

---

Title:

Descendencia Africana en Ecuador: masculinidad, demonización y  
resistencia.

Author: Paloma Fernández-Rasines

Email: paloma.fernandez@unavarra.es

Affiliation: Universidad Pública de Navarra (Spain)  
Departamento de Trabajo Social  
Campus de Arrosadía  
31006 Pamplona, Spain

Prepared for delivery at the 2000 meeting of the Latin American Studies  
Association, Hyatt Regency Miami, March 16-18, 2000.

## **Descendencia Africana en Ecuador: masculinidad, demonización y resistencia**

Paloma Fernández-Rasines

Universidad Pública de Navarra. Spain.

---

Considero que las posiciones de poder que ocupan hombres y mujeres dentro del sistema patriarcal monogámico no son estáticas. En mi trabajo he abordado la autoridad masculina desde la relatividad de un sistema en que las relaciones no son unívocas. He tratado la matrifocalidad como concepto que implica la centralidad de la imagen de la madre en la dinámica del poder dentro de los sistemas de género y lo que ello implica para la conformación de la identidad de los hijos varones. En este sentido, he querido considerar también las percepciones en torno a la autoridad del padre-marido en el orden familiar, así como las subversiones a esta supuesta autoridad que aparecen en la inter-subjetividad que recrea el sistema relacional poligámico.

Este artículo es una versión adaptada que pertenece a un estudio más extenso enmarcado en la antropología feminista con base en un trabajo intensivo de campo en Ecuador, país heredero del sistema colonial español y parte de lo que ahora conocemos como América Latina. El grueso del trabajo se apoya en testimonios de hombres y mujeres de ascendencia africana que actualmente habitan ese país andino. Se trata de las voces de personas que descienden de quienes fueron esclavos y esclavas bajo el dominio de la corona española y el poder eclesial durante la colonia. Voces que yo pude recoger principalmente en un barrio urbano marginal de Quito entre 1993 y 1995. Sólo un apunte para indicar que la población afro-ecuatoriana es la minoría más olvidada en un país, de cuyo absoluto deterioro económico y social nos están llegando noticias recientemente.

Al tratar estas cuestiones he pretendido también que este trabajo sea una contribución en la línea crítica de la teoría Queer, situando la discontinuidad genérica como ficción intersubjetiva. Como posicionamiento preliminar quiero aludir a las tesis de Judith Butler al respecto de que el género es ejecutable, en tanto que es el efecto de un régimen normativo que obliga a la jerarquización binaria. La ejecutabilidad supone una repetición de normas que crean sujetos. En esta repetición ritualizada operan tabúes, prohibiciones, amenazas y castigos para crear un efecto de estabilidad de género entre masculinidad y feminidad (Butler, 1991).

### **La metáfora del “respaldo” y el privilegio de la “libertad”**

Según la información recogida en los relatos, la norma de la familia nuclear monogámica aparece como valor deseado por la mayoría, existe además un deseo de la familia de corte pequeño-burgués, donde se espera que la madre-esposa esté confinada al espacio del hogar. Dentro de este esquema, el marido-padre toma sentido como “respaldo” de la mujer-madre. Se percibe además que un hombre viste de respeto a la casa. El marido-padre no aparece tanto como agente sino como representante en un sentido ciertamente estático. En la figura del respaldo, el marido se sitúa escoltando los

movimientos de la mujer, sirviéndole de gendarme. Según los testimonios, podría decirse que la mujer-madre es quien opera en vanguardia, quien figura como agente de la acción. Por ello, he visto que la necesidad de un marido se sitúa fuera, como imperativo de la norma social. A este respecto, en el relato de Elba se puede apreciar que esta mujer no está dispuesta a modificar su posición como agente y líder, si bien piensa que la presencia de un marido revestiría su hogar de un respeto de cara al exterior.

“En realidad, una mujer sola es... *necesita el respaldo de un hombre*, para el respeto mismo de la casa. Y vd. muchas veces ve comprender [sic], si él [ex-marido] estuviera aquí, fueran muy diferentes algunas actitudes. No tanto sólo a mi hijo, sino a la gente misma. Yo sé que..., gracias a Dios me tienen bastante respeto, porque de nó, fuera un poquito más dura tal vez mi vida. En ese sentido sí, pero cuestión al trabajo [tienda], pues muchas personas abusan. Si yo tuviera un esposo, sobre el trabajo que tenemos sería muy diferente. Porque yo conozco a mi esposo, a mi ex-esposo, que todo puede ser pero él sí ha sido... sí era un hombre que sí hacía respetar a su casa” (Elba, 58 años)

“Porque si se casa uno joven, no se tiene mucha experiencia, tanto el hombre como la mujer. Yo de mi parte, pues tal vez no tuve una guía, entonces yo creía que él tenía que estar siempre conmigo y luego ya comprendí que bueno, *la mujer es de la casa*. En ese sentido yo no le hice sufrir a él, porque eso ya comprendí. Comprendí también que *yo nunca tenía que ponerme alevosa* con él, en el sentido de ponerme así en revancha, en pelea, porque dije yo... eso antes de ser casada, decía yo: ‘si alguna vez llego a casarme, así me case con un hombre más bajito que mí, pero yo le he de respetar como mi esposo que sea’. Eso sí pensaba y al fin, bueno, como soy alta, pues mi esposo también fue alto y es alto ¿no?, porque vive.” (Elba, 58 años)

“Yo sí *hubiera querido tener un hijo varón, porque es un respaldo*, se puede decir, para la casa. Claro, un hijo varón. Pero viéndolo bien, sabiendo educar a sus hijos, da lo mismo sean varones o sean mujeres.” (Mercedes, 64 años)

“Aquí mismo donde vivo tengo ese problema, a mí no me ven bien *porque no hay un hombre aquí en la casa, no hay respaldo*. Para ellos yo soy una cualquiera, por el hecho de haber tenido a mis hijos. Y para las mujeres, no son casadas, ¿no?, tienen el amante... Porque, esta que vive aquí afuera, el señor que vive con ella es casado. Pero como él vive con ella, tiene ese respaldo.” (Esperanza, 42 años)

En ocasiones, la autoridad masculina se ha justificado en base al rol de los padres-maridos como proveedores exclusivos, asignado por el discurso dominante. En la práctica, he observado que son mayoría las mujeres que se afirman en sus actividades externas de obtención de ingresos, a pesar de la oposición por parte de algunos maridos. He visto que incluso en los casos en que la coerción por parte de éstos es contundente, las mujeres realizan igualmente estas labores remuneradas aunque lo mantienen en secreto. Por su parte los maridos, según la norma, están conminados a decir que su mujer no trabaja, que no les gusta que lo haga, o bien, que lo hace bajo su control. En

todo caso, la obtención de ingresos por parte de la mujer-esposa de forma autónoma supone un desafío a la norma social, la misma que otorga autoridad a los hombres en tanto que proveedores.

En este sentido, es ilustrativo el testimonio de un joven procedente de la costa. Según el relato de Pablo, el trabajo remunerado de la esposa puede alterar la dedicación en su servicio al marido y además puede contribuir a desprestigiar la imagen de éste. Este hombre, que tiene el perfil de hombre de la costa en situación de itinerancia, explicaba que coyunturalmente había dejado a su actual mujer bajo la vigilancia de su madre, para asegurarse el control de sus movimientos.

“Me gusta que trabaje [su mujer], por ejemplo en una casa decente, en un comedor, en algo, pero que no trabaje puertas adentro... que me parece que mi mamá no la va a poder vigilar a qué horas llega. Prefiero que duerma donde mi mamá, porque sé que si sale a las ocho, de todas maneras *regresa a las seis o las siete donde mi mamá. Y así la gente observa. Aparte de eso me gustaría que no trabajara, porque si no trabaja, tiene cómo tenerme todo en orden. Tiene cómo tenerme un pantalón limpio, planchado, cosido y remendado, que es la palabra en el norte, ¿no? Entonces tiene como satisfacer mis necesidades biológicas porque no se siente cansada, está a mi manera. Y si trabaja, me parece que no puedo exigirle: esta camisa está mal planchada o que el piso está mal barrido, mal trapeado, ¿por qué? pues porque estamos trabajando todos, los dos, entonces eso es una comprensión.*” (Pablo, 32 años)

He visto que la autoridad otorgada a los maridos como gendarmes del hogar implica circularmente el sometimiento formal de las mujeres a sus arbitrios. Así, se entiende que una mujer no debe “ponerse alevosa” con su marido y tampoco debe cuestionar su libertad de movimientos. Por otra parte, una mujer no debe moverse de manera autónoma en ausencia del marido. Las mujeres a menudo muestran cierta culpa por la transgresión que su vida cotidiana supone ante esta norma social. Es corriente escuchar que tal mujer es una “pata-caliente”. Aunque este atributo no está cargado de excesiva negatividad, expresa que tal mujer está ausente de la casa cuando es buscada y connota que siempre está en movimiento, con una suerte de ubicuidad que dificulta el control por parte del marido. Esta libertad de movimiento es lo que la mayoría de las mujeres atribuyen a los hombres y en ocasiones envidian. Algunas mujeres expresaban que hubieran preferido nacer varones para haber podido ejercer lo que ellas entendían como libertad, en relación a la movilidad y a la toma de decisiones sin temor a una sanción exterior.

