

*Paloma Fernández-Rasines*

**AFRODESCENDENCIA EN EL ECUADOR**  
**RAZA Y GÉNERO DESDE LOS TIEMPOS DE LA COLONIA**



**AFRODESCENDENCIA EN EL ECUADOR**  
**Raza y Género desde los tiempos de la Colonia**

*Paloma Fernández-Rasines*

Ira. Edición: Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Telfs.: 562-633/506-267  
Fax: 506-255/506-267  
Casilla: 17-12-719  
E-mail: editorial@abyayala.org  
Quito-Ecuador

Coedición: Abya-Yala Editing  
Paloma Fernández-Rasines

©: Paloma Fernández-Rasines, 2001

Diseño de portada: Raúl Yépez

Fotografía de portada: Julio Fernández 1988, *entre Chota y Esmeraldas*

ISBN: 9978-04-711-5

Impresión: Digital Docutech / UPS  
Quito - Ecuador

Impreso en Quito - Ecuador, 2001

Texto adaptado de la edición original. Permisos adquiridos.

© *Diáspora africana en América Latina. Discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador*, 1999. Serie Tesis Doctorales. Universidad del País Vasco. Servicio Editorial. Bilbao (España).

# INDICE DE CONTENIDOS

Agradecimientos .....	7
Introducción.....	9
<b>1 . EPISTEMOLOGÍA Y LA LÓGICA DEL MÉTODO. LA POSICIÓN EUNUCOIDE.....</b>	<b>11</b>
<b>Conocimiento es poder.....</b>	<b>14</b>
<i>A través del lenguaje.....</i>	<i>14</i>
<i>A través del ritual.....</i>	<i>15</i>
<i>Interpretar el objeto.....</i>	<i>16</i>
<i>Reflexividad y la corporeización del conocimiento.....</i>	<i>16</i>
<b>Consideraciones teóricas, “nur für Schwindelfreie”.....</b>	<b>17</b>
<i>Crítica feminista en las ciencias sociales.....</i>	<i>18</i>
<i>Teorizando la diáspora africana en las Américas.....</i>	<i>22</i>
<i>Matrifocalidad y significación de la figura de la madre.....</i>	<i>24</i>
<i>Raza, género y estratificación social. Estereotipos y liminalidades.....</i>	<i>29</i>
<b>Diseño de la investigación.....</b>	<b>31</b>
<i>Presente etnográfico.....</i>	<i>33</i>
<i>Selección del área de estudio y el contexto geográfico.....</i>	<i>33</i>
<i>Aproximarse al campo.....</i>	<i>35</i>
<i>La contextualización.....</i>	<i>37</i>
<i>Descripción del espacio coyuntural.....</i>	<i>38</i>
<b>2 . DIALÓGICA HISTÓRICA. CUERPOS NOMBRADOS POR LA ESCLAVITUD.....</b>	<b>41</b>
<b>Discurso colonial sobre el mestizaje.....</b>	<b>41</b>
<i>Relatos y crónicas de los primeros tiempos.....</i>	<i>41</i>
<b>Cuerpos nombrados por la esclavitud.....</b>	<b>49</b>
<i>Política sexual y matrimonio restrictivo.....</i>	<i>51</i>
<b>Retórica ilustrada. “menores” demandando nuevos derechos.....</b>	<b>55</b>
<i>Matrimonio interracial.....</i>	<i>59</i>
<b>Movilidad social, sexismo y uso carnal.....</b>	<b>62</b>
<b>3 . ESCLAVITUD Y MORALIDAD FAMILIAR. PROCESO DE MODERNIZACIÓN.....</b>	<b>67</b>
<b>Esclavitud en costa y sierra.....</b>	<b>67</b>
<i>Moralidad familiar en minas y haciendas. La Compañía de Jesús.....</i>	<i>69</i>
<b>Esmeraldas, tierra de promisión. Las nuevas colonizaciones.....</b>	<b>72</b>
<i>Mercado exterior expoliando naturaleza y cultura.....</i>	<i>74</i>
<b>Proceso de modernización. Antes y después de la reforma agraria.....</b>	<b>76</b>
<i>Preparando el éxodo rural.....</i>	<i>79</i>
<b>Llegando a la capital.....</b>	<b>81</b>
<i>Movilidad social y racismo activo.....</i>	<i>83</i>
<i>“Criadas” en los oficios femeniles.....</i>	<i>89</i>
<i>Migración sin retorno.....</i>	<i>90</i>

<b>4 . EMANCIPACIÓN DESDE UNA COMUNIDAD SUBURBANA. “SER DUEÑO DE CASA” .....</b>	<b>93</b>
Demanda y adquisición de vivienda popular .....	93
<i>Mujeres en la memoria</i> .....	94
<i>Clientelismo político y fisuras internas</i> .....	95
El sector de silanes y la pobreza estructural .....	98
Categorías de pobres.....	100
<b>5 . CONYUGALIDAD E INTERCAMBIO SEXUAL. DEL DEBER Y DEL DESEO .....</b>	<b>111</b>
Vínculos y alianzas.....	112
<i>Límites de la endogamia</i> .....	112
Matrimonio regular .....	114
<i>Práctica poligámica</i> .....	115
<i>Compadrazgo o el gendarme del orden monogámico</i> .....	116
<i>Heterosexualidad compulsiva y sexo matrimoniable</i> .....	118
Régimen católico. Norma y ritual.....	120
<i>Imaginería judeo-cristiana para la iniciación</i> .....	121
<i>El mal aire o “siempre carne y sangre es débil”</i> .....	122
<i>Mal de ojo o la incontinencia del deseo en ciertas mujeres</i> .....	124
Ritmo y proximidad de los cuerpos .....	126
<i>Nombrando las transgresiones de sexo y de género</i> .....	128
<i>Consumo de los servicios sexuales</i> .....	131
<b>6 . MATERNIDAD SOCIAL. EFICIENCIA Y LIDERAZGO. MUJERES POR CUENTA PROPIA .....</b>	<b>135</b>
Hombres y mujeres que fundaron el barrio de Silanes.....	135
<i>Memorias omitidas</i> .....	136
Mujeres por cuenta propia .....	138
<i>Emiliana o la mujer que se hizo madre</i> .....	138
<i>Marcia y Sagrario</i> .....	147
Madres agentes y jefatura de hogar .....	151
<i>Hechos y sujetos administrables</i> .....	153
<b>7. SISTEMA PATRIARCAL. PODERES Y AUTORIDADES. EL CUERPO CONTINENTE .....</b>	<b>159</b>
La metáfora del “respaldo” y el privilegio de “la libertad” .....	160
<i>Poliginia o la univocidad androcéntrica</i> .....	163
Cuerpo continente .....	168
<i>Fertilidad, fecundidad y facultad bio-reproductiva</i> .....	171
Simbólica sobre el diablo, la mujer y la madre.....	176
<i>Brujas que vuelan y sacan la virtud</i> .....	179
<i>La Tunda y el fetichismo mercantil</i> .....	183
<i>La Mula o la hembra yerma y la resistencia</i> .....	188
Conclusiones o morir un poco .....	195
Referencias citadas .....	203

## AGRADECIMIENTOS

Quiero mostrar mi reconocimiento a todas las personas e instituciones por cuya colaboración se hizo posible esta tesis doctoral. Con todas ellas estoy en deuda.

Este trabajo de investigación ha sido realizado en su mayor parte al amparo de una beca predoctoral del programa de formación para la investigación del Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco. El centro académico de aplicación de esta beca entre 1993 y 1997 ha sido el Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la Universidad del País Vasco en Donostia-San Sebastián.

Durante mi trabajo de campo etnográfico en el Ecuador, Elba y Gladys me prestaron sus voces y fueron especiales colaboradoras. A ellas, como al resto de los hombres y las mujeres que me ofrecieron sus testimonios se debe este estudio.

Teresa del Valle ha dirigido esta investigación desde sus comienzos y de su tutoría me ha llegado buena parte del ánimo necesario para la realización de esta tesis. A ella le debo también mi iniciación en la antropología social, en la crítica feminista y en los estudios de género.

En el Ecuador encontré personas y amistades cercanas que me ayudaron estrechamente también en lo profesional. María Cuví fue mi asesora permanente. De ella me llegó gran parte de la información sobre el género en la política social y cultural. Con ella pude aprender mucho más de mí misma como investigadora y bastante más de mi relación con todo el resto de las palabras y de las cosas. Sara Báez me ayudó activamente en la prospec-

ción sobre el terreno. Juan García me acercó el norte de Esmeraldas con toda la cordialidad de su familia. Mi querido amigo Carlos Lascano se hizo responsable de mi salud. Él ya no está pero su sentida memoria siempre me sirve de compañía.

En la primavera de 1996 Alexandra Martínez estuvo al cargo de mi visita científica al Instituto de Historia y Antropología Andinas de Quito. A ella le agradezco mi acercamiento a los archivos históricos de Quito y Guayaquil. Un año más tarde fui recibida como investigadora predoctoral en el Programa de Estudios de Género de Duke University en EEUU. Su directora, Jean O'Barr se ocupó de introducirme en la comunidad científica y fue una excelente anfitriona. El grupo de trabajo Gender and Praxis in Latin America fue para mí un entorno muy enriquecedor, tanto como aquella universidad en extenso.

Desde comienzos de 1997 la redacción de esta tesis se llevó a cabo en el Laboratorio de III Ciclo del Dpto. de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la Universidad del País Vasco.

Quiero agradecer también a Gioconda Herrera, Coordinadora de la Maestría de Género de la FLACSO en Quito. Ella me ha brindado la oportunidad de devolver el conocimiento que me llevé de este país a través del curso "Raza, género y sexualidad" que dicté en julio de 2001.

De Julio Fernández me han llegado sugerencias desde el comienzo de este proyecto, él ha sido un importante mentor durante todo el proceso. Suya es también la fotografía para el diseño de la portada. Patricia Posadas ha leído

do los manuscritos, ha participado con sus comentarios y me ha acercado más al conocimiento instrumental de las lenguas bárbaras. Nuestra comunicación ha hecho más llevadero y humano este largo proceso de transición.

Por último quiero mostrar mi agradecimiento más sentido a mis hermanos y hermanas: a Mercedes, Julio, Regina, Josu y muy especialmente a Gabriel. De sus cuidados y atenciones ha dependido siempre mi bienestar y por su enorme generosidad he llegado aquí

ahora. Se lo debo también a nuestra madre, Anunciación. Ella es una de las mujeres a quienes dedico esta tesis doctoral, por haberme educado en el gusto por conocer y por su eterna rebeldía.

A las mujeres por quienes  
el amor maternal no es natural,  
ni es incondicional  
y tampoco es gratuito.

## INTRODUCCIÓN

¿Dónde se sitúa la frontera entre ser mestiza, chola, zamba, negra, parda, señora...? ¿De qué manera se ha ido elaborando el racismo desde los tiempos de la colonia?

¿Cómo una persona se hace hombre o mujer, madre o padre, hijo o hija dentro de este sistema racializado?

*Afrodesdendencia en el Ecuador* es un estudio etnográfico y etnohistórico sobre la herencia de la esclavitud, en el que pretendo recoger los resultados de mi tesis doctoral. A través de las voces y los relatos de hombres y mujeres afrodescendientes, quiero ver cómo estas personas se transforman en sujetos políticos, en artífices de su propia historia.

Con este libro deseo ante todo devolver el conocimiento que me fue prestado por diferentes personas e instituciones durante los 23 meses de mi estadía en el Ecuador. Los datos etnográficos y documentales fueron recogidos en este país entre 1993 y 1996.

Mi tesis doctoral se sitúa en el marco interdisciplinar de la antropología social y los estudios de género. Esta investigación parte de una discusión sobre el concepto de matrifocalidad y sus implicaciones en la formación de la identidad afrodescendiente. El contexto del estudio lo conforma la política racial y sexual heredera de la colonia en las Américas.

El libro ha sido estructurado en siete capítulos que se articulan por su temática, así como por el orden del proceso histórico y etnográfico. En el primer capítulo se abordan las cuestiones epistemológicas y de método, seguido de la exposición del diseño de la investigación y la metodología. En el marco teórico hablaré de la crítica feminista en las ciencias sociales y de sus implicaciones en la antropología

de la experiencia, en los estudios de género sobre los países en desarrollo, y en los estudios de familia al respecto de la teorización de la diáspora africana en las Américas.

Los capítulos segundo y tercero ofrecen una visión histórica del proceso de categorización racial y sexual en lo que actualmente conocemos por Ecuador, como país heredero de la política colonial española. Hablaré de las percepciones locales al respecto del mestizaje, de las clases y las castas. En el capítulo segundo se tratará la contrucción de la moral familiar y el matrimonio restrictivo; así como las implicaciones del sistema esclavista para hombres y mujeres en servidumbre forzosa.

El tercer capítulo es una continuación del anterior donde se abordan los condicionantes estructurales que han podido justificar una marcada regionalización bipolar de los contextos de costa y sierra en el Ecuador actual; así como sus implicaciones en el orden moral familiar y en los sistemas de género. Hablaré de las familias Negras sometidas por la empresa jesuíta en la sierra y de la emergencia de grupos de poder de Mulatos notables en la costa norte. Siguiendo con el proceso histórico se verán los resultados de la transnacionalización económica y de las nuevas colonizaciones en el periodo republicano. Se hará alusión a las migraciones internas previas al éxodo rural producto de la Reforma Agraria. Desde el entorno urbano se mostrarán los componentes del racismo activo de cara a la evitación de la movilidad social.

El cuarto capítulo refleja el entorno inmediato del trabajo etnográfico realizado en una comunidad suburbana de Quito. He abordado la fundación de un barrio popular a fina-

les de los años 60 en tanto que proyecto cooperativo de emancipación en el contexto urbano. La adquisición de vivienda en propiedad y la dotación de un espacio comunitario de vindicación ha tenido a hombres y mujeres como agentes sociales. He tratado particularmente la participación de las mujeres como interlocutoras políticas y su poder efectivo de representación en un barrio conceptualizado desde los cánones de la pobreza estructural.

En el capítulo quinto hablo del matrimonio en el discurso y en la práctica. Se trata la institución del compadrazgo en tanto que rito católico gendarme de la monogamia. En la base de todo ello va a aparecer la norma heterosexual, así como las subversiones que aparecen bajo el espacio discursivo. Se verán los espacios del ritual en que la simbología cristiana ejerce el control sexual y conyugal.

El capítulo sexto aborda la autoridad conferida a las madres y el liderazgo político que desarrollan como tales. Se habla del concepto de jefatura femenina de hogar, de la feminización de la pobreza y de madres agentes en un contexto de injusticia social. Trato especialmente la contrucción de la maternidad separada de la fertilidad orgánica y entendida como metáfora del liderazgo y la representación.

En el séptimo y último capítulo se considera el cuestionamiento de la autoridad masculina. La imagen de la madre aparece en la in-

tersubjetividad de hombres y mujeres imbuidos diferencialmente en el dimorfismo sexual. La fertilidad se abordará como componente de la identidad masculina en tanto que prueba de acceso al derecho paterno. La fecundidad será vista también como síntoma de la intervención exterior a través de las políticas de control natalista. Finalmente he tratado el significado de la autoridad materna en el nivel simbólico a través del análisis de la mitología local y sus implicaciones al respecto de la subversión de la maternidad y de la resistencia a la intervención externa.

Desde el espacio interdisciplinar de los estudios de género y a través de las aportaciones de la crítica feminista a las tendencias más recientes de la antropología social he realizado esta investigación con la premisa de que no existe el conocimiento ingenuo, de que hacer ciencia responde siempre a un compromiso político ya sea éste explícito o no. En este sentido, comparto la crítica del pensamiento que subyace en los debates feministas de la década que cerró el milenio. Suscribo la propuesta de Donna Haraway (1991) en el compromiso de cuestionar las tendencias totalizantes con el objetivo de reinventar lo que se ha pensado era natural. Esto resulta crucial para la gente que necesitamos albergar la esperanza de vivir en un mundo menos manejado por la lógica de la dominación clasista, colonialista, heterosexista y racista.



## EPISTEMOLOGÍA Y LA LÓGICA DEL MÉTODO

### *La posición eunucoide*

El objeto de esta investigación es la centralidad de la figura de la madre en tanto que constructo sobre la alteridad al respecto de la política racial y sexual en el contexto post-colonial de América Latina. He tratado la matri-focalidad siendo consciente de que se trata de un concepto que ha sido construido para explicar los patrones parentales de las llamadas *comunidades Negras* en las Américas, cuya realidad se ha interpretado habitualmente desde la alteridad, ese “Otro” que no es Blanco y Occidental. Esto será explicado con mayor detalle en el apartado dedicado al diseño de la investigación. Antes me permito hacer una introducción acerca de las consideraciones epistemológicas a modo de posicionamiento previo a la investigación.

A finales de 1993 comenzaba el desarrollo de esta tesis doctoral. En setiembre de ese mismo año se celebraba el congreso de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español en La Laguna. Aquel era el primer foro que pude observar sobre esta disciplina. Josep R. Llobera había presentado una comunicación en uno de los simposios acerca de la modernidad y la postmodernidad en la antropología actual. Me refiero a *Reconstructing Anthropology: the task for the nineties*. Mi precario nivel de alfabetización en inglés no me permitió acceder entonces a la lectura de su texto. Dado que tuvo la deferencia de presentar su comunicación en el idioma del congreso pude sin embargo procesar parte de su mensaje *in situ*. Para Llobera, había una serie

de agendas políticas que estaban erosionando el tradicional compromiso antropológico con la objetividad y la ciencia: si la comunidad antropológica deseaba sobrevivir como empresa científica, debería unificar sus tropas y presentar un frente común contra todos los relativismos. En su opinión “the ‘relativist’ anthropologists” deberían encontrar sus nichos en cualquier otro lugar, a saber, en departamentos de filosofía, literatura, estudios de género, etc... Argumentaba sin embargo que la antropología debería liberarse de los prejuicios sobre la biología y la sicología, especialmente para el caso del estudio de la etnicidad (Llobera 1993). Debo decir que toda esta información la he rescatado de la posterior lectura del texto. Lo que me quedó de la exposición de su comunicación en La Laguna fue su figura sobre *la posición eunucoide*, epistemológicamente hablando, según sus palabras. Con esta metáfora el autor mostraba la debilidad de una postura epistemológica crítica con el etnocentrismo colonial. Llobera identificaba tres posiciones ideológicas, tres *ismos* que habían puesto en peligro la empresa científica antropológica en las últimas décadas: postmodernismo, tercermundismo y feminismo.

“La segunda posición ideológica que he tratado de considerar es el tercermundismo. Por este término designo la creencia de que no hay verdad objetiva acerca de El Otro, sino sólo las verdades localizadas que son directamente expresadas por las diferentes culturas del Tercer Mundo.(...) Esta actitud es sentida por mu-

chos/as antropólogos/as tercermundistas como una justa expiación de los pecados cometidos por la disciplina durante el periodo colonial. Ello ubica a el/a antropólogo/a en una posición eunucoide, epistemológicamente hablando. Desafortunadamente, el/a antropólogo/a tercermundista a menudo ha tenido que contar trivialidades, y hacerlo de una manera acrítica porque él o ella se ha cargado de una culpa paralizante. El temor a ser acusado/a de Eurocentrismo o, aún peor, de racismo detiene la simple y honesta práctica de llamar al pan, pan y al vino, vino.” (Llobera 1993: 74)<sup>1</sup>

Probablemente Llobera (1993) piensa que su propio discurso es desapasionado, exento de subjetividades, exento del poder de las ideologías y de los *ismos*. Pensará que las alusiones a la culpa no tienen nada que ver con el cristianismo. Pensará que el símil de las tropas y los frentes no es una analogía militar muy propia, por ejemplo del imperialismo colonial. Pensará por último que la figura alegórica de la posición eunucoide no tiene nada del falogocentrismo tan usado y abusado en la retórica de los estudios sociales y de las culturas. Aunque probablemente no me unen con el autor las inquietudes políticas y por ello no entiendo la ciencia desde su punto de vista, debo agradecer a su artículo el haberme dado la oportunidad de introducir mi posicionamiento epistemológico. De este modo he tenido la oportunidad para declarar que en mi trabajo he dado asilo a las partes acusadas por Llobera de provocar la fragmentación de la disciplina antropológica. De acuerdo con Edward Bruner (1986), desde la antropología de la experiencia, entiendo que los relatos y las historias no son ideológicamente neutrales. Las etnografías, en tanto que narrativas no sólo son estructuras de significado, sino que son también estructuras de poder.

Siguiendo a Dolores Juliano (1996) es significativo destacar que cada vez encontramos más analistas de la ciencia que muestran gran interés por las propuestas feministas, ya sea para denostarlas, ya sea para considerar que ofrecen una crítica epistemológica alternativa y digna de ser estudiada. Juliano encuentra dos claros ejemplos de estas posturas en el foro del Congreso de Tererife que he citado más arriba: Llobera (1993) ilustraría la primera y James Fernandez (1993) la segunda. (Juliano 1996:16).

“La teoría a construirse no es un sistema sino un instrumento, una lógica de la especificidad de las relaciones de poder y de las luchas alrededor de ellas. La investigación sólo puede ser sobrellevada paso a paso sobre la base de una reflexión, que ha de ser histórica necesariamente en algunos aspectos, acerca de situaciones determinadas” (Michel Foucault, en Clifford 1991)

James Clifford (1991) recoge esta cita del pensador francés para hablar de la quiebra de la autoridad etnográfica. La actividad de la representación transcultural, advierte, está más en cuestión que nunca. En palabras de Clifford Geertz (1991), a lo que escribimos y lo que leemos le ha llegado un ajuste democrático. Si la etnografía surge de una actitud hermenéutica, interpretamos constructos que son intentos de formular el modo en que un pueblo, una persona, una institución en un periodo y entorno concretos tienen sentido para sí mismos. Interpretamos en una variedad de idiomas que se intersectan. La observación participante se traduce en la etnografía que queda así construida por analogía textual. El mundo creado por la experiencia etnográfica, como tal ficción es inter-subjetivo. Los datos que se han recogido en condiciones discursivas, dialógicas, en su escenario preciso, pasan a

ser objeto de apropiación en el texto. Un modelo discursivo que contemple la inter-subjetividad y la polifonía supone un serio desafío al objetivismo que ha buscado supuestos universales a través de las corrientes dominantes de las ciencias sociales. ¿Cómo puede ser esto más que una declaración de intenciones sabiendo de los requerimientos que, como limitantes, operan en el ordenamiento académico? Espero, no obstante, que este texto denso y plano pueda quedar abierto a lecturas inesperadas.

Harding (1987) cree que el relativismo de que se acusa a la postura epistemológica feminista no es un problema que surge por cuanto busque dar prioridad a la visibilización de las experiencias de las mujeres y contribuir a los intereses feministas, sino que es fundamentalmente una respuesta sexista que pretende legitimar la visión androcéntrica ante las evidencias disonantes. Según Harding (1991), el feminismo académico necesita ciencias que sean más objetivas que las que parten de la práctica investigadora de grupos dominantes que han pasado por ser objetivas, desapasionadas, desinteresadas y universales (Harding 1991: 307).

Según Strathern (1987a) podría pensarse que el feminismo en la academia tuvo éxito ya en los 70 al respecto de cambiar el paradigma androcéntrico en la antropología. Sin embargo, en tanto que estamos hablando de una disciplina que se entiende abierta y tolerante, Strathern piensa que la antropología feminista ha sido tolerada como una especialidad que ha podido ser absorbida sin que ello haya supuesto un desafío a la totalidad. En otras palabras, dice Strathern, los análisis feministas no han influenciado sustancialmente en el curriculum tradicional precisamente porque tales análisis desafían los marcos teóricos fundamentales de la disciplina.

El enfoque de Strathern sobre la difícil o embarazosa relación entre feminismo y antropología me parece particularmente relevante aún hoy. La autora concluye que supuesto el estatus paradigmático de ambas prácticas, éstas aparecen como irrelevantes una a la otra, no se desafían, sino que se parodian mutuamente. Uno de los debates de fondo supone la discusión sobre sujeto y objeto de la investigación antropológica. En este sentido, corrientes críticas ajenas al feminismo ya estaban cuestionando el énfasis teórico en la descripción de sistemas totales, de leyes y normas sobre las estructuras. Strathern, hace ahora una década, argumentaba que si la antropología social sigue considerándose como el estudio de la conducta social o de la sociedad, en términos de sistemas y representaciones colectivas, el paradigma -en sentido Kuhniano- ha seguido intacto a pesar de la crítica interna. Strathern entiende que el modelo paradigmático basado en una supuesta lógica natural y sus leyes no corresponde al desarrollo de las ciencias sociales, por cuanto en éstas las diferencias teóricas surgen a partir de la formación de diferentes intereses sociales.

Aurora González Echevarría (1987) hace un intento de aplicar ciertos desarrollos de la filosofía de la ciencia a ciertos problemas disciplinares de la antropología cultural. De acuerdo con ella, la distinción entre lo teórico y lo observacional queda fuera de lugar, porque nuestra realidad observada, así como el discurso que utilizamos para contar la experiencia están cargados de preconcepciones, de teoría.

“Pienso que cualquiera que sea nuestra visión del mundo, cualquiera que sea la orientación teórica a la que nos adscribamos, las teorías que proponemos deben de ser tales que se puedan poner a prueba, si quieren ser científicas”

cas. Fe popperiana incongruente porque pienso, con Feyerabend, que también deberíamos de preguntarnos si la ciencia contribuye o no a aumentar nuestra felicidad y nuestra libertad.” (González Echevarría 1987: 50)

González Echevarría dice que la relación de empatía puede tener un valor heurístico pero argumenta que no debe olvidarse “la necesidad de elementos de juicio objetivo que garanticen la validez de la identificación del investigador con el investigado.” (González Echevarría 1987: 208). Entiendo que hablar de la consecución de la felicidad y la libertad supone hablar de confrontación de intereses políticos a través de la inter-subjetividad. En lo referente al objeto que me ocupa, pienso que los juicios no pueden escaparse a la dialéctica social.

De acuerdo con algunas de las corrientes críticas postestructuralistas -y entiendo como tales a la antropología de la experiencia y la antropología feminista- objeto y sujeto de la investigación están en un plano inter-subjetivo sometidos a la continua autocrítica de la reflexividad. Esto tiene implicaciones importantes al respecto del posicionamiento epistemológico. No es tanto que *la ciencia* no suscite concupiscencia entre cierta producción antropológica crítica del estructuralismo, sino que hay quienes pretendemos hacer que la ciencia sea otra cosa<sup>2</sup>.

### Conocimiento es poder

Encuentro pertinentes las propuestas de análisis de Pierre Bourdieu para tratar el poder y las clasificaciones sociales. Bourdieu (1988), definiéndose dentro del estructuralismo constructivista, afirma que la investigación atraviesa los momentos objetivista y subjetivista, los cuales se hallan en una relación dialéctica. El autor argumenta que las distancias sociales están escritas en los cuerpos, si

bien la relación con el cuerpo, el lenguaje, el tiempo y espacio son aspectos estructurales de la práctica que la visión subjetivista ha ignorado. En este sentido, el autor ha aportado la noción de *habitus* como conjunto de estructuras mentales a través de las cuales los agentes aprehenden el mundo social, que resultan ser producto de la interiorización de las estructuras del mundo social. El gusto o *habitus* produce prácticas y representaciones dispuestas para la clasificación que difieren desde el punto de vista objetivo, pero que sólo son percibidas en toda su dimensión por agentes que poseen el código para comprender su sentido social. Bourdieu habla de una doble estructuración del mundo social. El lado objetivo estructura en base a propiedades atribuidas a los agentes o a las instituciones que se presentan en combinaciones aplicadas en probabilidades muy desiguales. El lado subjetivo lo hace en base a los esquemas de percepción y de apreciación, muy especialmente los que se inscriben a través del lenguaje, que expresan el estado de las relaciones de poder simbólico. Este autor define el poder desde una visión de las divisiones. Poder político por excelencia es hacer visibles las divisiones sociales implícitas, poder de hacer grupos, de manipular la estructura objetiva de la sociedad. En este sentido, un poder simbólico puede convertirse en poder de constitución, esto es, en poder de transformar o bien conservar los principios objetivos que unen y separan las clasificaciones que se crean en base a las diferencias.

### *A través del lenguaje*

Los significados asociados a los hechos reales y al complejo sistema de inter-relaciones tienen muy diversas vías de expresión. Recogemos datos que observamos e intuimos pero sobretodo datos que tendremos luego que de-

codificar a partir del lenguaje que usan informantes y demás interlocutores. Conocer el idioma de las personas a quienes escuchamos durante el trabajo de campo facilita mucho la interacción. No obstante, formar parte de una tradición construida en otra tierra y cultura puede inducirnos a imponer nuestras metáforas en lugares inapropiados. Las palabras, el modo en que aparecen asociados los campos semánticos y la pertinencia de los silencios, son continentes de significados configurados a través de la dialógica donde los distintos poderes han desarrollado sus discursos y ejecutado sus acciones.

En esta investigación me ha preocupado desvelar qué hay detrás de las formas con las que hombres y mujeres se posicionan en relación a una categorización social y a una taxonomización racial determinada. La creación de significados está en los procesos de interiorización pero también en los procesos de interacción. Las contigüidades y las semejanzas en los conceptos interactúan para expresarse en el lenguaje con la forma de lo que se da en llamar -por analogía textual- figuras estilísticas o tropos. En este sentido, me ha resultado interesante considerar la propuesta de Fernandez (1993b) acerca del valor de la metáfora como modo de análisis para la formación de identidades y para la creación de personalidades diferenciadas. Este autor entiende la metáfora, fundamentalmente la textual, como el principal medio por el cual los pronombres o sujetos incoados llegan a ocupar sus lugares y se desplazan en el espacio cualitativo. Argumenta que la misión de la metáfora es proporcionar una identidad a los sujetos en su incompletud. Lo que el autor llama micro-cosmogonía, donde los diferentes niveles de la experiencia ocupan marcos delimitados por nuestros propios cuerpos, puede entenderse como el producto de la interacción entre metáforas y

metonimias, lo que el estructuralismo ha conocido por asociaciones paradigmáticas y asociaciones sintagmáticas.

### *A través del ritual*

Las expresiones del ritual forman parte de códigos asociados, de lógicas de representaciones. Sin duda, el ritual es también un lenguaje en la construcción cultural. Turner (1986) entiende el ritual y todas las artes expresivas como derivaciones de lo subjuntivo, liminal, reflexivo; esto es, del corazón exploratorio del drama social (1986: 43). Gran parte de la expresión ritual representa la dialógica de los poderes enfrentados y su desarrollo nos habla de las formas en que los límites son respetados, reproducidos y también transgredidos.

Poder y autoridad están asociados. El poder está legitimado habitualmente en base a principios morales y la autoridad regula el acceso al poder económico y político. A través del ritual podemos entender la legitimidad y las transgresiones, en tanto que los ritos expresan las divisiones y jerarquías que utilizan los sistemas de autoridad. Jean La Fontaine (1984) entiende que los ritos de iniciación son representaciones ajustadas a pautas concretas con el propósito de lograr individuos transformados. Con esto, el efecto es demostrar el poder del conocimiento tradicional y legitimar además un orden social continuado. La autora defiende que el ritual es una acción efectiva, es decir, que no sólo es la expresión de ideas y significado social sino que es una acción que pretende afectar al mundo. En el ritual convergen la acción, los significados y un orden social en base al cual los comportamientos son descritos y valorados. La Fontaine encuentra que hay "símbolos universales", que los rituales emplean un repertorio similar de conceptos referidos al entorno natural o al cuerpo y sus facultades. Estoy de acuerdo con la autora en

que, no obstante, los significados atribuidos en un contexto dado a estos símbolos no deben extrapolarse de igual modo hacia diferentes contextos.

### *Interpretar el objeto*

En todo proceso hermenéutico, tanto por analogía textual como dramática, está el riesgo de caer en un excesivo cripticismo. Las interpretaciones homológicas y alegóricas no sirven si no resultan coherentes ni comprensivas. En este sentido, Pierre Bourdieu (1991) critica la utilización del discurso interpretativo que reduce las prácticas a juegos de escritura semiológica. Con esto el autor se cuestiona acerca de la explicación que se da a la práctica social como mera “agrupación de material factual” en que se busca “ver las correlaciones”. Bourdieu, en la búsqueda de su relación con el objeto, entiende ahora que no es dable entender la lógica de la práctica si no es a través de construcciones que la destruyen en tanto que tal, mientras no nos cuestionamos lo que son y lo que hacen los instrumentos de objetivación. El autor admite que este cuestionamiento se escapaba a su preocupación puramente teórica en una epistemología de la clasificación, para acercarle más hacia una crítica radical de toda objetivación y por ello, de la ciencia misma.

### *Reflexividad y la corporeización del conocimiento*

A través de la reflexividad nos colocamos como sujetos conscientes dentro de la etnografía y por ello, nos entendemos responsables de nuestras decisiones tomadas sobre el campo, en el tratamiento de los datos y en la expresión del texto final. En palabras de Judith Okely (1992), una inmersión a través del tra-

bajo de campo es una experiencia total que demanda todos los recursos de quien hace antropología y estos son recursos intelectuales, físicos, emocionales, políticos e intuitivos. Lo personal, lejos de ser anecdótico, resulta ser parte de la teoría.

El presente estudio no pretende obviar que la investigadora forma parte de una memoria construida, lo que hace que su trabajo sea una representación parcial y tal vez poco validable ante otras visiones pretendidamente imparciales. Okely argumenta que la formación diferencial y la experiencia de vida de las personas en lo relativo a su sexo/ género tienen implicaciones para la teorización y para la toma de posición (Okely 1992: 12). No únicamente el género, sino también factores identitarios como son raza, etnicidad, orientación sexual, edad, clase y nacionalidad, ubican a la investigadora en un posicionamiento desde donde va a priorizar unas determinadas asociaciones lógicas y simbólicas. He sido consciente por tanto de que mi participación en el escenario etnográfico ha provocado en todo momento alteraciones determinadas en respuesta a mi intervención como observante.

A modo de síntesis acerca del posicionamiento epistemológico, me interesa recoger las valoraciones de Harding (1991) acerca de los análisis feministas al respecto de la ciencia, la tecnología y la epistemología. De acuerdo con ello:

- Ciencia es política.
- La ciencia contiene elementos progresivos y regresivos, al igual que el feminismo.
- Sujeto y objeto, observador/a y observado/a están en el mismo plano. Es necesario sacar del punto referencial, a las mujeres Blancas, de clase media, heterosexuales, de occidente y avanzar en los

análisis feministas plurales a partir de las más diversas experiencias (Harding 1991: 9)

De acuerdo con Harding (1987), pienso que lo que distingue a la investigación feminista no son los métodos ni las técnicas que utilizamos para buscar y analizar los datos sino el prisma desde el cual conocemos lo que conocemos. Así pues, la epistemología es aquí el reto. Esta posición ante el conocimiento debe producir una investigación politizada en que la experiencia de las mujeres sea considerada como fuente y justificación del conocimiento. Entiendo entonces que conocimiento es poder y que la respuesta no es buscar la verdad sino desplazar los conocimientos dominantes y opresivos. Así, resultan interesantes los espacios del poder y los flujos en que se crean las autoridades. A través del discurso podemos llegar a las posiciones que vienen ocupando personas e instituciones. El lenguaje y el ritual vehiculan la experiencia y nos acercan a la construcción de significados para la comprensión de cada cual en su mundo. Linda Thompson (1992) sugiere el uso de una metodología inclusiva a partir de una epistemología que haga política de la investigación en aras del empoderamiento de las mujeres, en tanto que no escuchadas. Parte de esta posición ética es compartida por la antropología de la experiencia, en lo relativo al compromiso por abundar en la justicia social a través del diálogo, la accesibilidad y la autoría compartida.

### Consideraciones teóricas, “nur für Schwindelfreie”<sup>3</sup>

“Tanto el movimiento [postmodernismo] como sus ideas son, me temo, un poco demasiado etéreos y volátiles para ser captados y com-

prendidos con precisión: tal vez la aguda concienciación del movimiento postmoderno de que todos los significados tienen que desconstituirse de un modo tal que también atraiga a sus opuestos y ponga de relieve las contradicciones escondidas en ellos, o algo por el estilo, imposibilite de hecho una formulación resuelta y sin ambigüedades de su postura. En cualquier caso, si esto tiene que hacerse, que lo haga otro: yo me encuentro demasiado a gusto en esas alturas o en esas profundidades. Esto es *nur für Schwindelfreie* [nota del trad.: sólo para los que no tienen vértigo], entre los cuales no me cuento” (Gellner 1994: 32)

En cuanto a la cobertura teórica, la mayoría de las referencias bibliográficas de esta investigación provienen del pensamiento académico de los EEUU. La selección de los textos ha tenido mucho que ver con la mera accesibilidad. Algunas teorizaciones que han tenido gran predicamento han sido consideradas aquí, pero también lo han sido otras que forman parte de producciones más al margen de las ediciones principales. Micaela di Leonardo (1991) contextualiza la producción académica de conocimiento en EEUU desde los años 70 y señala el escaso poder de las mujeres antropólogas en los departamentos universitarios en aquel país, así como el androcentrismo en las etnografías. Esto se refleja también en nuestro entorno académico en cuanto a la producción teórica disponible, publicable y traducible.

