos escriben supuestas verdades acerca de las mujeres indígenas de Latinoamérica. De Pauw, por ejemplo, asegura en el mundo europeo que las mujeres nativas de las Américas son monstruos,

citando su demasiada humedad como causa de su inhumana falta de sensibilidades propiamente femeninas (Cañizares-Esguerra 46). En fin, la trayectoria de la imagen de la mujer indígena como ser monstruoso tiene una larga y diversa historia.

Siendo este cuento de tradición oral, cabe desviarnos unos momentos del análisis propio para establecer un fondo que tome en cuenta el folklor y la oralidad. Nestor García Canclini en *Hybrid Cultures* examina la posición de antropología versus sociología en cuanto a los estudios populares. Canclini advierte que no se debe idealizar lo folklórico ni examinarlo a través de una perspectiva simplista. Como bien lo señala, “the popular is constituted in hybrid and complex processes, using as sign of identification elements originating from diverse classes and nations” (157). Indudablemente, hay un nivel de complejidad que se tiene que problematizar al tener como objeto de estudio la oralidad. Martín Lienhard en su artículo “Oralidad” plantea el problema principal: “¿cómo explorar la oralidad desde la escritura sin traicionarla ni tergiversarla?” (372). De hecho, en la oralidad existe un fluir de ideas, una constante combinación y recombinación del pasado y el presente, de lo visual y lo auditivo, que falta en obras fosilizadas en palabras escritas. Lienhard hace bien en indicar que “la oralidad busca esquivar cualquier acercamiento” (371), pero no por ser difícil un acercamiento se debe abandonar el intento. Más bien, como Lienhard escribe, la oralidad se debe estudiar precisamente porque “su recuperación forma parte de cualquier programa serio de descolonización cultural” (372). O sea, en ella se ilumina lo que ha quedado marginado, lo que Lienhard llama específicamente “la discursividad popular, indígena, marginal femenina – en una palabra, la discursividad *otra*” (372).

Regresando al problema que plantea Lienhard, cabe mencionar que al hacer el intento de acercarnos a un entendimiento de la tradición oral zinacanteca es menester reconocer ciertos aspectos del cuento folklórico que se tratan en este análisis. Primero, los cuentos en *Of Cabbages and Kings* fueron recopilados y transcritos a través de un período de once años. Además, fueron escritos en tzotzil original y traducidos al

inglés por Laughlin con la ayuda de Romin Teratol, uno de los informantes zinacantecos (Laughlin 12). Del acto de traducción, Laughlin escribe:

So different from English is the style of Tzotzil discourse that the translator who wishes to provide a convincing and faithful reenactment is forced to abandon his original intentions. Rather than mutilating the Tzotzil to fit colloquial English, I have chosen to create a hybrid language that aspires to preserve Tzotzil style with intelligibility in English. Hopefully the strangeness, the unnatural quality will, after a few pages, become muted by familiarity. (6)

Empezamos, entonces, con la desventaja lingüística de desconocer el idioma original y trabajar con una traducción en inglés. Esto sería problemático si el enfoque de este análisis fuera lingüístico, pero como es la temática de los cuentos, espero que la desventaja sea mínima.

También es importante señalar que, a pesar de que los zinacantecos vivieron bajo el dominio de ladinos, estos cuentos no demuestran gran influjo español; solamente un estimado 20% de todos los cuentos recopilados en *Of Cabbages and Kings* poseen obvios aspectos europeos (Laughlin 9), y – lo que nos interesa más en este estudio – las versiones de “La ronzadora de carbón” específicamente no parecen provenir de Europa (Laughlin 8).⁵

Además, los cuentos que Laughlin compila provienen de diferentes informantes zinacantecos. Por esta razón, por ejemplo, la recopilación contiene cinco versiones de “La ronzadora de carbón” proveídas por cuatro diferentes informantes, todos masculinos; esto es importante notar porque, como bien lo indica Jean Franco, “tenemos que entender no sólo quién hace hablar a la subalterna y para qué pero darnos

⁵ Laughlin indica que aunque la figura de la ronzadora de carbón no parece provenir de Europa, sí se han descubierto leyendas similares en El Salvador y Belice. Por lo consiguiente, no se sabe si la leyenda proviene de orígenes maya o azteca (305).

cuenta también de los géneros de discurso que ‘permiten hablar’ (112). De hecho, aunque la oralidad en sí se asocia con lo subalterno, en los ejemplos aquí incluidos, la mujer siempre se presenta a través de la perspectiva masculina. Esto se verá más adelante en más detalle.