“ [habría querido ser] Varón, sí. Porque *se tiene más libertad*, se tiene más... qué le podría decir, aparte de la libertad, un poco más de autosuficiencia, ¿no? Porque la mujer es... en muchos de los casos somos muy tímidas, o sea, para salir o para decir cualquier cosa, siempre vemos: es que soy mujer y no puedo hacer. En cambio el varón, así sea que se vaya de nariz, es varón y ya. Entonces, sí me hubiese gustado ser varón.” (Soledad, 35 años)

“Creo que hay mejor vida para los hombres que para las mujeres, porque de todas las maneras, claro, el que no tiene mala suerte, ¿no? Como yo digo, tengo mala suerte, por lo que he pasado, he tenido mis hijos, he estado sola... entonces yo digo: prefiero ser hombre. *Ellos tienen más libertad*, o sea, yo tuve

el problema con el papá de mis hijos. Nos peleamos y les dejó ahí, me tocó a mí quedarme con los guaguas y él hizo su vida.” (Nora, 34 años)

“Como le dije, volvería a nacer negra igual sólo que con más inteligencia y más dinero. Entre hombre o mujer... mujer igual. *Yo me siento igual libre*, yo pienso que el hecho de que uno esté completo, con todas sus partes en su cuerpo, en su sique, es más que suficiente. O sea, que estar atada a algo..., no sé, uno se debe estar atada a Dios, a los hijos y a nadie más.” (Maricela, 31 años)

Acerca de la construcción de la autoridad masculina, he visto que la iniciación de los varones jóvenes -como sujetos autónomos y susceptibles de ejercer la paternidad- pasa por la adquisición de una suerte de veteranía ligada al sufrimiento habido en una forzada itinerancia. Si bien la vida de las mujeres migrantes está marcada también por la itinerancia, ello no aparece en sus relatos como factor estructurante de su construcción subjetiva. Es común en los relatos de los hombres que hagan referencia a su *rodar en el mundo* como proceso previo a su ubicación en una posición de cierta estabilidad en que el reconocimiento social llega a través de la realización de su paternidad. Haciendo referencia al momento en que dejaron su tierra de origen, los hombres marcaban un hito a partir del cual comenzaron a rodar, a sufrir, a aprender de la vida. Celestino, a sus 19 años hablaba sobre este particular cuando decía que a partir de su salida de Esmeraldas cuando aún era un niño de 9 años, empezó a “rodarle”, a aprender de la vida en sus idas y venidas a Quito. El anciano Salomón se refería a su primogénito varón y con admiración relataba que cuando este joven salió de Esmeraldas para hacer el servicio militar, empezó a “pasar trabajo”, esto es, a sufrir y a vagar hambriento, en busca de una mínima tarea por la que pudiera obtener “siquiera un cocoloncito”, el arroz que queda pegado a la olla. El testimonio de Luis es más explícito a este respecto y desvela que es intencional salir a rodar la vida, a sufrir, para luego contarlo, haciendo re-creación de la experiencia. Me parece interesante destacar que según esto, la afirmación identitaria de los varones pasa por hacer partícipes al resto del drama que ilustra la autoridad adquirida en este aprendizaje de la vida.

“En el 54 me salí yo a Ibarra ya definitivamente. Me salí como quien dice a rodarle, a aprender la vida, porque como para aprenderle a vivir la vida es solamente rodando. Entonces ya uno al rodar ya va aprendiendo a vivir. Hasta para tener qué contar, cómo ha sufrido, cómo ha pasado desde su juventud, desde su soltería. Sí es bueno salir a rodar, sufrir un poco.” (Luis , 61 años)

En el periodo vital previo a esta iniciación en la itinerancia, he observado que los muchachos se atienen a la autoridad materna. Las madres suelen decir que hay un momento a partir del cual criar a los chicos precisa del “carácter de un hombre”, haciendo alusión a una dinámica disciplinaria. Por otra parte, he visto que la división sexual en las actividades del hogar no es muy marcada entre los menores. Los muchachos menores realizan tareas que pasan a ser “de mujeres” cuando éstos van llegando al tránsito de la pubertad. Las mujeres dicen que sus hijos menores realizan tareas como lavar la ropa o hacer la comida. También he observado que se hacen cargo del cuidado de bebés. Esto ocurre con normalidad, y en obediencia a sus madres, hasta un momento en que protestan porque tal o cual labor “no es propia de hombres”. Es sobre todo en esta época de transición de los muchachos, cuando se supone que la

presencia de una autoridad masculina en la casa es relevante para hacer valer la disciplina y el orden.

### **Poliginia o la univocidad androcéntrica**

Desde el supuesto sometimiento de las mujeres, se asume que los maridos tienen relaciones simultáneas con otras mujeres. Eventualmente puede valorarse positivamente, por el hecho de que existe el estereotipo según el cual los hombres que gozan del intercambio sexual con varias mujeres tienen un poder adquisitivo superior. En los relatos, las mujeres expresan que su marido “se ha dañado” cuando perciben que su comportamiento en el hogar ha cambiado, que ha descuidado su atención, su aportación económica, o que sus modales son excepcionalmente agresivos. Algunas mujeres afirman que este comportamiento es síntoma de que su marido tiene otra pareja.

Sobre este particular, veo preciso establecer una distinción entre la práctica de una sexualidad extra-marital y el desarrollo de una nueva relación de convivencia. La sexualidad de los hombres fuera del matrimonio, a través del pago de servicios, es algo que se asume como comportamiento regular. Sin embargo, el hecho de que un hombre que vive en pareja “desatienda” su hogar, porque esté formando una nueva relación de convivencia, es valorado negativamente y tiene respuesta por parte de las mujeres afectadas. Ellas pueden hablar de esto como de un problema y a menudo su respuesta pone de manifiesto una sobre-afirmación del rol de madre-esposa. Ante sí mismas, ante sus maridos y ante el mundo, ellas habrían estado cumpliendo con todas las atribuciones de su rol. De ese modo, ellas entienden legítima su protesta ante la conducta del marido y se descargan de la culpa social. Así lo interpretaba Amada Elisa que exhibía el cumplimiento de sus deberes como esposa ante un marido cuya actitud no era lo esperado en reciprocidad.

“Se nota nomás al hombre, que ya cambia totalmente con la esposa. Cambia el hombre. Póngase, ya vienen a la casa, uno ya se les sirve... cualquier pobreza ¿no? y comienzan: que la comida está así, que la casa... Porque un tiempo se me dañó pues, el mío, sí se me dañó. Huy, al principio, nomás que es la moda. El hombre sí cambia. Comenzó: que la casa está así, que la ropa no le tengo en orden... y ya un día, los dos nos quedamos. Le digo: ¿qué es lo que le pasa? El, claro, me decía que no le pasaba nada. De ahí le digo: ¡algo hay!, ¿qué le pasa?, la comida le tengo en orden, el rato que viene ya le sirvo..., la ropa le tengo lavadita, planchada, en su cajón... ¿¿*qué más mujer puede ser..!?*. a mí no me gusta baile, a mí no me gusta el salir de mi casa... entonces, *qué más quiere*, le digo.” (Amada Elisa, 45 años)

Las relaciones poligámicas a menudo han sido conceptualizadas desde el referente masculino. Como puede verse en la etnografía de Whitten (1974) sobre el norte de Esmeraldas, se habla la poliginia como consecuencia de la eficiencia económica de ciertos hombres. He visto que el discurso dominante supone que un hombre acumula mujeres en tanto que acumula riqueza. Entiendo que responde al estereotipo pensar que los hombres actúan en este tipo de relaciones múltiples como triunfadores y que las mujeres lo hacen como víctimas. Sin embargo, he observado que las percepciones de hombres y mujeres sobre lo que yo he preferido llamar relaciones

poligámicas son de lo más variadas. En lo que se refiere a las mujeres, he visto que lo que podría parecer tolerancia por su parte, puede estar velando una rebeldía latente frente al sexismo en los valores de la norma patriarcal.

Pienso que es cuestionable la lectura unívoca de las relaciones poligámicas, donde el varón aparece como la figura central. Esta lectura provoca una doble moral performativa por la que un hombre puede hacer alarde de tener varias mujeres, cuando para una mujer sería impensable hacer una afirmación así con respecto a los hombres. En este sentido, creo que la ley del derecho paterno, por la cual el hombre-padre tiene la función representativa del grupo familiar a efectos fiscales, resulta determinante en la construcción de esta visión androcéntrica. Desde un enfoque económico pienso que ayudaría en esta revisión considerar a las mujeres como agentes, como representantes jurídicas de su propia actividad productiva y comercial. Sin embargo, soy consciente de que esto se enfrenta en la práctica con la tradición patriarcal del orden legislativo.

En efecto, considero determinante la intervención del derecho paterno sobre la representación fiscal de la unidad familiar en la afirmación de la autoridad del padre-marido. Existen evidencias de ello en algunos de los testimonios recogidos. Gladys en su relato había situado a su padre como un hombre responsable a nivel proveedor y afectivo. El grupo familiar habitaba en la costa de Esmeraldas a fines de los 70 cuando, en un momento dado, este hombre se despreocupa de sus deberes como padre y marido. Por su mala gestión pierde su terreno en propiedad y la familia queda sin medios de subsistencia. Debo indicar, que este caso se ubica en un contexto donde la presión de nuevos colonos de la sierra y de la provincia costera limítrofe de Manabí, provocaba la venta de tierra cultivable por parte de los grupos locales en condiciones muy desiguales. En cualquier caso, una mujer no tiene opción legal de comprar o vender sin el consentimiento del padre o del marido. Por el contrario, a un marido le asiste la ley cuando toma decisión unilateral de enajenar los bienes de la sociedad conyugal.

“Somos seis que nos dejó, que no nos quiso ya dar el estudio por la vaguería de la tomada. Definitivamente dijo: ‘yo me largo, no quiero saber nada de ustedes’. Pero mi mami no se confió de que él iba a dejarnos definitivamente y no iba esos días a la finca a molestarle hasta que ya fue y le dice un señor: ‘no, si esta finca ya no es de ustedes...’ Y nunca supimos qué hizo con ese dinero, o no le pagarían, no sé. Entonces decía: ‘no, me robaron la finca... cuando estaba borracho’. *Mamá quedó sin nada*, en ese tiempo la finca tenía madera bastante y todo perdimos gracias a mi papi.” (Gladys, 31 años)

Al respecto de la revisión de lo que Whitten llamaba poliginia seriada en Esmeraldas, el relato de Gladys informa que tanto hombres como mujeres se mueven en las relaciones múltiples con relativa fluidez, algo que desde su posición subjetiva era considerado muy problemático y nada deseable. Esta mujer afirmaba que a ella no le servía un marido para “traer la plata” si no cumplía con la convivencia marital. Sin embargo, su testimonio menciona el caso de su hermana quien según decía “aguantaba” que su marido hiciera exhibición de sus amantes, viviendo en un círculo de violencia conyugal en que la mujer no aparecía como mera víctima. Creo preciso considerar que, de no vivir con su marido, la hermana de Gladys habría tenido muchas más dificultades para adquirir la vivienda que compró con él.