Además de la literatura propia de la antropología feminista y de la perspectiva del género en el desarrollo, he incorporado referencias de la literatura afro-americana y especialmente del pensamiento feminista afro-americano. Si bien algunos de estos trabajos son contextualizados en los EEUU, entiendo que son pertinentes en tanto que consideran las implicaciones del sistema esclavista y el pasa-

do colonial en la construcción de una sociedad marcada por las categorías de raza, género y clase.

### *Crítica feminista en las ciencias sociales*

Esta investigación pretende contribuir en la línea de los cuestionamientos acerca del androcentrismo, el etnocentrismo y sus implicaciones en los llamados Estudios de Familia tan extendidos en el ámbito de las ciencias sociales. Se trata en este estudio etnográfico y etnohistórico de discutir modelos teóricos que los agentes dominantes en la producción del conocimiento han dado por sentados, a partir de una experiencia sesgada de su propia realidad. Desde la antropología feminista, se pretende aquí denunciar la imposición de conceptos que en aras de criterios de operatividad aparecen en las ciencias sociales como constructos fundamentales para hablar de cuestiones tales como la familia, el matrimonio y la maternidad.

Desde los Estudios de las Culturas y la Antropología Social, Strathern (1987b) entiende que las investigaciones feministas, siendo polifónicas por necesidad política, no pueden abordar la antropología sino como "una voz más". Percibe la investigación feminista como un fenómeno postmoderno y entiende que el carácter multidisciplinar y multivocal de las conversaciones feministas se anticipó a las experiencias de la antropología postmoderna. Strathern piensa que la diversidad misma de la experiencia es prueba de autenticidad, que las discusiones en el seno del feminismo tienen un carácter plural y polifónico inherente en que los diversos puntos de vista pueden ser sostenidos en paralelo sin miedo a no lograr un acuerdo unívoco.

El feminismo occidental de los años 70 buscaba hacer explícito el sexismo en la acade-

mia y así denunciar el androcentrismo en la producción del conocimiento. El proyecto feminista en antropología ha tenido, como el resto de la empresa académica, la influencia de los distintos cambios acontecidos en la extensa escena intelectual y en la política económica global. La llamada segunda ola del feminismo en los 80 empezó a tomar en consideración la diversidad de modos de pensamiento dentro del movimiento y con ello la aparición de nuevas identidades. Las académicas feministas comenzaron entonces a considerar la cuestión de la diferencia y la heterogeneidad atendiendo a la emergencia de identidades múltiples según factores como raza, étnia, clase, orientación sexual, edad, nación y religión, por nombrar algunos (di Leonardo 1991). Estos constructos no deben ser entendidos entonces como características individuales inmutables, sino en tanto que categorías sociales cambiantes que van construyéndose en una intensa negociación política<sup>4</sup>. Durante las últimas décadas se ha ido priorizando la atención hacia las realidades de las mujeres en los espacios periféricos y subalternos. Los países del tercer mundo, las clases desfavorecidas, las razas, etnias y sexualidades minorizadas suponen espacios en que nuevas construcciones alternativas emergen para la subversión de los valores dominantes.

"Junto a la investigación de las construcciones dominantes en las que los sistemas de parentesco y matrimonio son importantes, propongo que habría que fijarse en las estructuras de donde pueden emerger construcciones subversivas, alternativas, los nuevos sistemas de valores. En este sentido los campos a explorar a través de las actoras/actores, serán aquellas relacionadas con lo marginal y con elementos de cambio, roles nuevos y sistemas alternativos de prestigio." (del Valle 1989: 44)



Toda realidad vivida es generizada. La experiencia individual y colectiva toma forma a través de las interacciones entre las relaciones de género y demás relaciones sociales. Los flujos de poder no parten de esencias fijas, sino que se transforman en el curso de la historia y a través de la actividad política de sus agentes. Si pretendemos explicar el proceso histórico y los modos de articulación de las relaciones sociales desde una investigación feminista necesitaremos deconstruir significados mas allá de lo que concierne a la biología, el sexo, el género y lo natural. La teoría feminista contemporánea, en tanto que crítica postmodernista, debería animarnos a considerar y tratar de interpretar la ambivalencia, la ambigüedad y la multiplicidad a la hora de explicar la experiencia y la realidad social. En este sentido, Jane Flax (1987) plantea que la deconstrucción de la que parten los discursos postmodernistas busca tomar distancia y ver con escepticismo supuestos dados por sentados acerca de la verdad, el poder, el individuo y el lenguaje, que han servido secularmente para legitimar la predominancia de la llamada cultura occidental. En palabras de Seyla Benhabib: "El feminismo contemporáneo ha modificado su atención desde el análisis social al análisis del discurso, desde el poder en sí mismo a la política de sus representaciones" (Benhabib 1989: 366). Así, los acontecimientos, las relaciones sociales, la naturaleza, no existe sino como representación construida, que no es mímesis sino nueva creación a través de la dialógica discursiva.

En esta crítica de la tradición androcéntrica y etnocéntrica, las antropólogas Jane Collier y Sylvia Yanagisako (1989) creen que la práctica feminista precisa del desarrollo de nuevas teorías y conceptos<sup>5</sup>. Muchas de las investigaciones que parten de esta práctica se han encontrado con las inadecuaciones de las aproximaciones teóricas que hegemonizan las

discusiones sobre el poder y la inequidad<sup>6</sup>. La investigación feminista ha planteado cuestiones que no podían ser respondidas dentro de los marcos teóricos disponibles. Siguiendo a Sherry Ortner (1989), las autoras pretenden explicar cómo la práctica feminista ha llevado a adoptar posiciones teóricas que Ortner identifica como una "aproximación práctica" de la antropología. La práctica feminista, como la teoría práctica, nos lleva a cuestionar la utilidad del sistema de pares de opuestos. Algunos trabajos en este sentido han visto que el marxismo tradicional, el estructuro-funcionalismo y la corriente durkheimiana han ocultado cuestiones como la implicación de las mujeres en la política y su participación en las relaciones parentelares. Si la práctica feminista busca la subversión de los roles de género, desde la antropología se deberá atender la construcción cultural de los conceptos de feminidad y masculinidad.

En la línea de Ortner y Whitehead (1981) el problema de sexo y género precisa de un análisis simbólico de interpretación. En palabras de Collier y Yanagisako (1989), las antropólogas feministas han sido participantes activas en el desarrollo de una aproximación práctica porque han forzado que se aborde el problema central de la teoría práctica, y esto es, tratar de entender el proceso por el cual el sistema construye agentes capaces de actuar y transformarlo. Estas autoras cuestionan el modelo durkheimiano de la oposición entre lo sagrado y lo profano, según el cual existe un mundo profano guiado por necesidades biológicas que se opone a un mundo sagrado creado por la capacidad de los hombres (man's) para el pensamiento simbólico. Según estas antropólogas de Stanford, el interés de la antropología feminista se ubica en el debate continuo contra el privilegio ideológico y analítico de la acción simbólica masculina. Este inte-

rés se fundamenta en que todas las prácticas humanas son creadas por personas que viven y actúan dentro de sistemas de significados históricamente construidos.

Desde la interdisciplinariedad de los Estudios de Género se han revisado los estudios sobre parentesco y familia, situando el tratamiento del género en el núcleo teórico de la antropología<sup>7</sup>. Susana Narotzky (1988) alude al ámbito de los Estudios de Género como espacio crítico donde se cuestionan los conceptos analíticos más usuales. Narotzky califica de importante la tarea de revisar críticamente conceptos como son: hogar, familia y grupo doméstico; así como su relación con producción, reproducción, subsistencia y economía natural, que resultan ser constructos claves en las ciencias sociales de los últimos treinta años. Esta autora entiende que tales conceptos han de ser considerados como productos que son de un proceso histórico determinado. Esta discusión aparece en una extensa literatura que ya desde los años 70 fue perfilando el corpus teórico de la antropología feminista. De ello da cuenta Henrietta Moore (1991), cuyo trabajo de síntesis de los distintos avances teóricos en la materia es un importante referente en este campo. Buena muestra de toda esta literatura es la obra de Collier y Yanagisako (1987), siendo también contribuciones importantes los trabajos de Collier y Rosaldo (1981), así como Ortner y Whitehead (1981), en que se trata el parentesco integrado en sistemas extensos de inequidad, para lo cual el género supone una dimensión clave. Estos análisis teóricos abogan por disolver las fronteras analíticas convencionales. Es importante desde esta óptica haber cuestionado las dicotomías analíticas precedentes, en la línea de los trabajos de Ortner (1974), que se ocupa del par naturaleza/cultura; de Michelle Rosaldo (1974) que lo ha-

ce con la dicotomía espacial doméstico/ público; así como el de Harris y Young (1981), en que se discute la oposición analítica producción/ reproducción. Atendiendo a las configuraciones simbólicas de los significados de género que muestran las distintas sociedades, estas oposiciones cerradas se consideran poco adecuadas fuera de su contexto.

Los "Estudios de Familia" han pretendido objetivar las relaciones que se dan en torno a un grupo heterosexual y su descendencia. El concepto clásico que conocemos como familia nuclear supone un constructo menos inclusivo aún. Basado en la unión monógama y el matrimonio restrictivo, aparece como el modelo hegemónico que ha logrado ordenar la realidad occidental moderna y por extrapolación, todo el resto de realidades posibles.

En la búsqueda de perspectivas críticas para el estudio de la familia, las antropólogas feministas de Stanford (Collier, Rosaldo y Yanagisako 1982) sometían a examen el modelo funcionalista de familia propuesto por Malinowski. Estas autoras abordan también el presupuesto de muchos de los trabajos que, desde la antropología clásica, han considerado la universalidad del vínculo madre-cría, suponiendo por ello la naturalización de la maternidad. Según esto, las relaciones dentro de la familia estarían basadas en lazos naturales de amor, quedando el funcionamiento de la institución en oposición simbólica a las relaciones de mercado. Estas autoras consideran que, a pesar de que parece que desde la antropología se ha reconocido ya que los lazos del amor y la maternidad sacrificada no son conceptos universales, en materia de familia y maternidad siguen alimentándose teorías un tanto parciales, al igual que se hace desde el resto de las ciencias sociales. Por ello sugieren la puesta en práctica de nuevas perspectivas antropológi-

cas que supongan teorizar sobre alternativas a la tradición que considera "la Familia" como algo necesario y natural.

Las más recientes críticas feministas en antropología, según lo recoge Moore (1991), han trabajado -en efecto- sobre los conceptos de familia, domesticidad y más específicamente sobre la pretendida naturalización de la maternidad. Moore explica cómo los estudios clásicos sobre familia -Fortes (1969) y Goode-nough (1970), entre otros-, criticaron la idea que Malinowski asentó sobre la familia nuclear universal, pero se quedaron en una idea sobre la maternidad basada en la invariabilidad transcultural del vínculo madre-cría. Para la mayoría de las antropólogas feministas críticas del marxismo, la familia no es un grupo natural creado por los lazos de la sangre, sino que es un espacio de relaciones humanas que aparece como una unidad moral ideada por el Estado. Es el Estado quien reconoce las familias como unidades que mantienen la propiedad y que proporcionan afecto y bienestar en pro de las generaciones venideras. Por interés fiscal, el Estado instituye un representante con quien poder negociar las deudas y sancionar los incumplimientos. Se entiende que esta representación ha de ser actuada por un hombre, lo que le otorga un poder de coerción sobre quienes está representando, aunque tal vez -como observa Olivia Harris (1988)- la autoridad que se deriva de ello es raramente absoluta.

Harris (1984), revisando también los análisis marxistas sobre la familia, critica el enfoque Chayanov que explica la economía campesina como economía natural y así el hogar como unidad natural de la sociedad cuya "cabeza" o líder (head) supone la autoridad masculina. Harris critica también el clásico de Claude Meillassoux (1977) en tanto que no ha abordado el cuestionamiento de la autoridad

masculina en la unidad de convivencia. Harris afirma que la autoridad que pueda ejercer la "cabeza" del hogar no debe ser únicamente concebida a través de las funciones económicas de producción y distribución. Afirma también que la autoridad otorgada a la "cabeza" del hogar no es intrínseca a las relaciones entre los miembros del mismo sino que debe buscarse en las estructuras de la sociedad en su extensión, en tanto que muchos aspectos de la autoridad masculina sobre el resto de los miembros del hogar derivan por orden del Estado.

Dentro del feminismo que revisa las construcciones marxistas sobre cultura y política, se ha cuestionado que el ejercicio reproductivo haya sido la principal justificación para la condición subordinada de las mujeres. En este sentido, Eleanor Leacock (1978) discute el carácter universal y necesario de la subordinación de las mujeres. Leacock afirma que la condición subordinada de las mujeres no depende tanto de su papel de madres ni de su reclusión en la esfera doméstica, sino del control que tengan sobre el acceso a recursos, sobre sus condiciones de trabajo y sobre la distribución de lo que con ello se genera.

Las aportaciones recogidas por Pearson, Whitehead y Young (1984) tratan la subordinación de las mujeres en el proceso de desarrollo. Proponen el concepto de subordinación para explicar el carácter político de las relaciones entre hombres y mujeres. Entienden que términos como explotación, opresión y patriarcado, si bien pueden resultar útiles para el análisis de situaciones determinadas históricamente, no son explicativos de la posición de las mujeres en las distintas sociedades. Ponen de relieve que mucha de la literatura que en clave marxista ha criticado el imperialismo, el impacto del colonialismo y del neo-colonialismo, aunque ha considerado cuestiones como

la opresión y la injusticia racial, ha ignorado el análisis de los sistemas de género. Por otra parte, estas autoras han visto que gran parte de los estudios sobre “mujeres y desarrollo” han sido predominantemente descriptivos, tratando a las mujeres como una categoría homogénea y no han abordado en profundidad el análisis de la condición subordinada de las mujeres. La compilación de estas editoras da muestra del modo en que el debate del género en el desarrollo se había intensificado en los 80, en respuesta a las consecuencias sociales del nuevo orden mundial y de la globalización de la economía de mercado. Dado que el estudio que presento aquí ha sido realizado sobre un país de los llamados periféricos, pobres o del Tercer Mundo, considero fundamental la articulación entre género, economía y desarrollo humano.

Verena Stolcke (1984b) argumenta que el matrimonio y la familia, en tanto que instituciones para la reproducción social al servicio de las clases dominantes, están en la raíz de la subordinación de las mujeres. Según Stolcke, el matrimonio monógamo entre iguales garantiza la perpetuación de los privilegios de clase. La producción de descendencia legítima requiere el confinamiento de las mujeres y el control de su sexualidad. A un nivel ideológico, la reproducción de los valores de la sociedad de clases precisa que las mujeres acepten que la maternidad es su principal misión en la vida. Esta autora pone de relieve que ninguna sociedad moderna ha abolido las instituciones del matrimonio y la familia, a pesar de la contradicción que ello supone para el cumplimiento de la retórica liberal-burguesa sobre la libertad y la igualdad de oportunidades. Las mujeres siguen siendo definidas principalmente como madres y ello no ha variado en gran medida con su incorporación al mercado de trabajo. Tampoco la profesionalización de

las mujeres de las élites y de los grupos de la burguesía ha supuesto un cuestionamiento importante a la familia y a las relaciones existentes sobre la propiedad. Stolcke entiende que sin una transformación radical del matrimonio y de la familia, ninguna revolución social será completa. Pienso que la asignación “natural” de la maternidad a las mujeres es un tema digno de ser considerado en profundidad.

### *Teorizando la diáspora africana en las Américas*

“Las ideas culturales sobre el género no reflejan claramente la posición social y económica de la mujer y del hombre, aunque ciertamente nacen en el contexto de dichas condiciones.” (Moore 1991:53).

La presente investigación se ubica en el contexto habitado y recreado por las minorías afro-americanas en lo que hoy conocemos como América Latina, particularmente en la actual República del Ecuador. He utilizado el concepto de diáspora africana porque forma parte del discurso más reciente en los estudios sobre las construcciones teóricas en torno a colectivos descendientes del exilio africano forzoso a las Américas provocado por el sistema esclavista a partir del siglo XVI. Los constructos acerca de lo que constituye el parentesco, la maternidad, los roles de género y las diferencias raciales varían según el proceso histórico para cada contexto cultural. En el área de los “Estudios sobre Familia” se aprecia un sesgo etnocéntrico en la mayoría de las teorizaciones más citadas. Los “Estudios sobre familias afro-americanas” (Black Family Studies), son una muestra de la construcción teórica con base en la alteridad. Algunos de estos estudios han contribuido a polarizar aún más esta oposición simbólica de lo Negro frente a lo Blanco.

Un tipo de familia conceptualizada como incorrecta es la que Franklin Frazier (1966) recrea sobre la población Negra en los EEUU. Las tesis de este estudio fueron retomadas a fines de los años 60, en un momento en que se precisaba de una justificación de la inconveniencia del auge del movimiento Negro en aquel país. Este trabajo ha sido ampliamente extendido y ha sido citado por algunos estudios eurocéntricos como los de Martine Segalen ([1981] 1991) y René König ([1974] 1981) para ilustrar la cuestión de la centralidad de la madre dentro de la estructura familiar. Ira Buchler (1982), en sus estudios de parentesco dedica también un espacio para conceptualizar los tipos de familia alternativos a la norma nuclear androcéntrica. Esta autora se refiere al parentesco en comunidades Negras y habla de “grupos domésticos matricéntricos” en América Latina y el Caribe, así como en colectividades afro-americanas de los EEUU y considera que en el Caribe se dan “familias con genitor pero sin pater” (Buchler 1982: 56). Se puede decir que hay un grueso de estudios que han conceptualizado las “familias Negras” como un todo homogéneo situado en la alteridad de la cultura de la familia occidental normativa.

La obra del afro-americano Frazier ha sido calificada como uno de los estudios más influyentes en el área de los “Estudios de familias afro-americanas”. En todo caso, su visión del tema ha sido criticada en extenso por estudios posteriores sobre todo por las corrientes del pensamiento feminista afro-americano (Dill 1987, Giddings 1984, Collins 1990). Frazier llegaba a concluir que los “hogares encabezados por mujeres”, aludiendo al término inglés de “matriarcate”, eran el prototipo de familia Negra. El polémico estudio de este autor afro-americano hay que ubicarlo en el espacio discursivo de los años 60 en EE.UU, donde el

racismo activo vincula lo Negro con la animidad y entiende la familia Negra como algo desorganizado, que no conoce la autoridad paterna y donde la sexualidad desenfrenada sería propiciatoria de una gran promiscuidad y un desentendimiento de la conyugalidad. Frazier explicaba entonces este desorden moral a partir del sistema esclavista que habría destruido la tradición africana. También argumentaba que las consecuencias del proceso de modernización no hicieron sino intensificar este tipo de desorden familiar. Frazier ofrece una imagen de la mujer Negra como una persona fuerte e independiente que se ofrece sin consciencia a la libertad sexual y que no tiene noción de la supremacía masculina. Este es uno de los mitos fruto de la versión estereotipada de las mujeres Negras que las feministas afro-americanas han puesto en cuestión.

Este estudio de Frazier, así como los que han perseverado en su relevancia, han sido refutados por su debilidad metodológica y también por la crítica a unos resultados expuestos de modo negativo y moralizante. Bonnie T. Dill (1987) en la línea de estas críticas, encuentra que la propuesta del historiador Herbert Gutman (1975, 1976) es más acertada para entender la historia de las familias Negras, en tanto que muestra un análisis dialéctico sobre las mujeres Negras y sus familias. Ello permite cuestionar cómo y por qué la familia, así como los roles de las mujeres en ella han cambiado a través del tiempo. Dill argumenta que la literatura que trata peyorativamente a las mujeres Negras se asienta en una profunda contradicción: una imagen dominante de mujeres Negras como “bestias de carga”, en contraste con los ideales de feminidad más extendidos en los EEUU que recrean una mujer Blanca, frágil y no muy brillante (Dill 1987:105). Esta idea de la oposición mujer Negra/ mujer Blanca, en

que se asocian status antagónicos inferior/ superior, se encuentra en gran parte de la literatura reciente del feminismo afro-americano. Patricia Hill Collins (1990) habla de la objetivización de las mujeres Negras como “lo otro”, la alteridad dentro de la condición de las mujeres norteamericanas. Según esta autora, sobre las mujeres Negras se han creado los estereotipos de niñera/ ama de cría (*nanny*) y de mujer de mando/ madre con poder (*matrarch*), que significan la polaridad entre la sumisión y la subversión. Collins afirma que las mujeres Negras tienen un punto común desde donde pensarse y pensar en base a su experiencia como tales. Esta autora se suma a la idea del “propio punto de vista” (*standpoint*) y propone un análisis feminista afro-céntrico en los estudios para tratar de explicar la maternidad desde la experiencia de estas mujeres afro-americanas. Afirma que esto supondría desplazar las imágenes de “esclava sumisa” y de “mujer de mando”, creadas por la visión Blanca masculina; así como la imagen también estereotipada de “madre Negra y super-fuerte” que ha creado la crítica afro-americana de corte androcéntrico como fueron los estudios de Frazier y el polémico estudio conocido como Informe Moynihan<sup>8</sup> (Collins 1990:117). Esta autora profundiza en la maternidad entendida como símbolo de poder y argumenta que la maternidad para las mujeres Negras es una institución dinámica y dialéctica en la que entran todo tipo de contradicciones. Collins habla de la importancia de “otras madres” en el sentido de madres sociales, frente a “madres de sangre” entendidas como madres biológicas y sitúa la centralidad de las madres no necesariamente vinculada a la eventual ausencia de los maridos.

Esta perspectiva que vincula la maternidad con la gestión extra-doméstica y con el

poder fuera de los ámbitos del parentesco ha sido incorporada en esta investigación, a partir de la deconstrucción de la naturalización de la maternidad. Para el tratamiento reflexivo de la centralidad de la figura de la madre creo preciso avanzar en el conocimiento de los significados asociados a la maternidad en toda su extensión. Me ha interesado especialmente analizar las percepciones que son asumidas sobre la maternidad biológica y las formas de maternidad no biológica, tanto en la práctica como en el discurso.

#### *Matrifocalidad y significación de la figura de la madre*

Los estudios sobre el parentesco en comunidades afro-americanas han hecho uso del concepto de matrifocalidad como constructo explicativo particularizante dentro del discurso racial, para explicar la realidad de las llamadas familias Negras. La centralidad de la madre se ha visto asociada a la ausencia de la figura paterna y ello ha llevado a hablar de sistemas de poliginia seriada para conceptualizar el orden parental y doméstico de la alteridad.

Probablemente Raymond T. Smith fue quien introdujo el concepto de matrifocalidad como instrumento analítico en el estudio de familias afro-americanas. Smith ha estudiado las relaciones raciales, el parentesco y la estructura de la familia en el Caribe, principalmente en las Indias Occidentales anglófonas (West Indies). En una edición de este autor a cargo de las antropólogas de Stanford, Smith (1987) argumenta que el “matrimonio” y las “uniones irregulares” en la sociedad criolla de las Indias Occidentales son formas alternativas de unión basadas en la articulación de las desigualdades de raza, clase y género en una sociedad marcadamente estratificada. El autor observa que las supuestas desviaciones que se

atribuyen a la estructura familiar y parental de estas sociedades son parte integrante de un sistema de matrimonio que incluye el matrimonio legal y el concubinato como modos del orden social jerárquico. Demostrando que estas “uniones irregulares” no son meros fracasos de conseguir la familia nuclear monógama, Smith revela que el matrimonio en estas sociedades es un producto histórico y por ello puede alterarse. Afirma que los datos del Caribe parecen poner en cuestión la universalización de los roles de género en la familia nuclear y el parentesco (Smith 1987).

Ya en 1956, Smith introducía el tratamiento de la centralidad de la madre dentro de su estudio sobre el parentesco en las Indias Occidentales (Smith 1956). Concretamente acuñaba el término de familia matrifocal para designar un patrón de grupo familiar en el que las mujeres sobresalen en los asuntos domésticos y los hombres, en el estatus de marido-padre, son marginales con respecto a los estrechos lazos entre madres y su descendencia por sucesivas generaciones. Argumenta que a pesar de que las madres en el Caribe no han estado bajo la dominación político-jurídica de sus hermanos y de los hermanos de sus madres, como ocurre en las sociedades matrilineales clásicas, los datos parecen cuestionar la universalidad de los roles al interior de la familia y el grupo parental. También los datos abrirían el debate sobre la capacidad de las mujeres para sustentar unidades familiares viables sin la presencia de hombres en el estatus de marido-padre, o de protector avuncular (Smith 1996).

“Probablemente lo más importante es la ruptura inequívoca con la idea de que la familia nuclear o elemental de un hombre, su esposa legal y su descendencia legítima sea una institución social universal y necesaria en el género humano. Esta idea, tan profundamente intrincada en

los presupuestos convencionales de las sociedades europeas y de los EEUU, ha sido central para el trabajo teórico de Meyer Fortes, así como en el de Malinowsky, Murdock, Parsons y otros muchos.” (Smith 1996: 6)<sup>9</sup>

Smith tomaba en todo caso como referente a la familia, en tanto que grupo doméstico. Aquí propongo considerar la centralidad de las madres para explicar la dinámica de los poderes y la autoridad en toda su extensión política. En este sentido, he atendido las implicaciones de la matrifocalidad como fuente de liderazgo político para la transformación de los sistemas perpetuadores de las desigualdades sociales. No obstante, el análisis de esta investigación considera fundamental lo que el mismo Smith encuentra que fue el eje de sus más tempranas argumentaciones; y esto es, que son las mujeres, en su rol de madres, quienes resultan ser el foco de las relaciones, más allá de la mera atribución de la jefatura o liderazgo del espacio doméstico.

“Habiendo escogido preferentemente el término ‘matrifocal’ en lugar de otros términos descriptivos como ‘matricéntrico’, ‘matriarcal’, ‘de dominio femenino’, ‘familia maternal extensa’, por citar algunos, intentaba concretamente argumentar que son las mujeres en su rol de madres quienes vienen a ser el foco de las relaciones, en lugar de ser meras líderes del hogar. El hecho de que la familia nuclear es una norma idealizada y también un estado real en el desarrollo de todos los grupos domésticos, fue algo central en mi argumentación.” (Smith 1996: 42)<sup>10</sup>

Considero preciso advertir la confusión que, sobre todo en la literatura sobre políticas de desarrollo, se hace de los términos “matrifocal” y “jefatura femenina de hogar”. Habitualmente esta confusión contribuye a vincu-

lar las familias matrifocales, entendidas como familias con jefatura femenina, con la pobreza. Por otra parte, en la línea de la argumentación central de Smith, asumo también que el patrón de familia nuclear es normativo en el contexto estudiado, prevaleciendo en el discurso y en la práctica. Esto está lejos de admitir la contingencia del modelo y de entender que su continuidad sea *natural*. Pienso que la biología no determina en ningún caso las condiciones sociales y culturales. Es preciso entonces tener en cuenta los factores económicos y las categorías sociales que se establecen en base al acceso a los recursos.

Buscando las razones históricas del contexto que me ocupa, entiendo que la esclavitud del periodo colonial propició un tipo de estructura social muy desigual, donde la familia nuclear constituía la base creada como fundamento al sistema de explotación. De igual manera, los procesos de modernización en el periodo post-colonial y la globalización económica han propiciado nuevas categorías sociales y nuevas formas de trabajo por las que la familia nuclear ha vivido transformaciones en su estructura. Smith (1996) afirma que el sistema de clases ha sido el pre-requisito para el desarrollo de un sistema de concubinato extramarital, por el cual, las mujeres de estatus inferior resultan disponibles como concubinas. Lo que Smith llama concubinato extramarital o *matrimonio dual*, trata de explicar un fenómeno que aquí he tratado como *relaciones poligámicas*. En este estudio voy a tratar las relaciones múltiples, algo que he preferido llamar poligamia en extenso, que incluye lo que ya se ha teorizado como *poliginia seriada* y simultánea.

Norman Whitten (1974) en su etnografía sobre las tierras bajas de la costa del Pacífico en el norte de Ecuador y sur de Colombia, utiliza el concepto de “poliginia seriada” como

patrón para explicar el sistema de alianzas en la zona. Whitten realizó trabajo etnográfico en Esmeraldas, norte de Ecuador, durante los años 60. He considerado su trabajo como un importante referente académico en el área de la antropología cultural realizada desde los EEUU sobre esta zona. Su monografía, realizada en los primeros 70, tiene todos los rasgos de la antropología estructural en que no cabe contradicción y todo encaja como un puzzle. Afirma Whitten, en la línea de los estudios clásicos sobre parentesco que la diada madre-cría es universal y necesaria. Entiende que los “hombres Negros de frontera”, (“the Black frontiersmen”), se adaptan al entorno y en la adaptación no hay fisuras. Con la debida distancia, he rescatado el valor documental de su obra, sobre todo en su acercamiento a los espacios exclusivos de los hombres, aunque visto desde la crítica contra-androcéntrica sus omisiones son patentes. En lo relativo al tratamiento de los mitos populares, Whitten ofrece de manera descriptiva una serie de fenómenos que entiende alejados de la racionalidad. Pienso que la riqueza de la tradición oral en la zona de Esmeraldas -tal como yo la conocí- merece un análisis simbólico de interpretación, a partir del cual podamos ubicar los mecanismos de respuesta por parte de los grupos subalternos ante la transformación de las estructuras económicas. En este sentido, considero muy relevante el análisis de Michael Taussig (1980) sobre el fetichismo mercantil y la respuesta simbólica en una comunidad afro-colombiana. Este es un aspecto que he abordado en la presente investigación, sobre todo en lo referente al tratamiento de la idea del diablo y de su articulación con la construcción de figuras míticas asociadas con las imágenes de la mujer y de la madre.

En definitiva, Whitten (1994) considera la poliginia seriada como un ajuste social aco-



modaticio a la sociedad de consumo. En su argumentación los hombres son agentes itinerantes que adquieren o repudian mujeres, mientras éstas permanecen como inmóviles receptoras, siendo además dirigidas y explotadas por sus maridos. Whitten habla de la necesaria complementariedad de los roles de género. Su aproximación no pone en cuestión la itinerancia masculina ni el rol doméstico de las mujeres. No aparecen voces tanto de hombres como de mujeres cuyas percepciones desafiaron este discurso. No problematiza a quién se otorga el acceso a la vivienda y a los medios de generación de ingresos, tampoco cuestiona la autoridad masculina y, en suma, no nos ofrece una visión contextual histórica para explicar lo que ha conceptualizado como poliginia seriada.

“Cualquiera que sea el grado en que se da el contrato matrimonial, los hombres esperan ir pasando a través de una serie de diadas de afinidad, mientras que las mujeres quedan a la espera de retener un marido en particular por el mayor tiempo posible. Algunas veces los hombres tienen más de una esposa y en ocasiones tal poliginia tiene lugar dentro de un mismo hogar, incluso en los núcleos urbanos. Las mujeres no son autorizadas por sus esposos a compartir sus relaciones sexuales con otro hombre. Puesto que un hombre que tiene dos mujeres se encuentra a menudo en el proceso de cambiar una por otra, he caracterizado como poliginia seriada el patrón de afinidad en el litoral húmedo.” (Whitten, 1974: 155)<sup>11</sup>

Hubo también en los años 70 antropólogas feministas que se dedicaron al estudio de la realidad afro-americana, por cuanto la noción de la centralidad de la madre en el ámbito doméstico podía resultar, cuando menos, subversiva. En este sentido, Nancy Tanner (1976) había propuesto dos constructos para explicar la matrifocalidad en colectividades

Negras de los EEUU. Según Tanner, la matrifocalidad se observaría en sistemas de parentesco y filiación en los que el rol de la madre es estructural, cultural y afectivamente central, siendo esta centralidad legitimada en la comunidad. Esta autora afirma que además debe darse una relación entre los sexos relativamente igualitaria y que atendiendo a las esferas económica y ritual, hombres y mujeres resultan ser ambos importantes actores. Entiende que la madre no es sólo quien engendra biológicamente sino quien representa la figura poderosa, económicamente significativa y culturalmente central. (Tanner 1976: 131).

Carol B. Stack (1976) se basa en los resultados etnográficos de su estudio sobre una comunidad urbana Negra de los EEUU, apoyándose en datos de carácter biográfico. Observa la flexibilidad de los hogares que estudia en cuanto a la composición de sus miembros. Afirma que las mujeres tienen un papel dominante en el hogar y que además el rol del padre-marido, aunque pueda ser limitado, no sólo se considera viable sino que resulta ser muy significativo. Esta autora establece unos patrones para lo que llama la “red matrifocal” que suponen coresidencia, fronteras domésticas elásticas, convivencia de tres generaciones y expectativa de que el padre-marido asuma su rol en el grupo parental de su madre, siendo la autoridad doméstica atribuida a las mujeres. (Stack 1976: 126)

Stack (1974) muestra los resultados de su trabajo etnográfico realizado a fines de los años 60 en una comunidad que define como Negra, urbana y pobre, en los EEUU. El núcleo de su estudio era, según la misma autora, mostrar las estrategias adaptativas dentro de los sistemas de familia y parentesco de la “cultura Negra” dentro de la “cultura Blanca”. Stack concluía entonces con que, en aquella comunidad, se daban ciertas adaptaciones estructu-

rales a la pobreza dentro de un modelo bicultural y que el desarrollo de un sistema cooperativo implicaba unas determinadas percepciones acerca de la maternidad, la paternidad y la estructura de los grupos domésticos. La misma Stack (1994) ha visto recientemente con distancia su etnografía temprana. En una revisión de su propio trabajo realizado tres décadas atrás, pone de relieve que a pesar de que tuvo cuidado en evitar que su visión etnográfica fuera considerada representativa de la llamada “cultura afro-americana”, su entrenamiento previo en antropología le había llevado a construir una historia que resultara coherente y en la que las partes explicaran el todo.

Considero que hablar de adaptación de las minorías forma parte de un esquema estructuro-funcionalista. De acuerdo con la propia auto-revisión de Stack, pienso que es preciso repensar los resultados de estas primeras etnografías sobre la cuestión afro-americana. He visto que la mayoría de los estudios realizados en las décadas de los 60 y 70, como son: Whitten (1974), Stack (1974), Tanner (1976), Martin y Martin (1978), si bien intentaron aplicar ciertos niveles de reflexividad crítica, cayeron también en el reforzamiento de los tópicos sobre las comunidades Negras como “lo otro”, definidas desde la pobreza, la estructura familiar incompleta y la ausencia de la autoridad masculina. Me interesa destacar aquí una observación que aparece en el estudio del matrimonio afro-americano Martin y Martin (1978). Se trata de una aproximación socio-antropológica al estudio de las familias afro-americanas, basándose en una muestra de 30 familias de diferentes estados de los EEUU. Martin y Martin caracterizan este tipo de familias como extensas y su enfoque, predominante descriptivo, apunta que en la gran mayoría de ellas la figura dominante era la mujer de más edad, que había llegado a ser líder de la

“red familiar”. Lo que quiero rescatar de este estudio es una cita en la que una simple observación muestra toda una retórica abundando en tópicos sobre la victimización de las mujeres, la criminalización de los hombres y la preocupación por la eventual decisión de las mujeres de iniciar relaciones sexuales al margen de la norma heterosexual. Quiero destacar que este particular aparece como una *desviación* añadida.

“Puede predecirse que cada vez más mujeres Negras, por diferentes razones -la soledad..., la incapacidad de algunos hombres Negros para comprometerse, el número desproporcionado de hombres Negros en prisión, una inclinación natural hacia la homosexualidad, etc..., empezarán a buscar relaciones homosexuales.” (Martin y Martin 1978: 69)<sup>12</sup>

Las construcciones en torno a las llamadas familias Negras han sido a menudo el campo en que todo tipo de desviaciones tiene cabida. Considero que esta idea tiene implicaciones diversas. Por una parte, las desviaciones de la norma se prestan a ser condenables moralmente. Esta idea puede servir de soporte a las tesis más conservadoras en apoyo de las políticas racistas. Por otra parte, tales desviaciones pueden ser valoradas como formas alternativas y ser por ello apreciadas, en tanto que suponen un cuestionamiento importante a los modelos dados por sentados. Esto último explica que este campo haya resultado un espacio sugerente para las investigaciones feministas. En mi opinión, el riesgo está en que las extrapolaciones y las generalizaciones injustificadas alimenten el racismo a través de la naturalización de ciertos problemas. De ahí el estereotipo que maneja el modelo dominante por el cual la desorganización familiar, la criminalidad y la pobreza son inherentes y connaturales a la “raza Negra”.

