

#10,00

ICONOS|12

~~FLACSO~~ - ~~Bibliotecas~~

Revista de FLACSO-Ecuador

No 12. noviembre, 2001

ISSN 13901249

Los artículos que se publican en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores, no reflejan necesariamente el pensamiento de **ICONOS**

Director de Flacso-Ecuador

Fernando Carrión

Consejo editorial

Felipe Burbano de Lara (Editor)

Edison Hurtado (Co-editor)

Franklin Ramírez

Alicia Torres

Mauro Cerbino

Eduardo Kingman

Producción:

FLACSO-Ecuador

Diseño e ilustraciones:

Antonio Mena

Impresión:

Edimpres S.A.

FLACSO-Ecuador

Ulpiano Páez N 19-26 y Av. Patria

Teléfonos: 2232-029/ 030 /031

Fax: 2566-139

E-mail: fburbano@flacso.org.ec

ehurtado@flacso.org.ec

FLACSO - Bibliotecas

Indice

Coyuntura

6

“Choque de civilizaciones”,

fundamentalismo islámico y geopolítica de la nueva Guerra Fría

Marc Saint-Upéry



13

La reforma fiscal deja intacto el problema del endeudamiento externo

Fander Falconí,

Hugo Jácome

Dossier

22

El círculo vicioso de la transición:

de la democracia formal a la poliarquía

Pablo Andrade A.

33

Una democracia en busca de actores:

reflexiones sobre el proceso político ecuatoriano a partir de la transición

Francisco Sánchez López

47

La crisis política en Colombia

Pedro Santana Rodríguez

54

Reconstruyendo la democracia en Perú: crisis y transición en la caída de Fujimori

Carmen Rosa Balbi y

David Scott Palmer

Debate

66

“Hay que romper los paradigmas que hemos construido”

Discurso de Fernando Henrique Cardoso

en la recepción del Doctorado Honoris Causa otorgado por FLACSO



72

Apuntes sobre modernidad, reflexividad y política

Más allá de la democracia dialógica.

Natalia Catalina León G.

Diálogo

88

Diálogo con Axel Ramírez: **Las fronteras de la antropología y la antropología de las fronteras**

Mauro Cerbino

Temas

100

La Bruja, la Tunda y la Mula:

el diablo y la hembra en las construcciones de la resistencia afro-ecuatoriana

Paloma Fernández Rasines

108

Como insulina al diabético:

la selección de fútbol a la nación en el Ecuador de los noventa

Franklin Ramírez G.

Jacques Ramírez G.

Frontera

120

Argentina: anatomía de una crisis

Juan Jacobo Velasco

126

**La convertibilidad en Argentina:
lecciones de una experiencia**

Alfredo Calcagno,

Sandra Manuelito y Daniel Titelman

142

Reseñas

148

Sugerencias bibliográficas

151

Contenido ICONOS 11



La Bruja, la Tunda y la Mula: el diablo y la hembra en las construcciones de la resistencia afro-ecuatoriana

Paloma Fernández Rasines*

Este artículo es una versión revisada que pertenece a un estudio más extenso enmarcado en la antropología feminista, con base en un trabajo intensivo de campo en el Ecuador. El grueso del trabajo se apoya en testimonios de hombres y mujeres de ascendencia africana que actualmente habitan este país. Se trata de las voces de personas que descienden de quienes fueron esclavos y esclavas bajo el dominio de la corona española y la jerarquía católica durante la colonia. Voces que pude recoger principalmente en un barrio urbano marginal de Quito entre 1993 y 1995 (Fernández-Rasines, 1999).

Aquí he querido abordar la construcción de las identidades de género a través del análisis de mitos recogidos de la tradición oral. Con esto me interesa destacar de qué manera la memoria sobre ciertos mitos puede reflejar un cuestionamiento a la autoridad masculina y, por otra parte, una resistencia colectiva a la dominación externa en el terreno económico y ecológico.