“Aquí es distinto que allá [Esmeraldas]. ¿Sabe por qué es que yo vivo aquí? Si yo, apenas ya cuando vine con Luis [su primogénito] dije que yo de aquí ya no me iba más. ¡Porque en la costa es mucho problema! Las mujeres son dañadas, le quitan el hombre una a otra, o los hombres tienen dos, tres mujeres ya definitivamente de frente. Y a mí no me gusta esa vida. Yo he sido bien celosa, se puede decir. En ese sentido sí, no me gusta. Ya que él entre, vive aquí, o... es lo mismo, pero que no me falle a la casa. Definitivamente fallarme dos, tres días, para mí eso es pecado. ¡Que no vuelve más conmigo, no vive! Vuelta ellos están ocho días donde la una, ocho días donde la otra, y con que les den la plata ya se conforman. Y a mí no me gusta esa vida.” (Gladys, 31 años)

“Total que por eso ella [su hermana] tiene casita en Ibarra ahora, y sigue con el marido así... pero, ¡se meten duro!, unas pizas [palizas] con él, porque dice que él no se compone. El no es como el Benito [su marido] que sea mojigatito así de lejos. No, él de frente le pone las señoras. Pero mi ñaña [hermana] le aguanta y le aguanta. Ya se han comprado casa en Ibarra. Le digo, ella tiene estas experiencias que ha pasado, por eso yo le creo.” (Gladys, 31 años)

Pienso que la respuesta de las mujeres ante la conducta de los hombres tiene sentido desde la inter-subjetividad. No me parece acertado hablar de tolerancia o de resistencia, porque ello supondría asumir que el hombre tiene una posición invariable de dominación. En este sentido, el testimonio de un hombre joven me parece explicativo. Pablo relataba cómo en un tiempo mantenía relaciones con dos mujeres de manera simultánea. Aún muy en contra de su voluntad, una “le ponía los cuernos” y la otra “le quería gobernar”. Si bien no tuvo descendencia con ninguna de ellas, su nivel de control sobre estas mujeres en la práctica, según su relato, parecía muy difuso.

“Entonces yo convivía con ella allá y tenía otra en el norte en ese tiempo. Si estaba allá, estaba con ella y si estaba acá con la de acá. Entonces una vez que fui allá, *vi que aquella me ponía los cuernos*, la de la ciudad... Entonces le vine acá a la del campo. Resultó que la del campo también, *como era más mayor quería mandarme, quería gobernarme... sí pues ella tenía en ese entonces... 28 [años] y yo tenía unos 18 o 19. Ella era mayor que mí, pero yo no me dejaba gobernar y ella quería que yo hiciera lo que ella quisiera.*” (Pablo, 32 años)

Los testimonios de algunos hombres que han sido pareja coyuntural de mujeres casadas o no casadas con criaturas, evidencian que éstas mantienen también relaciones simultáneas en la práctica, si bien ello no cuenta con la aprobación del entorno social. Por otra parte, he visto que para un hombre joven mantener una relación con una mujer mayor y con criaturas puede que no sea fuente de prestigio, y puede considerarse hasta mal visto por el entorno. Así lo relataba Carlos, un hombre divorciado y sin descendencia, cuando explicaba los celos de hacer visible una relación que estaba manteniendo con una mujer divorciada y con criaturas a su cargo. Carlos llegaba, como de costumbre, a comer a casa de su prima Elba. En una ocasión se sentaba a la mesa con una leve sonrisa mientras articulaba: “¡el infierno son las mujeres!”. Seguidamente contaba que había terminado las relaciones con una mujer divorciada y con dos hijos. Según su versión la mujer decía que “no quería recibir(le) más porque los vecinos hablaban”. Carlos seguía su relato explicando: “Ella es divorciada. Si ella cuida por su



honra, también uno tiene que cuidarse por su dignidad... También la gente habla cuando uno se mete con una mujer ya grande y con hijos”.

A este respecto cabe también el testimonio de Celestino. Este joven tampoco tenía esposa regular ni descendencia reconocida. Informaba de que había sido solicitado en varias ocasiones por mujeres mayores que él. “La señora Nora” le habría solicitado como amante y él se percibía acorralado por la voluntad de ésta y de otras mujeres, por cuya presión se habría sentido obligado a escapar en ocasiones anteriores.

“A ella [sra. Nora] no le importa, yo puedo traer una mujer aquí, que a ella no le importa. O sea, no sé, se aferran feísimo [sic]. O sea, si a mí una mujer me viniera a decir: ‘no quiero estar contigo’... Yo, o sea, yo le dejo en libertad. En cambio a mí no, no me dejan, me acorralan por aquí, por acá. Yo creo que la maldición de mi mami con que soy el más feo..., algo pasa ahí. O sea, porque yo he tenido así la mayoría de enamoradas. Me he querido abrir y he tenido que cambiarme de cuarto (vivienda), para poderme salir. Y lo que más, o sea, *mujeres ya mayores de edad, así, se enamoran a veces de uno y esas cosas.*” (Celestino, 19 años)

En esta diversidad de voces está también la de Nora. De ella supe que tenía dos hijas y un hijo cuyo padrino de bautismo estaba siendo su propio amante. Nora estaba en avanzado estado de gestación y postrada con un diagnóstico médico de erisipela cuando la conocí. Por Celestino supe que él era responsable genitor de la criatura que Nora esperaba y que hacía dos años que ella había interrumpido otro embarazo de él. En su relato, Celestino indicaba: “...ella ya antes de éste se ha sacado uno mío. Ella se ha hecho, porque dice que yo no la quería, que no le paraba bola..., ya va a hacer dos años”. También a través del relato del joven Celestino supe que había sido expulsado de su trabajo, como operario de una fábrica, por acudir a asistir a Nora en la provocación del aborto y en las complicaciones posteriores.

Sin embargo, en el relato de Nora el progenitor no aparece identificado y tampoco figura como conviviente, sino como eventual proveedor. Según su versión, en aquel momento estaban “peleados”, por lo que la relación era difusa. Nora interpretaba que su enfermedad habría sido debida a un maleficio encargado contra ella por una mujer casada que compartía también los favores sexuales de su amante. Un elemento nuevo entraba en escena, la actuación maléfica de una segunda mujer en discordia.

“Por ejemplo, lo que yo tengo en la pierna, que dice que es... ¿cómo se llama eso? Eso, erisipela. O sea, según los médicos ya estoy bien, todo, pero a mí me duele la pierna. Igual se me sigue hinchando. Entonces yo digo, si es que fuera por el embarazo, se me hincharan [sic] las dos, no la una. No me he ido [a sanar] pero sí pienso ir... También existe lo de la brujería, que ha de haber oído. Entonces me quiero ir a ver de eso. A ver si me han hecho algo. O sea, hacen daño [maleficio], porque quieren. A veces por envidia... o sea, en este mundo tenemos personas que nos vemos con estos problemas. Si una persona viene que se ha hecho de un hombre... porque yo he tenido ese problema con el que es papá de este que estoy. Ha estado con una mujer que tiene su marido. Claro, de pronto es ella.” (Nora, 34 años)

He observado que es común que la enfermedad sea explicada en base a una obra mágica encargada por alguien con intención de hacer mal. Esta acción, que es referida comúnmente como *maleficio*, suele evocar a las mujeres como agentes principales. Según esto, pienso que la resolución de conflictos entre mujeres, así como las subversiones ante la autoridad masculina aparecen a menudo en el espacio que ocupan las expresiones mágicas. Trataré con mayor detalle de todo esto más adelante, haciendo referencia a la feminización de la figura del diablo, metáfora católica de lo maligno.

Hasta aquí he intentado argumentar que la autoridad masculina en el orden familiar no es absoluta, sino que responde a requerimientos estructurales que propician que el marido-padre aparezca en posición central y con influencia unívoca. Observando la práctica poligámica desde la inter-subjetividad puede apreciarse que estos hombres no ocupan necesariamente las posiciones dominantes.

### **Cuerpo continente**

A partir de los relatos de vida que recogí puedo afirmar, aún a riesgo de generalizar, que los hombres ven en la madre un referente principalmente afectivo, un cuerpo continente, mientras que las mujeres piensan en sus madres como apoyo estructural. He visto que los hombres pueden encontrar su realización en la medida en que sus madres aprueban su contribución al grupo y les tienen en cuenta para la toma de decisiones. Por su parte, las mujeres pueden buscar su realización en la autonomía, enfrentándose al poder de la influencia de sus madres. En este sentido, entiendo que el ejercicio de la maternidad como facultad bio-reproductiva supone la iniciación de las mujeres jóvenes, en tanto que nuevos sujetos nodales dentro del grupo parental. Esto podría conducir a la muy asentada idea de que la maternidad biológica es profundamente deseada por las mujeres con anterioridad incluso a su madurez uterina.

En este sentido María Cuví y Alexandra Martínez-Flores (1994), en su estudio sobre las relaciones de género en Ecuador, analizan distintas percepciones acerca de la maternidad por parte de mujeres de los sectores populares y de clase media. Sus aportaciones son interesantes sobre todo por la aplicación del método de análisis multifactorial, a partir de relatos etnográficos, y también por la recogida de material acerca de la sociabilidad y la inter-subjetividad en los espacios masculinos. No obstante, veo que en su análisis no se cuestiona que la maternidad biológica sea un factor identitario deseado por las propias mujeres (Cuví y Martínez-Flores, 1994). Como parte de este cuestionamiento, he visto que las posturas de las mujeres ante su potencialidad como reproductoras biológicas son multivocales y tan ambivalentes como los vínculos afectivos con sus madres biológicas.

Las construcciones ideológicas sobre la fertilidad de las mujeres regulan la maternidad discriminando a quienes no la ejercen, y estigmatizando también a los hombres que no han participado de la progenitura. Así, he observado que la fertilidad uterina aparece más deseada por los hombres que por las propias mujeres, en tanto que supone un rito de paso en su acceso a la patria potestad, estatuto cuya sanción social y jurídica tiene importantes implicaciones en el orden jerárquico. En este sentido, Stolcke (1987) analizando las construcciones ideológicas que subyacen a las nuevas tecnologías reproductivas argumenta que el deseo o la necesidad de la realización de la paternidad

por parte de los hombres puede conducir el supuesto deseo de las mujeres de procrear en las condiciones más agresivas contra sus propios cuerpos.

Quiero mostrar diferentes modos de percibir la figura de la madre, según lo cuentan los hombres y mujeres que pude entrevistar. En primer lugar creo interesante ilustrar la autoridad materna con un relato que indica cómo la aprobación de la madre puede constituir un elemento importante en la configuración identitaria de un hombre joven. El autor de este testimonio ha sido ya introducido anteriormente. Para Celestino, regresar a su lugar de origen suponía una gran alegría. El goce de ser nombrado y añorado por las mujeres del grupo de su madre, así como la estima por parte de ésta le hacían sentirse alguien importante. Este joven aludía a la autoridad de su madre sobre su vida en todos los episodios de su relato. Parecía que su existencia estuviera subordinada al bienestar de la figura de su madre y que su conducta precisara de la aprobación por parte de la autoridad materna. Su madre le otorgaba además el poder de intervención con el que adquiriría el prestigio en el grupo.