En cuanto a “La ronzadora de carbón,” entonces, la versión T82⁶ de Tonik Nabak es la más larga y la más detallada (301-305). La versión T12 de Romin Teratol es la más breve, con una extensión de tres párrafos (65). Rey Komis presenta la versión T175 con poca variación de las demás (372-3). Y finalmente Manvel K’Obyox provee dos versiones: T147 (320-1) y T60 (333-334). Todas las versiones tienen en común a la mujer endemoniada cuyo esposo descubre que es ronzadora de carbón. Propia de estas mujeres-demonio, la ronzadora se quita la cabeza por las noches. Dejando el cuerpo en el lecho matrimonial, la cabeza rueda a las casas de los vecinos y ahí, en la oscuridad de plena noche, se harta con el carbón de las chimeneas. El esposo, al descubrir el cuerpo inerte decapitado de la esposa, le pone sal al cuello degollado para que la cabeza no pueda pegarse de nuevo. Cuando la cabeza regresa y no puede unirse al cuerpo, en una versión, la ronzadora muere (321). En las otras versiones, la ronzadora salta sobre el hombro del esposo. Ahí se queda ella pegada, hasta que el esposo la engaña. Víctima de este truco, la ronzadora – o sea, la cabeza decapitada – salta y accidentalmente se adhiere a un venado (65, 321, 333). En otra versión, un coyote termina comiéndose la cabeza de la ronzadora (305). En ninguna de las versiones hay un fin feliz para esta mujer contranatural.

Cabe mencionar la otra recomendación de Lienhard: la oralidad siempre se debe estudiar dentro de su relación con lo hegemónico (372). ¿Cómo es que la posición de la mujer en la sociedad influye su representación en la oralidad? Parece lógico suponer que cuando la mujer tiene una posición sin poder

⁶ Cada uno de los cuentos en *Of Cabbages and Kings: Tales from Zinacantan* está designado con una “T” y un número que marca el orden cronológico de cuándo fueron recopilados. Se mantiene esta categorización para facilitar las referencias (Laughlin 2).

hegemónico, entonces su imagen es más negativa en cuanto a su representación en la oralidad de la cultura. De hecho, en su estudio de los personajes femeninos en la oralidad nahua, James Taggart hace notar que “female characters have more sexual voracity, are more inclined towards sexual deviance, and are a greater threat to the social order when the position of women in the family is weaker” (729). De ahí, ¿cuál es la posición de la mujer en la sociedad zinacanteca? En “Gods and Politics in Zinacantan and Chamula,” Evon Vogt examina la estructura social de las aldeas zinacantecas y, consecuentemente, comenta la posición de la mujer. Señala que cada aldea está basada, por lo general, en grupos de miembros de la familia del lado patriarcal; las hijas y hermanas terminan muchas veces viviendo en diferentes aldeas después de casarse, mientras que los hijos y hermanos forman el núcleo patrilocal de la aldea (105). Si se asume que con la unión hay poder, entonces el hecho de vivir en diferentes aldeas contribuye a una posición de menos poder de la línea matriarcal en las aldeas patrilocales.

Es más, June Nash nota que todavía en 2005, la actitud de los hombres en la zona de Chiapas hacia las mujeres es generalmente una que ha ignorado los movimientos sociales de igualdad. Nash escribe que “by training and acculturation, men are not expected to respond to daily needs; rather, they expect to be waited on by family members or servants” (160). Esto, junto con la estructura básica de la aldea zinacanteca, necesariamente no sirve para proveer un ambiente donde la mujer pueda ejercer todos sus poderes en una posición de igualdad social.