El concepto de matrifocalidad, asociado al concepto de jefatura femenina de hogar, ha sido aplicado en las Américas como forma de organización que cuestiona el ideal de familia nuclear y ha servido para el análisis del parentesco en colectividades Negras. Con interés econométrico se ha vinculado el incremento de hogares dirigidos por mujeres con la estabilidad de la pobreza estructural. Hasta donde conozco, no se ha teorizado la matrifocalidad sobre los sectores sociales exitosos en los ámbitos económico y político, sino sobre los sectores subordinados y con escasa capacidad de reacción. De este modo, las colectividades Negras americanas aparecen como un todo en la pobreza, un todo en que la autoridad parental no es masculina. Rose M. Brewer (1988) pretende situar el actual debate acerca de los hogares dirigidos por mujeres Negras dentro del contexto coyuntural de los EEUU. Esta autora observa que el énfasis dado a la problemática sobre estos hogares es un fenómeno histórico reciente, sin embargo la pobreza de estas mujeres no lo es (Brewer 1988).

*Raza, género y estratificación social. Estereotipos y liminalidades*

Para el tratamiento de las subversiones, así como de las posiciones liminales y marginales creo interesante considerar las nociones de pureza y contaminación propuestas por Mary Douglas (1991). Esta autora, desde un enfoque estructuralista, argumenta que a la experiencia le imponemos un orden a través de las ideas de separación, purificación, demarcación y castigo de las transgresiones. El riesgo de contaminación es un elemento persuasivo para el cumplimiento del deber. Evitar la suciedad supone crear una unidad de experiencia, en tanto que la suciedad es desorden y que éste supone una amenaza para nuestras

configuraciones simbólicas. Reconocemos la potencialidad del desorden que representa a la vez peligro y poder. Cualquier sistema de clasificación provoca sus propias anomalías que a su vez justifican el control.

Entiendo entonces que conceptos acuñados como conocimiento mágico, hechicería y brujería tratan con las expresiones del desorden incorporadas en los espacios liminales. Estos poderes se ponen de manifiesto en tanto que pretenden ser controlados y son situados siempre en el plano de los saberes amenazantes. De acuerdo con Douglas, cualquier interpretación que de forma parcial se pretenda realizar sobre las reglas de contaminación de una cultura será cuestionable. Entiendo pues que las ideas de contaminación, en tanto que creadoras de ordenamiento y clasificación, sólo adquieren sentido haciendo referencia a la estructura total del pensamiento en la cultura dada. En el estudio coordinado por Teresa del Valle (1984) podemos ver cómo a través del análisis simbólico de la fuerza en el contexto de Euskal Herria (País Vasco), aparecen figuras importantes que, como las brujas, ocupan posiciones claramente marginales en el orden de los sistemas de género y las estructuras de parentesco, así como en relación a los conceptos de familia y maternidad.

Siguiendo con el tratamiento de las liminalidades, Victor Turner (1988), hablando del proceso ritual, se pregunta por qué las situaciones y los roles liminales suelen verse asociados a propiedades mágico-religiosas, desfavorables o contaminadoras. Turner (1980, 1988) habla de *entes liminales*, en su estudio sobre los ritos de paso a partir del concepto de liminalidad acuñado al efecto por Van Gennep. Turner introduce así el concepto de *communitas* asociándolo a lo no estructurado, lo anti-social, donde concurren los seres li-

minales que carecen de atributos y resultan invisibles. En este punto, me pregunto si existen seres liminales o si la liminalidad se materializa en cuerpos determinados a través de la predicación, de la repetición nominativa. Turner (1980) habla de la brujería y la hechicería, aunque no parece clara su conexión con lo que refiriéndose a las liminalidades nombraba como “el peligro místico y los poderes de los débiles”. El autor pretende establecer una diferenciación conceptual entre brujería y hechicería. Aduce que muchas de las sociedades africanas entienden que hay individuos que tienen capacidades que él clasifica en *innatas*, *adquiridas*, *aprendidas* y *heredadas*, por medio de las cuales son capaces de operar para hacer daño y para matar. En ciertos estudios que cita Turner, hay una tendencia a describir que los brujos tienden a ser mujeres y los hechiceros son hombres. Por mi parte, he considerado la brujería como acusación que crea figuras a través de la interpelación, y la hechicería como práctica, tanto higiénica como contaminadora. Si esta interpelación nombra como mujeres a las brujas es algo que habrá que considerar en el contexto de la dinámica de los poderes en un proceso determinado.

Turner (1980), a través del estudio de varias monografías acerca de procesos rituales en África Central, argumenta entre otras cosas que la liminalidad se caracteriza por una ausencia de una marcada polaridad sexual. He visto que el sexo es tratado por Turner como categoría natural que prevalece a la homogeneización. Este autor no ha problematizado la polaridad sexual. Creo relevante preguntarse, no únicamente sobre la existencia categorial de hombres y mujeres sino sobre los orígenes prediscursivos del sexo. En este sentido, Judith Butler (1993) se pregunta sobre esto último y

argumenta que el sexo no es la única ficción que aparece como *natural* y *necesaria*; y que la materialización de la norma se da en los cuerpos a través de la repetición, la nominación. Pienso que la tesis de Butler resultaría aplicable a la diferenciación racial, en tanto que el racismo, al igual que el sexismo se nutre de la diferenciación establecida en base a categorías naturalizadas por la anatomía política.

En el tratamiento de las configuraciones culturales en torno a los conceptos de raza y género me ha parecido importante atender la formación de estereotipos -como los que se fundan sobre las mujeres Negras-, así como la conformación de categorías pensadas para ser permanentemente liminales. Pienso que los estereotipos y las fronteras liminales forman parte de un sistema de valores clasificatorio. Los significados que definen a personas y colectivos son valoraciones que van a situar a unas y otros en las categorías o en sus límites. Este orden de valores nunca es estable, las fronteras se mueven pero siempre producen las discontinuidades que sostienen un sistema normativo determinado. Estereotipos y márgenes pueden entenderse como figuras del discurso que hacen inteligible la experiencia dada. Según del Valle (1989) la creación de estereotipos sería la aplicación de determinadas características que de un modo fijo van a figurar como representativas de una persona, un colectivo y podríamos añadir, de una cultura.

“La definición de un sistema de valores se puede utilizar para estereotipar a una población sin dar cabida a cambios o a sistemas alternativos. Puede utilizarse como la vara que mide un comportamiento considerado como normal y por lo tanto para significar de forma negativa a aquellas personas que no encajen con el modelo de referencia preferencial.” (del Valle, 1989: 45)

En este sentido, Strathern (1979) entiende que la forma como se crean los estereotipos debe ser comprendida dentro de su contexto cultural. En definitiva, la creación de los estereotipos que ordenan los sistemas de género tienen el objetivo de “naturalizar” los atributos asignados. Según esto, los estereotipos de género consiguen que parezca “natural” que los hombres están mejor dotados orgánicamente para unos roles y las mujeres lo están para otros. Esta naturalización es fuente inagotable de simbolismo. En base a la masculinidad y la femineidad se producen mitos que cambian como lo hace el lenguaje y los procesos de transformación. Los sistemas de género evidencian estereotipos que se han generado a partir de estructuras de prestigio como son los órdenes raciales, sexuales y parentales. El estereotipo habla de las características elementales de quien o quienes cumplen o transgreden un rol determinado en estos órdenes estructurales. Tratando de ilustrar someramente estas afirmaciones se puede decir que en el contexto etnográfico estudiado, en la República del Ecuador de nuestros días, los estereotipos que regulan los sistemas de género expresan las tensiones sexuales y a través de éstas, las tensiones en las estructuras de prestigio establecidas en base a jerarquías de raza y de linaje.

Estimo fundamental establecer una articulación entre las nociones de raza, género, sexo y clase porque son términos que inundan el pensamiento contemporáneo en las ciencias sociales y sobre todo, porque esta investigación busca teorizar en torno a la interacción de sus implicaciones conceptuales. He utilizado la noción de *clase* no tanto en el sentido materialista moderno, sino como categoría pre-marxista establecida entre límites creados. La noción de *raza* la he considerado sin reservas y tratando de evitar términos eufemísticos

que perpetúen la invisibilidad. Raza es un término que aparece en el discurso en un momento histórico en obediencia a unas necesidades socio-políticas y aunque de contenidos siempre cambiantes, se ha mantenido como constructo ideológico justificatorio de un sistema que clasifica para jerarquizar, que concibe las diferencias para inventar las desigualdades.

*Sexo y género* son conceptos de un debate que la teoría feminista ha integrado en su crítica al método de las ciencias sociales. De acuerdo con Stolcke (1992a), el género, después de su introducción como categoría analítica en los 80, ha pasado a ser “un término académico sintético que hace referencia a la construcción social de las relaciones sociales entre mujeres y hombres, cuyos significados e implicaciones políticas no están, sin embargo, siempre claros” (Stolcke 1992a: 90). En este trabajo, Stolcke aborda precisamente la articulación de estos conceptos que me ocupan aquí. La autora cita a Harding (1986) quien argumenta que “en las culturas estratificadas, tanto por el género como por la raza, el género siempre resulta ser también una categoría racial y la raza una categoría de género” (Harding, en Stolcke 1992: 93)

### Diseño de la investigación

La centralidad de la figura de la madre, como objeto de esta investigación, ha sido abordado a partir del concepto de matrifocalidad en tanto que constructo sobre la alteridad racial y lo que ello ha supuesto en el cuestionamiento del modelo de familia nuclear con base en el matrimonio monógamo restrictivo.

La ubicación geográfica del problema corresponde a la actual República del Ecuador, heredera del pasado colonial español en Amé-

Unidades de análisis	Unidades de observación
Dialógica de los poderes en conflicto: dominantes, subalternos y emergentes	Procesos de intervención, represión y respuesta
Política racial: construcción de las discontinuidades	Expresiones del racismo y el sexismo
Política sexual: dimorfismo sexual	Formas de acceso a la propiedad y división del trabajo
Orden familiar: matrimonio restrictivo	Formas del intercambio sexual
Matrifocalidad: la figura de la madre	Percepciones sobre la familia: jefatura de hogar, fertilidad
Liderazgo e interlocución política	Vínculos para la formación de identidades

rica del Sur. El núcleo del trabajo de investigación ha correspondido a un estudio etnográfico focalizado en Silanes (nombre ficticio), un barrio urbano-marginal de la ciudad de Quito, capital de Ecuador. La contextualización del presente etnográfico ha supuesto un estudio del continuum histórico que recorre el pasado colonial hasta la configuración del Ecuador actual.

El objeto de estudio ha sido abordado a partir de dos hipótesis que se relacionan:

- El concepto de matrifocalidad es un constructo sobre la alteridad para explicar el sistema parental de la diáspora africana en las Américas.
- La centralidad de la figura de la madre supone el cuestionamiento del modelo de familia nuclear y resulta ser metáfora del liderazgo político de las mujeres como agentes sociales.

Como ya se ha visto más arriba, el marco teórico de la investigación se inspira en los estudios sobre familia desde la antropología feminista, en los estudios de género en el desarrollo y en los estudios afro-americanos. Para abordar las hipótesis de trabajo he seguido ciertas unidades de análisis y de observación que

ordenan el proceso de abstracción del presente etnográfico y de la contextualización histórica.

El análisis ha seguido las variaciones históricas de las construcciones culturales sobre la raza, el sexo, la maternidad y la familia. He propuesto la búsqueda en un espacio en el que convergen el sistema esclavista colonial católico con la formación del Estado republicano laico y los procesos de globalización transaccional que han dado lugar al Ecuador actual.

Las técnicas de investigación principales para el estudio etnográfico han incluido la recogida de material factual, a través del trabajo de campo observacional, y principalmente a partir del método biográfico. En el procesamiento del material biográfico me ha servido el estudio de Juan Josep Pujadas (1992) al respecto. La utilización de fuentes cuantitativas socio-estadísticas ha servido en ocasiones para la contrastación de aspectos puntuales. En cuanto a la contextualización histórica, el método biográfico ha sido aplicado también a los protocolos notariales sobre las relaciones esclavistas. He realizado la lectura de las fuentes primarias de los diversos cronistas en tanto que narrativas etnográficas. A continuación paso a describir el proceso etnográfico, seguido del proceso de contextualización.

### *Presente etnográfico*

Esta investigación ha focalizado su atención en una recogida de información sobre un espacio en que personas e instituciones se inter-relacionan, creando y transformando sistemas complejos de jerarquización social. Agentes protagonistas de este estudio han sido grupos y personas que viven en un barrio urbano marginal de la ciudad de Quito, donde se llevó a cabo el trabajo intensivo de campo durante cinco meses a finales de 1994. Gran parte de la información proviene también de la observación en varias visitas a la costa norte del Ecuador y sobre todo a una permanencia total en el país de 23 meses, durante tres estancias separadas entre 1992 y 1995. Concretamente, la estancia de 15 meses entre fines de 1993 y principios de 1995 me permitió tener una visión de conjunto acerca de la composición multicultural y las diferencias regionales del país. La convivencia con distintos estratos de la sociedad, en medios tanto rurales como urbanos de costa y sierra me proporcionó una información contextual muy importante. Así he podido apreciar en su justa medida la diferenciación cultural entre costa y sierra, algo que trataré más adelante.

### *Selección del área de estudio y el contexto geográfico*

Una pregunta frecuente que se me ha hecho ha sido: 1) el porqué de la elección de un país como Ecuador; 2) por qué abordar la matrifocalidad, la categorización racial y los sistemas de género; 3) por qué hacerlo desde la experiencia de la minoría Negra en aquel país. Hasta donde conozco por quienes también investigan, este tipo de pregunta no se hace regularmente a quienes se les supone integrantes o al menos en cercanía al contexto y lugar que

han decidido estudiar. En efecto, ninguna decisión es gratuita y las motivaciones que nos llevan a ellas parten de la trayectoria vital y sobre todo, creo, de una experiencia sentida.

Dire que al atender este tipo de preguntas me daba cuenta de que definitivamente yo no era percibida como cercana a mi *objeto de estudio* y al mismo tiempo, quien hacía la pregunta tampoco lo era. Esto en los primeros momentos me situaba en una aventajada *distancia antropológica*, si bien esto no era tan deseable en la práctica y menos a instancias de un posicionamiento epistemológico que busca establecer relaciones en cierto modo empáticas. Con el tiempo creo haber entendido que las relaciones empáticas en el proceso etnográfico no dependen tanto de la distancia cultural o identitaria sino de la disposición de las partes para hacerse compatibles en el reconocimiento de la diversidad.

No quiero sustraerme de responder sobre las motivaciones y para ello tendré que describir la trayectoria personal que ha podido llevarme a la realización de este proyecto. Descartamos pues la cercanía cultural puesto que no soy ecuatoriana, ni siquiera americana, y tampoco mi ascendencia es notablemente africana, ni heredera del legado de la esclavitud. Pertenezco al ámbito académico occidental, con lo que mi situación no se parece a la de las mujeres de los sectores populares de los países de América Latina. Muy en disonancia con la experiencia de la mayoría de las mujeres que conocí durante mi trabajo de campo, yo no era madre, ni tenía a un hombre como eventual compañero. Considero que esto último me hacía mucho más distinta y distante de ellas en nuestras interacciones que la procedencia o el fenotipo.

Mis conexiones con Ecuador arrancan mucho antes del otoño de 1991. En ese tiempo y tras terminar una licenciatura en Ciencias de

la Educación pedí asesoría a Teresa del Valle con el fin de encontrar una forma de articular un proyecto que me llevara a América Latina para tratar cuestiones que preocupan a la antropología desde una perspectiva feminista. A ella le debo el primer acercamiento a estos temas y también la invitación a formar parte del entonces Seminario de Estudios de la Mujer que fue para mí un privilegiado espacio de trabajo intelectual, del que surgió lo que fue un primer proyecto de investigación. Un proyecto que pretendía profundizar en las raíces de la *jefatura femenina de hogar* en el contexto de los sectores populares del Ecuador fue rechazado como susceptible de ser financiado en 1991 por la misma institución que ha financiado este trabajo que presento ahora. Desconfiando de mis habilidades investigadoras estuve a punto de desistir en el intento cuando en el verano de 1992, habiendo completado la mitad de los créditos del programa de doctorado<sup>13</sup> y mientras trabajaba eventualmente como auxiliar de biblioteca pública, tuve una oferta para viajar a América Latina como asistente de investigación. El ahora instituto universitario Hegoa<sup>14</sup> me proponía como representante para participar en el curso: “Mujer y Desarrollo” organizado por el Instituto de la Mujer para la formación de postgrado en Género y Desarrollo. Pasada la selección, tuve la oportunidad de asistir a un programa teórico que me fue convalidado posteriormente en el cómputo de créditos para el programa de doctorado en curso. Este programa incluía contenidos diversos desde diferentes disciplinas en un intento de contextualizar el género en la diversidad cultural y las diferencias económicas de los países subdesarrollados, para así realizar propuestas de intervención destinadas a la cooperación gubernamental y no gubernamental.

La parte práctica del programa me condujo en agosto de 1992 a realizar una estancia de cinco meses en Ecuador como pasante en el Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES), organización no gubernamental para el desarrollo con sede en Quito. Durante mi estancia, como asistente de investigación de los proyectos que se llevaban a cabo en el *Area de Mujer y Area de Familia*, puede tomar contacto con grupos de mujeres de los sectores populares con quienes se implementaban proyectos tanto productivos como de capacitación. El conocimiento que pude adquirir sobre la diversidad cultural, racial, regional y de clase de aquel país fue fundamental a la hora de formular el proyecto que dio origen a esta tesis<sup>15</sup>.

Me decidí a trabajar sobre la minoría afro-ecuatoriana porque había percibido sobre el terreno que su situación era diferenciada del resto de las identidades agrupadas en torno a lo que se ha dado en llamar indigenismo. Sobre este concepto y sobre la experiencia de diversas comunidades indígenas que pueblan el país se han hecho la mayoría de las teorizaciones antropológicas. El discurso sobre la raza ha sido mayoritariamente abordado desde el problema de la etnicidad sobre el debate indigenista. Sin duda, la fuerza del movimiento indígena durante esta última década ha estimulado mucho la atención académica sobre ello. Más de una veintena de grupos étnicos de origen andino y amazónico pueblan la República del Ecuador. No obstante su gran diversidad, la comunidad indígena constituye un oponente en el orden simbólico y también en el político, unificado ante un Estado con base práctica en la supremacía racial de origen europeo. La existencia de hombres y mujeres descendientes del régimen esclavista parecía en gran medida silenciada por este conflicto



bipolar. La minorización cuantitativa que se ha hecho de este segmento de la población, así como el defecto de atención académica y política sobre su situación, formaban parte de las motivaciones que me llevaron a abordar esta investigación y no otra.

El proyecto fruto de esta primera reflexión obtuvo una beca predoctoral de investigación en setiembre de 1993 y con ello la investigación pudo llevarse a cabo en exclusividad durante cuatro años<sup>16</sup>. Este proyecto inicial fue modificándose atendiendo a distintas adecuaciones sobre las limitaciones en el campo y también a distintas influencias de la formación teórica adquirida durante todo este tiempo. Lo que en un principio pretendía ser un enfoque más socio-económico sobre la situación de las madres y las familias en un contexto rural de costa, donde la concentración de población Negra ha sido tradicionalmente notable, ha pasado a ser una investigación en que la matrifocalidad, los sistemas de género y la política racial se contemplan desde una construcción dialógica de los significados en el proceso etnohistórico.

La decisión de reubicar el espacio físico para el trabajo intensivo de campo vino provocada por un criterio práctico que se puso de manifiesto tras una segunda prospección del entorno rural de la costa. Tras pasar un mes en este entorno, pude darme cuenta de que no estaba física ni anímicamente preparada para trabajar un tiempo prolongado en un lugar de difícil acceso y en el que la situación epidemiológica era más que preocupante para una joven poco experimentada en el tratamiento de las situaciones de ansiedad durante la inmersión etnográfica<sup>17</sup>. Esta reubicación fue uno de los cambios que más me resistió a determinar por cuanto pensaba me obligaría a replantear el proyecto y porque ponía en cues-

tión mi habilidad para sortear las dificultades sobre el terreno.

### *Aproximarse al campo*

Hasta llegar al lugar en que finalmente se realizó el trabajo intensivo de campo tenía que buscar un espacio físico que me permitiera tratar la centralidad de la figura de la madre en un contexto en que la presencia de la minoría Negra tuviera entidad evidenciable. Como ya dije, la decisión final estuvo determinada por limitaciones de orden práctico. Tras haber realizado algunas visitas prospectivas en ciertos puntos en la costa y sierra norte de Ecuador, y habiendo efectuado prácticas como asistente de investigación en el país con anterioridad, el criterio fue la accesibilidad tanto al espacio físico como al entorno relacional.

A través de la colaboración con una investigadora, consultora en cooperación internacional, logré el contacto con el equipo a cargo de un programa cooperativo entre el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia y el Municipio de Quito<sup>18</sup>. Este programa Municipio-Unicef actuaba en una selección de barrios marginales de la capital. Entre otros objetivos, buscaba la formación de grupos de mujeres a través de proyectos productivos, cursos de capacitación e información jurídica. En primera entrevista con la responsable del programa, le informé sobre mi deseo de realizar una estancia de varios meses, como trabajo de campo para una tesis doctoral, recogiendo información sobre las relaciones en el barrio y más específicamente sobre la minoría Negra desde la perspectiva de género. El programa contaba con la asistencia de *promotores barriales*, personas que conocen el área en que trabajan a través del contacto directo con la vecindad. Con la aprobación de la responsable

del programa, me fue posible llegar al barrio acompañando a dos de los promotores en una de sus visitas. Una vez allí, me hicieron conocer al personal que se mueve en diferentes instancias como la escuela-colegio, la guardería y el centro de salud. Fui presentada como estudiante voluntaria del programa, algo que tendría que ir desmintiendo en lo sucesivo. Supieron de mi intención de saber sobre *la gente morena* y de contactar especialmente con lo que llaman *madres solas*. Me llevaron a conocer a una mujer de ascendencia africana, mayor de cincuenta años, sin compañero en la coyuntura y con un hijo menor a su cargo. Habiendo sido informada de que esta mujer era conocida como *la mamá* del barrio, que representaba una figura emblemática por sus actuaciones como líder en conflictos con la administración, y notando una excelente disposición por su parte al ofrecerme un espacio en su hogar, decidí ubicarme al lado de esta informante que resultó ser una colaboradora principal.

Pasado algún tiempo de convivencia y observación participante en este barrio de Quito, había previsto recoger una serie de relatos de vida de informantes previa selección. Los criterios iniciales obedecían a establecer grupos según género, edad, tipo de hogar y procedencia. En la práctica no era simple encontrar personas dispuestas a que una joven extranjera inquiriera sobre sus vidas ante una grabadora. El hecho de que me alojara en casa de una mujer conocida como miembro activo de una confesión religiosa que hace apología mediante visitas domiciliarias, hacía que mis entrevistas parecieran tendenciosas. En varias ocasiones tuve que desmentir que mi intención fuera seducir a las almas. No obstante, fue gracias a la informante principal que logré el acceso a las primeras personas susceptibles de ser entrevistadas. Sabiendo ella que yo quería

saber sobre la gente morena, me puso en contacto con quienes consideraba de mayor autoridad en ello y ellos fueron hombres ancianos. Me costó trabajo justificar mi gran interés en entrevistar a mujeres. Por otra parte, las empleadas en la guardería municipal me acercaron a otras mujeres. A través de los primeros informantes fueron llegando más personas que me permitieron recoger sus testimonios.

El guión de la entrevista buscaba recoger información acerca de la procedencia y origen de la persona, su integración en el barrio, su experiencia como migrante, su situación y percepciones en relación a la vida en pareja y la crianza de menores, su posición en las redes parentales, así como en otras filiaciones y adscripciones susceptibles de construir niveles de identidad de género, racial, regional, política o religiosa. Las entrevistas tuvieron lugar en el domicilio de la persona, salvo en caso de otra preferencia por parte de ella misma. Hay que decir que algunas mujeres preferían realizar la entrevista en otro lugar ajeno al hogar por evitar ciertas compañías que pudieran interferir. También eran ellas quienes mayor dificultad tenían en concretar de antemano una hora y un lugar para hablar conmigo. En principio, había previsto realizar una única sesión por persona de 60 minutos de duración. En la práctica, algunas sesiones fueron de 30 minutos y otras superaron los 60 minutos, dependiendo de la disponibilidad de la persona y del nivel de articulación de la información hablada. Algunos relatos se ajustan más al guión que otros. Algunos de ellos pueden considerarse como historias de vida por su extensión y por la calidad de los testimonios, mientras que otros atienden a ciertos contenidos de modo más focal.

Durante cuatro meses entre setiembre de 1993 y enero del siguiente año, recogí los testimonios de 21 personas. Habiendo trans-

crito el material grabado, los testimonios se compilan en un volumen total aproximado de 320 páginas. El relato más extenso resulta un texto de 62 páginas y el más breve es de 6 páginas.

### *La contextualización*

Había que ubicar el estudio en el tiempo, en el espacio y dentro de las relaciones de poder que construyen los sistemas de significados y las estructuras que ordenan economía y política. Las personas que me informaron habían sido participantes de un proceso migratorio del campo a la ciudad, propiciado por una serie de cambios que habían ordenado la economía hacia un nuevo modelo de desarrollo que transformaría la estructura del país a partir de la década de los 60. Los significados, así como las relaciones que pude recoger en los discursos y en otras representaciones de las que pude ser testigo, encontraban sentido en su construcción histórica.

Me interesé por documentar el pasado histórico partiendo del encuentro entre *naturales, españoles y negros* en tiempos de la conquista española de las indias occidentales, concretamente la transformación del Tahuantinsuyu en lo que la Corona española llamaría Tierras del Perú y después la Real Audiencia de Quito. Además de acceder a bibliografía contemporánea y a las obras de cronistas de procedencia mestiza, realicé una búsqueda en Archivos Históricos de Quito y Guayaquil sobre documentos relativos a las relaciones esclavistas y sus protagonistas desde 1604 hasta 1840. He tomado los textos de Guamán Poma de Ayala y de Inca Garcilaso de la Vega por cuanto son autores que han sido considerados como figuras del pensamiento mestizo que cuestionaban, cada cual en su término, la política colonial. Sobre el inicio de la época colonial, el

s. XVI, he considerado también el texto del vicario católico español Cabello de Balboa por cuanto informa de la visión de un miembro del poder colonial, y además describe las relaciones culturales en la zona de Esmeraldas de fines del siglo XVI, tiempo en que las primeras comunidades Negras llegaron a poblar una zona que tradicionalmente se ha considerado Negra en el contexto ecuatoriano. Resultará obvio señalar que los textos se escribieron para ser leídos por las élites gobernantes del imperio colonial. El periodo colonial está documentado entonces principalmente a través de fuentes primarias. Las crónicas me informaron sobre el orden social y las categorías establecidas en base a los sistemas de prestigio. Sobre el periodo republicano me ha servido el texto del diplomático y geógrafo francés Onfroy de Thoron, cuyas descripciones etnográficas sobre el Ecuador eran destinadas a la atracción de nuevos colonizadores europeos.

Al respecto de la política racial, me interesaba en especial obtener información primaria acerca de las relaciones esclavistas, para lo que consulté físicamente los fondos disponibles en los dos archivos históricos principales del país. A través de las consultas de la llamada *sección de esclavos* del Archivo Nacional de Historia del Ecuador en Quito (ANHE) y del inventario general del Archivo Histórico del Guayas en Guayaquil (AHG), seleccioné 92 protocolos de un total de 392 documentos disponibles. A partir de estos textos he podido inferir datos sobre las relaciones de poder entre amos, amas, esclavas y esclavos, sobre el orden parental vigente, sobre los procesos de represión y respuesta, sobre las transgresiones a la autoridad de los poderes dominantes y otros temas que permiten entender parte de la influencia del sistema esclavista en la dinámica socio-racial del Ecuador contemporáneo. Por supuesto que la contextualización histórica no

pretendía ser exhaustiva. Gran parte de este material lo conseguí en el propio país y de alguna manera da cuenta del patrimonio archivístico con que físicamente cuenta un país como Ecuador en sus instituciones públicas y privadas.

De igual manera, la mayoría del material bibliográfico que informa sobre las transformaciones económicas y políticas habidas desde la formación de la República en 1840 y en tiempos más recientes, son estudios realizados por profesionales locales, aunque también de visitantes, pero que han publicado en el país. Considero importante que sus trabajos sean susceptibles de ser conocidos por quienes son también agentes de los procesos que se analizan. Hay que hacer notar que la mayoría de las fuentes secundarias, sobre todo los estudios historiográficos de antes de los 70, son claramente androcéntricos por lo que las mujeres -inclusive las pertenecientes a las élites- aparecen en posiciones muy subsidiarias y es preciso buscar su participación de modos indirectos.

### *Descripción del espacio coyuntural*

El espacio de Silanes, el barrio en que se realizó el trabajo etnográfico, se ubica en el conjunto del área urbano-marginal de la ciudad de Quito, capital de la República del Ecuador. He visto necesario ubicar a los colectivos y las personas según su procedencia, atendiendo a dos contextos de señaladas diferencias como son la Costa y la Sierra del Ecuador. En esto me he servido de estudios socio-económicos como son estudios agrarios y demográficos que ilustran diferencialmente ambos contextos.

Entiendo que las relaciones de poder se establecen en base a posiciones o categorías, órdenes de prestigio que van asociados a cier-

tos niveles de bienestar y por ello al acceso a los recursos. A través de estudios de sociología urbana pude ubicar el nivel de integración económica del barrio, atendiendo a criterios de medición de pobreza al uso en las agencias internacionales. Además de los datos directos de los relatos, me interesaba conocer qué grupos eran principales demandantes de ayuda ante las instancias administrativas. Así consultando en Quito la base de datos del Instituto Nacional del Niño y la Familia pude tener información acerca de los perfiles de las familias de menores institucionalizados en la zona en lo relativo a la composición de sus grupos domésticos y a la jefatura de hogar.

En el contexto estudiado, la familia nuclear monógama entre iguales y con el pater como representante jurídico, ha sido el orden parental impuesto a toda jerarquía social desde la conquista hasta nuestros días. Veremos que su vigencia ha variado con el desarrollo de las libertades, esto es, con el desarrollo del estatus de ciudadanía y sobre todo, con los nuevos procesos de globalización de la economía. He considerado la centralidad de la madre en el contexto del mestizaje que tuvo lugar a partir de la conquista española. Muy a pesar de las restricciones matrimoniales que ajustándose al derecho cristiano fueron impuestas en la época, veremos que la pureza de la sangre nunca existió sino como constructo sobre el cual fueron sustentadas las jerarquías en base a raza, casta y linaje.

Al respecto del tratamiento de *la familia* como concepto socio-demográfico he buscado en la literatura más reciente acerca de la realidad de América Latina y el Caribe. A menudo el lenguaje técnico y el académico hacen uso de términos convencionales fruto de traducciones del idioma dominante en la distribución del conocimiento. Para el contexto de América Latina y el Caribe, y por influencia de

la lengua dominante en los Estados Unidos, se utilizan los conceptos de *hogar* y de *familia* que a menudo sirven indistintamente para traducir *household*. Cuando se trata el tema sobre *female headed household*, se habla de *jefatura femenina de hogar* o de su traducción como “hogares dirigidos por mujeres”. En este tipo de definiciones operativas se ocupan estudios socio-demográficos que confían en la cuantificación de los datos. Al respecto del tratamiento de la feminización de la pobreza y la jefatura femenina de hogar he considerado estudios locales, como el de CEPLAES (1994). Este estudio trata la pobreza en el Ecuador y es un trabajo preparado para la intervención del Banco Mundial en la región, de ahí la pertinencia de tomarlo en cuenta<sup>19</sup>.

En el discurso de los llamados sectores populares de habla hispana en el Ecuador los significados desconocen las convenciones del lenguaje académico referido a las redes parentelares. Considerando la terminología vernácula, puedo decir que el término *familia* se usa en una gran variedad de campos semánticos. Sin embargo, *hogar* no aparece sino en ocasiones puntuales. Del hogar se habla en relación al espacio en que se dan los afectos y particularmente está asociado al locus de la pareja heterosexual y su descendencia. Familia designa personas vinculadas por afecto o por relacio-

nes recíprocas de ayuda material y no siempre se incluyen los lazos genealógicos. Habitualmente y por metonimia, familia son también las personas habidas de un vínculo filial. “Parientes” son personas ligadas por lazos genealógicos pero pueden no ser familia, es decir, no tener vinculación afectiva ni obligación de ayudar. Por otra parte, he prestado atención al parentesco ficticio que produce la institución del compadrazgo. *Compadres* y *comadres* son personas unidas mediante rito de paso, habitualmente católico. El compadrazgo en tanto que institución gendarme de la monogamia, vincula personas que han vivido en proximidad, siendo a menudo parientes, familia o relativos en orden de intercambio mercantil. Por otra parte, *madre sola* es término que designa a una mujer que no tiene compañero en un momento dado, y este significado dista mucho del término *jefa de hogar* o *jefa de familia* que algunos estudios han utilizado haciendo sinécdote del concepto de madre sola. Si bien hay estudios que relacionan la jefatura femenina de los hogares en la actualidad con el establecimiento de la pobreza estructural, veremos que en el contexto de la minoría Negra en Ecuador la jefatura femenina de hogar es un problema de consideración reciente, mientras que la pauperización se remonta al tiempo de la conquista.

## DIALÓGICA HISTÓRICA

### Cuerpos nombrados por la esclavitud

#### Discurso colonial sobre el mestizaje

Partiendo de los datos extraídos del análisis de textos escritos entre los siglos XVI y XIX, he prestado atención especial a la construcción de categorías dentro de un orden jerárquico. Los datos dan cuenta de un complejo mundo marcado por la inequidad en que las relaciones interétnicas y los sistemas de género aparecen como ejes de estructuración fundamentales. En las narraciones que se han estudiado aparecen conflictos entre poderes diversos que van transformando la realidad histórica. Poderes dominantes, subalternos y emergentes ocupan posiciones móviles en este largo entramado de la dialógica discursiva. Se verá que las categorías que definen las discontinuidades raciales y de género en el sistema esclavista y en contexto colonial de la Real Audiencia de Quito, lejos de ser naturales son categorías cambiantes y merecen ser contextualizadas históricamente.

El trabajo ha tenido como fuentes los textos de dos cronistas mestizos y de un español de fines del siglo XVI. Los relatos de viaje de un diplomático francés de fines del XIX informan sobre la realidad neocolonial de la joven República. El análisis ha contado con el apoyo de diversas fuentes secundarias. Entre los documentos de archivo consultados figura una selección de protocolos notariales y otros documentos extraídos de la “sección de esclavos” del ANHE y del catálogo general de adquisiciones del AHG.<sup>20</sup>

#### Relatos y crónicas de los primeros tiempos

He considerado los textos de los llamados cronistas mestizos del Perú porque su retórica resulta útil para recrear los sistemas de valores entonces vigentes. En su discurso aparecen sus posicionamientos en lo relativo a las categorías del mestizaje y de los sistemas de género. Guamán Poma y Garcilaso de la Vega, aunque desde distintas subjetividades, escribieron para ser leídos por una élite imperial española y en el caso concreto del primero, por la clase política. *La nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma, escrito fechado a principios del s. XVII, hace valoraciones desafiantes denunciando el abuso de los conquistadores. Sin embargo afirma, en una muestra de gran confianza, que la corona española va a restituir la justicia y el buen gobierno en el Perú con la instauración del monoteísmo cristiano y con el catolicismo como doctrina. Guamán Poma encontraba justificación a la derrota militar de los Incas e incluso a los abusos y atropellos continuados por parte de los españoles, en base a que el gobierno de los últimos Incas estaba necesitando un nuevo orden y éste iba a ser la doctrina católica de que se sirvieron los conquistadores cristianos. El cronista muestra reiteradamente en su texto, gran preocupación sobre lo inconveniente que estaba resultando el mestizaje para el buen gobierno del Perú y sobre todo para la supervivencia de los naturales en el respeto y la convivencia. Hace saber que la llegada de los españoles su-

puso cambios en el orden político, los cuales vinieron acompañados de importantes modificaciones de orden racial desde los primeros momentos.

“De cómo por la riqueza envió el emperador gobernadores y oidores, presidentes y obispos y sacerdotes y frailes y españoles y señoras: todo era decir Pirú [sic] y más Pirú. De los ciento y sesenta españoles y un negro congo, aumentó mucha gente. De españoles y mercaderes y rescatadores y mercachifles y muchos morenos. Ahora multiplica, mucho más que indio, mestizo hijo [sic] de sacerdotes. Oro y plata en el Pirú.” (Guamán Poma de Ayala 1990: 363).