“Allá [su pueblo] es bonito, tres veces mejor que acá. Uno llega, ya las vecinas lo reciben, las tías, las abuelas: ‘ha venido mi niño, o mi nieto’, ¿no? Lo llaman para todos los lados (...). Por ejemplo, yo *en mi casa, yo soy importante*. Mi mami: ‘mi-hijo, ¿qué vamos a hacer?’. O sea, me siento orgulloso [siendo hombre], que pasa algún problema con mi hermana, irla a defender. Es difícil que pierda el pleito por un caso de esos, porque me siento ese orgullo, saco fuerzas de donde no hay. O que alguien de mi familia no pueda, llegue yo y le defienda, ahí me siento bien”. (Celestino, 19 años)

“*Su madre a veces ni se da cuenta y vd. está dando mismo la vida. Me han hecho linchar, me han seguido. Yo he tenido que esconderme a veces ocho, diez días en el monte, porque me han ido es a matar. Uno tiene historia. La verdad es que, señorita, yo diría, ¿no?, en este caso... es duro con uno, o sea la vida.*” (Celestino, 19 años)

De forma muy diferente, la imagen de esta misma madre para Maricela -hermana de Celestino- no pasaba por lo afectivo. Maricela afirmaba creer que su madre no le había querido y por ello nunca las relaciones entre ambas fueron satisfactorias. Esta mujer evocaba la figura de su madre como la de quien había dado la autorización para que ella fuera llevada de niña a la capital para trabajar en una casa de servicio. Esta servidumbre a la que ella estaba sometida desde muy niña le proporcionaba a su madre una insignificante limosna. Maricela relataba con cierto resentimiento que cuando su madre iba a recoger periódicamente esta “caridad” a casa de sus “patrones”, no atendía sus lamentos de que estaba sufriendo maltrato y humillación. Maricela argumentaba que nunca vivió con su madre porque tal vez ésta no la quiso tener. Hasta que fue llevada a servir a Quito vivió con su abuela paterna, del mismo modo que sus hermanas.

“No vivía con mi mamá, porque... no sé, parece que ella no ha querido tenerme. Yo vivía con mis otras hermanas. Como le habían quitado... tal vez me imagino que de eso y de ver que yo era mujer, ¿no? O sea, mi papi es hijo único de mi abuelita, no tiene hermanos de ningún otro lado. Entonces, como yo nací mujer mi abuelita me adoraba, era la vida para ella yo. Siempre se preocupó de

mí, pero *mi mami no, yo creo que mucho no me quería*. Hasta ahora nos echamos los trastos. (Maricela, 31 años)

Para Amada Elisa la relación con su madre se tornó insostenible cuando ésta alcanzaba la edad reproductiva. Con objeto de interrumpir la convivencia con ella y de iniciar una vida separada de su influencia, Amada Elisa intentó sin éxito dedicarse al servicio sexual y enseguida inició una vida marital como segunda opción. Esta mujer recuerda a su madre en aquellos años con aspereza y su memoria evoca una valoración no exenta de ambivalencias. En este caso, pude ver que tomar la decisión de convivir maritalmente formaba parte de una liberación de la presión ejercida por la autoridad materna. Sin embargo, enseguida aparecería el reconocimiento de la madre como apoyo y refuerzo. Años más tarde y después de una convivencia marital nada satisfactoria, Amada Elisa decide volver con su madre quien resulta ser para ella un refugio frente a la autoridad coercitiva de su marido.

“Claro, uno por guambra [muchacha], ¿no?, se dice, bueno yo me caso, qué padre ni qué nada. A uno cuando ya se le mete en la cabeza y no se ve nada. *Pero yo, lo primero era mi madre*. Verá, yo cuando ya me salí de la casa, mi madre no quería que me casara. *Mi madre me aborreció*, me mandaba sacando de la casa. De ver eso yo me salí de la casa. Caro que me hacía feo abandonar la casa, pero qué más me tocaba. Entonces, yo de verme así, yo iba a tomar un camino que no era de meterme ¿no? Pero después me puse a pensar, este camino para mí no es. O sea, yo me iba a hacer mujer de la vida..., era que tenía un despecho yo. Me daba ganas de cometer algo, pero después me ponía a pensar y no. Me metí a una casa a trabajar. Porque no tenía cariño ni de madre, peor de padre... *Por mi mamá el despecho, huy, era muy grosera*, nos trataba... como a una basura nos trataba.” (Amada Elisa, 45 años)

“Dos años le dejé botando (a su marido). *El se fue a lo que era de él. Yo me fui donde mi mamá*, como ya tenía la niña, simplemente yo le dejaba la niña con mi madre y yo me iba a trabajar. De puertas para adentro en una casa grande. O sea, a los dos años vinieron con los papás [de él]. Yo no quería saber nada de él, estaba bien desobligada, porque era bien malo él. No sabía ni en dónde andaba yo, porque ya yo me llevé a mi chiquita conmigo. Yo no salía para nada-para nada y como la señora ya sabía, yo no salía para que él no me encuentre. De ahí le habían convencido a mi mamá que no, que debo de casarme con él... Entonces ya me mandó a llamar mi mamá, pero de todas maneras no quise saber nada yo ya de él. Nada de nada, yo ya seguía trabajando hasta cuando habían sido tres años. *Ya después él quiso quitarme a la niña*. Me obligó. *Me obligó a ir con él*. El ya me dijo que ya cambiaría, que se va a portar bien. Pero de todas maneras, bien grosero era.” (Amada Elisa, 45 años)

Este tipo de conflicto con la madre a la hora de encontrar la primera pareja aparece también en el relato de Gladys. Ella decidió irse a convivir con un hombre tras la desaprobación de su madre. Afirma en su relato: “Si yo no le quería a ese señor, sino que mami me habló feo, entonces yo me fui con él, resentida de mi casa”. El hombre con quien Gladys salió de casa de su madre fue progenitor de su primer hijo. Apenas convivió con él, puesto que tras comprobar que estaba unido a otra mujer con criaturas tomó la resolución de emigrar antes de dar a luz. Sin embargo, Gladys dice haber

contado siempre con su madre como defensa ante aquel acompañante y ante las posteriores contingencias con su actual compañero y marido.

Basándome en los datos, veo que la autoridad materna provoca una relación dialéctica entre madres e hijas, que no aparece en la relación con los hijos varones. Entiendo que esto no ocurre con los varones porque ellos no resultan ser nuevos sujetos nodales en la estructura parental. De cualquier forma y a pesar de las ambivalencias mostradas en las relaciones entre mujeres unidas por lazos de consanguinidad, pienso que el apoyo y la solidaridad entre ellas resulta fundamental durante todo el ciclo vital.

Según el análisis de la información que pude recoger, pienso que la idea tan extendida de que la maternidad es factor inherente en la constitución de la identidad de las mujeres de los sectores populares, necesita ser revisada. En primer lugar veo preciso separar el significado de la maternidad, en tanto que ejercicio de la facultad bio-reproductiva, de su significado asociado a la tutela, el liderazgo y la representación política en extenso. Sobre la primera acepción he visto que la fertilidad de las mujeres no responde a contingencia natural alguna, sino que es producto de regulaciones estructurales y de relaciones de poder en que la idea de la paternidad coacciona de manera poderosa. Sobre la segunda acepción, entiendo que la figura de la madre tiene una autoridad conferida para la interlocución política y para la toma de decisiones. Como reverso de esta argumentación, he visto que no se entiende que una mujer ocupe esta posición estratégica políticamente si no es conceptualizada como madre. De igual manera, pienso que no es inteligible pensar en un hombre como gestor y como líder, si no es desde su posición como padre.

Considero interesante problematizar que los significantes de mujer y varón han sido ocupados por los significados de madre y padre respectivamente. Aquí veo nuevamente la poderosa influencia del discurso sobre derecho paterno, la familia y la norma heterosexual. En este sentido, pretendo también hacer notar que la heterosexualidad ha sido un constructo aplicado como categoría analítica universal, cuyo uso separado de la crítica y la reflexividad ha permitido generar una idea ahistórica por la que cierto tipo de intercambio sexual aparece como hegemónico y garantizado a perpetuidad (Katz, 1990).

He observado que las percepciones de hombres y mujeres acerca de la maternidad biológica son contradictorias, por cuanto ello implica el ejercicio de la paternidad por parte de ellos y el control autónomo de la sexualidad por parte de ellas. Tal como lo he visto expresado en su contexto, la madre o figura materna está personificada en una mujer que habiendo parido o nó, ha ejercido la crianza o tutela de menores. Ser madre, o mejor debería decir, ejercer como tal, puede suponer para estas mujeres una posición de prestigio. Para desempeñar este rol o función maternal, lo que Garcilaso (1996) en su crónica llamaba “el oficio de madre”, estas mujeres han sido tradicionalmente adiestradas. En los casos en que las mujeres afirmaban haber sido raptadas, vendidas o entregadas desde niñas para trabajar en el servicio doméstico, se observa una tendencia a valorar positivamente el hecho de que gracias a ello habían aprendido las tareas relativas a la crianza de menores muy temprano y de forma muy eficiente. En ningún caso ello se percibe como algo innato o connatural a la identidad de las mujeres.

## **Simbólica sobre el diablo, la mujer y la madre**

A partir de los datos etnográficos y en un nivel de análisis simbólico, pude ver la asociación entre la idea de lo maligno y la sexualidad desordenada. La expresión mítica de esta idea está en la representación de la figura del diablo a través de los cuerpos de la mujer y de la madre.

Durante mi observación sobre el terreno me pareció relevante atender la información que expresaba el modo en que las personas perciben los conflictos, los contratiempos y lo que resulta irregular en el transcurso de la vida. Pude ver en los relatos recogidos que era común atribuir una enfermedad, una muerte o una catástrofe al infortunio provocado por una acción maléfica intencional. Me interesaba desvelar quiénes eran las personas a las que se les atribuía la acción de hacer maleficio sobre otras y en qué situaciones eran representadas estas pretendidas acciones.

Según los relatos, he observado que son mujeres las que habitualmente resultan sospechosas de haber encargado un maleficio contra el bienestar de otras mujeres o de sus grupos. Las mujeres aparecerían entonces como protagonistas en las competencias del mal. Quienes emiten los relatos son siempre las supuestas víctimas del daño hecho por el maleficio. En los relatos se explica que alguien que tiene envidia, por la razón que sea, encarga un arte o trabajo con propósito de hacer mal y provocar la desgracia. Se supone que existen personas que se dedican a hacer este tipo de encargos, tanto para provocar la contaminación o el mal, como para sanar o preparar la “limpia” en contra de un maleficio. Debo decir que no tuve acceso a ningún testimonio de alguien que admitiera realizar los rituales propios de las artes para provocar el mal.