No es sorprendente, entonces, que en “La ronzadora de carbón” la mujer poderosa equivale a la mujer peligrosa. En vez de comportarse como debe un miembro del grupo subordinado, esta mujer-demonio – siempre una mujer casada – transgrede el espacio masculino al salir en plena noche e irse del espacio femenino del hogar. Más aún, ella se va específicamente del lecho matrimonial, del lado de su esposo, para cometer actos perversos de los cuales el esposo ignora. Se escapa de su espacio femenino zafándose la cabeza y dejando atrás su cuerpo, acción repleto de simbolismo. Es un acto que

manifiesta un rechazo de los límites a los cuales se tiene que someter como mujer; a la vez es una manifestación de la añoranza de libertad, ya sea individual, sexual, o de pensamiento. Es una añoranza destinada a ser insatisfecha. Veámoslo.

En la versión de Rey Komis, del mismo modo que en las demás, el protagonista del cuento es el esposo. De esta manera, ya a través del punto de vista masculino, el lector/la audiencia se identifica con el esposo. En esta versión, el lector/la audiencia descubre que no todo anda bien cuando el esposo se da cuenta que le falta la cabeza al cuerpo de su esposa:

The way it became known, it seems, was that he wanted – there was something he wanted now in the dark, as we say. He touched her head. It was gone. Sonofabitch, he lit his lantern. That man was scared. (372)

Como se puede ver, el descubrimiento ocurre cuando los deseos del esposo de satisfacerse sexualmente se frustran. Según las normas sociales, el cuerpo femenino como objeto sexual para el hombre tiene su lugar legítimo en el lecho matrimonial. Es abominable que la cabeza de la mujer – sede del intelecto, de la capacidad de razonar – es lo que ahora tenga agencia mientras que el cuerpo tome literalmente una posición de objeto desalmado que ni puede cumplir con su función sexual. Como se ve en esta versión de Komis, el esposo se asusta al descubrir el cuerpo inerte decapitado, pero en otras versiones, como la de Tonik Nibak, el esposo reacciona también con irritación y enojo: “The woman has no head. She’s a shorn-off ugly butt of a woman, so who knows where her head is sitting” (302). O sea, el esposo no está preocupado porque la mujer que él ama está sufriendo transformaciones fantásticas. No. Lo que lo agita es que su propia comodidad está en peligro. Su honor masculino está comprometido ya que no sabe dónde está la cabeza de su esposa – y lo debe saber, ya que él es el esposo – y aun peor, sin cabeza su esposa se reduce a un “ugly butt” que ni puede funcionar como tal.

Enfoquémonos unos instantes ahora en las curiosas acciones de la ronzadora al dejar el espacio femenino para ir a rondar por la calle. Como lo indica el único nombre por la cual se conoce a este tipo de mujer-demonio, la ronzadora va a ronzar carbón en las chimeneas de las casas vecinas: "The Charcoal Cruncher scrambled swiftly under the eaves. She arrived at the fireside. Then she grabbed those coals. She crunched away on them, but the ones that were burning – not the extinguished ones – the hot ones, as we say" (372). Es interesante observar el énfasis en el hecho de que el carbón que ella prefiere es el carbón encendido o caliente. Esta preferencia subraya de otra manera más lo sobrenatural de la ronzadora, que se puede comer carbón ardiente sin peligro de quemarse. Pero debajo de esta lógica tenemos el simbolismo de lo "caliente." En este punto es clave recordar que el comer es acto físico de satisfacción, metáfora para el sexo. El hecho de que la ronzadora no solamente se coma el carbón ardiente, sino que lo haga con voracidad, pulverizando el carbón entre dientes, sugiere una falta de satisfacción en su vida diaria. Desea algo que su vida no le permite, que le prohíbe. Es curioso que al tener un bebé la ronzadora no sale tan amenudo: "When she had a child, she didn't go out often" (302). Pero tan pronto como el bebé crece y no dependa de ella, la ronzadora vuelve a sus hábitos nocturnos, dejando al niño con el esposo – "the husband was left hugging the child" (302). Una vez más la ronzadora se presenta como mujer que rechaza el papel tradicional de la mujer, en este caso la de buena madre. Pierde su cabeza, literalmente. Si la tradición oral rige la frontera entre lo aceptable y lo prohibido, entonces las normas zinacantecas empiezan a cristalizarse en esta leyenda. La mujer buena se queda en casa y cuida a sus hijos; la mujer mala se aprovecha de sus poderes y desafía las normas sociales invadiendo el espacio público tanto como los espacios privados de otros para satisfacerse de manera ilícita.