Guamán Poma considera que el mestizaje puede hacer peligrar los valores fundamentales y entre ellos figuran la pureza de sangre y la preservación del linaje. La casta la transmite el hombre y así un español es igualmente contaminante que un indio bajo en tanto que no se le conozca linaje de nobleza. Harán lo correcto quienes permitan a las mujeres de su grupo casarse con hombres de comparable linaje y de igual o superior casta. Los linajes de los naturales se ordenan entre principales o nobles descendientes de los incas y mitayos o tributarios, descendientes de los pueblos sometidos por aquéllos. Las castas se expresan en categorías que parten del ideal de pureza de sangre al uso en tiempo de la conquista, como son *negro*, *moro*, *judío* y *español* o *cristiano viejo*.

“Pero si la mujer, hija o hermana, siendo señora de la casa grande de título, se casa con negro catibo o horro<sup>21</sup> que Dios le ha echado maldición, es catiba y negra como el marido. Y si se casa con indio tributario y mitayo<sup>22</sup>, también es india tributaria como el marido en bajo estado. A todos sus hijos no le vienen de derecho de justicia. Y si se casa con indio principal, sale a más alto grado la casta y señorío y merece más honra ella.”

“Porque el hombre hace la casta, que no la mujer. Pero la dicha hacienda tiene de llevar todo y la honra perdido, aunque sea negro o judío o moro; quien tal se casa con india tiene que llevar a las ciudades a vivir en ella. Si es casta de principal de hombre y de la mujer tiene de gobernar de todo y ser señor en ella; gana la honra y mérito y facultades, preeminencias que les dio Dios. Y con indio bajo, pierde mérito y honra, lo propio con los españoles.”

“El indio mitayo y la india mitaya es fino; como casarse con judío o moro es judía o mora. Y si fuere de principal él y ella, su hijo legítimo de matrimonio es hijo de Dios. Si pudiere, tenga tiana de oro por derecho de Dios y de la justicia de este reino.” (Guamán Poma de Ayala 1990: 421).

Quiero destacar que, para escándalo de los conquistadores cristianos, la honra según el imaginario pre-hispánico no era otorgada en relación a la virginidad de las mujeres del linaje. Así aparece en el estudio de Irene Silverblatt (1990) al respecto de las relaciones de género y las clases en los Andes pre-hispánicos y coloniales. Esta autora cita al cronista español Acosta, quien muestra su indignación y su condena moral a este respecto.

“La virginidad, que entre todos los hombres es mirada con estima y honor, la desprecian estos bárbaros como vil y afrentosa. Excepto las vírgenes consagradas al Sol o al Inca, ... todas las demás mientras son vírgenes se consideran despreciadas, y así, en cuanto pueden, se entregan al primero que encuentran” (Acosta, en Silverblatt 1990: 65).

La transmisión de la honra según Guamán Poma no va ligada a la virginidad de la doncella casadera y tampoco a que la descendencia sea fruto de matrimonio jurídicamente sancionado, sino que es consecuencia directa de la pureza de sangre y de linaje, de la cual el

hombre es responsable en todo caso. El linaje se transmite por línea paterna, “porque el hombre hace la casta, que no la mujer”.

“...como la mujer pobre que no fue casta de hidalgo entra a la honra de su marido, del caballero, casándose. Aunque no fuese casado y tuviese un hijo es honrado; aunque sea mestizo, si es judío se le pega la mancha en ellos. El hombre tiene la culpa. Y si fue el hombre gente baja o judío y la mujer fue de la casa de caballeros y de cristiano viejo, de todo se echa a perder, parientes y linajes y sus hijos; son de ruin casta, peor que mestizo. Aunque sea negro o español o indio, tiene que le honre si es caballero de título desde sus antepasados y linajes” (Guamán Poma de Ayala 1990: 470).

Lo que ha nacido impuro es deshonoroso y merecedor de castigo. Aunque ha visto que este posicionamiento no es tan simple y es discutido en caso de que el padre sea de linaje reconocido. En esta dialógica contradictoria entre la posición racial y de linaje, lo que nace mestizo ha de apartarse de lo que se guarda en su pureza y esto lo sitúa fuera del estatus de ciudadanía, que se expresa en este caso con el pago del tributo.

“Que el cholo y sanbaigo<sup>23</sup> [sic] pague el pecho y el tributo y ha de acudir a todos los servicios personales de este reino. Porque del todo es indio fino, que no se ha de entender de la casta de principal de título, que el cholo ya no tiene cosa de español. Y en esto tiene la culpa y pecado su padre, maldición de Dios, hijo en el mundo de mala fama, mestizo y cholo, mulato, zanbahigo [sic]”

“Para ser bueno criatura de Dios, hijo de Adán y de su mujer Eva, criado de Dios, español puro, indio puro, negro puro”.

“Estos y sus descendientes mestizos, mulatos o mestizas, mulatas, cholá, zanbaiga, uno ni nin-

guno no queden en los pueblos de los indios, que han de estar en las ciudades y villas, aldeas de este reino. Y las justicias que consintieren, sean castigados y penados para la cámara de su Majestad en este reino” (Guamán Poma de Ayala 1990: 498).

Sin duda el texto de Guamán Poma tiene mucho del discurso español dominante de su tiempo. Es recurrente la alusión al judaísmo como parte del origen de una casta indeseable. Al margen del estatus social de algunos grupos de la *comunidad judía* -en ocasiones como mercaderes influyentes- su adscripción al margen del cristianismo normativo les sitúa dentro de lo abominable. Indeseables eran también *moros y negros*, aunque estos últimos, en estado puro podían gozar hasta de ser honrados. Resulta relevante que la visión que ofrece este cronista sobre el honor y el deshonor no destaca la preeminencia de la virginidad de las doncellas y tampoco hace mención al control sexual que ello supone. He visto que este particular parece confirmar la tesis de Stolcke (1992b) sobre la relación entre el honor y la honra a través de su estudio etnohistórico en la Cuba colonial y de su contrastación con las teorías sobre el honor en el Mediterráneo. Stolcke invierte la relación propuesta al respecto por Campbell (1964), Pitt-Rivers (1966) y Lisón Tolosana (1966), según la cual el honor masculino exige la honra femenina. Esta autora entiende que el orden social jerárquico depende del valor que se otorgue a la honra femenina, algo que a su vez tiene base en el honor masculino (Stolcke 1992b). En el discurso de Guamán Poma el honor viene dado por la pureza de sangre a través del matrimonio entre iguales. La transmisión del honor a la descendencia no procede de la legalización del vínculo entre progenitores, sino de que los linajes que se unan no sean dispares. Queda saber si la responsabilidad que Guamán otorga a



los varones sobre el honor implica indefectiblemente su actuación como gendarmes en el control sexual de las mujeres de su linaje.

Este cronista denuncia también el defecto de orden en cuanto a la categorización social y el fraude que la conquista ha propiciado en este sentido. Afirma que el título de don / doña, ha de ser otorgado por el rey a quienes van a ostentar su autoridad delegada en pago a sus lealtades. En ningún caso estos títulos le parecen creíbles cuando describen a quienes realizan las labores más bajas y éstas son las relativas a oficios que usan fundamentalmente de la actividad física. El oficio mecánico, así llamado, es pues claramente degradante.

“Todos los hombres y mujeres y sacerdotes es bueno que tengan título de llamarse don y doña y los dichos padres de llamarse licenciado o bachiller, maestro, doctor. Que compren y se compongan con su Magestad para llamarse don y doña y licenciado y sea muy examinado con el colegial de su Magestad para llamarse don y doña y cada uno tengan sus títulos, si es hijo de caballero de su descendencia o linaje propietario legítimo que le viene de derecho... Se llama don y doña los españoles y señoras pulperas y judías y de gente baja; sus padres han usado de pulpería y mercachifle, sastre y zapatero, otros oficios mecánicos y muy bajos. Y asimismo los dichos indios o indias con el don hacen grandes daños, asimismo las mujeres de los mestizos y mulatos se llaman doñas, que revuelve el mundo”. (Guamán Poma de Ayala 1990: 502)

Parte importante del buen gobierno católico que tanto estimaba Guamán Poma era el confinamiento de las vírgenes monjas y así lo señala el cronista como muy santa cosa. No sabemos si las jerarquías entre las vírgenes incaicas serían comparables a las existentes entre las que iban a poblar los conventos en que se guardaban doncellas españolas ante la imposi-

bilidad de casarlas con hombres de comparable linaje. Había también otras mujeres, en todo caso distintas. Guamán Poma no necesitaba explicar que las “vírgenes monjas negras” iban a servir a “Dios nuestro señor” pero también y de modo más directo a otras almas en sus demandas más mundanas. Esto era una obviedad porque era contenido implícito en la categoría racial.

“Muy santa cosa y servicio de Dios nuestro señor que se edifiquen monasterios de vírgenes monjas de las indias y negras para que aumente la fe de Jesucristo en el mundo y tengan sus abadesas y vicarios de este reino y pulicía [sic]” (Guamán Poma de Ayala 1990: 450).

En *los Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega, texto escrito a fines del s. XVI, el mestizaje no aparece como algo degenerador o pernicioso. Garcilaso, habiendo pasado gran parte de su vida en la metrópoli, valora muy positivamente la reconstrucción de su pasado incaico que considera con dignidad parte de su origen. Esta valoración pasa por el orgullo sentido de ser llamado mestizo, en tanto que hijo de caballero español y de señora de linaje incaico, hija de cacique o principal. Así, entiende que es honra lo que le otorga su condición de mestizo y en su texto no expresa que tal virtud sea privativa de una u otra de las *naciones*, así las llama, celebrando su llegada al nuevo mundo. Esta denominación introduce un elemento retórico que no participa de la clasificación racial de modo evidente.

“Lo mejor de lo que nos ha pasado a las indias se nos olvidaba, que son los españoles y los negros que después acá han llevado para servirse de ellos, que tampoco había antes en aquella mi tierra. De estas dos naciones se han hecho allá otras, mezclados [sic] de todas las maneras...” (Inca Garcilaso 1996: 253).

Ambos cronistas mestizos hablan en términos de una dicotomización sexual. Ambos citan a mujeres como categoría separada, en tanto que objetos relativos a los hombres. Así, mujer es metonimia de términos como esposa o cónyuge, hermana, hija, doncella, por citar algunos. Guamán Poma insta en su crónica a que se considere el respeto a las mujeres principales, de linaje incaico, a quienes presenta como mujeres del Inca y servidoras del Sol. Garcilaso, por su parte, reconoce la autoridad de su madre como testigo y transmisora de la tradición oral incaica. En este caso, la autoridad es otorgada a las madres, que no a las mujeres.

“Los jueces y visitadores tenían cuidado y diligencia que todos los varones se ocupasen en sus oficios, y de ninguna manera estuviesen ociosos; que las mujeres cuidasen de alfiñar sus casas, sus aposentos, sus vestidos y comida, de criar sus hijos; finalmente de hilar y tejer para su casa; que las mozas obedeciesen bien a sus madres, a sus amas; que siempre estuviesen ocupadas en los oficios caseros y mujeriles” (Garcilaso 1996: 163)

“Dentro en la casa [Casa de las mujeres del Sol] había mujeres de edad que vivían en la misma profesión envejecidas en ella, que habían entrado en las mismas condiciones, y por ser ya viejas y por el oficio que hacían, las llamaban *mamacuna* que interpretándolo superficialmente, bastaría decir matrona; empero que darle toda su significación, quiere decir mujer que tiene cuidado de hacer el oficio de madre... Hacíales bien el nombre, porque unas hacían oficio de abadesas, otras de maestras de novicias para enseñarlas, así en el culto divino de su idolatría, como en las cosas que hacían de manos para su ejercicio, como hilar, tejer,...les proveía abundantísimamente de la hacienda del Sol porque eran mujeres suyas”. (Garcilaso 1996: 168). [cursiva mía]

“Todos se hacían sus casas, y las mujeres eran las que más sabían de todo; sin criarse en regalo, sino con mucho cuidado sirviendo a sus maridos” (Garcilaso 1996: 168).

El discurso de Garcilaso parece también imbuído por el sistema de valores predominante en el imperio español del s. XVII. Define a las mujeres por el oficio que realizan de servir a sus maridos, a quienes pertenecen, o de servir a sus madres. Es interesante que las amas, pertenecen a lo que podemos calificar de institución maternal o *mamacuna*. Las mujeres madres y amas tienen la autoridad sobre las mujeres mozas, conferida en tanto que transmisoras de los valores del incario. Tal como aparecen, mujer y madre son categorías no naturales, sino aprendidas o de oficio. La institución maternal resulta un elemento fundamental sobre el que se articula la buena política y el buen gobierno a debatir entre jerarquías de maridos, que no son mujeres ni son madres.

La conquista habría también propiciado desajustes indeseables según Garcilaso. Esto se hacía evidente con la aparición de figuras marginales que atentaban el orden de industriosisidad y buen gobierno. El cronista afirma que no había conocido la mendicidad en su tierra, hasta la llegada de los españoles. Sólo una figura valía para mostrar el daño que podía producir al sistema la subversión que una mujer anciana había hecho del oficio de madre. La vieja Isabel era definitivamente abominable: holgazana, viciosa y de conducta comparable a la de las gitanas, categoría que ya ocupaba el discurso racial español con anterioridad a la conquista del Perú.<sup>24</sup>

“La costumbre de no pedir limosna todavía se guardaba en mis tiempos, que hasta el año de mil y quinientos y sesenta que salí del Perú, por todo lo que por él anduve no vi indio ni india

que la pidiese; sola una vieja conocí en el Cuzco, que se decía Isabel, que la pedía; y más era por andarse chocarreando de casa en casa como las gitanas que no por necesidad que hubiese. Los indios e indias se lo reñían, y riéndola escupían en el suelo, que es señal de vituperio y abominación; y por ende no pedía la vieja a los indios sino a los españoles; (...) y luego con sus chocarrerías, haciéndose truhana, pedía un poco de cuca [sic], que es la yerba preciosa que los indios traen en la boca; y de esta manera andaba en su vida holgazana y viciosa” (Garcilaso 1996: 175).

Sobre esta política sexual, resulta muy elocuente lo que al respecto se trata en *La Descripción Compendiosa de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas*, texto del vicario católico español Cabello de Balboa<sup>25</sup>. En su descripción, Balboa habla en boca de Alonso de Illescas, quien es definido como *negro cimarrón* con quien la corona ha entablado negociaciones para someter esa demarcación de la costa del Pacífico bajo el dominio de Dios y el rey. Balboa dice que Illescas pide expiar su culpa y busca el remedio de los sacramentos de la confesión, el bautismo y el matrimonio. El perdón le compensaría a Illescas con el cargo de Gobernador de la provincia y además tendría como beneficio conseguir relaciones convenientes de compadrazgo que propiciaran algo tan anhelado como era la domesticación de sus mujeres, para que de este modo aprendieran cómo servir a sus maridos. Estas son palabras que Balboa dice transcribir de la propuesta de su interlocutor:

“...señor, cuanto a lo tocante a la confesión, cosa es tanto de mí deseada, cuánto no cesaría más una conciencia tan estragada como la mía, envejecida en pecados de más de veinte y cinco años... En lo de nuestros casamientos y bautismos de nuestros hijos, ya lo habemos platicado entre nosotros, y somos de parecer de aguardar

a tiempo que podamos tomar por madrinas y comadres mujeres españolas, pues se han de venir a poblar con nosotros, para que estas señoras pongan a nuestras mujeres en pulcía y les enseñen cómo han de servir a sus maridos y criar a sus hijos; así, señor Vicario, sobresea lo uno y lo otro hasta que más cómodamente se pueda hacer” (Balboa 1945: 43)

De cómo esta negociación no se llevó a efecto y de cómo por consiguiente, esos hombres tuvieron que esperar a ser maridos y a ser servidos, no pretendo hablar aquí. Me interesa no obstante, rescatar de la crónica del vicario español, el modo en que describe la variedad de pueblos de diversas costumbres que habitan la tierra de las Esmeraldas y como sus valoraciones morales establecen las bases para la jerarquización. La imagen creada en torno a los pueblos bárbaros, los distintos grupos de naturales, los grupos cimarrones de origen africano y los conquistadores, establecen categorías que los objetivan en posiciones relativas ante los poderes dominantes, a saber, la Corona española y la Iglesia Católica. El texto de Balboa es una copia judicial fechada en 1583, transcrita por el argentino Roberto Levillier quien justificaba su importancia en tanto que “se fundó allí un señorío negro y se transformó así la composición racial de esta porción de la Costa Pacífica de Sudamérica” (Balboa 1945: vx).

Balboa describe la existencia de varios grupos de naturales a quienes diferencia por sus hábitos y costumbres, en cualquier caso, ajenos para el imaginario de los conquistadores. El cronista había sido nombrado mensajero de la Real Audiencia de Quito para negociar, en calidad de Vicario, el sometimiento de estos pueblos bárbaros. Obviando la diversidad, Balboa había previsto entablar negociación con un único interlocutor en la zona y éste iba a ser Alonso de Illescas. Según la des-

cripción del vicario, Illescas era *negro ladino*, criado en Sevilla y educado en la fe católica<sup>26</sup>. Este ex-esclavo habría llegado a liderar al grupo con quienes logró escapar de la servidumbre al encallar en la citada costa el barco que los transportaba. Balboa se contradice en sus valoraciones hacia la personalidad de Illescas. En todo caso le concede el liderazgo casi absoluto en el área, en base a su habilidad como guerrero. Lo califica de temerario y cruento en la lucha. Lo sitúa “cercano al diablo en su maldad”, pero también le otorga la virtud de la caridad para con los españoles que se han hallado perdidos en la zona. En todo caso, y aún imaginándolo como “pernicioso monstruo”, su educación en la lengua y costumbres de los españoles, así como en la fe católica y en el servicio a la Corona le situaría como interlocutor propicio ante los conquistadores. Illescas no era entonces tan bárbaro, tan ajeno. Veo que el lenguaje y los códigos internalizados cobran aquí la enorme importancia de ser el vínculo mediante el cual se establecen alianzas desde las posiciones aparentemente más dispares. El liderazgo que Balboa le otorgaba a Illescas viene a diluirse cuando, al no producirse el acuerdo último, el vicario especula con que los *naturales* habrían desengañado a Illescas sobre la conveniencia de someterse al Gobierno de los españoles. En el imaginario del Balboa, la resistencia de los naturales habría superado en representación al pretendido liderazgo del interlocutor ladino.

El texto de Balboa lo he considerado con atención en tanto que informa sobre las relaciones raciales que ya en el último tercio del siglo XVI generaron tensiones en lo que ahora conocemos como la costa norte de Ecuador, la provincia de Esmeraldas. En cierta manera se trata de un documento en que poder sustentar una genealogía plural de lo que tradicionalmente se ha considerado como el

área de mayor concentración de población de origen africano en la zona. Es común encontrar en el imaginario colectivo que la concentración de población Negra en esta parte de la costa norte se debe a un desarrollo de palenques o comunidades de origen cimarrón. La percepción estereotípica racista asocia las zonas rurales de Esmeraldas con el salvagismo y las zonas urbanas con la criminalidad<sup>27</sup>.

Volviendo al texto de Balboa, quiero destacar las categorías transversales que cruzan las marcadas jerarquías raciales en el sistema esclavista. Balboa cita que en una de sus últimas conversaciones con Illescas, éste le ofrece ayuda económica para que busque un par de esclavos que le asistan en su travesía de regreso a la sierra. Illescas, libre ya de ser esclavo, se pondría en situación de par con el vicario llegado de la Real Audiencia. Finalmente el relato informa de que el vicario no hizo aprecio de este regalo por no necesitar de tales servicios en aquel momento.

En este sentido, me interesa destacar también que el texto de Balboa informa de que al menos una de las hijas de Illescas, de nombre Justa, habría sido tomada por un Capitán español para su servicio, casándola con un esclavo de su propiedad para tenerla como esclava en la ciudad de Guayaquil. Puede constatar-se que el linaje, como hija del cimarrón que fuera a ser nombrado gobernador de la provincia de Esmeraldas, no le sirvió a esta mujer para librarse de la esclavitud. La raza y el género prevalecieron aquí ante la fuerza del linaje adquirido.

“Tiene el Alonso de Illescas dos hijos, el mayor llamado Enrique y el otro Sebastián, y una hija llamada Justa, que Andrés Contero la pudo haber a las manos y la sacó a Guayaquil y la casó con un esclavo suyo, la otra llamada María, ayuntada suciamente con el Gonzalo de Ávila. Otros hijos los tiene cuyos nombres importa

poco saberlos y no es mucho que tenga tantos hijos el que tiene a su libre mandar catorce o quince mujeres, que los años de cada una no exceden a la cantidad de todas.” (Balboa 1945: 26)

Muy por el contrario, los varones del linaje de Illescas iban a tener otro destino. Del hijo de Illescas llamado Sebastián, se sabe que colaboró posteriormente con los emisarios de la Real Audiencia. Había sido nombrado Gobernador de Esmeraldas y había participado en la *pacificación y poblamiento* de algunos enclaves de importancia estratégica para el interés colonial (Savoia 1988b). En la descripción que cita Rafael Savoia (1988b), como coetáneo de Sebastián figuraba el mulato Francisco de Arobe. Éste último habría llegado a Quito en actitud negociadora como principal de Esmeraldas con anterioridad a que lo hiciera el propio Sebastián, hijo de Alonso de Illescas<sup>28</sup>. Arobe, sería uno de los llamados “mulatos de Esmeraldas”, en tanto que hombre principal que comandaba la Bahía de San Mateo.

He visto que está documentado que hubo al menos dos grupos autónomos de comunidades de origen africano en los orígenes de la colonia española en Esmeraldas en el 1600. Uno sería el grupo liderado por los descendientes de Illescas y el otro sería el liderado por Francisco de Arobe. Este último debía ser descendiente de quien es citado por Balboa como el primer caudillo de la zona, “el negro Antón”. Arobe fue quien en el año de 1600, acompañado de dos de sus hijos se entrevistaría con el Oidor de la Real Audiencia en Quito. Entonces sería nombrado Gobernador de la Provincia de Esmeraldas (Savoia 1988). De aquel episodio queda el testimonio del retrato pintado por el mestizo Andrés Sánchez de Callque y enviado a la Metrópoli para que el monarca español tuviera constancia de que la pacifica-

ción de la tierra de las Esmeraldas estaba en vías de ser negociada.

El retrato forma parte del catálogo del Museo de la Casa de América en Madrid. Esta obra pictórica fue firmada por Andrés Sánchez Callque en 1599, pintor mestizo y discípulo del jesuita Padre Bedón. Acerca de esta obra se conserva referencia textual en el Archivo General de Indias de Sevilla:

“El oidor de la Audiencia de Quito, Juan del Barrio de Sepúlveda lograba a fines de 1597 el sometimiento de “los negros establecidos entre Lita y Esmeraldas”, gracias a la acción misionera del padre mercedario Diego de Torres. Andrés Sánchez Callque fue enviado para que realizara el retrato de estos exóticos protagonistas que sería enviado al rey como comprobante de la pacificación de esas tierras. El oidor describía así la apariencia de estos negros en carta al soberano español: Por parecerle Vuestra Magestad gustaría ver aquellos bárbaros retratados, que hasta ahora han sido invencibles y ser cosa muy extraordinaria (...).” (AGI, 76-6-2)”. (La Enciclopedia del Arte Ecuatoriano 1985)

El vicario Balboa escribió también que Illescas, a través de otra de sus hijas, resultó emparentado con un español de origen canario que habría llegado como mozo de servicio. Me interesa mostrar la valoración que Balboa hace de este canario llamado Ávila y de su parentesco con Illescas. La condición racial es metonimia en este caso de la condición social, Ávila resulta considerado “no blanco yerno” del “negro suegro” por cuanto su extracción es servil.

“Tras toda esta canalla, saltaron en tierra los dos Regentes, el negro suegro y el no blanco yerno y juntamente sus mujeres, aunque, por el bien parecer, no traían más, de cada uno, una...” (Balboa 1945: 42)

Balboa advierte la poliginia de estos hombres en varios pasajes del relato y en todo caso lo hace con una gran carga moralizante. Illescas se habría emparentado en esta forma con algunos linajes de las comunidades aborígenes de la zona, como el mismo Balboa pone de manifiesto. Puede constatar que este ayuntamiento entre poderes resistentes a la corona era poco conveniente, no en vano la poliginia resultaba por ello algo verdaderamente condenable.

Como se puede apreciar, los criterios fenotípicos no han sido nunca definitivos en la taxonomización racial y social. La condición servil no siempre se ha visto aliviada por un fenotipo no africano y a su vez, una condición de liderazgo ha podido verse degradada por criterios fenotípicos. En los textos que se han analizado las mujeres han sido definidas como relativas a los hombres. No han aparecido aún como agentes protagonistas y no se ha visto que su condición racial haya podido ser subvertida por su condición social adquirida. He visto que las mujeres de origen africano no aparecen sino en condición subalterna como esclavas o como mujeres del linaje de los libertos o cimarrones. El resto de las mujeres aparecen como mujeres de los más variados linajes y castas a los que sus padres y maridos han sido adscritos. En este sentido, los registros escritos sobre el matrimonio interracial y las valoraciones que los diferentes discursos hacen de ellos son importantes de ser considerados. Esto será tratado más adelante en base a la información de los protocolos notariales desde el siglo XVII al XIX.

### **Cuerpos nombrados por la esclavitud**

Atendiendo a la información recogida sobre la esclavitud en los archivos históricos, los documentos que expresan autos judiciales

señalan distintas categorías atendiendo a la raza, el género y la posición social. En el Archivo Nacional de Historia del Ecuador, entre los siglos XVII y XIX, aparecen nombradas personas e instituciones que se ubican a determinados niveles en relación al sistema esclavista. De una parte, están personas y colectivos que compran o venden, y de otra, personas y colectivos que son comprados y vendidos por su valor de uso en la producción de bienes y servicios.

En los autos figuran como dominantes quienes pueden comprar y vender, que son miembros de la nobleza y la incipiente burguesía, miembros de la jerarquía militar, eclesiástica y administrativa. También aparecen como tratantes personas sin título alguno y en algunos casos con estatus de pobre de solemnidad<sup>29</sup>. Entre tratantes de origen español no aparece referencia racial distintiva, sino de posición social relativa al oficio desempeñado o a su jerarquía dentro del grupo. Aparece sin embargo una alusión racial implícita al citar a los caciques como tratantes, en tanto que naturales de noble linaje<sup>30</sup>. Los escribanos españoles llamaban caciques a las autoridades indígenas, que son referidos en quechua como curacas, principales o nobles de tradición incaica. Aparecen también distintos personajes eclesiásticos de las órdenes vigentes, como son: cura, maestro cura, vicario provincial, presbítero, obispo, canónigo, religioso, religiosa, abadesa y priora. Personajes militares, administrativos y juristas, como: capitán, general, alguacil, comisario, regidor, juez, procurador y cacique. A la mayoría de estas personas les caracteriza el título dado de Don o Doña, otorgado inicialmente por el Dios católico a través del emperador, según los cronistas. Aparecen también personajes al cargo de industrias y haciendas como presidente hacendero, minero y mayor-domo. Personajes con oficio o negocio como

oficial carpintero, herrero, bodeguero y mercader. Estos últimos pueden aparecer nombrados junto a su categoría racial y en ningún caso con otro título que preceda su nombre y apellido.

Figuran como subalternos quienes son objeto de compra-venta o bien están negociando el pago de su libertad. Estas personas son descritas básicamente como esclavos o esclavas y caracterizadas por raza, género, origen y fenotipo. Así aparecen términos como *esclavo/a*, *mulato/a*, *negro congo*, *pardo/a*, *sambo/a*, *negra criolla*, *negro libre*, *negra color etiope*, por citar algunos. Se definen siempre como esclavos o esclavas y en ocasiones como personas miserables. Ningún título precede a su nombre de pila que puede ir acompañado de un apellido, el cual, en caso de concordar con el de quien tiene su propiedad denota que han servido desde su nacimiento a tal amo o ama.

Con esta descripción previa de personajes que se han encontrado en los textos, he querido hacer visible nuevamente que las categorías raciales han podido ser subvertidas por la posición adquirida, con lo que la política racial del orden colonial sobre la realidad del mestizaje resulta sumamente compleja en la taxonomización social. En este sentido, y de acuerdo con Stolcke (1992b), el matrimonio restrictivo ha sido pieza clave en la reproducción de la sociedad de clases y castas.

Desde los inicios de la empresa española en la conquista de América, la servidumbre estaba integrada por hombres y mujeres de distintas procedencias y no siempre en estado de esclavitud. En los textos de los cronistas aparecen referencias en este sentido. En cuanto a los distintos orígenes y fenotipos de la servidumbre que llegó a las Indias antes y durante la trata esclavista, el historiador argentino Federico Guillot, hace la afirmación de que “ni todos los esclavos fueron negros, ni todos los

negros fueron esclavos” (Guillot 1961: 17).

Considero importante señalar entonces que, desde los inicios de la conquista, tener ascendencia africana no era sinónimo de estar en condición de esclavitud. Según los datos de este mismo autor se puede inferir que hubo *clases* y *castas* que diferenciaban unos esclavos de otros. Los llamados “esclavos ladinos”, o latiníes fueron quienes primero llegaron acompañando a quienes ya los tenían en propiedad en ciudades del sur de la Península Ibérica. He citado a los esclavos ladinos porque Guillot no hace referencia a las mujeres salvo en ocasiones muy peculiares. La legislación amparaba en un principio la llegada de ladinos en tanto que se suponía, tenían ya un adiestramiento previo y sobre todo conocían el idioma y la doctrina católica. Según el estudio de Guillot, hay bastante documentación sobre el rol que ciertos Negros ladinos desempeñaron como reconocidos militares en la conquista y de cómo este aspecto pudo resultar suficientemente subversivo para que la Corona española temiera su insubordinación.

El trabajo de Guillot, como algunos otros estudios que tratan la esclavitud durante la dominación española de América, tiene todas las limitaciones de los estudios androcéntricos. No es simple la tarea de encontrar documentación para establecer el modo en que las mujeres estarían subvirtiendo sus roles asignados. Hasta donde he podido averiguar, las mujeres no pudieron ganar su libertad como los hombres que participaron en las milicias, tampoco están citadas entre los líderes que eran considerados “peligrosos revolvedores” por incitar a “los pacíficos bozales”. Según parece la legislación trató de evitar enseguida la llegada de latiníes, para favorecer la de bozales<sup>31</sup>. Con ánimo de impedir que los ladinos se constituyeran en líderes, se pensó que las piezas que no conocían la lengua ni la cultura,

siendo “ignorantes” serían menos problemáticas. Entonces surgió el riesgo de “los negros islamizados”. La Junta de Teólogos contra los Asientos de Negros para las Indias en 1552, hacia la siguiente advertencia: “Podrían pasar esclavos de Sicilia (...) negros, de los cuales son malos y de casta de moros y muy soberbios, y serían parte para revolver las Indias y alzarse con ellas” (citado en Guillot 1961: 22). Más tarde se trataría de regular la entrada de los que entre estos últimos eran llamados “jelofes”, a quienes se les consideraba también amenazantes. Guillot explica que jelofo era sinónimo de parlanchín y que los hombres así llamados, eran en exceso habladores. Es importante considerar cómo el dominio del lenguaje y el ejercicio del discurso es temido por los poderes dominantes, en tanto que supone la vía de articulación política para la insumisión.

#### *Política sexual y matrimonio restrictivo*

Al respecto del orden matrimonial, preservador de la pureza de sangre, está documentado que ya en 1570 se regulaba sobre la “Prohibición de que los esclavos casados llegaran a las Indias si no era acompañados de su mujer” (Lucena 1994: 111). He encontrado también referencia a dos Cédulas Reales de 1538 y 1541, “disponiendo que se procurase que los negros se casaran con negras y [que] los esclavos no fuesen libres por haberse casado” (Tobar 1959: 7).

La regulación matrimonial sobre esclavos y esclavas estuvo entonces prevista desde el inicio de la trata esclavista en América. Las restricciones podían no ser explícitas, esto es, al parecer no se había regulado la prohibición del matrimonio interracial en la práctica. Sin embargo, se instaba a procurar que Negros se casaran con Negras y que en ningún caso un esclavo o esclava lograra la libertad a través del

matrimonio. Avanzando hasta el discurso ilustrado de la Reforma Borbónica vemos que la Real Cédula de 1789, llamada de la Instrucción, vuelve a recordar este propósito del matrimonio restrictivo. Según Manuel Lucena (1994), en su estudio sobre la Reforma Borbónica al respecto de la esclavitud en la Real Audiencia de Quito, el Art. 16 de ésta ley rezaba que debían fomentarse los matrimonios entre esclavos y esclavas, así como que no debía impedirse que contrajesen matrimonio esclavos y esclavas de distintos “patrones”. En tal caso, la mujer debía seguir al marido y para ello debería ser comprada por el dueño del marido.

El estudio de Stolcke (1992) sobre las prohibiciones al matrimonio interracial en la Cuba del siglo XIX, trata las consecuencias de la aplicación de la Pragmática Sanción, promulgada en 1776 por la corona española para impedir los matrimonios entre no iguales (Stolcke 1992: 37). En 1778 esta regulación contraria al matrimonio interracial se haría efectiva en las colonias de ultramar. Entre la documentación consultada sobre la Real Audiencia de Quito, no he encontrado alusión explícita a esta Orden Real, aunque como se verá más adelante, en uno de los protocolos de principios del siglo XIX, una madre disiente sobre casamiento de su hija española con un mulato, argumentando que no sería entre iguales.

Durante el gobierno de la República, la Asamblea de 1843 -que el historiador ecuatoriano Julio Tobar (1959) califica de tradicionalista y propugnadora de los derechos de autoridad- prohíbe la introducción de esclavos aunque paradójicamente la permite, previa licencia gubernamental para empresas agrícolas y mineras. La nueva ley determina que la descendencia de mujeres esclavas nacerá libre, si bien estos hijos e hijas estarán obligados a permanecer en poder de los amos de la madre



hasta la edad de 25 años. Según esto, el propietario no podía legalmente enajenar separadamente a la madre de su descendencia y tampoco era permitido vender por separado a dos cónyuges.

Se puede inferir de las regulaciones habidas, que el matrimonio interracial no era nada conveniente para la política colonial y tampoco para la política de la joven República. En tanto que la esclavitud se basaba en el Derecho Romano, por el cual la condición servil era transmitida por la madre, las mujeres resultaban necesarias principalmente como úteros en que la esclavitud se hiciera perpetua.

Como ya se ha visto, no hubo una única categoría racial construida en torno a las *piezas* de ascendencia africana con que los poderes dominantes comerciaban. La taxonomización era variada, obedeciendo a criterios como la procedencia geográfica, el idioma y la adscripción político-religiosa. He visto que los criterios para la categorización sexual obedecen al dimorfismo, algo preciso para el contrato conyugal de hecho o de derecho. Según el discurso, entre la servidumbre de origen africano que llegó al Nuevo Mundo hubo mujeres de esclavos, mujeres de sus amos o amas y también mujeres amazonas o guerreras<sup>32</sup>. Para algunas mujeres esclavas en la Real Audiencia de Quito, la propiedad sobre sí mismas se debatía entre la persona de su amo y la de su legítimo marido, a menudo también esclavo. Un hombre de bajo oficio podía comprar la libertad de su mujer, como se indica en este documento de fines del siglo XVII.

“Pleito de Pedro de Silba, oficial carpintero, marido y junta persona de P. del Castillo, esclava de mi parte”(…) Pedro de Silba: “petición diciendo que quería libertar a su mujer, esclava de mí. Habiendo procedido que sin otro decimiento alguno (…) la despojaron a dicha mi parte... depositándola y teniéndola oculta pri-

vándola de su servicio (...) Que declarase Pedro de Silva qué cantidad ofrecía por la libertad de la dicha mujer. A que éste respondió que dará 400 pesos y que dije era precio bajo por esta la mía esclava, de las habilidades y (...) de edad de 32 años...” (ANHE, serie esclavos, Caja n. 1, Expediente n. 8, 1690)

También al respecto del orden matrimonial, me interesa recordar el desprecio con que Balboa veía el orden poligínico en que Illescas desenvolvía su liderazgo en la provincia de las Esmeraldas. Recordemos que según el mismo cronista, Illescas había mostrado gran interés en que señoras españolas llegaran a poblar las Esmeraldas para que enseñaran a sus mujeres “el buen servir” a sus maridos, con objeto de poner el orden, y cito literalmente: “en pulicía”. Esta política del matrimonio monógamo no entró entonces a ser normativa en la práctica de aquella zona y por distintas circunstancias, su retraso fue notable si lo comparamos con su temprana vigencia en el contexto de los valles interandinos. Como veremos en el capítulo siguiente, el orden familiar presenta patrones diferenciales según el desarrollo del proceso histórico en los contextos económicos de costa y sierra.