He visto que los elementos simbólicos de ciertos rituales y apariciones míticas revelan que la autoridad masculina es puesta en cuestión. En ocasiones, los hombres aparecen objetualizados y carentes de autonomía. Serían las mujeres quienes a través del ritual llegarían al control de sus cuerpos y de sus conductas. Ellas son citadas compitiendo por sus respectivos dominios, y se entiende que su autoridad sólo puede ser franqueada por un arte maléfico. Un tipo de maleficio recurrente que aparece en los testimonios corresponde a la disputa entre dos mujeres por la compañía de un marido o amante. En la representación de esta dialéctica los hombres son como fichas en juego, como objetos manipulados por las mujeres que los solicitan.

La interpretación de los hechos en otros casos operaba de modo parecido. En el relato de Celestino se mostraba que el poder de una mujer y la acción sobre su dominio podía ser combatido por la hechicería. Sobre Celestino he hablado anteriormente y de modo particular al respecto de la autoridad que en su testimonio le otorgaba a su madre. Este joven decía que su madre no podía hacer frente a la mala conducta de su padrastro porque sus resentimientos estaban apagados por la brujería. Ello implicaba que en circunstancias normales, sin acción maléfica, su madre se hubiera enfrentado a las agresiones de su conviviente o las hubiera evitado, impidiendo ser sometida.

“Por la hechicería, la brujería. El [su padrastro] le ha hecho a mi mami. Eso le hacen, por ejemplo, con su nombre y apellido, con unos calzoncillos, una fotografía. Eso le hace él. Ahí ya es difícil que ella busque. El puede hacer el

amor delante de ella, pero ella no se da cuenta. Bueno, sí, la ve ¿no?, pero o sea, no le pone atención, los resentimientos están apagados.” (Celestino, 19 años)

También Helvia mencionaba que su suegra y sus cuñadas estarían apoyando a su marido en la empresa de hacer maleficio contra ella, con objeto de desestabilizar la relación conyugal. Esta sería la razón de que su marido fuera tan agresivo con ella. Se entiende que en condiciones normales ella podría evitar este sometimiento. Por causa de este maleficio ella no podía defenderse de las agresiones de él y por lo mismo su hogar no conocía progreso. En su relato, esta mujer se percibe superior en desarrollo intelectual y en honestidad a su marido. Esto lo afirmaba literalmente evocando una escena en que hizo uso de la furia para responderle. Ella le previno entonces a su marido: “¡yo soy mala!”. Con ello esta mujer estaría reivindicando el ejercicio de la malignidad como vía de lucha en el conflicto.

“Nunca pensé que me iba a fallar así. Incluso, sabía salir en paz de aquí de la casa, pero yo no sé qué le ponían en el trago, o qué polvos llevaban para que él se tome con el licor, para venir con los ojos incendiados, rojos, digamos, ya endemoniado. Porque incluso le caí aquí. Vino una noche, que había sido poco tiempo de que me había casado, entonces vino a la madrugada y me dio pique. Vino a buscar pelea, claro, porque yo ni siquiera le reclamo. Nunca le he reclamado, ni porque toma, ni porque nada. Pero, salió de aquí, a tomar otras copas más y no sé qué polvos se tomó, porque ya vino más enfurecido. Y ahí sí, me paré y me he parado toda la vida. Me paré con un pico en la arena: *‘¿que tú vayas a ser más inteligente que mí... ? Yo te puedo estar sacando el aire aquí, no me provoques, yo soy mala’*<sup>1</sup>. Yo siempre tengo de decirle: ‘yo soy mala’. Y no es que soy mala, sino es que si me provocan ya no se puede aguantar más. Y yo he sido tolerante, le he aguantado que me saque los dientes, que me haga... *lo que él ha querido ha hecho conmigo, pero siempre en base a los maleficios. Siempre en base a eso. Porque así nomás no hubiera podido hacerlo.*” (Helvia, 44 años)

En el caso de Esperanza, habría sido la hermana del progenitor de su segunda criatura la responsable del maleficio. La supuesta culpable habría intervenido mediante hechicería para que él la abandonara para casarse con una mujer Blanca. También Gladys contaba que, en una ocasión, su marido había seguido ciertas instrucciones sobre un ritual que producía en ella un atenuamiento de la furia que le provocaba la mala conducta por parte de él. Según Gladys, por esta razón su marido llegaba tras varios días de ausencia en eventual compañía de otra mujer y ella se sentía incapaz de descargar la rabia contenida contra él.

En los relatos de Gladys, Esperanza, Nora, Celestino y Helvia, así como en la realidad que puede observar, se muestra que la indefensión de las mujeres frente a la conducta de los hombres no es “natural”. Por el contrario, ésta se interpreta como el resultado de un arte maligno que opera dentro de la extensa influencia atribuida al poder y al dominio de las mujeres-madres.

---

<sup>1</sup>“Sacar el aire” es una locución que se usa para significar el hecho de provocar fatiga y también puede querer decir atacar físicamente con agresividad.

A continuación voy a tratar cómo las fuerzas malignas, en ocasiones identificadas con la imagen católica del demonio se materializan en cuerpos de mujer y cuáles son los significados que se expresan en estas representaciones. Hablaré de las ficciones míticas de *La Bruja*, *La Tunda* y *La Mula*.

### **Brujas que vuelan y sacan la virtud**

Debo decir que para saber sobre las brujas tuve que preguntar por ellas. Por tanto la información me llegó previa petición y no recogí alusión alguna que tuviera como contexto el barrio de La Bota. Los relatos apuntaban a la actuación de las brujas en los entornos rurales de origen, especialmente en la zona de Esmeraldas. He evitado tratar las acusaciones o los trabajos de hechicería, así como las figuras conocidas como “brujos” o autoridades en las artes de la curación. He focalizado el análisis en la imagen de *La Bruja*, una de las diversas versiones míticas que configuran la visión cosmológica de la tradición afro-ecuatoriana que habita la tierra de Esmeraldas.

La Bruja es un mito cuya imagen está llena de complejidad. En los relatos aparece nombrada en singular, se construye con entidad de mujer y suele materializarse en la fisonomía de un ave nocturna. La Bruja aparece como figura única aunque también se habla de las brujas como colectivo que opera conjuntamente. He visto que esta imagen, aparece asociada al intercambio sexual, ya que se hace presente durante la noche para morder y chupar apasionadamente el vientre y los senos de las mujeres embarazadas. Por otra parte, la acción de las brujas se asocia con el celo en la transmisión del conocimiento mágico. Ciertas mujeres, en este caso las brujas, estarían guardando su sabiduría celosamente sin permitir que fuera transmitida a nuevas criaturas a través del parto. Pienso que esta imagen mítica puede leerse como una subversión a la maternidad biológica o como un control sobre la actividad uterina.

Analizando las prácticas rituales que se realizan con el propósito de sacar de niños y niñas “la virtud” antes de que lo haga la bruja, he visto que bien podrían ser consideradas como prácticas de infanticidio selectivo que realizan o encargan las madres. Considero que esta afirmación puede resultar comprometida. No me ha sido posible asistir presencialmente a ese tipo de rituales, por lo que no dispongo otros datos que no sean los que provienen de los relatos. Sobre este particular, un testimonio de Gladys me dio la clave para pensar que durante los rituales para sacar “la virtud” puede que los niños o niñas fallezcan y ello forma parte de lo previsto. Los rituales incluyen diversos tipos de torturas como son azotes y semi-enterramientos prolongados.

*La virtud* aparece como un don para ejercer la adivinación o el conocimiento mágico. Cuando una mujer embarazada es atacada por La Bruja, se dice que la criatura “viene con virtud”. Cuando esta criatura nace se comporta de manera inusual y se dice que La Bruja quiere “sacarle la virtud”. Esto puede ser inmediato, con el resultado de la muerte de la criatura, o puede ser un proceso en el que la vida de ésta se pone en juego. A menudo ésta no sobrevive mucho tiempo y si lo hace sus capacidades tanto físicas como mentales se verán disminuidas para siempre. Siempre según los relatos, la pérdida del habla puede ser suficiente para que La Bruja deje de perseguir a la criatura. Se entiende que una vez así habría perdido el instrumento del lenguaje hablado, indispensable para la transmisión del conocimiento.



Me parece relevante que es la palabra y por ello la oralidad lo que representa aquí la transmisión del saber. Debo decir que en este contexto ser “mudo” o “muda” es sinónimo de debilidad mental. El estereotipo dice que “las mujeres tienen la fuerza en la boca” y lejos de ser banal, entiendo que esta afirmación indica que la transmisión oral del conocimiento por parte de las mujeres puede constituir una poderosa vía subversiva.

El primogénito de Gladys había nacido con virtud. Este fue el caso más cercano que me llegó al respecto de la obra de La Bruja. Según me contaba en su relato, esta mujer había sentido en su primer embarazo las huellas de la acción de La Bruja. Entonces, su madre le pone sobre aviso de que la criatura esperada iba a ser algo misterioso. Tras un desengaño con su pareja, Gladys emigra sola al Oriente amazónico. Allí nace la criatura y enseguida se detectan en el niño conductas extrañas como actividades motrices nada comunes para las primeras semanas de vida. El niño podía darse la vuelta y salirse del capazo donde dormía. A la vista de estos síntomas, otras mujeres le indicarían a Gladys que eso estaba siendo obra de La Bruja para sacarle al niño la virtud. Ello suponía que La Bruja iba a intentar matarlo o dejarlo al menos sin habla, para que no pudiera transmitir el conocimiento que poseía. Una mujer mayor ejecuta entonces en el niño una serie de rituales con objeto de sacarle la virtud antes de que lo haga La Bruja. A base de azotes, el niño podía perder el habla y tal vez la vida, tras lo cual La Bruja habría perdido el interés sobre él. Gladys decía que en la clínica materno-infantil le informaron a los pocos meses de que su hijo “sufría mongolismo”. No obstante, ella estaba segura de que el niño había nacido “normal” y habría sido La Bruja quien intentando inhabilitarlo lo habría dejado así. Cuando conocí al muchacho tenía nueve años y su articulación verbal era muy precaria. Gladys tenía miedo aún de que La Bruja pudiera “llevárselo”, aunque decía que ya no era probable, puesto que no podía hablar con claridad.