La ronzadora, entonces, tiene sólo una meta: ir a comer carbón, específicamente el carbón encendido. ¿Se podría concluir que suficiente causa para la muerte de la ronzadora es

su habilidad de quitarse la cabeza y su tendencia a comer carbón por las noches a escondidas del esposo? Pueda que sí lo sea, si tomamos en cuenta la equivalencia entre comer carbón y la satisfacción sexual fuera del hogar. Pero la inevitable muerte de la ronzadora merece una mirada más detenida, puesto que ella no comete ningún acto atroz directamente contra nadie. Es decir, no mata a nadie. No hiere a los vecinos. No daña a su esposo. La versión T47 de Manvel K'Obyox es la única que menciona alguna otra acción nociva por parte de la ronzadora: "[The Carbon Cruncher] casts a spell when it arrives at each of the houses like that. The people say it causes sickness. They get sick from it. If they are frightened by it they die. That's why they say that, I think" (320). Pero aún esta versión – con tales calificadores como "se dice" ("the people say") y "pienso" ("I think") – no representa a la ronzadora como intencionalmente dañina.

"The despair of the monster-woman is also real, undeniable and infectious" (2031) señalan Sandra Gilbert y Susan Gubar en *The Madwoman in the Attic*. Aunque ellas escriben acerca del estado de la mujer en el siglo XIX, esta observación viene precisamente al caso en cuanto a "La ronzadora de carbón." Cuando el esposo le pone sal al cuello degollado, la cabeza de la ronzadora no se puede unir al cuerpo. La ronzadora empieza a gritar su desesperación y furia: "'Sonofabitch, why did you do this to me?'" (372). Y en la versión T60 de Manvel K'Obyox, la ronzadora también confronta a su esposo, alterada: "'Why are you doing this to me? Why are you doing this?... But where can I go now that my flesh doesn't fasten on anymore?'" (333). Esta misma desesperación provoca cierta simpatía inesperada en el lector/la audiencia y de ahí otra función del cuento: la mujer poderosa escalofriante con poderes ilícitos ahora se convierte en una mujer patética. Por consiguiente, la hegemonía mantiene su orden. La mujer poderosa se ha reducido a una figura ridícula.

Como ya se ha dicho, la exploración de la tradición oral no está libre de complejidades. Chandra Mohanty ha señalado que raza y género son términos relacionales: ponen en primer

plano la relación – muchas veces jerárquica – entre las razas y los géneros. Examinar un texto solamente a través de una perspectiva basada en el género borra la presencia de las nociones de raza, de clase social, o de sexualidad (12). Éste siendo el caso, entonces, además de establecer el contexto de la mujer en su esfera privada, deberíamos también examinar el contexto histórico y económico de este pueblo indígena.

Los zinacantecos, propios de la región de Chiapas, México, fueron conquistados por los españoles poco después de la caída de Tenochtitlán en el siglo XVI, y durante el largo período colonial, los españoles establecieron sobre ellos sus sistemas de explotación económica y de proselitismo religioso (Vogt 102). Según Laughlin, los zinacantecos capitularon a los españoles con poca resistencia en 1524, con la esperanza de poder beneficiarse de la derrota de sus enemigos por las fuerzas españolas; les sirvieron a los españoles como porteros y guerrilleros en las expediciones de conquista en los años siguientes (10). En cuanto a la cristianización, la fundación en Zinacantán del primer monasterio dominicano de Chiapas por los seguidores de Fray Bartolomé de las Casas convirtió la zona en un centro religioso cristiano desde 1544 a 1546; pero aparentemente a pesar del influjo de los buenos frailes, los zinacantecos siguieron con la práctica de su antigua religión, ya que dos años después en 1548, los frailes juntaron tan gran cantidad de ídolos como para hacer una inmensa fogata en la plaza central (Laughlin 10). Como James Lockhart nota en cuanto a la relación del cristianismo y las prácticas religiosas indígenas, “whereever Christianity left a niche unfilled, it appears, there preconquest beliefs and practices tended to persist in their original form” (258). De todos modos, el hecho de haber sido un centro religioso sugiere que las creencias religiosas cristianas tuvieran cierto arraigo en Zinacantán. Para hacer una comparación, con la cristianización hispana de los nahua, se reforzó un valor negativo del sexo femenino que pudo haber originado con la formación de la familia patrilocal y patriarcal de la sociedad precolombina (Taggart 740); no es ilógico asumir que ocurriera lo mismo con los zinacantecos.