Si bien parece que en Esmeraldas el matrimonio restrictivo no se impuso de inmediato entre las comunidades libertas y aborígenes, en el sistema de las minas de la cercana Barbacoas, la política del contrato monógamo racista se había previsto y puesto en práctica como requisito al sistema de explotación. Desde fines del siglo XVI, ciertos informantes de las gobernaciones habían propuesto a la corona española la conveniencia de enviar mano de obra esclava para las minas de Barbacoas, actual sur de Colombia, debido a lo ineficiente que estaría resultando el empleo de aborígenes. Según la transcripción de Pilar Ponce (1992) sobre las Relaciones Histórico-Geográ-

ficas de la Real Audiencia de Quito a este respecto, la propuesta para Barbacoas y Popayán era “poblarle con negros casados en colonias”. El informante de la corona española, que firma como Francisco de Anuncibay en 1592, responde a los cuestionarios de la corona y propone la introducción de “hasta 2.000 negros, 1.200 los varones y 800 las hembras” para la explotación minera de la zona. Establece una serie de condiciones que ordenarían las explotaciones, por las cuales: se habría de procurar que “sean los más casados con negras” y que de ningún modo se les permita casar con indias. Aconseja que se les otorgue cierto dominio como alivio a su condición servil, que tengan “posesión o cuasi de sí y de su mujer y de su casilla y roza y hijuelos”. Basándose en la Utopía de Moro y porque “en la comunicación se da el peligro”, Anuncibay proponía la idoneidad de la endogamia entre esclavos y esclavas.

“Discurso sobre los negros que se pretenden llevar a la gobernación de Popayán. Madrid 1592. (...) que son necesarios hasta 2.000 negros, los 1.200 varones y las 800 hembras, mayores de 17 años aunque algunos sean mayores de 40, porque para esta población importa que algunos haya de edad que los otros respeten. (...) No hay otro remedio para sacar un tesoro tan grande como hay en aquel sitio sino procurar de poblarle con negros casados en colonias que aunque sean esclavos (...) Condiciones:

Hasen de procurar que sean los más casados con negras, porque el matrimonio es el que amansa y sosiega a los negros. (...) porque lo malo que ha la condición servil, perfecciona y purga la posesión o cuasi de sí y de su mujer y de su casilla y roza e hijuelos y la aptitud de los oficios dichos. (...) Cada pueblo o ranchería se casará entre sí (...) porque de la comunicación hay peligro y confusión de los casamientos y será mejor que se casasen cada cuadrilla entre

sí, pero cuando los casados sean de dos dueños, su modo y regla se hará en general de hasta cuánto ha de servir al marido la mujer y cómo se ha de partir el pueblo. (...) Las penas a los negros serán azotes y desorejarlos y a los tres veces fugitivos desgarrarles y prisiones, hierros y argollas y campanilla y no destierro ni galeras y si el delito fuere atroz, muerte. (...) No se les ha de permitir casar con indias, de ninguna manera” (Ponce 1992, Tomo I: 521)

Lo más probable es que estas regulaciones que aparecen en el discurso no se hicieran enteramente aplicables en la práctica. De todos modos, parece que la explotación de las minas de Barbacoas se hizo a cargo de esclavos y esclavas unidos en matrimonio, aunque de ello no he encontrado constancia documental hasta finales del siglo XVIII. Así aparece en los documentos del ANHE, uno de los cuales está comentado en el estudio de Bernard Lavallé (1994) sobre la esclavitud en la Real Audiencia de Quito. Este autor cita un auto al respecto de la demanda realizada por dos hombres esclavos en 1799, en tanto que maridos, sobre el abuso sexual sufrido por sus mujeres en las minas. Según he podido cotejar, el citado documento correspondería con un auto fechado en 1801. Otro protocolo del ANHE, al respecto del orden conyugal, informa de la demanda de un esclavo Negro en 1816 que objeta ir a las milicias porque su esposa esta “por parir”<sup>33</sup>.

Según los protocolos analizados, he podido inferir que la esclavitud de hombres y mujeres al interior de las casas de los “patrones” en las ciudades parece que ha estado también sujeta al régimen del matrimonio restrictivo. La endogamia entre los esclavos de la casa de servicio era algo que podía propiciarse, estableciendo un protectorado de la familia nuclear al interior de la casa de los propietarios. Más común debía ser el caso de matrimonios entre esclavos y esclavas cuyos amos o

amas residían en cercanía. Así aparece en un caso fechado en 1792. Se trata de un recurso que hace un propietario canónigo contra la denuncia que había hecho una esclava suya por maltrato. El propietario renegaba de la esclava por ser de conducta *holgazana, viciosa y escandalosa*. Argumentaba que la anterior ama de la esclava había obligado que se casara con un esclavo suyo, al que tenía por *bueno y pacífico*. Declaraba que por no faltar a la ley del matrimonio había accedido a conservar a la esclava, a pesar de lo gravosa que le resultaba<sup>34</sup>.

Lavallé (1994), basándose en los protocolos notariales del ANHE de fines del siglo XVIII y principios del XIX, ve que esclavos y esclavas valoran y vindican su “entorno familiar”, algo que se pone de manifiesto cuando demandan que no se les separe de sus parientes cercanos. Para ello, estos hombres y mujeres se amparaban en el derecho a cambiar de amo o ama. Un derecho que según Lavallé, estaba ya contemplado en las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio. Sin embargo, no he encontrado demandas al respecto de este derecho con anterioridad a 1748. Con tal fecha, un esclavo comparece en Quito contra su amo, como marido de una mujer esclava de otra propietaria. El esclavo “de color pardo” demanda a su propio amo que no le lleve a otro lugar, puesto que “quiere no alejarse de su mujer”. Lavallé encontró también alusión al “amor maternal” un auto de 1798 en que declara una esclava para no ser separada de su hijo, protocolo que no he podido contrastar.

“Quito. Santiago Pelaez de color pardo esclavo de D. Alejandro Gonzales (...) y conjunta persona de Antonia Flores, asimismo de color pardo, esclava de Dña. Ignacia Flores (...) Comparece en juicio contra su amo. [Quiere no alejarse de su mujer]” (ANHE: 1748, c4 e8)

Pienso que el hecho de que no exista constancia con anterioridad a 1748 sobre la oposición de esclavos y esclavas al extrañamiento de su espacio habitual de relaciones, no indica que no conocieran “entorno familiar” entonces, sino que la vindicación sobre ello comenzó a formar parte de la retórica de los Procuradores de Menores a mediados del siglo XVIII. Eran estos letrados, también llamados Procuradores de Pobres, quienes ejercían la representación de estos hombres y mujeres ante el sistema judicial.

Los lazos consanguíneos se ponían de manifiesto en ocasiones, como en el auto de 1780 en que Juan Mecía, *pardo libre*, declara que desea comprar la libertad de Petrona Mecía, “su hermana uterina”, para redimirla de la esclavitud “llevado del amor fraternal”. Según he podido averiguar, un auto con fecha de nueve años antes, sitúa a Petrona Mecías como menor de edad, por quien declara su madre, Josefa Mecías, a la muerte de su ama y en previsión de que fueran enajenadas juntas, tras el reparto de los bienes heredables: “Josefa Mecías por mi propio derecho y el de Petrona Mecías, mi hija, por quien presto voz (...) de nueve años, en acta pública por bienes de [su ama] Dña. Luisa Mecías”<sup>35</sup>. Nueve años más tarde su hermano Juan, ya emancipado, podría presentarse para el pago de sus derechos de libertad.

“Juan Mecía, pardo libre de esta ciudad [Quito] con el mayor rendimiento parezco ante VS. Y digo: que yo tengo una hermana uterina nombrada Petrona Mecía al presente sujeta a esclavitud en el Señorío de Doña Rosa Matheu viuda del Capitán Don Joseph Ascasubi. Y respecto de hallarme yo con la plata necesaria para redimirla de esta esclavitud, llevado del amor fraternal expongo a VS que me hallo pronto de entregar en el día a dicha su Ama toda la plata de su redención, según y como constare su pre-

cio y valor de la escritura que se celebraría a favor de dicha su Ama (...) y la deje libre de su esclavitud.” (ANHE, 1780: c9 e8)

Los lazos familiares entre esclavos y esclavas se cultivaban, aunque ello no siempre fuera reivindicable y aunque tampoco ello estuviera relacionado con un patrón de coresidencia. Los hijos e hijas resultantes de matrimonios legítimos entre hombres y mujeres en esclavitud podían ser objeto de venta desde edades tempranas. Según los protocolos que consulté en el ANHE, entre 1748 y 1825 se registran al menos 14 casos en que la familia monógama aparece como elemento estructurante entre la población esclava. La mayoría de los casos tratan demandas realizadas por el marido -esclavo o pardo libre- sobre la libertad de ambos cónyuges y a veces, demandando también la libertad de hijos e hijas<sup>36</sup>.

### Retórica ilustrada “menores” demandando nuevos derechos

A medida que avanza el siglo XVIII, los protocolos redactados por los Procuradores de Menores en representación de esclavos y esclavas, muestran un cambio importante en la figuración del discurso. A mediados del siglo XX aparecen en las declaraciones alusiones a la igualdad y al derecho natural, aunque también se menciona recurrentemente la caridad cristiana, la religión y la humanidad, así como el poder de las Leyes sacramentales, en especial, del vínculo matrimonial. He visto que se aprecia la introducción de un discurso secular, que se amalgama con la retórica católica. No obstante, la propia naturaleza de las demandas que se registran, indica el signo de los nuevos tiempos. Estos hombres y mujeres en esclavitud estaban reivindicando derechos nunca antes contemplados debido a su *miserable* casta y su *infeliz* condición. Como ya se ha visto, en la

segunda mitad del siglo XX se realizan las reivindicaciones parentales por parte de hombres y mujeres esclavas al respecto de sus hijos e hijas. Se alude al “amor maternal”, “amor fraternal”, y a la indisolubilidad de los sagrados vínculos del matrimonio.

La esclavitud en la Real Audiencia de Quito afectó de manera diferente a hombres y a mujeres. Sus demandas, a través de la figura del defensor de menores, evidencian que su situación debía ser sensiblemente distinta. Me interesa ofrecer la visión de estos hombres y mujeres, en tanto que agentes demandantes de derechos nuevos que van transformando la realidad histórica. Así puede constatare en los documentos notariales que figuran en los archivos consultados, tanto el ANHE como el AHG. Si bien estas consultas no son exhaustivas, puesto que sólo una reducida parte de la documentación relativa al sistema esclavista se encuentra en estos archivos, pueden darnos una idea acerca de cuáles eran las posiciones de hombres y mujeres, así como sus demandas ante el sistema.

En primer lugar, me interesa destacar la incidencia del causal de *redibitoria* por cuanto resulta un tipo de demanda recurrente y porque he visto que afectaba significativamente a las mujeres esclavas. Por este nombre se conocen los casos que tratan sobre la devolución de una pieza comprada, o de reclamación sobre su compra alegando que se ha producido algún defecto o fraude ante lo acordado en la trata. Un total de trece casos de este tipo, registrados en el AHG entre 1738 y 1820 se referían a mujeres esclavas, ninguno de ellos tenía un varón por objeto<sup>37</sup>.

Otro tipo de causal en que esclavos y esclavas eran también parte demandante eran los autos en que solicitaba tasación para la negociación de su libertad. De las ocho peticiones de libertad archivadas en el AHG, con fe-

cha entre 1690 y 1832, siete fueron realizadas por mujeres y sólo una, la primera, fue petición de un hombre en 1690. El registro que sigue a éste de 1690 es el primero en que figura una mujer solicitando la libertad en 1738. Dos de estas demandas realizadas por mujeres, tienen por objeto la demanda de libertad de sus hijos o hijas<sup>38</sup>.

Según la relación de los casos de compra-venta y litigios entre propietarios, así como de los casos que afectan a hombres, a mujeres y a colectivos o *lotes*, no se puede inferir que hubiera más mujeres que hombres en la trata esclavista. Sin embargo, los causales afectaban de muy distinta manera a unos y otras. En los documentos del ANHE, entre 1730 y 1845 hubo dieciséis casos de redivitoria sobre mujeres esclavas, frente a cinco casos sobre varones. Se registraron 48 casos en que mujeres hacían demandas explícitas sobre su situación de enajenamiento, es decir, pedían un cambio en su situación, solicitando “cambio de amo”. En 28 casos lo hicieron los hombres. La mayoría de las peticiones de las mujeres “ajustándose a derecho” son peticiones de libertad frente a sus amos o amas. A partir de 1777 aparecen diez casos en que mujeres piden tasación sobre su valor en orden a cambiar de amo o ama. Habitualmente era maltrato o abuso lo que alegaban en su defensa.

Al respecto de las demandas de “cambio de amo”, alegando maltrato, me interesa recoger la retórica de las declaraciones de Juan Hernández y Bernarda Oñate, marido y mujer, en un auto de 1782. Juan declaraba desde la Real Cárcel de Corte, lugar en que se asilaban los esclavos que pedían tasación sobre su valor para ser enajenados a nuevo amo. Bernarda se reuniría con su marido días más tarde y estaría recogida en la prisión de mujeres de Santa Marta. Iban a solicitar ser tasados y vendidos

conjuntamente, para vivir según las leyes del Matrimonio. Ambos detallan haber sido maltratados por el matrimonio de sus propietarios. En la declaración de Bernarda se argumenta sobre-explotación de su persona, por haber sido obligada a trabajar en varios tipos de tareas incompatibles. Declara Bernarda que los esclavos no son criminales, ni son bestias, sino prójimos de sus amos. He citado aquí lo que considero más destacable del relato:

“Juan Hernández, mulato esclavo de Don Juan Ruíz Jimenez, vecino de la Villa de Ibarra, presentado en esta Real Carcel de Corte, en virtud del notorio caso de Corte que me compete como a miserable persona, en la vía y forma que más haya lugar, en Derecho parezco ante VS y digo: (...) El motivo que yo tengo para buscar nuevo amo, no puede ser más justo, pues se reduce a libertarme de la intolerable crueldad con que me maltrata dicho Don Juan, de cuyo genio notoriamente duro y terco, no se hará difícil de creer, si afirmaré, como desde luego afirmo, que no me ha mirado como a Próximo suyo, ni con la compasión natural, propia entre los individuos de una misma especie, sino que como a Bestia, o criatura insensible, ha tenido por costumbre lastimar mis carnes horrendamente, con palos, azotes y golpes espantosos, hiriendo se puede decir, las heridas mismas, por ser tan ordinario, y repetido el castigo; las más veces sin causa, o por motivos tan leves, que pudieran y debieran disimularse con caridad y prudencia. Esta sevicia intolerable, junto con la desnudez que he padecido; según todos los Derechos me conceden acción para solicitar mi alivio con nuevo dueño. (...) Fuera de esto, hago presente a VS que en poder de el dicho Don Juan, no he adquirido habilidad alguna que me constituya en precio más estimable: antes bien, puedo asegurar, que estoy de peor condición, por el estrago que necesariamente habrían causado en mi naturaleza, los frecuentes y regulares castigos con que he sido martiri-

zado. En cuya conformidad, siendo incontestable el Derecho natural que tengo para solicitar amo que me mire con Caridad Cristiana...”

“Bernarda de Oñate, mulata esclava de Don Juan Ruíz Jiménez, presentada en el recogimiento de Santa Marta de la Cárcel Real de Corte de esta ciudad, (...) parezco ante VA y digo: que hacía el tiempo de siete años que dicho Don Juan me compró del poder de Doña Rosa Suárez de Figueroa, vecina también de dicha Villa en la cantidad de doscientos y sesenta pesos. Y habiéndome cogido sana y buena, en la servidumbre cruel y rigurosa de dicho Don Juan he quedado lisiada de medio cuerpo en que me pasó la hora por causa de haberme obligado a servicios cuasi incompatibles como son la cocina, el horno, y el río para lavar la ropa, en cuyos ejercicios he servido yo sola; requiriendo separadamente cada uno una criada. Sin embargo, de todo esto no he podido suavizar el genio cruel y tirano de dicho Don Juan, y de su esposa Doña María Jiménez, los cuales han hecho particular estudio de martirizar a sus esclavos tratándolos sin compasión alguna, más como Bestias, que como a prójimos suyos. Bien notoria es en esta ciudad la crueldad con que siendo Administrador de las Temporalidades, trataba a los Infelices que destinaba la Justicia al Obraje de Yaruquí, pero al fin estos eran delincuentes que iban a pagar sus delitos constituyéndose siervos de la pena. Los esclavos de ninguna suerte entramos en esta clase: somos prójimos de nuestros amos por consiguiente acreedores al buen trato que inspira la Caridad Cristiana, especialmente si no damos motivo de enojo; y antes bien les servimos con la puntualidad correspondiente. No haré por ahora particular mención de todos los malos tratos y persecuciones que he padecido en los dichos siete años y sólomente expondré a VA que ahora, diez o doce días en ausencia de dicho Don Juan, me hizo dar su esposa, la dicha Doña María, hasta cerca de cien azotes tendida en una escalera por mano de dos hombres, en cuyo castigo no sentí tanto el martirio de los azotes

cuanto el verme desnuda a los ojos de dichos hombres, siendo mujer casada, y no habiendo dado motivo alguno para tan extraordinario rigor (...). Pero como a este mismo tiempo tuve noticia de que mi marido, Juan Hernández, esclavo también de dicho Don Juan Ruiz se hallaba presentado en esta Cárcel de Corte para ser vendido a nuevo Amo, determiné seguirle y solicitar que este mismo nos comprase a uno y otro, para que viviésemos juntos, según las Leyes del Matrimonio.” (ANHE: 1782, c9 e17)

Si la proporción entre hombres y mujeres en la trata esclavista era equilibrada, considero que el hecho de que las mujeres fueran objeto y sujeto de la mayor parte de las demandas es altamente significativo. Pienso que este dato informa sobre una respuesta específica de las mujeres ante las condiciones opresivas. Las mujeres demandantes informan de su papel como agentes, por sus propios derechos y por los de los menores a su cargo. Estas mujeres aparecen respondiendo de modo activo y también en desacato, tratando de subvertir su situación.

Los hombres esclavos por su parte, eran susceptibles de acceder a la libertad entrando en milicias, como consta en un caso registrado en 1790 y en otro de 1816<sup>39</sup>. De ello también informan documentos citados por Alfonso Anda (1993) sobre la esclavitud en la provincia de Loja, actual sur de Ecuador. A este respecto de los esclavos en las milicias, Tobar (1959) afirma que la introducción de esclavos al ejército republicano fue un gran impulso para el movimiento emancipador. Este autor afirma que los esclavos vinieron a fortalecer la clientela política del militarismo dominante. El mismo general Urquina que firmó la *Ley de Manumisión de Esclavos* en 1852, promulgó dos años más tarde un decreto por el cual se daba preferencia en los pagos de esclavos manumitidos a los señores que los alistaran en el

ejército del gobierno para la defensa contra las incursiones de su rival el General Flores.

He visto que también los hombres esclavos acusaban a sus propietarios de maltrato y a menudo solicitaban cambio de amo o ama, aunque como veremos más adelante las denuncias registradas por parte de las mujeres sobre maltrato o sevicia duplican en número a las de los varones. Si bien en el caso de las mujeres denunciadoras de maltrato era común alegar “abuso carnal”, no he visto que ello sea causa de denuncia para los hombres esclavos. Considero que esto no indica que no se diera el abuso sexual para con los hombres esclavos, sino que ello no quedaba registrado, probablemente porque no se había considerado materia para la negociación de su libertad. Pienso que los varones se veían obligados a otro tipo de estrategias para eludir todo tipo de sobreexplotación. No en vano, la mayoría de los casos criminales por lesiones y con resultado de muerte tienen por objeto a los varones esclavos.

Los casos de compra-venta y litigios asociados con la trata expresan que la proporción de hombres y mujeres en esclavitud no era desigual. En el ANHE son 28 casos los que afectan a mujeres y 26 los que afectan a hombres. Por otra parte, viendo los casos de niños y niñas que son objeto de transacciones, son 11 los casos de niñas y 7 los de varones.

Las diferencias entre hombres y mujeres en la consecución de su libertad pueden también inferirse a través de los datos de un censo realizado en la Ciudad de Quito en 1840. Alonso Castro (1990) analiza los datos de lo que parece ser un padrón parcial de la capital en el que aparece segregación entre “blancos”, “indios” y “negros”. Si bien parecen discutibles las conclusiones a las que llega, resulta interesante analizar los datos de los que parte. Según estos datos, la proporción de “personas ne-

gras” representa el 8’2% sobre el total de la población censada. Puede apreciarse que entre los hombres casados son más los libres que los esclavos. Entre las mujeres casadas la relación es levemente inversa. Uno de cada tres hombres ya se ha emancipado cuando dos de cada tres mujeres aún son esclavas. Mientras los hombres no casados se han emancipado en mayor medida, las mujeres no casadas están distribuidas igualmente entre libres y esclavas.

Los datos sobre este padrón puede que sean escasamente representativos. No obstante, otro padrón de habitantes de 1783 es la muestra cuantitativamente más representativa que he podido encontrar con segregación de *clases, estados y castas*, incluido el sexo. Este censo se trata del padrón de la Provincia de Quito encargado por orden real de 1773. Se encuentra citado en las Relaciones Histórico-Geográficas de la Real Audiencia de Quito, transcritas por Ponce (1992). En este padrón se incluyen “las almas de todas clases, estados y castas” habitantes de la Provincia de Quito, que incluye gran parte de lo que hoy conocemos como Ecuador, con la excepción de la costa de Esmeraldas, Manabí y el Guayas.

En los datos de este Padrón de habitantes del Reino de Quito en 1783 se aprecia la segregación entre *blancos, indios, libres de varios colores y esclavos de varios colores*. Ello se cruza con el sexo y el estado civil de todas las almas. Se incluye también un registro del número de matrimonios segregados por castas de *blancos, indios, pardos libres y esclavos*. Me interesa comentar aquí la información sobre el estado civil de hombres y mujeres “de varios colores”, esclavos y libres, por lo que he obviado los datos referentes a la casta de *indios y blancos*. Por los datos se aprecia que apenas hay diferencia cuantitativa entre el total de hombres y mujeres en esclavitud: 1.235 hombres, 1.369 mujeres. Sin embargo, entre el total de *pardos libres*,

hay 7.504 hombres frente a 6.990 mujeres. Esto indica que la presencia de los hombres es superior a la de las mujeres en más de un 3'5% del total de población "de color". Si atendemos al estado civil de estos hombres y mujeres, se aprecian nuevas diferencias. La cantidad de hombres y mujeres "libres de varios colores" en soltería no varía significativamente: 4.049 hombres, 3.974 mujeres. Sin embargo, la diferencia entre la cantidad de hombres y mujeres casados de este grupo sí resulta algo más significativa: 3.456 hombres, 3.016 mujeres. De estos datos se puede inferir que las mujeres están sub-representadas entre la población libre nombrada como "pardos o de varios colores" y doblemente sub-representadas lo están las mujeres casadas.

En definitiva, he visto que el proceso de *desesclavización* afectó de modo diferente a los hombres que a las mujeres. He llamado *desesclavización*, al proceso por el cual una mujer o un hombre dejaba su condición de esclavitud, para ser pasar a la categoría de libre. Ello debe distinguirse del proceso general de Manumisión o liberación de esclavos y esclavas, que en la República del Ecuador entraría en vigor mediante Ley aprobada por la Asamblea de la República en 1852. Lo que refiero aquí por *desesclavización* venía ya dándose con anterioridad a la abolición formal y durante toda la época colonial.

#### *Matrimonio interracial*

En el padrón citado de 1783 se registran los matrimonios habidos entre hombres y mujeres de la misma casta y clase. El matrimonio interracial, como ya hemos visto, no entraba dentro de lo previsto en la política colonial y resultaba antinormativo. Las uniones consensuales de este tipo debieron ser mucho más frecuentes que los matrimonios ajustados a derecho, aunque también éstos tuvieron lugar.

Si bien la llamada "serie de esclavos" del ANHE no contiene documentación expresa al respecto de actas matrimoniales, a través de uno de sus protocolos encontré constancia de un matrimonio legítimo entre español y mulata que se habría realizado el año de 1732. En el auto que pude consultar, un hijo de este matrimonio estaría solicitando "declaratoria de ser mulato" con el objeto de no pagar el tributo al que estaban sujetos naturales y zambos. El auto estaba fechado en 1781, esto es, casi cincuenta años después del matrimonio de sus progenitores. Este hombre pudo haber vivido en esclavitud y tras negociar su libertad se habría visto en la obligación fiscal del pago del tributo. A este caso siguen cuatro más bajo la causa de "declaratoria de mulato para no pagar tributo"<sup>40</sup>.

"Autos de Matías Argüelles, color pardo, sobre no pagar tributos (...) he hecho constar ser hijo legítimo de Don Alejandro Argüelles, español y de Tomasa Peres, mulata que según la partida de casamiento, resulta haber los dichos padres contraído matrimonio el año de 1732..." (ANHE: 1781, c9 e14)

Declararse mulato para lograr la exención del pago del tributo podía ser un vehículo para la movilidad social ascendente. El mismo hombre que había sido considerado *pardo*, *zambo* y hasta *indio tributario*, podía pasar a ser nombrado *mulato* por la vía legal. Vemos de nuevo cómo las categorías raciales no son naturales sino que han ido construyéndose y modificándose en base a las necesidades históricas, a través de la acción política de sus agentes.

He encontrado constancia de dos matrimonios interraciales que probablemente no fueron polémicos, por tratarse de personas de clase baja y sin reconocido linaje. Sin embargo, la esclavitud les afectó de diferente manera en



el mismo contexto. Ambos casos aparecen en un auto en que se informa del inventario de piezas de esclavos en las haciendas del norte de Quito que estuvieron al cargo de lo que se dio en llamar las Temporalidades. Tras la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, la administración secular se hizo cargo de la gestión y enajenamiento de sus propiedades en haciendas y obrajes. El auto es de 1769 e informa de las familias de esclavos que deberán permanecer en determinadas haciendas de Pasto, así como de las familias e individuos que deberán ser trasladados a Popayán. Entre los que se quedan figura el esclavo Manuel de Jesús, de 32 años “casado con libre”. Según el texto del auto, Manuel es el único esclavo con la suerte de permanecer en el Tejar del Calvario, al cargo de su pequeña explotación familiar. Tal vez su esposa libre pudo haber pedido que no fuera trasladado con el resto. El otro caso es el de Josefa de Jesús, de 37 años, “casada con blanco libre”. A pesar de tener dos hijos mulatos, uno de ellos “mulato blanco”, Josefa es sacada con ellos del antiguo Colegio Jesuíta de Pasto y trasladada a la ciudad de Popayán, por orden de la Junta de Temporalidades (ANHE: 1699, c7 e6). De la lectura del auto no se desprende que su marido Blanco hubiera mostrado oposición a ello.

En otro caso, encontré que una mujer Blanca era esposa legítima en Quito de un Negro esclavo. Francisca Terán pedía clemencia para que su marido esclavo no fuera vendido a nuevo amo y enviado a Guayaquil. La mujer argumentaba que el padre de sus hijos tenía que sustentarles por Derecho natural, y que ella no podría seguirle, por lo que se hallaban en peligro las Leyes divinas del sagrado matrimonio.

“Quito. Francisca Terán, mujer blanca y esposa legítima de Pedro Laso, de color moreno, esclavo del Caballero de Don Juan I. Laso, parezco

ane VS con mi mayor rendimiento y en el modo más conforme a Derecho, digo: que sin embargo el amor y fidelidad con que dicho mi marido ha servido desde niño al expresado caballero su amo, en cuantos empleos y ocupaciones le ha mandado; ha resuelto repentinamente venderlo a un sujeto vecino de Guayaquil para que lo lleve en su servicio a esa ciudad. Y no pudiendo verificarlo el referido mi marido sin romper los sagrados vínculos de la unión conyugal, y dejarme abandonada en esta ciudad con dos hijos que tenemos por fruto de nuestro matrimonio, y a quienes hasta por Derecho natural está obligado a sustentar; ni pudiendo tampoco yo seguirlo para dicha ciudad de Guayaquil sin exponer mi vida y la de dichos mis hijos; vendríamos a dar en una separación de por vida, contra las Leyes Divinas, humanas y positivas y especialmente contra la piadosa mente de VS suplicándole con el último encarecimiento se digné mandar que el amo del referido mi marido suspenda venderlo, por el término de dos meses en que podrá solicitar otro que lo compre para ocuparlo dentro de esta misma provincia, donde podamos seguir haciendo vida maridable y no padezca en detrimento la unión conyugal, y el bien de nuestras almas, pues siendo como es, hombre de bien y expedido para todo trabajo, no faltará quien pague su precio, como que ya hay sujeto que lo quiere satisfacer dentro del expuesto término. Francisca Terán” (ANHE: 1807, c19 e12).

Un caso de matrimonio interracial en que se alega desigualdad aparece registrado en el ANHE, fechado en 1803. Su encabezamiento me pareció muy sugerente: “doncella española inquietada por un zambo”. En este auto, Doña Manuela Gutierrez argumenta disentir del matrimonio entre su hija Rita, doncella española, y Mariano al que define como zambo esclavo y reo condenado. Doña Manuela pide que se detenga la acción del cura que quiere apremiar el casamiento. En el auto, tras su declaración aparece la de su hija, que declara es-

tar encinta y desear el matrimonio. Declaran después parientes de la disidente cuyo relato hace gala retórica de “la pureza de sangre, limpieza de mala raza, decencia y calidad”. Por último declara el pretendiente como hombre de color pardo que argumenta estar siendo perjudicado por quienes pretenden “macular su buena conducta”. Aquí he querido reproducir lo más relevante del relato:

[Madre disidente] “Doña Manuela Gutierrez, vecina de esta ciudad, conforme a Derecho, parezco ante VS y digo: que yo soy una mujer española notoria y conocida, y tengo una hija de la misma calidad llamada Rita Cansino, a la cual me la ha inquietado un zambo esclavo de la casa de los marqueses de Maenza. Reo condenado por la Real Audiencia a servir en las Obras públicas de Guayaquil, que ha salido de la cárcel con pretexto de enfermedad y solicita casarse con ella, y sin embargo sé que he impuesto al Cura de San Blas sobre la desigualdad que interviene entre él, y ella manifestándole mi disenso, se manifiesta dicho cura despóticamente empeñado en que se contraiga el referido matrimonio, ora sea por dichos derechos, por recomendaciones, o porque le hubiese influido algunas falsedades contra mí: En su virtud de que mi hija es notoriamente española, y que lo justificaré, y él un zambo quasi negro, reo, se sirva VS de declarar racional mi disenso, se le prevenga a dicho cura no pase a verificar el casamiento y que se le ponga a ella depositada en el Hospicio... Manuela Gutierrez, 12 marzo 1803”

[Doncella pretendida] “(...) el Señor Juez de esta causa, en virtud de la Comisión que se le ha conferido por el Señor Presidente y habiendo hecho comparecer en su judicial presencia a Rita Cansino (...), preguntádola si era cierto que intentaba casarse con ella Máximo Maenza, de color pardo, y si sabía que era tal y reo de causado, dijo: Que desde ahora seis meses en que habló con ese hombre determinó casarse con él, y que no ignoraba ni su calidad, ni el

que estaba causado, y que estaba firme en casarse con él. Preguntada por su merced qué años tenía, y si sabía y conocía la desigualdad notable que había, tanto porque ella según su representación era mujer española, menor de edad, y Maenza, a más de ser pardo, era según su aspecto de más de treinta o cuarenta años, digo: que será de quince a diez y seis años, que era cierto que era hija de padres de buena calidad, y nacimiento, y que también conocía la mayor edad y naturaleza de Maenza; pero que habiéndosele alzado la menstruación desde ahora mes y medio, conocía que se hallaba embarazada de Maenza, y por eso ha resuelto casarse con él.”

[Testigo 1º] “Ramón Jiménez: Que le consta que Rita Cansino es mujer española, limpia de toda mala raza por parte paterna y materna; pues es hija de un sujeto decente como Don Xavier Cansino.”

[Testigo 2º] “María Manuela Herrera: que es hija de Don Javier Cansino, persona noble, y de Manuela Gutierrez, mujer española, limpia de toda mala raza; y que por tales la tiene y conoce.”

[Testigo 3ª] “Josef-Joaquín Elías de la Torre: que desde ahora más de once años, conoce a Manuela Gutierrez y a Don Xavier Cansino, padre de Rita Cansino, tenida y reputada por tal. Que el padre es sujeto conocido en esta ciudad por hombre noble; y que la madre también es mujer decente en su calidad...”

[Pardo pretendiente] “Mariano Maenza de color pardo ante V. según Derecho parezco. Y digo; que he llegado a entender que Manuela Gutierrez se halla produciendo cierta información de testigos con la que pretende macular mi buena conducta, y arreglados procedimientos, dirigiéndose su fin a entorpecer el Matrimonio que pretendo contraer con su hija Rita Cansino, como si de esta alianza se le siguiera algún desdoro, como lo ha de ver a su debido tiempo... “. (ANHE: 1803, c17 e10)

De la lectura de este auto se puede inferir que la madre que disiente, a pesar de ser española no parece claro que tenga linaje reconocido. Si bien se declara que el padre es de linaje reconocido y noble, este no comparece como tal. No resulta claro tampoco si la madre tiene o no tiene don y al parecer, su hija estaría empleada en condición servil. Como argumentaba el novio pretendiente, tal vez el casamiento con un pardo no le iba a suponer ningún desdoro a la tal doncella.

En algunos casos de uniones interracialmente consensuadas, la oposición de la parte racialmente superior se resolvía con el rapto de la novia por parte del pretendiente. Así aparece en la descripción de Thoron (1983) sobre su viaje por Ecuador a mediados del siglo XIX. Su visión, desde un discurso ciertamente ilustrado, da cuenta del prejuicio racial ante una unión conyugal considerada desigual<sup>41</sup>. Según Thoron, un hombre Negro habría raptado a la hija de un español en Tumaco, villa costera a escasas 60 millas al norte de la actual ciudad de Esmeraldas. La joven habría huído con el alcalde de la villa ante la imposibilidad de llevar a cabo un matrimonio consentido por su familia. Thoron se emplea líricamente en describir esta historia de amor y nos muestra el desenlace en su encuentro con la feliz pareja pasado un mes de la huída.

“La hija del Español se paseaba entre dos de sus amigas que no la renegaron, como hubiera sucedido en la sociedad de severas costumbres de Europa; y tras ellas, con un aire triunfante, caminaba el más feliz de los negros, teniendo a sus lados a dos hombres de color que velaban, a la vez, por su seguridad y por la conquista que había hecho. Nos acababa de divisar este grupo de paseantes cuando, viendo el aire preocupado y los ojos bajos de la blanca esposa del negro, comprendimos que sentía una especie de vergüenza al pasar cerca de los europeos, los de

su color y que, al recordar su origen, se sentía como marchita por su contacto impuro con un ser cuya reputación era la de un bandido que pertenecía a una casta envilecida por una larga esclavitud” (Thoron 1982: 27)

Pese a que Thoron había considerado la belleza y la posición social adquirida del Negro como determinantes en que la joven Blanca hubiera consensuado la unión, el mismo relato denosta la unión como contacto impuro. La impureza habla de contaminación racial. La raza que antes era metáfora de lo maldito, ahora, desde el prisma ilustrado es además sinónimo de una casta envilecida por su condición social de servidumbre.

Hemos visto la importancia del discurso como vehículo de expresión de los poderes en conflicto durante el sistema esclavista. Parece claro que este sistema, como el orden colonial en extenso, afectó de manera diferente a hombres y mujeres en condición servil. Las mujeres, por ejemplo, no solicitaban “declaratoria de ser mulato”, porque no debían ser consideradas como representantes fiscales de la unidad familiar. La política sexual impuesta por la Corona española y la doctrina católica tuvo resultados diversos en su aplicación del modelo de familia monogámica conyugal. Por otra parte, los procesos de adquisición de libertades afectaron también de modo distinto a ellos que a ellas. Los hombres pudieron encontrar modos más dignificantes que las mujeres, según los valores morales al uso. Para ellas el obligado servicio sexual pudo constituir un instrumento legítimo para negociar el precio de su libertad.

### **Movilidad social, sexismo y uso carnal**

Por lo que ya se ha visto, parece que las mujeres tuvieron más dificultades para hacerse con su libertad que los hombres. Ellos pu-

dieron negociar sus libertades con pago efectivo de propio peculio o bien pudieron ser entregados en prenda como soldados. Si lograban sobrevivir habrían alcanzado cierto estatus de ciudadanía asociado al supuesto prestigio militar. Ellas pudieron negociar el precio de sus libertades, también con ahorro de sus jornales y en mal pago de sus servicios. Aunque sin duda no tuvieron el prestigio de haber servido a una causa noble. A la servidumbre doméstica y sexual no le era supuesto el valor, como al soldado ello se le supone.