“Eso de la bruja, verá, cuando yo ya fui mujer, que yo ya tuve a mi hijo, ahí vine a saber bien-bien de La Bruja, porque yo tampoco creía. Porque a veces decían... y sí se le sentía ¿no? Volaba bum-bum, *como pájaro grandote*. Pero cuando tuve yo a este chiquito, embarazada de él, yo dormía y le sentía [a la bruja]. A veces, cuando ya creo se iba o me levantaba yo, amanecía así mordido, negro, pero como que me habían mordido, pero así bien cogido. Estaba morado-morado. [Pregunto] No lastimaba pero amanecía así como adolorido como eso que le hacen un chupete, así redondo, en la barriga me hacía eso. Pero era grande, así como que una boca o las patas, ¿qué también sería? [sic]... Yo le contaba a mi mami, entonces mami me dijo: ‘¡huy Dios mío!, parece que el niño que tienes adentro ha de ser algo misterioso, porque eso sólo les pasa a los niños que van a ser adivinados, adivinadores, o van a saber algo’. Y entonces pues pasó un tiempo, un tiempo hasta que en el Oriente di a luz el niño y me nace así. Me nació a los siete meses. Parecía normal pero había un problema, que yo hasta a él le tenía miedo. El niño se viraba [volteaba] desde que nació. Le poníamos pañal, le poníamos todo bien amarrando [sic] y yo no sé como él se sacaba eso y venía a asomar sin nada. O le dejaba bien así puestito y él se botaba abajo. Total nosotros no sabíamos qué cosa era. Ahí me dijeron que es [causa de] bruja. *Una señora en el Oriente le puso escapulario a él, con saumerio y muchos azotones, muchos azotones...* Le llevé a Baeza [al hospital] y me dijeron: ‘el niño está sufriendo de mongolismo’. Pero si él era normal, ¿cómo así ahora se me va a volver así?. [Pregunto] Sí, cuando nació era normal, en Baeza me dijeron, todo normal. Ya le digo, eso era bien misterioso. (...) O sea dicen que es cuando la

bruja se los quiere llevar para que no sean adivinos, no digan nada de cosas de la vida que a veces ellos nacen nomás sabiendo esas cosas. (...) De esos azotones [la sanadora] empezó a dejarlo así medio rojito, que ya no hablaba, ni gritaba, nada. Quedito sabía estar, como que le adormecía. [Pregunto] Sería para ver si iba a matarle o ver si lo que le ha hecho, que ya es casi mudo que no habla bien... para que no diga nada, por el poder que podía tener. Ahora últimamente está empezando a hablar, pero mi mamá me dijo: ‘cómprele vuelta el escapulario [sic]’. Le puso mi mami y él vuelta se sacó aquí. Por eso es mi miedo, En la puerta tengo miedo que esté, que de una, ¡fiuu! me lo lleva [la Bruja] y me lo deja muerto. Suele matarlos. [Pregunto] Sí, todavía se lo puede llevar, aunque tal vez no, porque si no habla todavía bien-bien, dicen que no. El es bien distinto, dicen que mongolismo, que tantas cosas..., pero él es vivísimo. Que él aparenta eso pero nadie sabe... ¡no le digo que él se viraba, pues si un niño recién nacido no se vira! (...) Y por medio de cosas en la costa que mi mami lo llevó, ya vino más avanzado ya caminando. Mi mami le ponía que escapulario, le ponía saumerios y cosas así. Dice que le había hecho eso de que *le entierran en la arena para que camine, porque me lo dejó tullendo-tullendo le digo de tanto golpe y tanta cosa*. Allá en el oriente se caía, en Quito también, y yo al ver que no funcionaba un día le digo a mi mami: ‘llévelo a ver’. Tráemelo dijo, ‘tal vez allá lo haga ver, *si se cura que se cure, si no...*’” (Gladys, 31 años)

Para actuar en contra de la acción de La Bruja aparecen la simbología y los rituales cristianos como lo indican la señal de la cruz en las tijeras, el uso de escapularios o la quema ritual de “saumerios”. El relato de Salomón informaba también sobre un ritual efectivo para evitar la presencia de La Bruja. En esta acción ritual intervienen elementos que precisan ser contextualizados y que en el orden simbólico podrían tener diversas interpretaciones. He elaborado una de tantas, donde la autoridad masculina aparece como fruto de un artificio. Para ejecutar el ritual, según Salomón, sería preciso un calzoncillo con el que debe esparcirse una buena cantidad de un determinado tipo de cereal sobre la base del umbral de la casa. Entiendo que la prenda interior exclusiva del hombre es metonimia de la propia presencia masculina y más estrechamente del sexo del varón. Hay que decir que el cereal que cita Salomón es preciso comprarlo porque no es de cultivo autóctono. Más que riqueza, interpreto que estos granos pueden representar mercancía de cambio. Tenemos pues que la presencia del hombre que contiene y disemina la mercancía de cambio hace frente a la figura de La Bruja. Según el relato, a través de este ritual el espectro se detiene a contar los granos vertidos y retoma de inmediato su apariencia física de mujer-esposa, quedando su personalidad al descubierto.

La Bruja es entonces una mujer-madre, cuyo marido es ignorante de sus prácticas y duerme cada noche junto a su cuerpo vacío, mientras ella sale a volar en busca de la virtud en las criaturas, celosa de la transmisión del saber. Veo que este ritual expresa que La Bruja estaría materializando el cuestionamiento a la autoridad del marido.

“Pero es que ella, ella [la Bruja] sabe el hijo que tenga virtud. No descuide mucho. Para poderla coger, tiene que coger un calzoncillo con un poco de quíniba. [Pregunto] Una pepa llamada de quíniba y ahora sí regarle ahí en toda la escalera. Quíniba, linaza... le puede regar ahí. Así sea una libra, vd. compra. Ahí le deja regado todo bien y el calzoncillo ahí. Y el otro día vd. la

conoce quién es... y ahí vd. la topa contándole los granos. Ahí vd. ya sabe quién es la bruja. [Pregunto]. Sí, es mujer. Porque esa a su marido, si ella va a volar lo deja bien dormido. Ella le pone cascarón, un cascarón y ahora ya se pone a volar. Al marido lo deja dormido, le bate al marido, el marido se duerme hasta que ella no llega.” (Salomón, 59 años)

Existen otros personajes míticos en la zona de las Esmeraldas y entre ellos he rescatado dos porque he visto asociado su contenido con la centralidad de la madre, la autoridad masculina, con la fertilidad y con la respuesta colectiva ante las agresiones externas. Voy a tratar a continuación las figuras de *La Tunda* y de *La Mula*, de sus representaciones y de los significados asociados a su construcción simbólica.

### ***La Tunda* y el fetichismo mercantil**

He tomado el concepto de “fetichismo mercantil” (commodity fetishism) del modo en que Taussig (1980) lo aplica para el tratamiento de la presencia del diablo en algunas comunidades rurales cuya incorporación al sistema capitalista moderno ha sido reciente<sup>2</sup>. Me ha interesado especialmente este trabajo de Taussig por cuanto se basa en un trabajo etnográfico realizado en dos contextos de Sudamérica, uno de los cuales se ubica en el Valle del Cauca cuya población es mayoritariamente afro-colombiana. El autor afirma que con su estudio trata de mostrar la significación social del diablo en el folklore de los trabajadores de las plantaciones y los mineros en la América del Sur contemporánea. Literalmente argumenta que el diablo es un símbolo de la alienación que experimenta el campesinado cuando trata de entrar en “las filas del proletariado”. El autor comienza preguntándose entonces cuál es la relación entre la imagen del diablo y el desarrollo capitalista. También en mi investigación he considerado esta pregunta, aunque no de manera central. Taussig mantiene la tesis de que la proletarización de los campesinos viene acompañada de su invocación al diablo como parte del proceso de mantenimiento o crecimiento de la producción. Así, en el Cauca colombiano, el contrato con el diablo se realiza -invariablemente por parte de los varones- para obtener mejores beneficios y ganancias. Sin embargo, estos beneficios no podrán ser invertidos en bienes de capital porque su producción resultaría estéril y además el hombre contratante moriría de manera trágica.

El autor reitera que son sólo los hombres quienes supuestamente realizan contratos con el diablo para incrementar la producción. Taussig critica en su análisis las posiciones funcionalistas que ven la invocación al diablo como una respuesta cultural pre-científica. Siguiendo su enfoque materialista, el autor afirma que el proceso de mercantilización oculta el hecho de que el trabajo como valor de uso, dentro de “la matriz de la institución capitalista”, es la fuente misma de los beneficios. Así, para una jornada de trabajo de doce horas, el trabajador ha generado en seis horas las ganancias que equivalen como mercancías al valor del salario recibido por las doce. El impago de esta plusvalía es incuestionable por parte del sistema capitalista burgués y ello aparece como eficiente, natural y bueno. Sin embargo, afirma Taussig que sería ingenuo pensar

---

<sup>2</sup> Taussig (1980) se ha basado en su trabajo etnográfico sobre comunidades indígenas que trabajan en las explotaciones mineras del altiplano boliviano y en comunidades afro-colombianas que trabajan en las plantaciones extensivas de caña en el Valle del Cauca en Colombia.

que la gente que pone su fuerza de trabajo pueda aceptar que esta alienación es natural. Taussig argumenta que el proceso de mercantilización supone una descontextualización en la que los beneficios o el provecho ya no aparecen como el resultado de una relación social, sino como *una cosa*. Aquí el autor aplica el concepto marxista de “cosificación” (reification).

A pesar de que Taussig no se prodiga en el análisis simbólico, su revisión histórica y las escuetas citas de campo que ofrece me hicieron pensar en la proximidad contextual entre el Valle del Cauca y el entorno rural en Esmeraldas. En lo que concierne al pasado de los grupos de origen africano, Taussig indica que La Inquisición se fundó en Cartagena de Indias a comienzos del siglo XVII. Con cierta anterioridad la Europa occidental se había iniciado ya en la caza de brujas. El autor entiende que en su invocación al diablo, los esclavos se estaban apropiando del enemigo de su enemigo. El autor cita a Eugene Genovese (1972) en la afirmación de que el pensamiento europeo de aquel tiempo había asociado persistentemente la religión y el folklore de los esclavos - identificación de lo africano- con el diablo. Sin embargo, para los/as esclavos/as africanos/as el diablo no era necesariamente el espíritu vengativo de lo maligno. El diablo podía ser para ellos y ellas una figura que comporta hilaridad, júbilo y que es además un poderoso mago o embaucador.

En este sentido, quiero señalar que la imagen de los hombres Negros aparece como personificación del diablo desde los tempranos tiempos de la conquista y esto tiene su origen en la propia tradición judeo-cristiana. Esta imagen permanece en la cultura popular y en las expresiones y narrativas vernáculas. Sirva de ejemplo la novela del autor esmeraldeño Adalberto Ortiz (1988). En el contexto de la costa norte de Esmeraldas en que las comunidades aborígenes Chachi conviven con las comunidades de ascendencia africana, Ortiz usa la voz Chachi “juyungo” como constructo central en su obra. Ortiz dice en el glosario de su novela que “juyungo es una voz cayapa (Chachi) que significa mono, hediondo, diablo, o malo, pero que los indios se la aplican al negro”.