Tal posición está apoyada por una figura femenina negativa como la ronzadora.

En cuanto a la economía de la región, los zinacantecos trabajaron como mercaderes y obreros bajo dominio ladino. Fueron parte del sistema de las encomiendas, debiéndoles tributo a los españoles y luego a los criollos hasta la abolición de la encomienda en 1720 (Laughlin 10). Pero a pesar de tal abolición, no fue sino hasta la década de 1940 que las reformas agrarias tuvieron efecto en Zinacantán (Laughlin 11). Aún en 1996 el 58% de trabajadores en Chiapas ganaban menos del salario mínimo, y más de la mitad de los habitantes de esta región vivían en hogares con pisos de tierra, sin tubería y con mal drenaje (Glantz y Halperin 122). O sea, la sociedad zinacanteca no goza de abundancia u opulencia, con una población indígena con posibilidades económicas.

Ahora, ¿por qué hablar del trasfondo histórico y económico de esta tradición oral? ¿No se puede analizar el cuento mismo con suficiente provecho? Walter Benjamin diría que no, pues “the traces of the story-teller cling to the story the way the handprint of the potter clings to the clay vessel” (87). En este caso es importante reconocer la posición económica de los que cuentan estas historias folklóricas, especialmente a la luz de la teoría del proceso de desplazamiento ideológico. Si reconocemos en el cuento de “La ronzadora de carbón” la posición inferior de la mujer, entonces tenemos que preguntarnos por qué es así. ¿Qué y a quiénes les sirve propagar esta idea de la mujer? Claramente, existe la función didáctica para las mujeres zinacantecas – o sea, “No salgan de su papel natural para no llegar a un terrible fin” – y para los hombres – “Cuidado con las mujeres, que son traidoras y engañosas y se tienen que controlar”-- ; no obstante, los cuentos de la tradición oral donde la mujer se representa de manera tan negativa también tienen otra función. Manuel Peña en su artículo “Class, Gender and Machismo: The ‘Treacherous-Woman’ Folklore of Mexican Male Workers” define este tipo de desplazamiento ideológico como la reformulación del conflicto de clases, llamándolo el “folklor de machismo”:

The folklore of machismo can be considered a realized signifying system...As a signifier, or what Jameson might term an *ideologeme*, it points to, but simultaneously displaces, a class relationship and its attendant conflict. At the same time, it introduces a third element, the gender relationship, which acts as a metaphor between the signifier (folklore) and signified (the class relationship). (40)

Es decir, respondiendo a una posición subordinada en un mundo capitalista, el hombre de una sociedad subalterna desplaza el punto de conflicto desde la esfera pública, donde el hombre tiene relativamente poco poder, a la esfera privada, donde el hombre ocupa la posición dominante. Esto no significa que es por esta razón que se crearon cuentos como “La ronzadora de carbón,” pero sí es posible concluir que contribuye a que haya sobrevivido desde épocas coloniales para llegar a ser compilado en el siglo XX. Tales cuentos tienen una función actual. A través de ellos, el hombre puede ser victorioso contra fuerzas sobrenaturales encarnadas en la mujer; se puede articular una resolución positiva la cual es imposible sin cambios radicales políticos en la esfera pública, la de la economía capitalista. Como bien lo explica Peña, esta función es “the defense of the men’s basic sense of social solidarity in the face of life’s adversities” (40). Es menester resaltar este punto para evitar lo que Mary Louise Pratt indica que ocurre en el discurso colonizador europeo en cuanto al “Nuevo Continente” ejemplificado por Humbolt: “What colonizers kill off as archeology often lives among the colonized as self-knowledge and historical conciousness” (135). En otras palabras, una perspectiva arqueológica – que se enfoca en el pasado nada más y no en cómo se relaciona lo explorado con lo actual – está en peligro de arrasar a los habitantes de una región como entidades históricas sin un presente.