Las diferencias en los derechos otorgados a hombres y mujeres en el sistema esclavista se ponían de manifiesto en las regulaciones oficiales desde comienzos de la época colonial. Ya en 1541 se ordenaba que “ningun negro podía tener más de una india a su servicio” (citado en Descalzi 1982: 113). Este servicio era probablemente doméstico y también sexual. Esta regulación moral heterosexista parece que llegó para prevenir los abusos. Así que los esclavos, Negros o no, si eran varones tenían el derecho establecido de tener al menos una persona a su servicio. Concretamente una india, categoría sexual y racial sometida. Es presumible que el pago de este servicio había de salir del propio peculio del esclavo o bien sería negociado en forma de unión conyugal sancionada legalmente o no. Las uniones interraciales debían preocupar a la corona española cuando en 1570 se emitía una prohibición de tratar esclavos que no fueran acompañados de sus mujeres (Lucena 1994: 111). Al margen de esta regulación, los tratantes podían argumentar que comerciaban esclavos no casados. Sin embargo, la ley de prohibición da cuenta de la preocupación por evitar el matrimonio interracial.

Las uniones conyugales entre *negros esclavos* e *indias* estarían provocando desajustes en el sistema. Puesto que la condición de esclavitud era transmitida por la madre, el producto de las uniones entre *india* y *negro* no iba a ser comercializable. Por otra parte, las alianzas entre esclavos Negros y familias aborígenes de cierto estatus, estaba produciendo una movilidad social poco deseable. El cronista Guamán Poma mostraba su indignación porque *indios*, *mestizos* y *mulatos* eran invitados por las autoridades a comer en la misma mesa. El cronista ofrece una ilustración de su puño que titula: “Que el corregidor convida en su mesa a comer a gente baja, indio mitayo, a mestizo, mulato y le honra” (Guamán Poma 1990: 469).

“Coregimiento/ Que el corregidor convida en su mesa a comer a gente vaja, yndio mitayo, a mestizo, mulato y le honra/ mestizo/ mulato/ yndio tributario/ corregidor/ ‘Brindes (...) señor curaca/ ‘Apo muy sino, noca ciruiscayqui’ (‘Señor muy señor, yo te voy a servir’)/ probi(n)cias” (Guamán 1990:468)

Esto expresa el temor a que “los mulatos” pudieran emerger como nuevo grupo de presión para establecer alianzas y acuerdos con los poderes dominantes. En efecto, debía ya de haber una clase emergente entre los hombres y mujeres de ascendencia africana, algo que el gobierno de la corona intentaba cuanto menos ocultar, cuando a mediados del s. XVI se prohibió en todo territorio de Indias “que las negras y mulatas libres traigan oro, seda, mantos, ni perlas” (citado en Tobar 1959:7).

Volviendo a la cita sobre la orden de 1541 que regulaba que los Negros tuvieran no más de una *india* a su servicio, no se había previsto que las mujeres esclavas fueran a pagar el servicio de mujeres indias. Más bien se sabe que ellas mismas iban a ser requeridas para la realización de este servicio a solicitud de sus propietarios, ya sea para el disfrute propio o para su comercialización. De la información

que aporta Guillot (1961), se puede inferir que uno de los modos en que los propietarios cobraban el jornal a sus esclavas era a través de su explotación sexual para terceros. También Hilary McBeckles (1989) informa sobre este particular en la isla de Barbados. Según parece, una combinación de estrategias permitía a hombres y mujeres en esclavitud hacer frente al pago del jornal que requerían sus amos y amas. En ciertos casos, los hombres destinados para trabajar en las minas o en el lavado de oro posiblemente tomaban lo que desde el discurso marxista podría llamarse parte de la plusvalía por su trabajo. Sobre este particular se informa en una carta de Fray Bernardino de Manzanedo en 1518, desde La Española (Guillot 1961).

“Anda ya entre ellos una contratación y mercadería tan grande y de tanto valor y astucia para lo cual hacen tantos y tan famosos robos en todas las granjerías del campo, que no hay negro en esta isla por bozal que sea, que no tiene ya por cierto que cada día ha de robar un poco o mucho, unos para pagar el jornal que dan a un tomín cada día a sus amos por aveniencia, otros para lo dar a Negras, otros para vestir y calzar, hurtando y robando de noche y de día todo cuanto hay y entre ello oro por fundir. Estos hurtos encubren por medio de doscientas o trescientas negras que llaman “ganadoras”, que salen a correr toda la isla, y llevan robos a vender, y traen y encubren todos cuanto se hace por la tierra adentro. Y andan los negros, a lo menos de esta ciudad, tan ricos de oro y vestidos y tan sobrellevados, que a mi parecer ellos son más libres que nosotros” (Fr. Bernardino de Manzanedo en Guillot 1961: 34)<sup>42</sup>

Según los protocolos estudiados, puede verse que, en la mayoría de los casos, la servidumbre sexual era implícita en la llamada servidumbre doméstica. Aunque figuraba fuera del cómputo de las labores y obligaciones ad-

critas a las mujeres esclavas como sirvientas, los servicios sexuales efectuados para beneficio de los varones de la casa tenían valor susceptible de negociación. A menudo la resistencia de las esclavas a las propuestas y acosos por parte de los propietarios, llevaban a que éstos tuvieran que negociar el pago de la libertad a cambio de ciertos usos carnales. Así lo muestra un auto judicial emitido en Guayaquil en 1818. Este fue el único documento al que tuve acceso en el AHG y lo considero un valioso relato de vida. En este auto, una mujer esclava declara contra su propietario, quien había prometido rebajar en 100 pesos el precio de su libertad si accedía a “su uso carnal”. La declarante argumenta su resistencia en base a que su amo era casado, por lo que temía graves represalias de su ama. Cuenta cómo su resistencia fue insostenible, debido a la coacción del solicitante y cómo este servicio fue continuado durante dos años y medio. Durante este tiempo tuvo dos embarazos, el segundo de los cuales salió a la luz para que fuese “testigo fiel”, en sus propias palabras.

“Señor Gobernador: Segunda Cazols, morena Esclava de José Albiar del B... de Machala, puesta a los pies de V.M. con todo respeto digo: que hallándome en la servidumbre de este individuo, desempeñando las obligaciones de mi Esclavismo, me propuso el expresado mi amo que me rebajaría cien pesos del precio de mi cabeza, porque yo le entregase mi persona para su uso carnales [sic], mas yo, entendiendo a que mi amo es casado, y que por ésta su razón podían resultarse mis atropellamientos si su esposa llegase a comprenderlo, hice vigorosa resistencia a las solicitudes del expresado mi amo. Yo al fin cedí como frágil a los halazos con que me solicitaba. Dos años y medio disfruté mi amo Albiar de mi cuerpo a toda su satisfacción, en cuyo tiempo tuve dos preñados, de los que fue el uno abortado y el otro salió a luz, pa-

ra que sirviese de testigo fiel que con su vida acreditase...del padre que la engendró. Mas como esta mi flaqueza fue entendida por la mujer de mi amo que es Doña María Ximena, luego aspiró a tomarse por su propia mano las más crueles venganzas con castigos y persecuciones que no se pueden ponderarse ni manifestarse, sino a costa de muchas lágrimas del corazón. Pero de aquí resultó que inventaron protestar que hacían venta de mi persona en favor del Caballero D. Jonasio de Mendía dejando en su servicio a la hija de Nuestro pecado nombrada Nicolasa, en la corta edad de diez y ocho meses..." (AHG: 1818- 742)

He visto que el maltrato de las esclavas domésticas por parte de sus amas era casi una constante. Pienso que ello puede servir de síntoma indicador de su uso sexual por parte de los propietarios. Son numerosos los casos de *sevicia* o maltrato que mujeres esclavas denunciaban formalmente contra la persona de sus amos o amas. La cantidad de estas demandas duplica al total de las realizadas por varones y también al número de demandas por parte de colectivos en haciendas o en casas de servicio. Las mujeres que denuncian maltrato lo hacen en su mayoría contra la persona de sus amas<sup>43</sup>.

Según parece, las amas o las esposas de los propietarios, haciendo uso de la autoridad conferida por la institución del matrimonio monógamo y destinado a la procreación, iban a ejercer el castigo en los cuerpos de las mujeres donde el pecado del uso sexual estaba teniendo lugar. Las mujeres esclavas no podían sino ser castigadas, no eran víctimas, sino culpables en tanto que su cuerpo era significativo del pecado. En el ANHE no aparecen casos de *sevicia* o maltrato hasta 1764. Seguramente ello no había sido tipificado como causal de querrela con anterioridad. Sobre este particular, pese a que la reforma borbónica de la Instrucción de 1789 no se llevó nunca a efecto,

parece que el discurso jurídico se había contagiado de cierto humanismo ilustrado ya a mediados del siglo XVIII<sup>44</sup>.

Me interesa mucho destacar que, tal como aparece en el caso citado de Segunda Cazols, parece claro que las mujeres esclavas tenían un considerable nivel de control sobre su ciclo reproductivo, procurando evitar los embarazos habidos del servicio sexual<sup>45</sup>. En caso de que la negociación coaccionada no resultara sobre lo esperado, algunas mujeres podían decidir que el producto de la cópula con la persona de su amo sirviera como prueba del trato incumplido. Me parece importante señalar que a efectos judiciales la cuestión no era de orden moral. No se estaba tratando el adulterio de un hombre casado y el honor de su esposa ultrajada. Se estaba juzgando si el trato primero entre amo y esclava tenía o no valor mercantil. El fruto inesperado de este trato iba a ser recuerdo del incumplimiento. Como en este caso, los niños y niñas nacidos de este modo debían ser casi de inmediato mercancía vendible. He visto que entre 1707 y 1830 se registraron al menos ocho casos en el ANHE en que mujeres madres reclamaban la libertad de sus hijos e hijas. En el caso de que fuera a efectuarse su venta, éstas reclamaban que ello no supusiera un alejamiento de su tutela<sup>46</sup>. Como ya se ha visto, había un patrón de familia nuclear, pero también habría grupos familiares cuya tutela era reivindicada por las mujeres madres.

Al margen del control de las mujeres esclavas sobre su ciclo reproductivo, el servicio sexual -además de reportar la satisfacción de los varones de la casa- suponía un medio conveniente de lograr nuevas *piezas* listas para ser vendidas en un mercado que apreciaba más el fenotipo mulato para el servicio doméstico. La ley ordenaba al propietario de una esclava que comprara a su marido si esta se casaba, aunque

también podía ser a la inversa. Si la casa no precisaba aumentar la servidumbre, lo más conveniente sería evitar el gasto en el precio del nuevo esclavo y esperar los productos de la explotación del servicio sexual, igualmente comerciables para el servicio doméstico, que era el destino principal de la esclavitud en la ciudad de Quito.

## ESCLAVITUD Y MORALIDAD FAMILIAR

### *Proceso de modernización*

En este capítulo se aborda la construcción histórica de la marcada regionalización del país sobre los contextos de *Costa y Sierra*. Ello tiene relevancia por el hecho de que un desarrollo estructural diferencial ha provocado el establecimiento de valores distintos en lo relativo a la estructura familiar y a la idea de la centralidad de la figura de la madre, que es el objeto que me ocupa. He prestado especial atención a la dinámica de la estructura familiar propiciada por el sistema esclavista para las explotaciones agrícolas y mineras, durante las transformaciones que se anticiparon a la Manumisión general en el primer tercio del s. XIX y de nuevo durante el proceso de modernización del Estado de mediados del siglo XX. Veremos que con anterioridad a la promulgación de la *Ley de Manumisión de Esclavos* se produjeron movimientos migratorios significativos desde la sierra a la costa y también del campo a las ciudades de Quito y Guayaquil. Por último se verá que durante el proceso de modernización y tras la reforma agraria de los años 70 -con el subsiguiente proceso de colonización de la costa- el éxodo rural se confirma, sobre todo de la sierra a la ciudad de Quito.

Parte de los datos que se aportan proceden de fuentes primarias, como son documentos originales sobre sublevaciones en las haciendas, traslados forzosos, tumultos y fugas. He consultado fuentes secundarias acerca de los procesos históricos y económicos en ambas regiones. Han sido también incorporados los

relatos biográficos recogidos durante el trabajo etnográfico que evocan el pasado sobre procesos de cambio en las comunidades de origen.

En el Ecuador los contrastes entre los contextos de sierra y costa son origen de una conceptualización regional marcadamente bipolar. Diferencias históricas separan ambos espacios donde las variantes geográficas han sido también determinantes. El clima, la topografía y la accesibilidad a la colonización son factores que han marcado el desarrollo de costa y sierra del actual Ecuador como regiones discretas. Mientras que la sierra norte fue integrada al sistema colonial desde los inicios de la conquista española durante el siglo XVI, la costa norte estuvo más alejada del control estatalista. Si bien en la costa hubo explotación temprana en las minas de Barbacoas, así como cierta explotación agrícola en régimen de hacienda, veremos que la integración de estas tierras al aparato económico colonial no llegaría hasta bien entrado el siglo XVIII.

La localización geográfica que voy a tratar se refiere al norte del actual Ecuador y al sur de Colombia. En lo sucesivo hablaré de la provincia de Esmeraldas, como representante de la presencia de comunidades de origen africano en la costa y de las provincias de Imbabura y el Carchi, en tanto que heredadas del antiguo sistema esclavista en la sierra.

#### **Esclavitud en costa y sierra**

Emiliana, mi anfitriona en el barrio de Silanes y una de mis informantes más cerca-



nas, tenía casi 60 años<sup>47</sup>. Cuando hablaba de su infancia y juventud en el pueblo, la sierra norte, la esclavitud no parecía formar parte de la memoria colectiva. Sin embargo, esta zona del Ecuador es territorio en que la Compañía de Jesús introdujo mano de obra esclava mediante la trata negrera para sus explotaciones agrícolas desde su asentamiento en las Américas durante el s. XVII, hasta su expulsión en 1767. Según el estudio de Rosario Coronel (1988), propietarios anteriores a los jesuitas habrían introducido *familias Negras* para trabajar en las haciendas incipientes del valle del Coangue para el cultivo de la hoja de coca y el algodón. Coangue es el nombre aborigen del valle interandino conocido por Valle del Chota-Mira, por la confluencia de ambos ríos, en la provincia de Imbabura.

Parece que hasta mediados del siglo XVII fueron generaciones de *negros criollos* la mano de obra principal en la zona, en compañía de familias indígenas en una menor proporción. Es a partir de este momento cuando los jesuitas comienzan a introducir cantidades de “piezas” de esclavos y esclavas bozales provenientes de los mercados de Cartagena de Indias para su proyecto de sustituir los cultivos tradicionales de la coca y el algodón por el cultivo extensivo de la caña de azúcar (Coronel 1991). Estoy de acuerdo con la autora en que hubiera sido interesante investigar sobre las relaciones que *negros criollos* y *negros bozales* tuvieron entre sí, así como sobre los conflictos que pudieron darse con los patronos de la orden de los jesuitas. Ciertos documentos que Coronel ha utilizado en su estudio nos muestran cómo el sistema de los jesuitas para la producción de la caña precisaba de unidades productivas compuestas por hombre, mujer y menores. La Compañía de Jesús introdujo familias Negras criollas y seguidamente ordenó familias nucleares de importación africana en

el valle del Coangue ya en el primer tercio del siglo XVII, no solamente para explotaciones propias sino para su venta en el mercado interior.

“En 1637, en Ibarra, el Procurador Miguel Gil de Madrigal, de la Compañía de Jesús, vende al Capitán Andrés de Sevilla [Juez de Comisión y Escribano de Visitas y Numeraciones de la Real Audiencia] los siguientes esclavos: 24 hombres adultos, 24 mujeres adultas, 37 niños y 29 niñas. A los 114 esclavos se agregan 4 ‘negritos nacidos en tiempo de la entrega’ que no cuentan en el total de pesos” (Coronel 1991: 86)

Según esto, he visto que las haciendas gestionadas por la Compañía de Jesús se sirvieron del trabajo de hombres y mujeres de origen africano ordenados al efecto en familias nucleares. La empresa jesuítica impuso entonces la moralidad familiar como parte fundamental de su organigrama productivo. He tomado el concepto de *moralidad familiar* del estudio de Stolcke (1984a), en que se trata la explotación del trabajo familiar bajo el sistema de *colonato* para el cultivo del café, por parte de grupos familiares procedentes fundamentalmente de Alemania y Portugal que llegaron a Brasil con la política neocolonialista del siglo XIX. En el sistema de trabajo familiar el padre se sitúa como representante de la unidad productiva ante el mayordomo y el patrón, que son también y a su vez, categorías de padres en ascenso.

Recordando el texto de la crónica de Guamán Poma (1990), los jesuitas ya desde su llegada en el siglo XVI llamaban la atención de los naturales por cuanto se hacían llamar “hermanos” y así llamaban a todo prójimo. Sin duda esa confraternidad en la retórica no se traducía, en la práctica, en un mundo de iguales. Puedo afirmar que desde principios del siglo XVII hasta fines del XVIII, por obra de la

Compañía de Jesús, pasaron muchos años en que la tradición de familia patriarcal pudo hacerse sólida como norma en la sierra norte. La expulsión de los Jesuitas en 1767 y las consecuentes transformaciones en la gestión de sus propiedades, debieron producir cambios importantes en las condiciones de vida de las familias esclavas.

Durante el periodo llamado de las Temporalidades, tiempo en que la administración colonial se hizo cargo de la gestión y venta de estas haciendas después de la expulsión de la Compañía de Jesús, se dieron demandas y acusaciones que terminaron en lo que en el ANHE se registran como *sublevaciones, tumultos y fugas*<sup>48</sup>. Los cambios ya comenzaban a hacerse notar. Se estaban produciendo demandas que posicionaban a colectivos de esclavos y esclavas como agentes políticos frente al poder instituido. Así en 1778 ya se denuncian malos tratos infringidos sistemáticamente en la hacienda de la Concepción. En 1780 se realiza una venta en lote de “esclavos de la Compañía”. Las movilizaciones no cesan en los años sucesivos, y en 1783 colectivos de esclavos y esclavas se oponen a ser trasladados de la hacienda de Cuajara, para cuyo desalojo y represión es necesario un piquete de soldados<sup>49</sup>.

“Expediente formado por D. Carlos Araujo vecino mercader de esta ciudad, sobre que se le dé el auxilio de un Piquete de Soldados para sacar algunas piezas de esclavos de la Hacienda de Cuajara.” (ANHE: 1783, c10 e1)

Durante esos años continúan las ventas en lote a pesar de la oposición de esclavos y esclavas que actúan no ya como piezas comerciables, sino como entes autónomos en la vindicación de nuevos derechos. En 1787 se venden “43 esclavos” nuevamente de la hacienda de la Concepción. La situación parece difícilmente sostenible cuando comienzan a regis-

trarse las fugas colectivas. En 1789 se informa de una fuga en la hacienda de Cuajara, un año más tarde en la de Pachimbuela y en 1798 se registra una sublevación en la hacienda de la Concepción. Ya entrado el siglo XIX, en 1809 la hacienda de Cuajara es protagonista, se informa “sobre la holgazanería de los negros y los tumultos”. Se hace evidente que la obediencia al orden dominante se está cuestionando y que hay respuestas a sus imposiciones<sup>50</sup>. En Otavalo, en 1810, se registra una demanda colectiva por maltrato y en 1826 una demanda similar llega de la costa, de los lavaderos auríferos de Playa de Oro<sup>51</sup>.

En 1819 una cédula real prohíbe la trata esclavista, aunque permisos especiales de compra-venta serán concedidos eventualmente<sup>52</sup>. Hasta 1815 se registran *ventas en lote* de esclavos y esclavas procedentes de las haciendas en conflicto, la última que se registra tiene lugar en la hacienda de Malbucho<sup>53</sup>.

#### *Moralidad familiar en minas y haciendas. La Compañía de Jesús*

Durante el último tercio del siglo XVIII la esclavitud en la Real Audiencia de Quito se repartía principalmente en los trapiches de caña de los valles, las minas de Barbacoas, haciendas y obrajes en Imbabura; y en el servicio doméstico y el trabajo artesanal en Quito y Guayaquil (Lavallé 1994). Según los datos de Tobar (1959), en las provincias de Pichincha y Guayas la esclavitud respondía principalmente a la demanda del servicio doméstico, mientras que en Imbabura se empleaba en la explotación agrícola de régimen de hacienda.

En este tiempo, hombres y mujeres en esclavitud fueron objeto de migraciones involuntarias propiciadas por la trayectoria de las inversiones económicas. Como cita Lavallé (1994), durante este periodo las minas de Bar-

barcoas, actual Colombia, fueron demandantes de gran cantidad de mano de obra. Este sería entonces un destino para la reventa de esclavos y esclavas procedentes de las haciendas de la sierra y del servicio doméstico en Quito. Al parecer, era sabido que amos y amas amenazaban a sus esclavos y esclavas con enviarlos a Barba-coas como medida disciplinaria. Sabido que las condiciones de trabajo en estas minas eran nada deseables, hombres y mujeres hacían oposición por la vía judicial para tratar de impedir estos traslados. Por la documentación que aporta Lavallé, vemos que hombres y mujeres fueron objeto de tales reventas y en ocasiones lo fueron matrimonios y familias nucleares.

He visto que hay constancia de que las mujeres eran objeto de un tratamiento particular en lo relativo a su uso sexual, también en el sistema de explotación minera. Como ya ha quedado citado en el capítulo precedente, al respecto de la política sexual y el matrimonio restrictivo, en las minas de Barba-coas la familia patriarcal fue propiciada entre la mano de obra esclava desde los comienzos de su explotación, a principios del siglo XVII. En un auto fechado en 1801, Claudio y Bonifacio “ambos con sus esposas”, cuentan de sus angustias como esclavos en las minas. El primero relata con lujo de detalles las torturas que les han sido infrinjidias a él y en mayor grado a su mujer, a quien las lesiones habrían dejado al borde de la muerte. Su relato desvela una conducta disciplinaria empleada contra las mujeres de manera normativa: “...querer violentar a las mujeres esclavas que si éstas condescienden lo pasan bien, de lo contrario beben estos tragos de la muerte” (citado en Lavallé 1994: 43).

Este tipo de penas y castigos era normativo desde los inicios de la introducción del sistema esclavista en las minas. Así aparece en 1592, en el informe del ya citado Anuncibay,

un informante de la corona al respecto del orden en las explotaciones propuesto para las minas de Popayán: “Las penas a los negros serán azotes y desorejarlos y a los tres veces fugitivos desgarrarles y prisiones, hierros y argollas y campanilla y no destierro ni galeras y si el delito fuere atroz, muerte.” (Francisco de Anuncibay, en Ponce 1992: 522)

Las migraciones o los traslados forzosos de esclavos y esclavas se produjeron especialmente después de la expulsión de los jesuitas en 1767. La Junta de Temporalidades, organismo encargado de la gestión de las propiedades incautadas, ordenó el extrañamiento de familias esclavas de unas haciendas a otras y también a ciudades como Popayán. En un auto fechado en 1769 se informa sobre el inventario de “piezas de esclavos” que quedan en las haciendas de lo que habían sido las propiedades de la Compañía en Pasto. Se informa de que era ya sabido que “los negros” contenidos en las citadas haciendas no producían utilidad alguna. En pro de la eficiencia económica se arbitraba quienes iban a permanecer en la zona y quienes serían trasladados a la ciudad para su enajenación. De las piezas inventariadas, 23 permanecerían en la zona y 48 serían trasladadas a Popayán, para su posterior venta y remate.

Se puede apreciar que en el citado informe aparecen esclavos y esclavas ordenados en familias. Se cita primero al padre, seguido de su mujer y de los hijos e hijas. Entre las familias y piezas que permanecen están dos mujeres ancianas, “inútiles e inhábiles”. También quedarán cuatro familias compuestas de marido y mujer con sus hijos e hijas. Entre quienes sufrirán traslado están 9 familias compuestas también por marido y mujer con menores, y 4 familias compuestas por mujer-madre con sus hijos e hijas. Pienso que no fue casual que todas las familias con una mujer al frente fueran

trasladadas para su venta y ninguna de ellas permaneciera en el lugar, ni siquiera la encabezada por Josefa de Jesús, de quien se apunta que era casada con Blanco<sup>54</sup>.

En otro de los autos del ANHE también se puede inferir el orden familiar en las haciendas y propiedades de la Compañía de Jesús en la sierra norte. En este documento, fechado en 1787 se informa del traslado de “familias y negros huérfanos” de la Hacienda de la Concepción. No aparece claramente cual sería el destino de estas “43 piezas”, aunque su tasación indica que serían destinadas para la venta. Se trata de seis familias y de tres “solteros huérfanos” que incluyen una mujer menor de 12 años. En el informe se detallan con nombres y edades, al igual que en el auto anterior, los miembros de las familias por orden de padre-marido, mujer y menores. En este auto se incluye además su precio tasado. Se trata de 6 familias con padre-marido al frente, ninguna de ellas tiene a una mujer por cabeza<sup>55</sup>. De los apellidos que se citan se puede inferir que domina la transmisión patrilineal y la endogamia dentro de la misma zona.

Puedo decir entonces que se confirma que en el orden de haciendas de los valles cálidos de la sierra norte, así como en el régimen de minas de la costa, el orden de la familia conyugal patriarcal fue impuesto por la corona española y por la empresa católica -jesuítica principalmente- entre la población esclava desde los inicios de la conquista española. Un orden que, según el discurso trataba de evitar el matrimonio interracial y en el que las mujeres esclavas debían aprender la servidumbre a los maridos, los padres y los “patrones”.

En los documentos de archivo he encontrado muy escasa información sobre la esclavitud en el litoral de la costa norte. Un auto de 1667 es el texto más temprano que induce a pensar que aquellas tierras no estuvieron suje-

tas al sistema esclavista del mismo modo en que lo estuvo la producción hacendaria en la sierra. En el auto que se cita, un grupo de *mulatos* estarían reclamando legalmente su derecho a cobrar jornales con carácter retroactivo. No se dice que los demandantes sean esclavos, se los nombra como Mulatos y ello indica un estatus de superioridad en el régimen de clases y castas al uso. Concretamente la demanda habría sido interpuesta por un mulato que ya goza del título de don y esto es en sí bastante significativo de la movilidad social entre los hombres mulatos o pardos libres.

“Mulatos piden jornales por trabajo en Mira [Esmeraldas] (...) Digo que vd. [Gobernador de Esmeraldas] me mandó notificar pagase ciertos jornales que Don Gaspar Mendes, mulato de la Bahía de San Mateo, dice que debo a los mulatos de dicho pueblo que ocho meses fueron a trabajar a Puerto de Santa María de Mira que el dicho disfrazadamente llama Bahía de Tumaco a que respondo que todo cuanto refiere en dicho memorial es siniestro y notado por el Procurador de la Orden de Nuestra Sra. de las Marcia, que así lo ha visitado a ese mulato, que haga semejantes informes...” (ANHE: 1617 c1 e4)

Interesa tener en cuenta que en un momento en que los jesuitas estaban importando esclavos y esclavas bozales para la sierra, a mediados del siglo XVII en la costa, otros hombres de ascendencia africana se habían dotado ya de un corporativismo -en cierto sentido sindical- con el que hacer frente a los poderes dominantes, en este caso representados por la orden católica de los mercedarios. Estos mulatos figuran como pobladores de la Bahía de San Mateo, núcleo urbano que fue asimilado por la actual ciudad de Esmeraldas, aunque bien podían haber sido de Tumaco donde, según la cita de Thoron en el capítulo precedente (pág.86), un “grande y hermoso negro” sería

designado alcalde y se casaría con la hija de un armador español a mediados del siglo XIX. Poco sabemos aún acerca del orden familiar de aquellos mulatos, no sabemos si tenían la suerte de Illescas o la del alcalde de Tumaco. Me parece interesante ver la movilidad social de ciertos hombres Negros, que pasan a ser considerados Mulatos, y el papel del matrimonio interracial en este proceso. Más de dos siglos separan los personajes de dos líderes en Esmeraldas, ambos Negros libres, mombrados mulatos con cargo público, ambos emparentados con españoles: el primero con un yerno de extracción servil y el segundo con un suegro de reconocido linaje.

### **Esmeraldas, tierra de promisión. Las nuevas colonizaciones**

Los libros de viaje -por así llamarlos- de Thoron (1983, Tomo I y II) me han servido como relato etnográfico sobre las tierras de la República del Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX. Su texto informa sobre las transformaciones en los flujos de poder, sobre las relaciones sociales y también sobre el desarrollo económico en la costa norte, concretamente en la actual zona de Esmeraldas, durante la segunda mitad del siglo XIX. El autor se dirigía a posibles colonizadores franceses con objeto de seducirles en la empresa de llegar a esta tierra de promisión. Thoron había llegado como ingeniero al Ecuador en 1852 y participaría en la medición de las tierras colonizables de la costa, a petición de instancias gubernamentales de la joven República. Este ingeniero y diplomático francés describe la provincia de Esmeraldas como una tierra fértil, en un entorno que encierra incontables recursos naturales, cuya explotación estaría destinada a pasar a nuevas manos europeas.

“Entre los cursos de agua antes mencionados, algunos son auríferos; pero los indios, negros y criollos solamente pueden soportar el trabajo del lavado del oro en las orillas; es la razón por la que la verdadera riqueza debe, para el colono extranjero, consistir en la agricultura y en la explotación de maderas de construcción y de ebanistería de las que está cubierta esta región” (Thoron 1983, tomo I: 79)

Del texto de Thoron se infiere que la colonización de esta zona iba a darse definitivamente durante el siglo XIX a manos de nuevos colonos inicialmente de origen británico. La independencia de la corona española se saldó contrayendo una deuda económica con otra metrópoli, el Reino Unido. En 1854 Londres negocia con el gobierno ecuatoriano el modo de saldar la deuda firmada en bonos colombianos. Los bonos provisorios o intereses diferidos de esta deuda, serían amortizados con terrenos baldíos. Estos terrenos se iban a encontrar en la costa y en el oriente, o la selva amazónica del país. Según parece, el gobierno del Presidente García Moreno habría pedido a Francia el protectorado tras declarar la insolvencia del país para hacer frente a la deuda. Para esta fecha la compañía inglesa Ecuador Land Company (ELC) exportaba productos tropicales, principalmente cacao<sup>56</sup>.

Thoron describe la agricultura de Esmeraldas de mediados del siglo XIX como una producción casi enteramente para el autoconsumo y con poco excedente para el mercado exterior. Enumera las diferentes actividades de extracción de ingresos por parte de quienes habitan la zona, de cuya información he podido inferir muy poco sobre la división sexual del trabajo, así como sobre si las comunidades Negras e indígenas se estarían dedicando a actividades distintas, según factores como la ubicación de sus asentamientos.

“La provincia de Esmeraldas, por estar totalmente despoblada, se encuentra hasta aquí sin provecho. Los habitantes se contentan con sembrar un poco de arroz, maíz y otros granos; siembran tabaco y plantan bananos, así como algunos árboles frutales y un poco de caña de azúcar; crían pollos, cazan aves y animales salvajes y van a la pesca; recogen en la orilla del mar mariscos y tortugas en la desembocadura de los ríos, muy buenas ostras, que se hallan en bancos, y éstas se agarran no solamente a las rocas sino también a la raíces de los manglares que crecen entre los lodos y aguas medio saladas de esos ríos” (Thoron 1983, tomo II: 61)

La incursión de la ELC en Esmeraldas habría propiciado cierta inmigración desde Inglaterra y sin duda ello iba a producir un impacto en las dinámicas culturales, resultando un nuevo mestizaje con las comunidades pobladoras. Sin embargo, los acuerdos con Inglaterra para la explotación maderera de estas tierras ya se habían dado con anterioridad. De ello informa la *Memoria Impresa* de Vicente Maldonado, quien fuera Gobernador de la Provincia de Esmeraldas en el primer tercio del siglo XVIII. Según Savoia (1992), Maldonado había negociado la entrada de maquinaria inglesa para el procesamiento de la industria de la madera en los bosques de Esmeraldas.

Durante mi trabajo de campo pude percibir algunos síntomas de este nuevo colonialismo a un nivel cultural. Veo interesante hacer notar que en el siglo XIX, durante la intervención de la ELC, los nombres propios de las personas habrían pasado de ser configurados en castellano a nombrarse también en inglés. Siglos atrás, hombres y mujeres traídos en situación de esclavitud habían sido despojados de sus nombres propios para ser nombrados por significantes de la cultura judeo-cristiana hispanizada, ahora sus descendientes tomaban

por suyos los nombres de los linajes de nuevos “patrones”; de los hijos y las hijas de los señores, los nuevos “Míster” que habían ocupado su tierra. En Esmeraldas especialmente pude apreciar la convivencia de nombres propios de origen judeo-cristiano con nombres de origen sajón. Los varones han tomado los apellidos de “patrones” sajones, el significante de su linaje. Así, es común encontrar a hombres Negros cuyos nombres de pila son Wilson, Gibson, Nelson, Klever y otros apelativos que en la persona del patrón se anteceden siempre del título de Mister. En ningún caso los nombres de pila de estos “patrones” han trascendido para que los hombres locales sean nombrados con ellos. Pienso que el nombre sajón es metonimia del poder que representa y así es deseable como nominativo para un varón. Por su parte, las mujeres locales han tomado los nombres propios de las mujeres de los linajes de los “patrones” sajones, o bien el de las esclavas de las Indias anglófonas. En ningún caso las mujeres eran nombradas con el indicativo del linaje en tanto que metáfora del poder. Algunas mujeres de la zona se llaman Marlene, Shirley, Nancy, Mae, Priscilla, Jessica. Durante mi trabajo de campo he encontrado estos nombres, junto con los judeo-cristianos en todas las generaciones. Las novelas de los autores locales, Estupiñán-Bass y Ortíz, ambientadas en la zona a principios del siglo XX también evocan estos nombres<sup>57</sup>. Así lo he encontrado inclusive en otras zonas del país, por cuanto los grupos que han migrado a la sierra llaman a sus hijos e hijas con los nombres que les sitúan en su ideario de pertenencia. Por ejemplo Gloria, una de mis principales informantes en Silanes, salió de Esmeraldas mucho antes de tener a su hija Priscilla a quien nombró y crió una vez instalada ya en Quito.

Las alteraciones de estas colonizaciones sucesivas debieron ser notables en el orden so-

cial. Resulta relevante considerar que el régimen de plantaciones extensivas introdujo transformaciones en el funcionamiento productivo y por ello en el orden estructural. Quiero mostrar un signo de los cambios acontecidos que encontré en el citado texto de Thoron. Según este geógrafo francés, el gobierno ecuatoriano y la ELC llegaron a un acuerdo por el que los obreros de la compañía estarían exentos del servicio militar. Esta exención se hacía efectiva para todos los colonos particulares, así como para los obreros a su servicio, si bien los indígenas no resultaban exentos. Entiendo que este particular preveía favorecer el reclutamiento de mano de obra masculina para las nuevas plantaciones de cacao. Es de suponer entonces que este tipo de producción extensiva de semilla de cacao para la exportación precisaba de mano de obra casi exclusivamente masculina. Thoron se permite hacer la observación de que la compañía inglesa se estaría convirtiendo en “asilo de bandidos”, incluyendo “aventureros sin fama y ni fortuna”, procedentes de Inglaterra (Thoron 1983, Tomo I: 139)

Veo muy pertinente establecer ahora la conexión entre esta demanda de mano de obra masculina con las fugas o migraciones de esclavos desde la sierra a la costa después de 1852 cuando fue aplicada la *Ley de Manumisión de Esclavos*. Tobar (1959) recoge un apunte de Teodoro Wolf quien en 1879 escribía acerca de la llegada a Esmeraldas de antiguos esclavos procedentes de las haciendas de las sierra. El texto informa de que “buena parte de los negros de las haciendas de Imbabura se trasladó a Esmeraldas y fundó algunos pueblecillos como Playa de Oro, o aumentó la población de otros ya existentes como Uimbí, Carondelet, Cachabí y Concepción” (Tobar 1959: 25). No he podido inferir si se trató de migración mayoritaria de varones, si las mujeres

también se trasladaron, o en qué medida unos y otras lo hicieron en forma de grupos familiares. Parece que los varones podían encontrar empleo asalariado a través del reclutamiento de la ELC, pero no está claro si las actividades de las mujeres tenían relación directa con las nuevas explotaciones madereras y de cacao para la exportación.