“La india no quiso juyungo porque los muertos vuelven con hambre. Y juyungo es el malo, juyungo es el mono, juyungo es el diablo, juyungo es el negro” (Ortiz, 1988: 39)

Volviendo a la visión de Taussig, de ella no se desprende que la encarnación de la figura del diablo tome otro cuerpo que el sexuado masculino. Taussig no habla de que el diablo se haya materializado como mujer en el contexto del Cauca y ello me resulta curioso porque me consta que figuras míticas, como las que he encontrado en Esmeraldas tienen paralelismos en tierras colombianas de la costa del Pacífico<sup>3</sup>. De todas maneras he considerado el trabajo de Taussig con interés por cuanto su enfoque, predominantemente materialista, contempla la posición diferencial de hombres y mujeres en el proceso productivo y la transformación de las relaciones de género, a tenor de los cambios en las estructuras económicas.

---

<sup>3</sup> Milagros Palma (1990), apunta sobre la existencia del mito de “La Patasola” en el Chocó colombiano dentro de la tradición oral entre las comunidades Negras de la zona. La descripción de este mito tiene muchos paralelismos con el de “La Tunda” en Esmeraldas. Sin embargo, creo que la interpretación de Palma precisaría de una mayor profundidad en la contextualización y en el análisis simbólico.

Este autor habla del diablo en el contexto histórico de lo que llama la cosmogénesis del capitalismo. En su construcción histórica sobre el Valle del Cauca he visto paralelismos con los cambios estructurales habidos en la costa ecuatoriana durante el presente siglo. Taussig afirma que en la memoria popular se recuerda el primer tercio del siglo como un grave expolio, tiempos en que las tierras comienzan a comercializarse. Cambios graves se suceden durante décadas, cuando ya en los años 70 el gobierno colombiano, asistido por la agencia norteamericana para la ayuda al desarrollo (USAID), intenta una planificación para incrementar la productividad campesina. Casi un tercio de los campesinos aceptaron los préstamos para desarrollar un nuevo sistema de granjas. Taussig afirma que los beneficiarios fueron en todos los casos hombres, porque los servicios financieros de extensión rural eran pensados para ellos y porque las mujeres en general estaban en desacuerdo con la idea. El resultado de esta innovación fue el incremento astronómico del endeudamiento de los campesinos. Como resultado, las mujeres se vieron obligadas a emigrar integrando la servidumbre doméstica de las ciudades. Habían perdido autonomía económica y estaban pasando a ser más dependientes de los hombres que nunca.

“Las mujeres han perdido el suministro de los frutos tradicionales que solían recolectar en sus huertas para vender en las ciudades y han llegado a ser más dependientes de los hombres que nunca. Ellas suponen un contingente de mano de obra preparado para los empleadores o para la gente urbana acomodada que hace uso de ellas como sirvientes domésticas”. (Taussig 1980: 88)<sup>4</sup>

Habida cuenta de las transformaciones estructurales acontecidas en el contexto de la costa esmeraldeña, citadas en el capítulo cuarto, creo que la tesis de Taussig resulta extrapolable al contexto de Esmeraldas. Considero que el proceso de alienación se producía ya en las explotaciones coloniales para el procesamiento de la caña de azúcar. En tiempos más recientes, la acción de las explotaciones extensivas en Esmeraldas, como la cría del camarón para la exportación en las últimas décadas, además de constituir un deterioro ecológico del manglar sin precedentes, ha desplazado la recolección sostenible de marisco y su comercialización por parte de mujeres y menores. Otras transformaciones se han producido a través de la intervención exterior en materia de planificación al desarrollo. La mayoría de las acciones han sido pensadas para los hombres, produciendo su endeudamiento, como son las explotaciones ganaderas a pequeña y mediana escala, y también la incentivación de la pesca artesanal<sup>5</sup>. En este sentido, quiero destacar el impacto de la industria de la caña y de la extracción camaronera porque he visto que han generado respuestas que se materializan en la cosmovisión de los grupos afro-ecuatorianos. Elementos de estas dos empresas forman parte de la simbología de las dos figuras míticas que voy a mostrar a continuación. Ambas hacen referencia a la materialización del diablo en un cuerpo de mujer.

---

<sup>4</sup> Traducción propia: "Women have lost the supply of traditional foods that they used to gather in the old-style plots to sell in the towns and have become more dependent on men than ever. They provide a ready labor pool for the labor contractors or for the urban wealthy who use them as domestic servants". (Taussig 1980: 88)

<sup>5</sup> Sobre este particular tuve información durante mi trabajo etnográfico en la zona. En cierta ocasión tuve una invitación para observar los proyectos sobre el terreno de la Agencia Oficial Alemana para la Cooperación Exterior (GTZ) y de la Fundación Interamericana (IAF).

El siguiente relato de Salomón ilustra la imagen de *La Tunda*. Habitualmente la Tunda se aparece a los hombres o a los muchachos que se internan en el bosque selvático con objeto de sacar algún provecho, ya sea con valor de uso o de cambio. He visto que su presencia aparece en días en que es preceptivo el descanso, con lo que su actuación puede entenderse como mecanismo regulador. A veces se aparece en zonas de litoral a pescadores que salen a faenar en día festivo. En el relato de Salomón, La Tunda se hace presente cuando el que relata -en este caso un hombre adulto- ha estado buscando sacar provecho de un producto comercializable. En este caso, Salomón quería cazar un jabalí y comercializar gran parte de su carne. En el relato intervienen acciones como son el trabajo artesanal para la pesca y el labrado de una canoa que iba a ser continuado después de un sábado, es decir un domingo, día de descanso. Doy paso al texto en su justa integridad y respetando el ritmo de la oralidad en las expresiones onomatopéyicas y las repeticiones que forman parte del español vernacular de la zona. Después comentaré los elementos que intervienen en la narración.

“No pues la Tunda es como gente. Sí, *cuando a mí me pasó yo iba por una tatabra*. No ve que yo me saco plata. Yo me cojo dos, me como media y vendo los seis cuartos y ya tengo plata. Pero no alcancé a matar ni una. Una vez yo me fui, llegué a un punto llamado de Tangaré. Yo me veo señora y yo no me conozco ahora. Me fui y estaba labrando una canoa en un punto más abajo del cementerio, donde un finado llamado Sr. Alfredo Obar. Labré la canoa... no, estaba labrando la canoa, como era día viernes, trabajé el día viernes todo el día... dije yo: sábado no voy a ir para allá. El día mismo que fui a ir [domingo], las tatabras hasta eso lo habían dejado trillado. Señora, llego a la casa, me acomodo, compro pertrechos. Me compro cuatro, seis cartuchos llenos, me compro una onza de pólvora, compré diez tuquetes. Cargué la escopeta y me fui. Señora, yo caminé bastante. Me iba por aquí y estaba por aquí y después, en todas partes yo la veo, y no la topo. Mamita, fue darle pata y darle pata y darle pata [sic].

[Pregunto] No, pues los rastros de la tatabra, de ese puerco, ese puerco que tiene que es arisco. Puerco arisco, nosotros le decimos tatabra a eso. Señora, y cuando yo ya iba en la tarde, yo dije: no, yo ya voy mal. Salí a un punto llamado el Papayal, pero arriba de la cabecera, y ¡nada! Digo: ahora me voy más para abajo, y me salí por más abajo. Estuve haciendo vueltas por donde entré. Señora, y cuando veo, ahí van fresquitas [huellas del jabalí] y dije: ya mismo la cazo. Cuando me doy cuenta ya estoy enfrente de un chocolatal de un tío llamado Eulogio. Mamita, yo dije: ya está tarde, pues ya ahora me voy... Señora, cogí para irme para afuera a caminar. Cuando llego a pie en la loma se me cerraba el camino. Yo vuelta para adentro y ya tarde. Ya la barriga que me pedía, ya estaba todo el día sin comer. Vuelta salía para fuera, y al llegar al pie de la loma, no había camino ni para ningún lado. Me cambié así para un bajo. Llegué para otro chocolatal, había unas manzanas maduras, se conoce que habían dejado botadas ahí. Entonces me comí cuatro, como seis manzanas. Digo: voy para afuera. *Prendí la pipa... cuando estoy volviendo, allí está el camino limpio. Ahí hay una Tunda.* [Pregunto] No pues, a mí no se me apareció a mí, sino que *ella donde está vd. lo entunda, lo lleva a vd, lo enreda...* A mí, inocente y en un decir, vd. sube, mira para atrás, para delante y no encuentra el camino. [Pregunto] Claro, vd. se pierde. *Sí, es una señora, es una mujer... conversaba la finada mi mamá que la Tunda es una mujer que la una pata, la una pierna es de gente y la otra es de molino.*” (Salomón, 58 años)

La Tunda actuaría confundiendo a los hombres que van a sacar un provecho desmedido ya sea en el bosque, ya sea en la cuenca del río o en el mar. Los hombres susceptibles de ser afectados pueden haber salido a faenar o a cazar en día festivo. La Tunda entonces hace que pierdan su rumbo y que fracasen en su empresa. En el relato citado de Salomón aparecen elementos que creo interesante analizar. Aparece la tatabra como bien de consumo y de cambio. Se trata de una especie de jabalí que suele ser nombrado así en femenino y a quien se atribuye gran fuerza y ferocidad. Tal vez no sean un elemento central, pero las manzanas que saciaron su apetito son una presencia exótica, porque no se dan en ese medio en absoluto. Sí me parece relevante la presencia del humo de tabaco como elemento purificador. A partir de que Salomón enciende su pipa, la acción de la Tunda se desvanece y el hombre encuentra al fin el camino de regreso. Ante mi pregunta insistente, Salomón afirma que “La Tunda es gente” y que es una mujer con cierta particularidad fisonómica.

Esta es una de las descripciones físicas estereotipadas de La Tunda. No se dice que sea una mujer “patoja”, por coja, sino que tiene “una pata de gente y otra de molino”. Me interesa analizar los componentes simbólicos que como “el molino”, proporcionan información acerca de la respuesta cultural a las transformaciones acaecidas en el entorno económico y ecológico. Esta me parece una respuesta cultural que estaría mostrando la resistencia a la comodificación o a la mercantilización, si se me permite hacer uso de la retórica marxista. Hay que decir que en la zona se llama molino a un instrumento que las mujeres usan para hacer chocolate y que el cacao fue uno de los principales productos de exportación en esta zona a principios de siglo. No obstante, esta interpretación me parece más débil que la del molino como metáfora del duro trabajo de la molienda de la caña. Hasta los años cuarenta he tenido constancia de la vigencia de las ruedas de molino que no se detenían nunca durante el tiempo de la molienda. En los cantos que acompañan a la marimba<sup>6</sup> se expresa recurrentemente la actividad de moler la caña en el trapiche.