Regresando al cuento, entonces, encontramos que el esposo ahora tiene que enfrentarse a una nueva adversidad en su ambiente privado. En cuatro de las versiones, la ronzadora al

no poder unirse de nuevo a su propio cuerpo, salta sobre el hombro del esposo y se le pega (65, 303, 333, 373). La versión de Tonik Nibak dice:

When he got up from his sleeping place [her head] bounced up and landed perching on his neck. The man had two heads. Whenever he went it followed behind. 'Why do you have that thing, son, are you so pleased to have two heads? Are you two-sexed with your long hair?' the poor man was asked wherever he went. He had a man's head and a woman's head (sic). (303)

Igualmente, en la versión T60 de Manvel K'Obyox, el esposo está sumamente perturbado:

He prayed to Our Lord. 'My Lord, but why is this? This is terrible. If the other one sticks on I'll have two faces!' said the man. 'One a woman's, the other a man's, it seems. That is too awful,' he said. (333)

En estos dos ejemplos vemos la preocupación del hombre frente a su identidad sexual y la confusión que la cabeza de la ronzadora causa. En la primera, el hombre se convierte en objeto de burla. En la segunda, el hecho de tener dos caras, una de mujer y otra de hombre, lo lleva a rezar intensamente.

Es lógico que esté preocupado. Entre el género masculino y femenino hay una demarcación tradicional clara, tanto en apariencia – como se ve en la primera cita, el pelo largo es propio de la mujer – como en las funciones ya mencionadas de ser buena madre y buena esposa, sumisa y pasiva.⁷ Ahora, esta frontera se borra y el cruzar fronteras es sumamente peligroso, porque como lo indica Franco, “la distinción entre masculino y femenino no es una distinción entre otros, sino apoya toda una serie de dicotomías – mente/cuerpo, orden/desorden, sol/luna, espíritu/materia, elemento activo/elemento pasivo” (112). La ronzadora trasgrede

⁷ Para un examen detallado de la noción de lo sexualmente pasivo versus lo activo, véase el artículo de Pete Sigal “Gender, Male Homosexuality, and Power in Colonial Yucatán,” la cita completa en las obras citadas.

precisamente estas distinciones. Ella es más mente que cuerpo, desordena lo ordenado, y ahora, con causar confusión en cuanto a la sexualidad masculina, se une el elemento pasivo al activo en un solo cuerpo, cuerpo que antes le pertenecía solamente al hombre. Es nada menos que una apropiación abominable, en la perspectiva tradicional hegemónica, ya que el funcionamiento de la sociedad depende del mantenimiento del *status quo*, tanto social como económico. Con esto se cristaliza el porqué detrás de la inevitable muerte de la ronzadora. Las repercusiones de tales transgresiones van más allá de la esfera privada. Es menester que no sean permitidas para la continuación de la ideología que rige el mundo zinacanteco.

Dependiendo de la versión del cuento, como ya se ha mencionado, la ronzadora sufre distintas muertes, sin embargo, es común en todas que el esposo sea directamente responsable por la muerte de la ronzadora. La versión de Rey Komis cuenta que el esposo la convence a despegarse de él para que él pueda bajarle fruta de un árbol:

He climbed to the top of the pine. 'Well, you bitch of a woman, hell, do you think I'm coming down? Hell, see for yourself where you'll die!' he told that wife of his. Ooh, she tried to bounce up. She tried to bounce up, but she couldn't reach him... then a deer appeared... She bounced up on it. She landed sitting on its shoulder, too. Stuck on to it, she went off, indeed! Oooh, as for the deer, hell, it simply sprinted off since it had a burden now, you see. The deer threw itself off a cliff somewhere. That's how [the deer and the woman] were finished. (373)