A partir de los datos etnográficos pude ver la asociación entre la idea de lo maligno y la sexualidad desordenada. Esto puede verse en la representación del diablo a través de los cuerpos de la mujer, la hembra y la madre. Ocurre que fuerzas malignas, en ocasiones identificadas con la imá-

gen católica del demonio, se materializan en cuerpos de mujer. Este es el caso 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. 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 la cita como hembra humana y suele materializarse en la fisonomía de un ave nocturna. Se hace presente durante la noche para morder y chupar apasionadamente el vientre y los senos de las mujeres embarazadas. Al margen de esta invocación a la pasión carnal, la acción de las brujas se asocia con el cielo 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.

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 extraña y se dice que La Bruja quiere "sacarle la virtud".

* La autora es doctora en antropología social y cultural por la Universidad del País Vasco; profesora ayudante en el área de antropología del departamento de Trabajo Social de la Universidad Pública de Navarra. Ha sido profesora invitada en FLACSO-Ecuador.

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 indefinidamente. 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, se daría por perdido el instrumento de la expresión oral, indispensable para la transmisión del conocimiento.

Me parece relevante que sea la palabra y por ello la oralidad, lo que representa aquí la transmisión del saber. Así, debo decir, 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 Benita había nacido con virtud. Este fue el caso más cercano que me llegó 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, Benita 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 Benita 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 le venía dado. 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. Benita 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, in-

tentando inhabilitarlo, lo habría dejado así. Cuando conocí al muchacho tenía nueve años y su articulación verbal era muy precaria. Benita 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, verás, *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. 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, ...un chupete, así redondo, en la barriga me hacía eso. 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... Parecía normal pero había un problema, que yo hasta a él le tenía miedo. El niño se viraba desde que nació. O le dejaba bien así puestito y él se botaba abajo. 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?. 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: ‘llévalo a ver’. Tráemelo dijo, ‘tal vez allá lo haga ver, *si se cura que se cure, si no...*’” (Benita, 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 Antón 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 Antón, 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 Antón 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.

“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.” (Antón, 59 años)

La Bruja es entonces una mujer, cuyo marido es ignorante de sus prácticas y duerme cada noche junto a su cuerpo vacío, su “cascarón”, mientras ella sale a volar en busca de la virtud en las criaturas, celosa de la transmisión del saber. La Bruja estaría materializando el cuestionamiento de la masculinidad hegemónica.

Existen otros personajes míticos que pueden recogerse en la memoria de quienes se han criado en la zona de Esmeraldas. 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 continua-

ción 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 reciente¹. Me ha interesado especialmente este trabajo de Taussig por cuanto se basa en un trabajo etnográfico realizado en dos contextos de Suramérica, uno de los cuales se ubica en el Valle del Cauca y 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. El autor reitera que son sólo los hombres quienes supuestamente realizan contratos con el diablo para incrementar la producción. Siguiendo un 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 capita-

¹ 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.

lista”, es la fuente misma de los beneficios. 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*.

A pesar de que 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 esclavos y esclavas 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.

Desde otra perspectiva, visto el análisis de Taussig, 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 judeocristiana. 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 elemento 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)

Sin embargo, de la visión de Taussig 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 Pacífico². 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.

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 siglo XX. 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

2 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.

La Bruja es una mujer, cuyo marido es ignorante de sus prácticas y duerme cada noche junto a su cuerpo vacío, su “cascarón”, mientras ella sale a volar en busca de la virtud en las criaturas, celosa de la transmisión del saber: La Bruja estaría materializando el cuestionamiento de la masculinidad hegemónica



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 desa-

De La Tunda me interesa analizar los componentes simbólicos que proporcionan información acerca de la respuesta cultural a las transformaciones acaecidas en el entorno económico y ecológico, una respuesta cultural que estaría mostrando la resistencia a la comodificación o a la mercantilización



cuerdo 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.

Habida cuenta de las transformaciones estructurales acontecidas en el contexto de la costa esmeraldeña, 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 planifi-

3 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).

cación 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 artesanal³.