A continuación mostraré otro relato, también de Salomón, donde La Tunda ha actuado sobre unos muchachitos que quisieron también sacar provecho de la fruta del árbol del pan. Se entiende que la Tunda quiere secuestrar a los chicos, “se los quiere robar”. Aquí aparece el uso ritual de la marimba, el combo, el cununo y la guasá. Expresiones rítmicas con instrumentos de percusión y la participación de coros de mujeres. En este caso, queriendo ahuyentar a la Tunda y rescatar a los muchachos, se alude al bombo y al cununo, instrumentos que tocan sólo los varones.

“En un punto llamado Zapallito [La Tunda] *se robó un poco de muchachitos* [sic], se los robó. Se conoce que tenían vicio de irse a apañar una fruta que llamaban antes de pan. Señora, cuando van a ir la familia allá, y espera y espera [sic] a los muchachitos. Ya llegaron para allí, *hicieron bombo, cununo, marimba y guasá*, a mitad de monte. Señora, y jala pata y grita a los muchachitos... y jala pata y grita a los muchachitos... [sic] Cuando más ya le topan a uno, pero parecía un tatabro, ¡bravísimo! Cuando van a juntarle la mano y lo que hace es trago [morder]. Los otros cogen un cabo: ‘váyase para afuera’.

---

<sup>6</sup> La marimba es un instrumento musical de percusión que sólo tocan los hombres. Por sinédoque, marimba es la actuación conjunta de coros femeninos y voces masculinas, al ritmo de varios instrumentos de percusión como la propia marimba, el bombo, el cununo, la maraca y la guasá, con propósito ritual o festivo. La marimba forma parte del llamado folklore particular de la población afro-ecuatoriana de la costa de Esmeraldas.

Y los otros, ¡cómo los cogen! Los metió a un restrero. El [La Tunda /el diablo] *hace camarón acá en el culo*, él hace sus camaroncitos, cociditos... y los va llevando. Por aquél espinero los mete [a los chicos]. (...) *Así andan esos diablos. Sí, diablos mismo son.*" (Salomón, 58 años)

La última parte de este relato es también una expresión que aparece en otros relatos. La Tunda da de comer a los niños camarones cocinados al calor de su trasero. Literalmente se cita como "culo" y es preciso decir que en el español vernacular de la zona andina, "culear" es término que expresa el intercambio sexual, siendo considerado una expresión muy grosera por lo soez. Interpreto entonces que la potencia sexual de La Tunda se materializa en la transformación para el consumo de un alimento concreto producto del manglar. El camarón, junto con ciertos moluscos como la concha, han sido productos tradicionalmente recolectados por mujeres y menores, para el consumo y para la venta. Además, hay que señalar que la industria extensiva del cultivo del camarón para la exportación ha arrasado el manglar y con ello esta actividad tradicional de recolección.

Pregunté a Salomón si las mujeres no son víctimas también de la Tunda y su ambivalente respuesta no se corresponde con lo que acontece en las informaciones que sobre este mito aparecen en otros testimonios. Se habla siempre de "muchachos robados" y nunca de niñas. La Tunda en ocasiones se define como una mujer muy hermosa que seduce a los hombres, también es una mujer muy parecida a la madre que "se roba a los muchachos" llamándolos por su nombre. He visto que se percibe que en una complejidad de asociaciones: La Tunda es el mismo diablo, es mujer hermosa, es madre, es sexualmente potente y es nutricia a partir de un elemento que, como el camarón, sintetiza una de las grandes transformaciones capitalistas de las últimas décadas en el área.

Pienso que la versión del mito, en tanto que construcción histórica ha de haber sufrido transformaciones. No me ha sido posible averiguar desde cuándo ha tomado el nombre de Tunda y tampoco si en la actualidad resulta más recurrente la versión de la pata de molino, como metáfora de la industria de la caña, o la versión con los camarones, como metáfora de la industria camarонера.

### ***La Mula o la hembra yerma y la resistencia***

La Mula es una expresión mítica que también se registra en Esmeraldas y cuya materialización, al igual que La Bruja y La Tunda, es el cuerpo de una mujer. Con fines interpretativos y tratando de contextualizar históricamente, es importante recordar que las mulas, entre otros équidos, fueron introducidas por los conquistadores españoles. Quienes probablemente se sorprendieron con su presencia serían las comunidades indígenas, porque los llamados *negros ladinos*, que poblaron la Tierra de las Esmeraldas desde los inicios de la conquista, ya habían tenido familiaridad con estos animales en la metrópoli. Posteriormente la mula ha servido también de medio de transporte para nuevos colonos, así como para autoridades eclesiásticas como vicarios y curas. En efecto, así aparecen mulas en las crónicas y en los libros de viaje (Balboa [1586] 1945, Thoron [1866] 1983).



En el relato común sobre ese mito, *La Mula* es una mujer que “peca” con el cura<sup>7</sup>. Teniendo en cuenta que en muchos lugares de Esmeraldas los administradores católicos aparecen únicamente en ocasiones, como la celebración católica de la Semana Santa, pienso que el mito de La Mula estaría expresando la resistencia ante esta intervención y por extensión a toda invasión externa.

“Yo *la Mula* he oído decir que es gente. Si pues, es mujer, mujer cristiana. Sino que... cuando pecan con los curas, entonces se hacen mulas. Ella puede vivir, puede andar con el marido, lo que sea. Pero de noche ella sale y el marido no se da de cuenta que la mujer ya es una mula. [Pregunto] No señora, yo le digo que es la misma mujer. Porque allá en el punto de nosotros había una señora que ella vivió con un cura. El cura le hizo un hijo, ese hijo se llamaba Federico Zapata. Y esa señora, yo le juro que *cuando era tiempo de Semana Santa* ella por el día era brava-brava y... amanecía con la cabeza amarrada... y de noche la topaban comiendo yerba. [Pregunto] Si uno se encuentra con la mula hay que darle látigo pero duro, de noche. No hay que darle despacito. Déle aquí [en el hocico] y corra. [Pregunto] Si no le da... a vd. pues la mata. [Pregunto] De día pues está hecho mujer por su casa, trabaja lo que quiera, con el marido de día, de noche trabajan. Y el marido no sabe, pero ella está hecho mula. Ahí había una señora en Telembí, donde yo vivía, que era mula. Ahí la gente lo que tenía es *que cuando iban los curas... Ay, caramba les ponían, les ponen de todo aquí*. Entonces: “que le vaya mi mujer a cocinarle al padre”, y esa mujer iba a cocinarle al padre. Pum-pum, preñada del cura. *Ya pues, el marido es peor que ella... ellos mismos que las mandan que se vayan a cocinarle a los curas...* Así es, señora.” (Salomón, 58 años)

El odio declarado a esta bestia de carga podría interpretarse como metonimia del odio a quien se sirve de ella para invadir. Considero también relevante tener en cuenta que la mula es un animal híbrido de yegua y asno, como tal se la supone hembra estéril. Podríamos interpretar este mito desde la metáfora que supone una hembra esterilizada. Hacer pacto con el invasor, ofrecerle servidumbre hará que las mujeres se transformen en mulas, engañando a los maridos y pariendo hijos de otros, convertidas en hembras yermas, estériles para la cultura propia. A través de estas representaciones míticas he tratado de ver el modo en que su construcción simbólica sirve para interpretar las relaciones de género en un contexto de resistencia a la dominación externa.

En el presente artículo he pretendido escuchar las voces de las diferentes subjetividades, ya sean relatos de vida, ficciones escritas o de la tradición oral. Voces que me han dado claves para interpretar los significados que han ido construyendo las identidades de género y muy particularmente la masculinidad y la autoridad derivada del acceso al derecho paterno. La masculinidad subjetiva se ha ido construyendo a través de la metáfora del respaldo y del sufrimiento en la itinerancia, así como de las contenciones de la autoridad materna.

Por otra parte, la autoridad de los hombres es otorgada por el derecho paterno en tanto que maridos-padres. La visión androcéntrica de las relaciones poligámicas no permite ver situaciones de varones que no ejerzan la autoridad. La intersubjetividad

---

<sup>7</sup> Un figura con el mismo nombre y similares características aparece también recogida en otros contextos etnográficos como en Argentina (Juliano, 1992).

muestra las voces de varones que no están en posición de dominancia, ya sea por su relativa juventud o por no haber accedido a la paternidad. Entonces, esta supuesta autoridad y su poder de coerción no parecen tan patentes como la autoridad que se confiere a las madres. Este poder que se otorga a las madres ubica a las mujeres en competencia por sus dominios respectivos y es en el nivel simbólico donde se debaten la mayoría de los conflictos entre mujeres-madres. Si bien la progenie efectiva supondría el rito de paso que convierte a las mujeres en madres, el interés que ellas parecen mostrar por tener hijos e hijas no es mayor del que muestran los varones, para quienes la descendencia les otorga la posición de padres algo que a menudo resulta ser significado de la masculinidad en sí misma.

### **Referencias:**

BUTLER, Judith 1997: "Critically Queer", Phelan (edit.): Playing with Fire. Queer Politics, Queer Theories. NY: Routledge

FERNÁNDEZ RASINES, Paloma 1998: "Heterosexualidad compulsiva en el régimen católico: deseo, norma y ritual". Esteban, M. L. y Díez, C. (coords.): Antropología Feminista: desafíos teóricos y metodológicos, Revista Ankulegi, número especial, Septiembre 1998

FERNÁNDEZ RASINES, Paloma 1998: Diáspora Africana en América Latina. Discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador. Serie tesis doctorales. Bilbao: Servicio editorial de la Universidad del País Vasco

GARCILASO, Inca 1996: Comentarios Reales. Madrid: Cátedra

GENOVESE, Eugene 1972: Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made. NY: Pantheon

JULIANO, Dolores 1992: El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos. Madrid: Horas y horas.

KATZ, Jonathan 1990: "The invention of heterosexuality". Socialist Review, 20 (1), 1990

ORTIZ, Adalberto 1988: Juyungo. Historia de un negro, una isla y otros negros. Bogotá: Planeta

PALMA, Milagros 1990: La mujer es puro cuento. Femenidad aborigen y mestiza. Bogotá: Indigo

STOLCKE, Verena 1987: "Las nuevas tecnologías reproductivas, la vieja paternidad". Amorós, C. (edit.): Mujeres: ciencia y práctica política. Madrid: Debate

TAUSSIG, Michael 1980: The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press

WHITTEN, Norman 1974: Black Frontiersmen. A South American Case. NY: Halsted Press Book