Como se ve aquí, el esposo se deshace de la peligrosa mujer con un engaño, y aparentemente con la cooperación inocente de la naturaleza en la forma del venado, el mundo regresa a su estado normal. Es lógico e inevitable; el hombre, como agente activo, siempre retoma el poder al terminar el cuento. En un conflicto mítico presentado a través de la perspectiva masculina es

mucho más importante que el hombre sea victorioso a que la mujer poderosa-monstruosa sobreviva. Más aún, la mujer poderosa-monstruosa no debe vivir; el mundo se desquiciaría.

Al examinar “La ronzadora de carbón,” leyenda zinacanteca, se puede ver una profundidad que va más allá que un cuento para asustar a los niños. La representación de la mujer en este cuento folklórico – mujer endemoniada, poderosa y transgresora – revela los castigos destinados para la mujer que no cabe dentro de la definición desarrollada desde tiempos coloniales como “buena.” La oralidad tiene tanto que comunicarnos sobre el pasado como sobre el presente.

Obras citadas

- Benjamin, Walter and Harry Zohn. “The Story-Teller: Reflections of the Works of Nicolai Leskov.” *Chicago Review* 16.1 (1963): 80-101. Print.
- Canclini, Nestor García. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1995. Print.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford, California: Stanford UP, 2001. Print.
- Cousin, Jean. *Les cannibales*. Woodcut engraving. *Les singularitez de la France Antarctique, autrement nommee Amerique, & de plusieurs terres & isles decouvertes de nostre temps*. By André Thevet. Paris: 1557. 75v. Web. 17 November 2009.
- de la Cruz, Sor Juana Inés. “El sueño.” *Sor Juana Inés de la Cruz: Obras completas*. México: Editorial Porrúa, 1999. Print.
- . “Respuesta a Sor Filotea.” *Digital Library at Dartmouth*. Web. 16 October 2009.

- Eckhout, Albert. *Mujer Tapuia*. 1641. *Wikimedia Foundation*. Web. 17 November 2009.
- Franco, Jean. "'Si me permiten hablar': La lucha por el poder interpretativo." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 18.36 (1992): 111-118. Print.
- Freyle, Juan Rodríguez. *El carnero*. 1636. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho: 1979. Print.
- Gilbert, Sandra M. and Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic. The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Ed. Vincent B. Leitch. New York: W.W. Norton and Co., 2001. 2023-2035. Print.
- Glantz, Namino Melissa and David C. Halperin. "Studying Domestic Violence: Perceptions of Women in Chiapas, Mexico." *Reproductive Health Matters* 4.7 (1996): 122-128. Print.
- Laughlin, Robert M. *Of Cabbages and Kings: Tales from Zinacantán*. City of Washington: Smithsonian Institution Press, 1977. Print. Smithsonian Contributions to Anthropology 23.
- Lienhard, Martín. "Oralidad." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 20.4 (1994) 371-374. Print.
- Lockhart, James. *The Nahuas After the Conquest*. Stanford: Stanford UP, 1992. Print.
- Mohanty, Chandra. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana UP, 1991. Print.
- Nash, June. "Women in Between: Globalization and the New Enlightenment." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 31.1 (2005): 145-167. Print.
- Peña, Manuel. "Class, Gender, and Machismo: the 'Treacherous-Woman' Folklore of Mexican Male Workers." *Gender and Society* 5.1 (1991): 30-46. Print.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 1992. Print.
- Sigal, Pete. "Gender, Male Homosexuality, and Power in Colonial Yucatán." *Latin American Perspectives* 29.2 (2002): 24-40. Print.

- Taggart, James M. "Men's Changing Image of Women in Nahuatl Oral Tradition." *American Ethnologist* 16.4 (1979): 723-741. Print.
- Vogt, Evon Z. "Gods and Politics in Zinacantan and Chamula." *Ethnology* 12.2 (1973): 99-113. Print.