En este sentido, quiero destacar el impacto de la industria de la caña y de la extracción camarонера, porque he visto que han generado respuestas que se materializan en la mitología local. Elementos de estas dos industrias 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.

El siguiente relato de Antón ilustra la imagen de *La Tunda*. Habitualmente la Tunda se aparece a los hombres o a los muchachos que se internan en el bosque 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 Antón, 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, Antón 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. Tal. 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. 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]. Señora, y cuando yo ya iba en la tarde, yo dije: no, yo ya voy mal... 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... Digo: voy para afuera. *Pren-dí 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.*" (Antón, 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 Antón 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. El humo de tabaco aparece como elemento purificador. A partir de que Antón enciende su pipa, la acción de la Tunda se desvanece y el hombre encuentra al fin el camino de regreso. Ante mi pregunta insistente, Antón afirma que "La Tunda es gente" y que es una mujer con cierta particularidad fisonómica.

Esta es una de las descripciones físicas más comunes de La Tunda. No se dice que sea una mu-

jer "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 commodificación 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 del siglo XX. 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 marimba⁴ se expresa recurrentemente la actividad de moler la caña en el trapiche.

A continuación mostraré otro relato, también de Antón, 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,

⁴ La marimba es un instrumento musical de percusión que sólo tocan los hombres. Por sinécdoque, 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 afroecuatoriana de la costa de Esmeraldas.

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: 'vá-yase para afuera'. 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.*" (Antón, 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, "cular" 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.

La Tunda es el mismo diablo pero es hembra. La Tunda es mujer hermosa, es madre, es sexual-

mente 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.

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 (Cabello de Balboa [1586] 1945, Thoron [1866] 1983).

Comúnmente se entiende que *La Mula* es una mujer que "peca" con el cura⁵. 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 puede estar 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 ha-

⁵ Una figura con el mismo nombre y similares características aparece también recogida en otros contextos etnográficos como en Argentina (Juliano, 1992).

La Mula es una mujer que "peca" con el cura. Teniendo en cuenta que en muchos lugares de Esmeraldas los administradores católicos aparecen únicamente en ocasiones, pienso que el mito de La Mula puede estar expresando la resistencia ante esta intervención y por extensión a toda invasión externa



bía una señora que ella vivió con un cura. El cura le hizo un hijo, ese hijo se llamaba Fulano Tal. 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 usted 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.*" (Antón, 58 años)

El odio declarado a esta bestia de carga podría interpretarse como figura 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.

En el presente artículo he pretendido mostrar diferentes subjetividades, ya sean relatos de vida, ficciones escritas o de la tradición oral. Voces que me han dado claves para interpretar las identidades de género, cuya construcción es parte fundamental del orden social jerárquico. Desde una visión marxista podría interpretarse que estas voces informan de la resistencia colectiva a la alienación mercantilista. Desde una visión feminista encontramos, además, que en los relatos se cuestiona la autoridad de la masculinidad hegemónica.

Bibliografía

- Cabello de Balboa, Manuel, 1945(1589), *Obras*, Editorial Ecuatoriana, Quito.
- Fernández Rasines, Paloma, 1998, *Diáspora Africana en América Latina. Discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador*, Serie tesis doctorales, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao.
- Garcilaso, Inca, 1996, *Comentarios Reales*, Cátedra, Madrid.
- Genovese, Eugene, 1972, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Pantheon, New York.
- Juliano, Dolores, 1992, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Horas y horas, Madrid.
- Ortiz, Adalberto, 1988, *Juyungo. Historia de un negro, una isla y otros negros*, Planeta, Bogotá.
- Palma, Milagros, 1990, *La mujer es puro cuento. Feminidad aborígen y mestiza*, Indigo, Bogotá.
- Taussig, Michael, 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Thoron, Enrique Onffroy de, 1983(1866), *América Ecuatorial*, Tomos I y II, Corporación Editora Nacional, Quito.