### *Mercado exterior explotando naturaleza y cultura*

Durante la dominación española, la explotación de recursos tanto humanos como naturales había sido constante y sistemática. La sujeción del trabajo indígena se aseguraba a través de sistemas como la mita y la encomienda que regulaban el trabajo forzado en minas, haciendas y obrajes principalmente en la sierra. Por otra parte, el sistema esclavista proporcionaba fuerza de trabajo complementaria y a veces específica, tanto en la sierra como en la costa. Con trabajo de hombres y mujeres en esclavitud se dieron las explotaciones auríferas y las plantaciones en los valles cálidos de la costa y la sierra norte. De igual manera fue posible la servidumbre doméstica y el desarrollo de los obrajes en las ciudades y en las casas de hacienda de la sierra principalmente. (Lucena 1992, Lavallé 1994, González 1986)

La memoria popular guarda recuerdos recientes en que ciertos sistemas productivos se valoran como altamente explotadores. Un ejemplo de ello es la explotación hacendaria de la caña de azúcar y la industria de su procesamiento. La actividad en los trapiches para la elaboración del aguardiente se recuerda como un trabajo forzoso y extenuante en que las mujeres han participado de un modo evidente. Juana, una mujer de 64 años me decía que su abuela trabajó toda la vida en un trapiche río adentro en Esmeraldas. Esta mujer evocaba

aquella dura actividad de moler la caña desde el alivio de no haber tenido que continuar en ese tipo de explotación. Su abuela debió vivir en el último tercio del siglo XIX.

En efecto, los molinos de caña de azúcar y la industria para la destilación del aguariente aparecen también en los valles de río adentro en Esmeraldas. Thoron describe el trabajo de una mujer en esta industria, a su parecer en condiciones moralmente precarias. Según su texto, otras mujeres estarían logrando ingresos de manera más autónoma, o tal vez de modo compatible con sus obligaciones en la casa de hacienda, con la fabricación de cigarrillos de tabaco local y con su comercialización.

“En el pueblo de Boca Grande hay un molino para exprimir el jugo de caña y allí vimos una mujer desnuda, de lo más fea, que tenía por todo vestido una especie de faldeta corta o delantal que no la cubría sino del ombligo hasta la mitad de las piernas. En este establecimiento ella servía para transportar el jugo de las cañas y para verterlo en grandes jarras llamadas botijas o tinajas en las que se produce la fermentación necesaria el buen guarapo que, por otra parte, se consume enormemente en el pueblo. Otras mujeres en esta casa se dedicaban a la fabricación de los cigarrillos que me vendieron” (Thoron 1983, tomo I: 106)

Entrado ya el siglo XX, según se recoge en el estudio agrarista de Oswaldo Barsky (1984), el clima de la costa permitía el desarrollo de productos tropicales para el mercado exterior a través del sistema de plantaciones. Hasta 1920 la exportación de cacao fue altamente rentable. A partir de esta fecha se priorizan los cultivos de arroz y de quinina para el abastecimiento de mercados alterados tras la Primera Guerra Mundial. Puesto que en Esmeraldas no se ha dado cultivo extensivo de arroz, hasta donde conozco, este cambio no

habría afectado a la zona que estamos tratando. Tras la caída del cacao, el nuevo hito económico en la costa sería el auge del banano, que llegaría a su máxima cota en los últimos años cincuenta. El estudio de Barsky centra su atención en las transformaciones habidas en el sistema agrario de la sierra. Al margen de las transformaciones agrarias propiciadas por la globalización del mercado, sospecho que entre los auges de la exportación del cacao y el banano, la extracción de reservas naturales fue un gran negocio en Esmeraldas, a partir de la aplicación de la ley de colonizaciones con el gobierno conservador de la joven república. Como cita Thoron, el lavado de oro en los ríos era una industria extractiva muy recurrida en que los nuevos colonos empleaban la fuerza de trabajo de hombres Negros.

“La suerte me procuró estos dos negros remeros sin parecido; antes que Nueva Granada hubiese proclamado la libertad de los esclavos, estos dos hombres habían estado al servicio de uno de los descendientes del inmortal Fernando Cortés, y eran empleados en el lavado de oro en Barbacoas y luego sobre el río Nulpe, afluente del Mira. Por cuenta de su maestro, habían explorado varios ríos...” (Thoron 1983, tomo I: 165)

En ninguno de los relatos que recogí durante mi trabajo de campo se menciona el lavado de oro como una actividad común en la actualidad. Si bien, en la zona de Esmeraldas me informaron de que un colono italiano habría tenido el monopolio de la extracción del oro en la isla Tolita Pampa de Oro -no en vano así nombrada- hasta entrados los años setenta. La memoria colectiva recuerda con nitidez que nuevas tecnologías filtraban grandes cantidades de tierra donde los antiguos enterramientos aborígenes habían ocultado el oro de los elementos ornamentales durante mile-



nios. El oro era directamente fundido y enviado a Europa. No dispongo de otros datos para el contraste que confirmen este dimensionado expolio cultural. No he sabido sobre quién habría vendido los derechos de esta explotación y a cambio de qué beneficios. De cualquier modo, quienes pueblan La Tolita y los caseríos circundantes a la desembocadura del río Santiago no han visto que ello haya revertido en el desarrollo de su entorno.

Durante mi estancia en la costa, la isla de La Tolita me pareció lugar digno de un estudio etnográfico en profundidad. A través de unos colegas del país que trabajaban en un proyecto antropológico de conservación en la isla, supe que se trataba de una zona con la más alta concentración en nichos funerarios de alto valor arqueológico. En los años ochenta el Banco Central del Ecuador puso en marcha un proyecto para inventariar la riqueza arqueológica de la zona. A partir de este momento el expolio de las *huacas* o nichos quedaba prohibido oficialmente. No obstante, hombres y mujeres de la zona siguen buscando huacas y tratando de evitar el control de las autoridades. Giovanni, un joven de 31 años, me decía en su relato que ya nadie quiere “sacarse una huaca” porque las autoridades confiscan el material extraído. Un joven de La Tolita me dijo que estudiaba ingeniería en Esmeraldas “gracias a una beca de una señora de Suiza”. A cambio de esto él le hacía llegar ciertos restos arqueológicos, cuyo valor de cambio en el mercado europeo nunca llegaría a sospechar siquiera. Me hicieron saber que la violencia se había convertido en una forma normal de resolución de conflictos, habidos a causa de estas extracciones ilegales que siempre han estado rodeadas de procesos rituales previos a la localización de los enterramientos.

Como ya se ha visto, Thoron insiste en su texto sobre la potencialidad de la provincia

de Esmeraldas como tierra de inagotables recursos. Además del cultivo del tabaco y el cacao, la extracción del caucho y otras resinas, así como la industria de la madera eran fuentes de desarrollo económico dignas de ser consideradas por eventuales colonos europeos.

“El valle de Esmeraldas es de los más fértiles y el cacao se ha convertido en objeto de grandes cultivos gracias al ejemplo y a la importancia de las plantaciones de los señores Concha y Cox. Hasta ahora la principal riqueza de la provincia es el tabaco, que tiene ganada su fama; y sus selvas producen excelentes maderas de construcción y de ebanistería, caucho, varias otras resinas balsámicas y vainilla” (Thoron 1983, tomo II: 64)

No he encontrado estudios acerca de la implicación de hombres y mujeres en las plantaciones de cacao en la zona durante su expansión transnacional masiva en el último tercio del siglo XIX y principios del XX. Considero que sería interesante profundizar acerca de la división sexual del trabajo en esta forma de explotación agrícola. Durante mi estancia en la costa, apenas pude saber que el procesamiento del cacao para su comercialización local y de ámbito interno era prácticamente artesanal. No me ha sido posible profundizar sobre los intercambios entre los propietarios de la plantación y las comunidades locales, sobre si ello produjo transformaciones importantes en la estructura productiva y por consiguiente, en la división sexual del trabajo.

### **Proceso de modernización. Antes y después de la Reforma Agraria**

“...el objetivo último de la intervención estatal en las zonas rurales latinoamericanas ha sido, por encima de todo, fomentar la modernización y el desarrollo del sector agrario. Un desa-

rollo sectorial que se entendía a la vez como imprescindible y subordinado de cara a la consolidación de un modelo de crecimiento industrialista, verdadera prioridad macroeconómica en la mayor parte de los países. Con la finalidad de estimular ese crecimiento, garantizar la paz social y expandir la influencia del aparato del Estado, las políticas agrarias han sido utilizadas por las élites nacionales para fortalecer su propio estatus hegemónico. Esto explica que las prescripciones gubernamentales sobre la modernización hayan hecho, salvo excepciones, más énfasis en la productividad que en la igualdad de oportunidades.” (Bretón 1994: 55)

Sabine Speiser (1993), en su estudio sobre la tenencia de la tierra en Esmeraldas, señala que ésta ha sido una de las provincias del país más relegadas por parte del Estado. No obstante indica que desde los años 50, el desarrollo del banano, de la palma africana y las industrias camaroneras han otorgado un protagonismo económico que permite hablar de integración de la zona al sistema mercantil estatalizado. Me permito añadir que esta pretendida integración al sistema ha supuesto un alto costo en términos ecológicos y de desarrollo humano.

Siguiendo el estudio del antropólogo ecuatoriano Jorge Trujillo (1986), los primeros avances colonizadores en la costa se remontan a los años de exportación del cacao. Los trabajadores de que precisaban las nuevas plantaciones llegarían del excedente de campesinos sujetos a servidumbre en las haciendas del interior. Como se ha visto más arriba, parece que los recolectores de la semilla de cacao para la exportación eran principalmente, si no exclusivamente, hombres. Las haciendas arroceras y los ingenios azucareros fueron receptores principales de esta mano de obra, aunque también los migrantes definitivos constituyeron pequeñas unidades de explotación propia,

las llamadas *fincas*. En la región de la costa noroccidental, las comunidades Negras se habían vinculado a la economía de la exportación con la recolección de la tagua, del caucho y el corte de madera de balsa, aunque fue el cultivo del banano lo que transformaría radicalmente la economía de la zona. Trujillo argumenta que las comunidades campesinas que no se internaron en el bosque fueron despojadas de sus tierras o bien fueron asimiladas por la producción bananera. Es de suponer que los hombres pasaron a emplearse como transportadores fluviales. Con esta información se confirma nuevamente que el tipo de trabajo desempeñado por los hombres en esta zona, no ha abandonado la condición de itinerancia, algo que resulta importante en la configuración de las redes parentales y en la estructura de las composiciones domésticas. Como aparece en las fuentes primarias ya nombradas, los hombres de la zona han sido empleados tradicionalmente como guías y transportadores por innumerables viajeros y colonos (Balboa 1959, Thoron 1983).

Según Trujillo, la colonización como proceso de ocupación masiva de las tierras tropicales y subtropicales -en que se incluye la provincia de Esmeraldas- se llevó de forma más visible a partir de los años 50. Esta colonización de las tierras de costa y oriente iba a formar parte de lo que se ha dado en llamar “proyecto de modernización” de la economía ecuatoriana. Esto incluiría las reformas del sistema agrario tradicional, el desarrollo de las industrias sustitutivas de las importaciones y el inevitable crecimiento de las ciudades. Trujillo argumenta que este proceso no sólo debe entenderse como la ocupación de tierras por campesinos colonos, sino como una apertura del país a la inversión agroindustrial y a la explotación empresarial de recursos naturales renovables y no renovables. En tanto que las

tierras a ser ocupadas no eran baldías, como fueron llamadas, sino que estaban pobladas por diferentes comunidades tanto indígenas como Negras en el caso de Esmeraldas, el proceso de colonización supuso una confrontación del Estado contra las comunidades de campesinos. Esta confrontación no estuvo exenta de violencia y sin duda constituyó un importante pilar en la formación de identidades colectivas asociadas a la constitución de cooperativas agrícolas y de comunas para la reivindicación del espacio habitable.

Trujillo explica que las demarcaciones administrativas menores que parroquias pasaron a denominarse comunas a partir de la ley de 1937, pensada para la reorganización y regulación de las mismas. Según esta ley, una comuna se conforma legalmente con al menos “50 comuneros con residencia habitual” y debe dotarse de un Cabildo de cinco miembros como órgano representativo. Entiendo que los cincuenta comuneros son hombres en tanto que cabezas de familia. Entonces, es de suponer que la comuna está constituida por hombres, mujeres y menores, ordenados en familias monogámicas donde los maridos-padres son representantes y agentes políticos. Pienso que esto ha de tener implicaciones en las relaciones de género dentro de esta nueva entidad institucional.

En este sentido, Lynn Phillips (1986) señala las implicaciones que ha tenido para la vida de las mujeres el llamado proceso de modernización en el sistema agrario en la sierra ecuatoriana. Cuando esta autora se refiere a la región de la sierra, no incluye otra minoría étnica que la indígena sin especificación. Sospecho que la participación de las comunidades Negras e indígenas no fue indistinta dentro del complejo de relaciones de producción habidas en el sistema de la hacienda serrana tradicional. No obstante estas particularidades, Phi-

lips informa de que el *huasipungo*, como tipo agrícola de intercambio más extendido, producía una división sexual del trabajo en la que las mujeres tenían un rol insustituible. El trabajo de éstas servía para cumplir las obligaciones más variadas en el seno de las relaciones de poder con el hacendado, la Iglesia católica y el Estado. El sistema de *pongas* o prestación de servicios a la Iglesia a través del trabajo de las mujeres ha tenido vigencia hasta 1959. La *huasícamía* o el servicio personal en la casa de la hacienda era un trabajo obligado para las mujeres. He visto que la abolición de este deber se menciona en las demandas campesinas a partir de los años 60 (CEPLAES 1984).

La Reforma Agraria tiene lugar a partir de las leyes de 1964 y 1973 con el objeto de eliminar los obstáculos que entorpecían la acumulación capitalista en el campo. Según Phillips, esto no afectó a la concentración de la propiedad de la tierra puesto que la redistribución no fue real<sup>58</sup>. Como se ha visto, la ley de Cooperativas incipientes discriminó a las mujeres, dado que no podían asociarse ambos cónyuges y en todo caso el marido tenía la autoridad para arbitrar el permiso a la mujer para asociarse. Las tierras se adjudicaron al jefe de la unidad huasipunguera, al hombre, quedando excluidas las mujeres del acceso a la propiedad.

A partir de los años 50 el país se abría a nuevas transformaciones estructurales. La etapa de modernización se apoyó en el auge de las exportaciones bananeras y se condensó en la creciente industrialización con el resultado del crecimiento demográfico de las ciudades principales de Quito y Guayaquil. En el campo comenzaba una tímida mecanización en las nuevas parcelas resultantes de la desintegración de las haciendas tradicionales. Según las fuentes, las transformaciones agrarias tuvieron un resultado migratorio importante con trayecto-

rias en dos sentidos fundamentales: por una parte un éxodo de la región de la sierra a las de la costa y el oriente amazónico; y por otra, una migración a los centros urbanos (Barsky 1984, Gondard 1988, Trujillo 1988).

Los testimonios recogidos sobre el terreno corroboran que en los años 60 se acusó un movimiento migratorio importante desde las tierras de origen a la capital de la república. Los hombres eran requeridos sobre todo en el sector de la construcción y las mujeres llegaban a trabajar mayoritariamente para el servicio doméstico.

### *Preparando el éxodo rural*

En algunos puntos de la sierra norte el cultivo del algodón ha sobrevivido al proyecto jesuíta de la caña de azúcar. Emiliana nació en un pueblo de la sierra norte y contaba que su madre, como todas las madres, trabajaban a jornal en la recogida del algodón. Esto era a partir de los años 20 del siglo XX. Con anterioridad aún se trabajaba en la extracción artesanal de la sal, como lo hicieron el padre y la madre de su madre. He visto que hacia los años 30 y 40, la mayoría de las mujeres jóvenes trabajaban antes de casarse en muy distintas actividades como jornaleras. La madre de Emiliana ordeñaba a jornal en las haciendas lecheras hasta que se casó hacia 1935 y sus tías por entonces eran peonas para la construcción de la carretera que une Quito con San Lorenzo.

En Imbabura, tras la abolición formal de la esclavitud por la constitución de 1852, quienes habían estado en situación de esclavitud permanecieron en el sistema de huasipungo, trabajando para las haciendas bajo el sistema de *endeudamiento*. La práctica del *priostazgo* aseguraba el sobre-consumo popular y los jornales no bastaban para cubrir las deudas contraídas con el patrón<sup>59</sup>. En ocasiones la

servidumbre era el pago de una deuda perpetua (Peñaherrera y Costales 1964). En 1951 el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía realizó un estudio sobre los modos de producción en el Valle del Chota. Según estos datos, tenemos que había 72 haciendas productoras en la zona. En ellas trabajaban el 46% de las familias descendientes de aquellas “familias de negros criollos y bozales” que introdujeron los jesuítas siglos atrás. Según la cita que Ronald Stutzman (1979) hace de la fuente primaria -(Peñaherrera y Costales 1959)-, “8.000 morenos” poblaban la zona y más de la mitad trabajaban como partidarios, peones libres o en el usufructo de tierras.

Según esto, he podido inferir que cerca de la mitad de las familias pobladoras estarían teniendo dificultades para desarrollar su trabajo vinculado a la agricultura. Según los relatos de vida, el proceso migratorio hacia las ciudades y particularmente hacia la capital había dado comienzo incluso antes de los años 50, aunque es a partir de los 60 cuando se acusa un éxodo rural más regular.

Si bien el orden de hacienda fue predominante en la sierra hasta la implantación de la reforma agraria en 1963 y 1974, las actividades productivas eran variadas y compatibles con este orden. Los relatos dicen que “hombre y mujer trabajaban por igual en el campo”, aunque las descripciones acerca de las actividades muestran matices que ubican a hombres y mujeres en clara situación diferencial. En primer lugar, la tierra era asignada para trabajarla al jefe de la unidad doméstica con quien el patrón y el mayordomo establecían las relaciones económicas. Como decía Emiliana en su relato, aunque las gentes decían poseer la tierra, no hubo propiedad del campesinado a efectos legales hasta la intervención del IERAC con la reforma agraria<sup>60</sup>. Hasta entonces, la forma de trabajo agrícola en el sistema tardío

de hacienda era conocido en la zona como trabajar “a medias”. Esta era la manera más común de acceder al uso de la tierra ajena. La semilla era puesta por quien trabajara la tierra aunque esto podía negociarse. Cada parte se llevaba la mitad de la cosecha. Esta era una de las formas de producción agrícola consideradas como precarias por la ley de la Reforma Agraria, una de las formas que estaba destinada a desaparecer. He visto que la definición que más se ajusta a la forma descrita por los relatos es lo que en el Art. 51 de dicha ley se cita como *aparcería* (Barky 1984)<sup>61</sup>.

El sistema de hacienda regulaba el acceso a vivienda para las familias que trabajaban en ella. Emiliana hace mención a que antes de que muriera su padre, la casa en que vivían era de ambos cónyuges. Lo legalmente admisible era que un patrón o hacendero fuera el único propietario. A una unidad doméstica de fuerza de trabajo se le concedía el derecho al cultivo de una parcela en la cual debían instalar la vivienda familiar. La familia debía realizar en primer lugar las actividades requeridas por el orden de la explotación hacendaria. He visto que el cultivo predominante en la zona de Salinas, Valle del Chota, era el algodón cuya cosecha se inventariaba como bienes de la hacienda. En cada cosecha se entregaba la mitad del producto al patrón. La mitad de la cosecha sería pues comercializable por la familia de campesinos. El cultivo de hortalizas, granos y otras legumbres para el autoconsumo podía tener un excedente para la comercialización a pequeña escala. Pese a que el difunto padre de Emiliana tenía una tierra asignada para usufructo, lo que ésta producía no debía ser suficiente para el mantenimiento de una mujer con tres criaturas. Prueba de ello es que Emiliana trabajaba esta tierra con su madre y además cortaba leña a jornal. Su madre buscaba también jornal ordeñando en una hacienda le-

chera y participando en la cosecha del algodón.

Según los datos de los testimonios y el contraste con los estudios agraristas, parece claro que las parcelas en *aparcería* resultaban en su mayoría precarias en extensión y en volumen productivo. Lo que se ha dado en llamar presión demográfica habría comenzado a afectar ya de manera preocupante con las primeras décadas del siglo XX en algunas zonas rurales de la sierra norte<sup>62</sup>. Así lo muestran también la mayoría de los relatos sobre la zona de Imbabura.

“En el campo no es que sea duro, sino que es darse de cuenta que si vd. vive en el campo, ha de tener adónde sembrar para que vd. pueda vivir. Porque tampoco va a estar uno enfrentado a la suegra ni a los padres de uno. Uno ha de tener aunque sea su pedacito para sembrar más que sea un guacho de camote o una mata de yuca o una mata de plátanos.” (Milagros, 45 años)

Fernando Guerrero (1996) argumenta que la reforma agraria en el valle del Chota no redundó en la distribución de la tierra entre las comunidades campesinas. En este sentido, según el análisis de Victor Bretón (1997), debido a la presión sobre la tierra y a la disminución de la oferta de trabajo agrícola, las nuevas generaciones que han permanecido en la zona lo han hecho en empleos asalariados, y en mayor medida con trabajo familiar no remunerado. Buena parte de estas nuevas generaciones han de haber sido obligadas a la emigración.

El estudio de Lourdes Rodríguez (1994a, b) ilustra como la presión sobre la tierra en los años 50 era fuente de conflictos constantes entre *Negros y pastusos* o campesinos Blanco-mestizos en la provincia del Carchi, en la sierra norte que limita con Colombia. Según esta autora, estos conflictos busca-

ban asegurar la reproducción de las familias Negras de la comuna de Caldera que en tiempos de la colonia fue hacienda jesuítica. La ocupación de tierras por parte de las comunidades Negras parece poner de manifiesto que las nuevas generaciones estarían reclamando nuevos derechos ante el establecimiento de colonos Blanco-mestizos. Resulta relevante que mediante estas luchas por la tierra, la identidad racial afro-ecuatoriana es algo que se construye en torno a los derechos adquiridos y por un sentido de pertenencia histórica al lugar en el que se ha trabajado en situación de esclavitud.

### **Llegando a la capital**

Lo que se ha dado en llamar *proceso de modernización*, que implica las transformaciones habidas a partir de la década de los 60 en la agricultura y la industria, indujo corrientes importantes de migraciones del campo a las ciudades. En términos generales se puede decir que la presión demográfica en el campo, junto con la creciente demanda de mano de obra en las ciudades fueron factores que incentivaron estas corrientes migratorias. Si nos acercamos a la realidad particular a través de los relatos, se aprecia que las motivaciones para salir del campo y llegarse a una ciudad cercana o a la capital, han sido diversas según el lugar de origen. Estas motivaciones guardan relación con estrategias de reproducción, con valores sobre el progreso y la movilidad social ascendente; y sobre todo, resultan ser diferenciales para hombres y mujeres.

Una gran parte de las personas de la sierra con quienes hablé, decían que en el campo no se puede vivir sin tierra, por lo que la salida a la ciudad aparecía como una estrategia de sobrevivencia ante la presión sobre el acceso a tierra cultivable. Algunas personas de la costa

llegaban a la capital con idea de lograr cierta liquidez que invertirían después en su tierra. En casi todos los casos había una intención de moverse a la ciudad con la certeza de lograr una educación, tanto para sí como para sus hijos e hijas. Pude apreciar que esta idea de la educación se refería al perfeccionamiento formal a través de estudios secundarios, pero sobre todo a lo que podría llamarse conocimiento de las normas cívicas, algo de un considerable valor simbólico. He visto que quienes llegan del campo desean incorporarse en las nuevas categorías sociales al uso en la ciudad y despojarse de sus adscripciones adquiridas en base a criterios que rigen en su zona de origen. Por ejemplo, las mujeres jóvenes de la sierra que llegan a la capital valoran positivamente el ser tratadas como señoritas. Para la gente de la costa es importante dejar de ser visto como *montubio*, término que define al campesino costeño y le atribuye un temperamento hosco y una conducta poco cultivada.

Al respecto de las migraciones, pienso que los estudios socio-demográficos, aunque tienen sus limitaciones pueden resultar orientativos. Sobre este particular, no he podido contar con datos desagregados por sexo, lo que hubiera resultado interesante a la hora de ver las tendencias y destinos de los hombres y las mujeres que salen de su lugar de origen. Tomando las provincias de Imbabura en la sierra y Esmeraldas en la costa como zonas representativas del origen de las comunidades Negras, he tenido en cuenta los datos que sobre migraciones se han elaborado sobre los últimos quince años. Según esto, durante el periodo 1985-1990 la provincia de Imbabura tuvo un saldo migratorio negativo, esto es, hubo más emigrantes que inmigrantes (CEPAR 1993). Cerca de doce mil personas emigraron a Pichincha -provincia de la capital del país-, cerca de un 5% de la población promedio en este

intervalo. Durante el mismo periodo, Esmeraldas tuvo un saldo positivo, tuvo más inmigrantes que emigrantes. El mayor volumen de emigrantes -más de diez mil-, tuvieron la provincia de Guayas como destino y especialmente su capital Guayaquil como ciudad más poblada del país. El segundo destino de la emigración desde Esmeraldas fue la provincia de Pichincha, con cerca de siete mil migrantes (CEPAR 1992b).

Creo importante señalar que la provincia de Esmeraldas ha sido considerada por el IERAC como zona abierta a la colonización hasta 1990. Por esta razón en la actualidad, la población inmigrante en ella son en su mayoría colonos que llegan de Manabí, de Colombia, de Guayas y de Pichincha, por este orden. La llegada de colonos de Manabí ha sido especialmente significativa y ha producido conflictos con las comunidades Negras e indígenas en Esmeraldas. La comunidad indígena Chachi -conocida localmente como *Cayapas*-, goza del usufructo de las tierras asignadas por el Estado a la Comuna Rio Santiago-Cayapas.

Durante mi trabajo etnográfico supe que una de las demandas de las comunidades Negras de la zona al gobierno en los últimos años 80 era la reivindicación de un territorio como grupo étnico, en igualdad de derechos con el grupo Chachi. Según Speiser (1993) a principios de los 90 el IERAC hizo promesa verbal de no entregar más tierras a colonos hasta que no se asegurara un proceso de legalización de asentamientos para las comunidades Negras. No obstante, los relatos que he recogido declaran que las tensiones continúan y que los colonos compran las tierras a los pobladores, quienes en última estancia ven empeorar su situación y tienden a emigrar a la ciudad de Esmeraldas o a los destinos antes señalados. Los *manabas* son colonos Blanco-mestizos expulsados por la presión demográfi-

ca en Manabí, su provincia de origen, que llegan a Esmeraldas atraídos por los beneficios de una ley de colonización. Algunas comunidades Negras que ocupaban sus parcelas en régimen tradicional de posesión, se han visto legalmente desposeídas y muchos de sus representantes han optado por vender. Orestes está entre los que aún se resisten.

“Entonces hay manabas... lo que quiera, de ese lado de allá del Santiago, y lo que quiera de este lado de acá del Cayapas. De la comuna no hay manabas. Comuna es hasta un punto llamado de Playa Rica, por el Santiago. Y por el Cayapas es hasta un punto llamado Corriente Grande. Eso es comuna, allá no entran manabas. Sí, ellos han ido para comprar y no les dejan. Allá donde yo vivía llegó un manaba a comprar. Un cuñado mío le vendió y después, la comuna pues le paró el carro a mi cuñado y tuvo que andar con la ley. Con la ley lo sacaron. No, la comuna con los manabas no se llevan. Llegan y el manaba es egoísta pues. Ahí en ese sector de Onzole, llega un manaba ahí en eso solito. Si vd. le vendió ahí, éste pite ahí. Llega él lo tumba el monte, siembra cualquier cosita y empieza a hacer ranchito. Se va. Cuando viene, que le venda ese pite por aca, que le venda ese pite más allacito. Ahora vd. llega a ese punto de Tangaré, y ¡hay manabas que lo que tienen ahí es hacienda! Ahora, ellos son los que tienen la plata. Los manabas son los que tienen la tierra ahora. Los morenos les queda es nada [sic]. Algunos que cambiaron su terreno por dos o tres vaquitas... Yo aquí tengo que morirme pero yo mi tierra no la vendo” (Orestes, 59 años)

Las comunidades Negras en Esmeraldas se han desarrollado en base a diversos tipos de actividades agrícolas, pesqueras, extractivas y de cacería (Speiser 1993). La devastación de los manglares, particularmente acusada en la década de los 80 con el auge de las explotaciones camarónicas, ha afectado al equilibrio de peces y crustáceos en el litoral. De manera in-

directa, la pesca artesanal -actividad exclusivamente masculina- se ha visto afectada negativamente. La recolección de crustáceos del manglar -actividad que realizan tradicionalmente mujeres y menores, ha decrecido de forma más dramática. Giovanni iba con las mujeres a conchar y en su relato apunta la disminución que ha notado en el nivel de captura. En los últimos 15 años el volumen habría llegado a diezmarse.

“De la concha se saca más o menos, lo que ahora no hay como antes. En el tiempo que yo aprendí, cuando valía el ciento 25 sucres, me sacaba ochocientas, me sacaba mil quinientas conchas. Hoy día se fue subiendo, ahorita en la actualidad está a 4.000 el ciento y ahora me saca trescientos, doscientos, ciento cincuenta... a veces nada! cuando no se topan.” (Giovanni, 32 años)

Giovanni tiene una parcela para el autoconsumo en Esmeraldas y realiza actividades diversas como la recolección de concha, la elaboración de carbón vegetal y la sanación de enfermedades, entre muchas otras. Dice que cuando se cansa se va para la ciudad. Pasa unos meses al año en Guayaquil y ahora está probando suerte en Quito. Durante este tiempo se dedica a cocinar para el consumo ajeno y parte de los ingresos le sirven para obtener tierra legalmente en Esmeraldas y para “mantener”, dice así, a las mujeres con quienes convive en un lugar y en otro. Entre los hombres que encontré en Quito, procedentes de Esmeraldas, existe un patrón similar de itinerancia. Suelen encontrarse de paso, a menudo se alojan en casa de parientes y cuando han obtenido los ingresos esperados vuelven a su tierra, para salir de nuevo después de un tiempo. Estos hombres, una vez en Quito encuentran a menudo empleo regular como obreros de fábricas, como operarios de servicios, como

guardias de seguridad y en el sector de la construcción. También trabajan en el sector informal, aunque son las actividades de las mujeres las que más permanecen ocultas, por cuanto son ellas las más representadas bajo el indicador de *población inactiva*.

### *Movilidad social y racismo activo*

Muchos de los hombres que conocí en el barrio de Quito, lograron ser empleados en las décadas pasadas y algunos gozan de los beneficios de un trabajo estable, como es la afiliación al seguro social. Hay que decir que la mayoría son de origen serrano. Los costeños, salvo excepciones han llegado a Silanes más recientemente. Según aparece en los relatos, no han encontrado grandes problemas para insertarse en empleos que apenas requieren cualificación. Se puede apreciar un problema de falta de empleo en esta década de los 90 y sobre todo, se acusa la discriminación racial a la hora de solicitar un empleo con nivel medio y alto de cualificación. Antonio decía que había sido rechazado en dos ocasiones cuando se presentó a cubrir una vacante como técnico en computación y ello, aducía, era debido a su color. También Benancio, marido de Gloria, estaba seguro de que era discriminación racial lo que en ocasiones le había impedido ser empleado en Quito.

“Yo si he sabido de marginación en el trabajo. Una experiencia propia. Yo estudié computación, entonces yo trabajaba en “tal sitio” y había la posibilidad de que yo maneje la contabilidad y el hecho de ser negro, no quisieron que fuese. No me dijeron que era por eso pero uno se da cuenta por comentarios de los compañeros.” (Antonio, 32 años)

“Verá yo creo que sí había ese cierto racismo que al momento mismo de andar buscando un trabajo... claro que yo llegué con trabajo pero



después quise independizarme, digamos ya yo sólo, sentirme que yo sólo puedo buscar un trabajo. Estuve así andando unos ocho días y veía los rótulos. Es tal como ahora si ponen “hay cuartos de arriendo” y cuando va y ven una persona de color negra, le dicen que ya no está de arriendo. Entonces yo veía los rótulos “se necesita carpintero”, porque yo me iba a las carpinterías. Salfían, me veían y decían: si fuera a haber venido más de mañanita, entonces había el trabajo, porque recién nomás... o: véngase la otra semana. Iba, igual me decían que no había chance y igual seguía el rótulo ahí. Entonces yo creo que en eso había un poco como de racismo, ¿ya?, de egoísmo, todo eso.” (Benancio, 30 años)

“Como digo, ahí sí puede decirse que la discriminación social, por cuanto a uno no le permiten superarse. También tuve un buen amigo, Fulano Tal. El era en ese entonces el mejor deportista del país. A él le tocó pedir la baja por cuanto no le dejaban superarse ahí donde él estaba, estaba en las Fuerzas Armadas. Era el único negro, entonces siempre... En el ejército tampoco admiten, pero cuando son los mejores deportistas, ahí sí les admiten. Eso me parece algo que no debiera ser porque así como pueden aportar con su físico, también, si logramos tener maneras de superarnos también podemos aportar con nuestra inteligencia y destacar en todo. Pero ahí sí hay bastante discriminación.” (Maritza, 31 años)

Por otra parte, la mayoría de las mujeres que conocí no tenían empleo formal remunerado, habían llegado a trabajar en el servicio doméstico o se dedicaban a otras actividades de la economía informal como la venta ambulante, el lavado de ropa y en menor medida el servicio sexual. Algunas mujeres gestionaban pequeños negocios de venta en su domicilio, las menos eran empleadas en medianas y grandes empresas; y también en instituciones públicas como las guarderías del barrio, y el

centro de salud del Ministerio. Estas últimas, más afortunadas, no eran recién llegadas. Conocí también a mujeres más jóvenes que eran empleadas en empresas para la exportación de flores cortadas, que reclutan mano de obra principalmente femenina. He visto que también las mujeres con educación secundaria o formación profesional encuentran dificultades para insertarse en el empleo. Sagrario estudió contabilidad y trabaja en el servicio doméstico con el deseo de ser admitida en otro tipo de empleo mejor considerado. Asegura que existe una clara discriminación racial en el empleo. El relato de María abunda también sobre ello.

“Ella [su patrona] piensa que todavía el negro tiene que pertenecer al ciclo del esclavo, según me da a entender. (...) Quiero salirme de lo mismo, ver si puedo aplicar en un almacén de dependiente. Aunque sea en una tienda, pero ya no quiero ahí. Sí, hay discriminación en el trabajo. Donde más hay. En una institución pública, vd., una persona morena la ve, pero ¿de qué?, está limpiando o por el estilo. ¿Por qué no puede estar tras de un archivo o tras de un escritorio?” (Sagrario, 35 años)

“...una prima mía mismo. Ella se graduó, o sea, estudió en un colegio, se graduó ahí, le dieron la oportunidad de trabajar ahí. Era buena estudiante,...después le quisieron dar el cargo de licenciada ahí mismo, pero por ser negra no le permitieron. Sí, por eso le dijeron. (...) Yo no sé, pero ya viene de siempre. Por eso debe de ser la rebeldía de nuestra raza. Imagínese, yo creo que todos somos iguales, tenemos la misma capacidad para desempeñar cualquier cargo.” (María, 31 años)

Estas mujeres han tenido acceso abierto a la realización de actividades vinculadas con la domesticidad, como son la crianza de menores y el cuidado de ancianos y enfermos. Para este rol, algunas de ellas fueron entrenadas desde muy niñas. Como veremos en el aparta-

do siguiente, algunas de estas mujeres fueron “sacadas” de su entorno familiar para ser *criadas* en la servidumbre de las casas de los “patrones” en la ciudad.

Los testimonios de las personas de mediana edad dan cuenta de otro tipo de racismo cuya expresión es mucho más performativa que la mera discriminación laboral. Hombres y mujeres que habían llegado a la capital en los tempranos años 60, habían sufrido ataques insultantes de manera sistemática. Ello se recuerda con crudeza como algo que forma parte del pasado, aunque testimonios sobre hechos más recientes informan también sobre ello en la actualidad. Entre los insultos más frecuentes se encuentran alusiones al color de modo muy despectivo y en forma de metáforas asociadas a la nocturnidad, la suciedad, el mal agüero y el diablo. A este respecto seguí numerosos testimonios que concuerdan en la mayoría de las elocuciones insultantes. Precisamente fueron también los años 60 un tiempo de duros enfrentamientos raciales en los EEUU que llevaron a la conformación de una unión identitaria en torno a la vindicación por los Derechos Civiles y al consiguiente logro de que la segregación formal fuera derogada en 1968 en los estados sureños.

“Especialmente la raza indígena, porque la gente blanca-blanca tiene más consideración, más aprecio a la gente morena, pero la gente indígena tiene más desprecio a la raza morena, no sé por qué pero eso sí es casi experimentado. Mire, la raza morena aquí, más o menos en el... 62, cuando vine yo ya a residir, más tiempo aquí, cuando yo ya me casé y entonces ya vine a hacer aquí mi residencia casi hasta el momento. Entonces ahí se veían las burlas, las mofas, y eso no sólo le voy a contar yo, posiblemente esto van a expresar otros morenos también. En cuanto le veían a la raza morena, se burlaban y por ejemplo contra la mala suerte se

pellizcaban entre ellos, que... “bola de humo”, en fin. Se pellizcaban entre ellos y decían: “contra la mala suerte, contra la mala suerte”, y nosotros ya sabíamos que era contra nosotros. O de no, eran “Schsssss”. Todo esto era como le digo, en primer lugar, no era gente decente. (...) A mí mismo me han pasado cuántas experiencias que yo he pegado a muchos-muchos. Cuando vivían unas tres o cuatro familias, paisanas más morenas, en los barrios del sur, por el Camal, ellos habían hecho pero luchas, hasta con 20 y 30 personas, y ellos eran una jorga de seis morenos o siete, por lo que así les fastidiaban. Fastidiaban mucho mucho a la raza morena. (...) Eran jorgas de bastantes, muchachos jóvenes también, hombres. Molestaban durísimo a hombres y mujeres. Con estas cosas que por decir así, nos hemos parado duro, esto se borró. Ya no, ahora no, se perdió totalmente, pero ya le digo, cuando nosotros vinimos.” (Emiliana, 58 años)

“Son más revoltosos [los morenos], es que diga, a veces porque sí les buscan. A veces, ellos como buenos, son bien buenos, quizá más que nosotros pero así mismo, el hecho que les hacen sentir mal ellos reaccionan. Claro, a ellos les dicen insultos, les ponen hasta sobrenombres. Por ejemplo en mi barrio había que les sabían molestar a los morenitos, les decían que por vagos han quedado así negros, porque cuando... hay esa leyenda pues, de que cuando dice que era que Diosito dice que se vayan al río, ni sé como, entonces es que todos los que somos así, digamos un poquito más blancos hemos corrido, ya a bañarnos, que por eso somos blancos, en cambio los morenos, que siempre han sido vagos, perezosos y que por eso tienen las plantas de las manos y de los pies más blancas, porque ellos por dormilones se han ido al último y lo único que han hecho es refregar las plantas de las manos y de los pies. Así que les tienen por vagos. Osea yo creo... todos no son, pero sí que hay algunos que sí.” (Albita, 32 años)

“No me he dejado, yo no me he dejado, pero sí ha ocurrido. Sí creo que este país es racista. Nos gritaban: bola de humo, cocolón quemado... y había que soltar las manos, cogerse a lo fuerte, y así nos hemos hecho respetar. Sí, ahora es distinto, ha cambiado. Gracias a dios ha cambiado, porque era un país más racista. Pero el racismo que hoy tenemos es hipócrita. Porque si por delante le tratan bien, por detrás no sé lo que le dirán.” (Elena, 44 años)

“O sea, el negro, aquí en la sierra tiene mala fama. Vd. por ejemplo va caminando por esta parte y vienen dos allá, y si es hora de noche, esos dos se le cruzan acá y ¡tá-tá!, de miedo. El negro tiene mala fama. (...) Sí oiga, es un conflicto esto. O sea, a mí me gusta andar bonito, más cuando voy al centro. Me gusta andar presentado, para que no vayan a pensar mal. (...) Sólo que la ventaja que hay, ¡¡carámba, dónde no hay negros!? Entonces, la prueba cuando uno sale al centro y ¡pah!, ve a un negro y lo queda viendo. O sea, como que se nota un moreno. ¡Siquiera sorprender!” (Angel, 19 años)

“Entonces, como yo ví que él [patrón] se portaba muy mal me fui a trabajar a una casa la primera vez. Ahí estuve como unos seis meses, me trataron muy bien y ahí aprendí a relacionarme un poco... lo único que siempre tuve el complejo de... porque siempre la raza negra, por ejemplo en la ciudad a la raza negra le miran mal visto, porque por unos a veces pagamos todos. Que dicen que los negros son ladrones, o sea, eso está correcto, pero a veces no somos todos iguales.” (Giovanni, 32 años)

“Yo le diré, verá que más antes la gente que se llaman blancos, dicen ¿no?, que yo tampoco me llamo negro, porque nosotros somos mezclados. El negro-negro existe que vive digamos en San Lorenzo. Esos son los propios negros, de ahí nosotros ya somos mezclados. Antes me acuerdo yo que la gente blanca tenía la costumbre de decirnos a nosotros: gallinazos. O sea, nos corrían. En Quito, en Ibarra, era así. Nos decían gallinazos. Tenían la costumbre de ha-

cernos: gus-gus. Quería decir: gallinazos. Era la gente blanca, ver al negro era como ver... cómo puedo decirle pues, como ver al diablo. Claro y nos ofendían. Hasta ahora mismo hay algunos que nos ofenden, pero ya más o menos... “ (Pancho, 61 años)

Los testimonios que recogí en los que se evocaban esos años en Ecuador, informan del nivel simbólico de las ofensas racistas. El relato citado de Pancho Acosta es el más claro en este sentido. Ver a un Negro, dice, era como ver al diablo. Era habitual que en presencia de estos hombres y mujeres, quienes se les cruzaban se comportaran ritualmente contra la mala suerte. Esto podía incluir el gesto de pellizcarse o la emisión de ciertos sonidos silvantes para ahuyentar a las aves de mal agüero. En este sentido, los insultos incluían alusiones a este tipo de aves como es el “gallinazo”. Esta es un ave carroñera de plumaje enteramente negro que abunda en los depósitos de deshechos y cuyos movimientos son torpes y nada graciosos. También los insultos incluyen el nombre de “gus-gus”, algo que según pude consultar es una derivación modal del quechua para referirse a las aves nocturnas.

Esta observación del discurso dominante que concibe *lo Negro* desde la demonización me parece muy digno de ser tenido en cuenta. Considero que ello está muy enraizado en la subjetividad colectiva y he visto que sus efectos en el funcionamiento de las estructuras jerárquicas no son banales. Me permito recordar que a mediados del siglo XVII, cuando fue fundada la Iglesia de la Compañía de Jesús en el centro de Quito, había expresiones por parte del imaginario católico que mostraban la imagen del diablo a través de la figura de un hombre Negro. Así puede apreciarse en la obra pictórica de dos hermanos de la Orden, que bajo el título de *El Infierno* se exhibe en el ala derecha de la citada iglesia. En el cuadro, en

que se aprecian los horrores del fuego eterno, aparece la figura de un hombre Negro equipado con dos cuernos y cola representando al diablo<sup>63</sup>.

Pienso que la nocturnidad, la maldad, el crimen y la holgazanería, son atributos más propios de la conceptualización de los hombres Negros. Las mujeres, por su parte, y dentro del contexto de la servidumbre doméstica, son categorizadas principalmente como lascivas. Una nominación recurrente que me pareció muy explicativa en este sentido, fue la de “negra desgraciada” y “negra infeliz”. Ambos calificativos los había visto citados en alguno de los documentos del ANHE con referencia a mujeres esclavas. Cuando los transcribía de la voz de uno de los testimonios de una mujer de sesenta años, me evocaron contenidos relativos a la contaminación sexual y al subsiguiente pecado católico<sup>64</sup>. La mayoría de las mujeres en sus relatos, mostraban que les resultaba muy ofensivo que sus “patrones” obviarán su nombre de pila para suplantarlos por la mera nominación como “negra”. En el relato de Maritza, se explica claramente que esta nominación resulta performativa, puesto que imprime y reproduce el propio contenido alienante de la subordinación esclavista.

“Para todo lo que yo había vivido, le digo, desde pequeña. Me habían tratado mal, me insultaban, me pateaban. Me hacían sentir... realmente yo no aprendí ni a valorarme. Yo era una persona que vivía porque era de vivir y nada más. Siempre con mucho respeto a las personas con las que me crié: era la Niña<sup>65</sup>, el Señor, la Señora..., sin embargo ellos, para mí, no tenían esa consideración. Siempre era “la negra”, muy pocas veces me decían por mi nombre. Sí: negra, coneja. No es que me molestaba, pero en cambio influye. Porque es muy diferente saber que yo me llamo Maritza y soy de piel negra, a que siempre me estén diciendo: ¡negra! Una ya se queda con eso.” (Maritza, 31 años)

“De ahí, otra vez así iba caminando y unos chicos, cuando recién llegué aquí a Quito la primera vez, dicen: ahí va mi sangre, mi sangre de Africa, me decían. Yo no, bueno, no les paraba bola. Ellos blancos. De ahí vuelta siguieron molestando así hasta que ya me dio iras, llegué a la tienda y siguieron diciéndome: ven acá Africa. Yo ya regresé y le digo: yo no soy de Africa, yo me llamo Gloria y mi nombre es ese para cualquiera. Ay la negrita refinada, me decían [ríe]. Y bastante molestaban en la calle un tiempo, que yo tenía 14 años, aquí en Quito. De ahí un tiempo trabajaba por La Prensa, también llegué así a una casa. La señora... me decían: vea, dírsela a la negra que haga esto y esto. Yo a lo recién no les decía nada porque no me ofendía pero... hasta que ya llegó un día le digo: señora me voy, porque aquí sólo de negra me tratan y yo ya sabe que me llamo Gloria, yo no me llamo la negra.” (Gloria, 31 años)

Este último relato de Gloria hace alusión también al acoso de que las mujeres Negras son habitualmente objeto por parte de los hombres. Un atributo que se les asigna es el de provocadoras. En cierta ocasión, durante una reunión de profesionales en Quito, pude recoger la opinión de una mujer de clase media, con educación técnica y empleada en un laboratorio, que se hubiera calificado como Blanca, al respecto de la servidumbre doméstica. Esta mujer mostraba su descontento con la llegada a su casa de una joven Negra para el servicio. Opinaba de ella que además de tener un cuerpo bonito, su actitud era ciertamente lasciva. Argumentaba que ella prefería las *cholas* - mestizas - a las morenas, porque las *morenas* son soberbias y rebeldes, son “alzadas” y no son fáciles de dominar.

“Me han traído una empleada nueva, una morena así altota y bueno, ¡un cuerazo! [bonito cuerpo]. Y los ojos ¡verdes-verdes! Verás mijita [sic], le digo, tendrás que cubrirte porque aquí

hay hombres, está mi marido y está mi hijo que aunque es niño todavía... Yo te voy a comprar un delantal: 'Ni gaste en el delantal porque no me pienso poner'. Ya digo, yo no, a mí la verdad que no me gustan las morenas y no es por el color, nada que ver, sino que son bien soberbias, son alzadas. Yo prefiero la que tengo ahora, a ésta más que no sepa, le puedo domar a mi costumbre". (Mujer de clase media, 40 años. Diario de Campo)

La mayoría de los testimonios coinciden en asociar a "los morenos" con la pobreza. Pude ver que las personas que entrevisté se identificaban como pobres y gran parte de la discriminación racial la explicaban en cuanto que tales. Parece como si la precariedad económica les fuera inherente, sin embargo, en sus relatos aparecen razonamientos que vinculan su situación subordinada a la minorización y a la privación histórica de que las comunidades Negras han podido ser objeto.

"Porque realmente el principal factor de problemas, si se puede decir, es la deficiencia económica. Los morenos somos bien pocos, no tenemos garantías, a pesar de convivir aquí mismo en este país. No se tiene garantías con las que se necesita crédito para formar una empresa, para prepararnos... y ese apoyo no hay. Entonces, siempre que tal vez surge un moreno que se logra superar se independiza de los demás morenos. Hace un grupo social con gente exclusivamente morena que tengan una posición aleadaña a la de ellos, o a su vez se agrupa con la sociedad blanca. Son muy pocos los que tienen ese lazo, muy poquitos." (Maritza, 31 años)

"Parece de que todavía la gente, en algunas empresas hay eso de que no le admiten al negro para ocupar más que todo un puesto alto. Si es que le dan el trabajo pero para que siempre esté si es posible cargando cajas, como que en ese sentido no quieren que se supere, que llegue a

ser un negro jefe en una empresa. Porque vd. ya debe conocer bastante de nuestro país, aquí mismo no se ve que sea el gerente, el presidente de una empresa el negro. Claro que por lo general esos puestos ya los tienen porque desde que entran ya ellos son adinerados. Un gerente es de que ya nace con la plata. Nosotros la raza negra, casi la mayoría somos pobres. Hay unos que han hecho fortuna y tienen plata pero no sé. Digamos económicamente, yo creo, no sé oiga... pero yo creo que mismo las tierras donde nos asentamos creo que no fueron muy productivas o en ese tiempo no tenían vías de comunicación para sacar los productos. Porque si bien ahora se exporta madera, en ese tiempo no había de dónde. Entonces la gente llegó a tener una fuente de trabajo y acá mismo fueron también, tal como se emigra para acá también van emigrantes de acá. Gente de plata a cosechar lo que produce nuestra tierra. Siempre por lo general la gente negra ha sido peón del blanco, hemos dependido de ellos. Hay riquezas en la agricultura, en la madera, pero los dueños de las empresas no son gente de allá, de nuestro medio, negra, sino que son gente que va buscar más fortuna al campo." (Benancio, 30 años)

El racismo en todas sus expresiones resulta un grave obstáculo para la movilidad social de las personas categorizadas en las razas inferiores. Encuentro que una de estas expresiones que limita claramente las fronteras de raza y clase es la evitación de las relaciones de pareja interracial. La mayoría de los testimonios decían que en la actualidad las relaciones eran más libres, como explicando que el amor era poderoso ante las fronteras del color. No obstante, la descripción de casos concretos a menudo rebatían esta afirmación. Giovanni pensaba que debía encontrar "una mujer blanca para resaltar en sociedad", sin embargo, terminaba argumentando que es mejor "cada uno con su aparejo". Angel veía con frustración que su declaración de amor a una joven

Blanca sería inútil, porque entre ambos había “muchísima diferencia”.

“Yo decía que tenía que encontrar una blanca porque yo era muy feo y tenía que encontrar una mujer más bonita que mí para resaltar en sociedad. Yo pensaba así, pero luego me di cuenta que no, mejor estaba uno con su aparejo. Porque yo lo he visto que hay mujeres blancas que tienen un hombre sencillo y si les aparece uno un poco mejor, capaz le traicionan común y corriente. (...) eso me pasó a mí, con la mujer que tuve en Guayaquil, ella era manaba.” (Giovanni, 32 años)

“Estaba enamorado de una chica donde trabajaba antes la Mari, ella sí es blanca. Estuve, le fui a hablar, conversamos... O sea, así, todo bien, pero, lo que pasaba es que los padres, como ella es rica y yo soy pobre, ella es estudiada y yo no. Yo le dije entonces: mire Lolita, vd. me gusta, a mí se me hace duro -le dije- declarármelo así, porque yo sé que entre vd. y yo hay mucha diferencia, porque vd. tiene y yo no tengo, y vd. es estudiada y yo no... Ella no me dijo ni sí, ni no. O sea, todo era de los padres.” (Angel, 19 años)

Al margen de la conceptualización negativa de su condición racial a nivel simbólico, he visto que existen toda una serie de expresiones racistas en los niveles objetivos de las estructuras de poder que afectan negativamente a estas personas. Esta discriminación racial es también generalizada, hemos visto que hombres y mujeres son objeto de atribuciones estereotípicas diferenciadas. Me interesa destacar a continuación la subordinación de las mujeres que son *criadas* para ser confinadas en la servidumbre doméstica de sus “patrones”.

#### “Criaditas” en los oficios femeniles

Algunas mujeres de Esmeraldas que conocí en El Barrio, en Quito, llegaron desde niñas a trabajar para el servicio doméstico. Sa-

grario había nacido en Quito y me explicaba cómo su madre, habiendo nacido en Esmeraldas, llegó de niña a la capital. “Mi mamá es robada”, me dijo. Con aparente rencor hablaba de quienes habrían traído a su madre de niña con objeto de adiestrarla en el servicio doméstico desde la temprana edad de cuatro años. Cuando hablé con Marcia -su madre-, abundó en detalles sobre los malos tratos y vejaciones de que había sido objeto por parte de sus “patrones”. Decía tener un leve recuerdo de su lugar de origen y estar segura de ser “hija de matrimonio”, puesto que lo había constatado cuando tuvo que solicitar una partida de nacimiento para su cédula de identidad. En efecto, Marcia ha conservado dos apellidos que son comunes en una zona del litoral de Esmeraldas, nunca ha sabido de su familia de origen y teme buscar sus raíces con más de 60 años y una precaria salud.

“Yo me crié en esa casa [de servicio] hasta... yo le tuve a mi hija a los 17 años, de ahí ya me salió, porque mucho me pegaban y a cada rato. El trato que a uno le dan de niño, se puede decir, debe de ser con cariño y no maltratar. Muy maltrato, siempre-siempre fue así. Tal es que yo no tenía nombre. Nunca me llamaban por mi nombre. Tal es que a mí no me hace mella que me digan negra. Al menos, cuando mi patrona estaba brava, mi nombre era solamente: negra desgraciada, negra infeliz. Ese era mi nombre: negra esto, negra el otro...” (Marcia, 64 años)

El testimonio de Marcia abundaba en detalles sobre malos tratos continuados y abusos, que debieron incluir la coacción al servicio sexual. Su relato me traía a la memoria las voces de las mujeres esclavas que acusaban servicia o maltrato por parte de sus “patrones” a fines del siglo XVIII y principios del XIX, de lo cual he hablado en el segundo capítulo. Considero que la entrega de Marcia cuando niña no fue un rapto, sino que de algún modo hubo de

realizarse un pacto entre las partes, sin duda un pacto en términos desiguales, fruto del cual esta mujer fue obligada a representar el papel de negra esclava durante gran parte de su vida.

Este tipo de acuerdos, por los cuales familias acomodadas, “gente blanca y de sociedad” de Quito, extraen niñas de su entorno familiar en Esmeraldas se dan aún en nuestros días. Maritza, a sus 31 años, cuenta que una patrona se puso de acuerdo con su madre en traérsela a Quito a la edad de cinco años para el servicio doméstico. A cambio, la patrona daba periódicamente alguna compensación material a su madre que consistía casi únicamente en ropa usada y algún objeto inservible. El acuerdo incluía que la niña estaría alimentada y vestida. Maritza dice que tuvo “la suerte” de que los “patrones” le “pusieran en la escuela”. Recuerda como positivo haber tenido la oportunidad de seguir la educación primaria y hasta la secundaria. Valora también haber aprendido las labores propias de la crianza de menores y propias de una casa con niveles de bienestar deseables. Estima el haber ido bien vestida y no haber pasado hambre, aunque valora sobre todo esto el afecto que siempre dice haberle faltado.

“A los cinco años me trajeron para acá. Saben ir bastantes personas de vacaciones a la costa y por lo general es una costumbre que vayan y les traigan a las niñas para acá, para que les sirvan en las casas. A mí también me fueron a buscar allá y mi mami me mandó. (...) Me daban todo. Sí mejoró un poco mi trato pero cuando se alocaba la abuelita..., yo les decía papá, mamá a ellos, porque así me enseñaron que les diga, ¿no? La mamá de ellos era ya mayor y sí que era bien cascarrabias. Me ortigaba de pronto cuando se enojaba, pero igual eran más buenos que los otros. Me daban ropa, me cuidaban, me exigían que sea aseadita, entonces sí mejoró ahí la vida”. (Maritza, 31 años)

A través de los relatos, pude entender que tener una hija “sirviendo interna” en Quito, posibilita también el establecimiento de una serie de redes por las cuales hermanas, hermanos y demás parientes cercanos tienen una vía de acceso a la servidumbre en la capital. En el caso de Maritza, al menos su hermano Angel llegó también desde niño a servir un corto tiempo como paje. He visto que habitualmente, las labores para las que los muchachos son requeridos son menos continuadas y no requieren de estabilidad. La condición de los muchachos que sirven en las casas es más itinerante que la de las muchachas. Las tareas asignadas a los chicos son complementarias a las que realizan niñas y mujeres como “muchachas de mano” -sierva personal-, cocineras, niñeras, costureras, planchadoras y lavanderas. Pienso que el confinamiento doméstico ha sido más propiciado para la mujeres que para los hombres dentro de la condición servil.

### *Migración sin retorno*

Entre los hombres en general el servicio militar o conscripción es un hito que a menudo marca una nueva etapa en busca de autonomía fuera de la tierra de origen. Muchos de los hombres serranos que conocí salieron de su tierra para entrenarse como soldados y ya no retornaron sino a buscar compañera con quien convivir en un nuevo espacio en la ciudad. Durante la conscripción reciben los recaudos desde su tierra fundamentalmente a través de paisanas o parientes que trabajan en el servicio doméstico y gracias a estos vínculos eventualmente pueden acceder a algún trabajo en la zona con referencias previas. Así ocurrió con el ex-marido de Emiliana, con sus sobrinos y con el hijo mayor de Orestes, entre otros casos.

Algunas mujeres de la sierra llegaron formando parte de familias nucleares como hijas, como madres o como cónyuges recientes. Excepcionalmente algunas llegaron de motu propio y con ayuda del contacto de alguna pariente en Ibarra o en Quito. Un caso recurrente es que una mujer se quede al cargo de sus hijos e hijas, ya sea por fallecimiento del marido, o por abandono de éste. Así habría ocurrido con la madre de Milagros en el Chota. Tras el abandono del marido y al parecer sin apoyo de su grupo consanguíneo, decide trasladarse a Quito donde trabaja en el servicio doméstico. He visto que este tipo de trabajo es el más recurrido en el caso de las mujeres que llegan de la sierra. En ciertos casos, las mujeres que llegan con menores pueden tenerlos consigo en la casa de servicio. En otros casos, familias conyugales completas se trasladarían también con la idea de no retornar. Este es el caso de la familia Linares que, según el relato de Emiliana, salió también en los 60 para Quito. El padre y los hijos varones podrían ser operarios o peones en la construcción, éstos vivían con la madre en una habitación arrendada. La madre trabajaba en el mantenimiento del hogar y en alguna otra actividad como la venta de comida preparada. Las hijas trabajaban internas en casas de servicio y llegaban los domingos a entregar el jornal.

He visto que en otros casos, algunas mujeres jóvenes decidirían salir de forma individual, habitualmente a trabajar como internas en el servicio doméstico. Este fue el caso de Emiliana, quien tras terminar la escuela primaria y trabajar unos años como jornalera en distintas actividades agrícolas decidió salir a Ibarra y luego a Quito en contra de la voluntad de su familia, formada por el grupo de su abuela materna, con quien estaría viviendo tras las segundas nupcias de su madre. He encontrado también que la salida individual de

los hombres jóvenes tiene destino en la costa, en las plantaciones de banano en mayor medida, aunque también se dirigían a los empleos ofertados en las ciudades.

Creo muy importante señalar los vínculos que hacían posible la llegada de estos hombres y estas mujeres a su nuevo destino. La mayoría de las personas, antes de salir, habían establecido contacto previo con quienes habitualmente eran parientes, habían salido con anterioridad y ya tenían asiento. Hay que decir que las mujeres han tenido un papel primordial al servir de primer contacto y de apoyo en el momento de la llegada de parientes varones y mujeres. Casi todos los relatos remiten a una mujer pariente, una tía o una prima que ya estaba en la ciudad y cuyo apoyo sirvió para pasar los primeros días o para conseguir un primer trabajo. La familia Vázquez, llegó por contacto previo con la hermana de la madre. Pancho llegó con mujer y criaturas a casa de una prima hermana y su marido. Por el cuarto arrendado de Emiliana pasaron al menos dos sobrinos y un primo en distintas ocasiones. El mecanismo seguía un patrón bastante regular. El joven llegaba a la habitación de su prima o su tía, quien le ayudaba a encontrar su primer empleo, a menudo con los contactos de la familia de los "patrones" de ésta. Una vez que el joven había conseguido un empleo con cierta estabilidad como para arrendar una habitación propia, volvía al pueblo con intención de convencer a su joven esposa del traslado. Este patrón se daba también cuando, como en el caso de la familia Linares, el hombre que salía tenía familia con hijas e hijos en edad de trabajar.

Como ya se ha visto, el orden parental en la sierra norte ha seguido unos patrones relativamente estables en cuanto a la conformación de familias nucleares. Familias así llamadas eran constituidas en el lugar de origen y así



se trasladaban a su destino en la ciudad. No obstante, mujeres con menores a su cargo, así como mujeres jóvenes sin criaturas mostraban en sus salidas, las fisuras de este sistema parental. Según los relatos, quienes han migrado de la sierra norte, si bien han tenido contacto periódico con sus parientes que quedaron en el pueblo, no muestran deseo de retornar. Sin embargo, han reforzado los vínculos con parientes que han llegado también a la ciudad y en estos lazos encuentran las bases para las redes de ayuda recíproca. En el barrio pude observar que cuando se precisa de apoyo para la realización de cualquier obra material se llama al trabajo comunitario de hombres y mujeres parientes que también están en la ciudad. Así se organiza una minga para la ocasión. La minga es una forma de trabajo comunitario de origen anterior a la conquista española.

En un estudio realizado por CEPAR (1985) sobre la inmigración a Quito y Guayaquil tras el éxodo rural, una de las conclusiones apunta a que las mujeres de Quito son las que menos deseos tienen de retornar a su lugar de origen. Se trata de un estudio basado en una recogida de información semi-estructurada sobre 300 familias de ambas ciudades. En Quito estas familias pertenecían al sector periférico sur de la ciudad. Según los datos de la encuesta, la mayoría de los y las inmigrantes llegaron a las ciudades con otras personas, familiares o allegadas, por lo que presuponen que se desplazaron grupos familiares completos. En cuanto a las percepciones sobre el nuevo espacio urbano, estas personas habrían cambiado sus códigos de referencia de una u otra forma, frente al nuevo medio. Su espacio se había transformado y habrían modificado sus conductas ante el medio ambiente ciudadano (CEPAR 1985: 88).

Según todo lo anterior, he visto que la trayectoria de hombres y mujeres en la migración a la capital ha sido diferente y que la discriminación racial ha sido un factor decisivo en su inserción laboral, sobretudo para las mujeres, cuyas condiciones laborales en muchos casos les mantienen aún hoy tan cercanas a la servidumbre esclavista. Existen claras diferencias entre mujeres de Esmeraldas y mujeres de la sierra norte. Las primeras han podido ser entregadas como criadas desde niñas, o bien su llegada ha sido más reciente. Por el contrario, hombres y mujeres de la sierra tienen mayor estabilidad propiciada por su eventual veteranía en la capital. Los parientes serranos en Quito han establecido unas redes que son de distinta naturaleza que los vínculos dinámicos que mantienen hombres y mujeres de la costa basados en la itinerancia.

Se ha visto cómo en los años 60 se desplazaron grupos familiares completos, sobre todo de la sierra a Quito. No obstante, hombres jóvenes lo hicieron también, con el apoyo especial de mujeres parientes asentadas ya en la ciudad en el servicio doméstico. Por su parte, estas mujeres también llegaron de manera individual con el apoyo también de paisanas o parientes que les ayudaban a insertarse en alguna casa de servicio como internas. Otras mujeres llegaron también con sus criaturas, obligadas por factores económicos tras la pérdida de su marido, por abandono o por muerte. En los años más recientes puede apreciarse también la llegada de mujeres jóvenes, algunas con estudios secundarios profesionales, a trabajar como empleadas en empresas emergentes para la exportación.

## EMANCIPACIÓN DESDE UNA COMUNIDAD SUBURBANA

### “Ser dueño de casa”

#### *La casa en el aire*

“Te voy a hacer una casa en el aire  
solamente para que vivas tú,  
después le pongo un letrero bien grande  
de nubes blancas que diga: ‘La Luz’.  
Cuando a ‘La Luz’ se haga esta señorita  
y alguno, le quiera hablar de amor,  
el tipo tiene que ser aviador  
para que pueda hacerle una visita.  
Porque el que no vuela no sube  
a ver a ‘La Luz’ en las nubes,  
porque el que no vuela no llega allá  
a ver a ‘La Luz’ en la inmensidad.  
Voy a hacer mi casa en el aire  
para que no la moleste nadie.  
Pónte a pensar cómo será de bonito  
vivir, arriba de todo el mundo.  
Allá en las nubes con los angelitos  
sin que te pueda molestar ninguno.  
Si te preguntan cómo se sube  
decíle, que muchos se han perdido.  
Para ir al cielo creo que no hay camino,  
nosotros dos iremos en una nube.  
Porque el que no vuela no sube...”

Vallenato popular

#### **Demanda y adquisición de vivienda popular**

He recogido la expresión local “ser dueño de casa” porque he visto que tiene una gran fuerza simbólica en la dinámica social de los llamados sectores populares urbanos que conocí durante mi trabajo de campo. Aparece así en el discurso de hombres y mujeres expresando con orgullo que han logrado una casa en

propiedad, un espacio exento de presiones externas. “Dueño” aparece en masculino porque cuando el relato es articulado por las mujeres, las nominaciones y las sustantivaciones referidas a ellas mismas se efectúan casi siempre en forma masculina.

La demanda de vivienda popular en las ciudades es parte de un proceso de *descampesinización*, producido por las transformaciones en la estructura agraria del país y por el subsiguiente desarrollo urbanístico y de servicios en las capitales. La migración campesina a las grandes ciudades y concretamente a Quito producía ya en los años 60 un problema de escasez de vivienda en la capital. Se había dado un proceso de *tugurización* del centro histórico, por el cual, antiguas viviendas familiares son divididas en habitáculos que se van arrendando a familias o grupos numerosos por separado. La insuficiencia del abastecimiento de los escasos servicios propiciaba que las condiciones de vida en estos *cuartos* fueran ciertamente precarias. Las clases con un mayor poder adquisitivo se fueron mudando al norte de la ciudad entonces en expansión.

El área suburbana de *El Camino Llano*, a la que pertenece el barrio de *Silanes*, se origina hacia el año 1973 tras años de una presión popular memorable. Algunos partidos y coaliciones de izquierda convocaban entonces para la movilización a personas que habían llegado a la ciudad de Quito y ocupaban arriendos en condiciones de hacinamiento. El objetivo aducido era lograr terreno urbanizable en propie-

dad para la mayoría de estas personas que no disponía de los recursos con que acceder a una compra regular.

A finales de la década de los 60 aparece una formación nombrada *Pro-Vivienda Popular*, con el objetivo de aglutinar a personas sin vivienda, a instancias de algunas fuerzas políticas de izquierda y con el liderazgo de un reconocido abogado. Recordamos esta figura porque da nombre al grupo de quienes aún le siguen. Un vehículo importante para la propaganda sería la Universidad Central del Ecuador. Una sistematización del proceso que parte de la propia Universidad Central, informa de que su líder era “un encarnizado opositor de la oligarquía y los yanquis”, que en las concentraciones “se arengaba contra los terratenientes, oligarcas, exportadores, contra la CIA, políticos y gobierno de turno...”, que sus integrantes eran “personas subempleadas, empleadas domésticas, vendedores ambulantes, betuneros, cargadores, albañiles..” y que “El que no iba con el uniforme (falda o pantalón negro y saco rojo) era multado y tildado de traidor”. En los relatos de vida no aparece recogida esta simbología aunque sí se hace referencia a la estricta disciplina que debía seguirse para participar en lo que en 1974 pasó a constituirse como el área barrial suburbana de *El Camino Llano*.

El terreno procedía de la adquisición de 150 Has. de terreno urbanizable, procedentes de una antigua hacienda en el nororiente de la capital. También se recuerda que se produjo una respuesta popular muy significativa y que la conflictividad de aquel tiempo era vivida entre el orgullo y el temor. El texto citado anteriormente expresa que entre 1970 y 1972 se realizaron “las más grandes manifestaciones de sectores poblacionales en la historia de la

Patria”. Destacamos también una alusión retórica a la participación de ciertas mujeres. (CPAP y CP 1990: 1-8).

“No debemos olvidarnos entre los múltiples actos de valentía, a la mujer; una ocasión Doña Dora (la gorda y bonita Dora) en compañía de la señora Amada Minda (la negra Minda), sacaron de su despacho al Sr. Alcalde (...) agarradas de la corbata” (CPAP y CP 1990: 8)

### *Mujeres en la memoria*

El hito citado más arriba sobre la intervención de las mujeres en las reivindicaciones activas lo recuerdan los relatos que recogí en el barrio de Silanes. Estos cuentan cómo algunas mujeres obligaron al alcalde a permanecer junto con el gentío entre los gases lacrimógenos. Emiliana era la mujer que me contaba esto. Argumentaba que las mujeres eran más atrevidas porque por su condición de mujeres no pueden ser agredidas por la policía como pueden serlo los hombres<sup>66</sup>. He visto que ésta es una valoración habitual tanto en hombres como en mujeres, que trata de minimizar las acciones de respuesta y transgresión que, ideadas y realizadas, por mujeres son susceptibles de trascender y ser históricas. En este sentido, Juliano (1998) habla de que a menudo se impone un estereotipo desvalorizador sobre las mujeres de los grupos subordinados según el cual aparecen como sumisas y pasivas, siendo sus reivindicaciones desvalorizadas y minimizadas. Juliano advierte de que ello tiene mucho que ver con el general desconocimiento e ignorancia sobre las estrategias subversivas que estas mujeres idean y llevan a la acción.

La participación de las mujeres en los llamados comités, de estructura piramidal, eran y son en todo caso de jerarquía inferior a

la de los hombres. No he visto nombradas a mujeres en papeles de presidencia o vicepresidencia de un comité. Aparecen como tesoreras, secretarias y vocales. La representación formal, por tanto, ha sido y es eminentemente masculina. Algo muy distinto es lo que ocurre en la práctica de la interlocución política y en el activismo. Las mujeres participaron desde los primeros momentos en las mingas “tirando de pala” a la par con los hombres. Así lo dicen los relatos, sin embargo el texto citado apunta que las mujeres en las mingas servían los refrescos. Las mujeres han sido y son quienes han formado las comisiones de trabajo e interlocución. Son ellas las que se reúnen, se organizan y se personan cuando hay que resolver un problema colectivo ante las autoridades locales. Así me lo explicaban cuando durante mi presencia, tuvieron que gestionar con la compañía telefónica un nuevo cuadro general de acometida, debido al robo del cuadro inicial. Fueron las mujeres en su mayoría quienes pidieron a Emiliana que fuera a hablar a la compañía de teléfonos como representante. Fue ella también la que, desde su rol de “mamá de Silanes” quedó a cargo de aconsejar a los dos muchachos del barrio que presuntamente habían robado el cuadro, de que no volvieran a hacerlo y se comportaran “como es debido”. Una vez más la autoridad es conferida a las madres, que no a las mujeres. Emiliana no es madre biológica, pero su autoridad se reviste con el ejercicio de una maternidad social.

“Nadie se atreve a hacerles frente, se les teme. A mí me saludan, me dicen mamita Emiliana, que son guambras [muchachos] ¿no? y yo estaba en la idea de hablarles bonito, que no se resentan, pero para que no vuelvan a hacer” (Emiliana)

También en este caso, la misma Emiliana -que ha sido indiscutible interlocutora y líder durante toda la historia del barrio- argumentaba que las mujeres participan más en las comisiones porque no tienen que ir a trabajar como los hombres y por eso tienen más tiempo para estas ocupaciones. A este respecto, no conocí a ninguna mujer en el barrio que no realizara al menos alguna actividad para la obtención de ingresos. Entiendo que este desajuste del discurso con la práctica sólo encaja como parte de la influencia del discurso dominante por el cual las actividades que realizan las mujeres carecen de valor de representación. Resulta evidente que gracias al esfuerzo de las mujeres y gracias también a la interlocución de ciertos líderes se han conseguido logros cotidianos y objetivos estratégicos de importancia para la comunidad. Esta contradicción me parece por tanto muy significativa.

#### *Clientelismo político y fisuras internas*

Apenas pasados tres años desde su constitución legal como cooperativa de vivienda, el Camino Llano sufre una excisión interna importante. Emiliana me cuenta que en su casa se reunían durante el invierno de 1977 el grupo alternativo a la postura del abogado líder. Sin embargo, otro líder emergente, habría logrado la gestión de una partida presupuestaria para realizar parte de la canalización de aguas fecales. La noche que iba a realizarse la reunión que organizara las mingas para comenzar las obras, el grupo de seguidores del abogado líder iban a mostrar su desacuerdo. Emiliana me cuenta que estuvo a punto de producirse un linchamiento, que Antonia Ororó estaba al otro lado, donde se habían armado con palos y piedras. Desde aquellos años

estas dos mujeres -ambas “veteranas” y fundadoras del barrio- no cruzan palabra. Existe un recuerdo general nostálgico entre quienes fundaron el barrio, de que antes había una única fuerza y que luego las excisiones fueron dividiéndola en grupos antagonicos.

Logrado el terreno y la adjudicación de los *lotes*, o parcelas para construir, el objetivo subsiguiente fue la formalización de los documentos de propiedad. Las escrituras notariales estaban muy lejos de ser otorgadas. Tras la creación de varios grupos se constituye jurídicamente en 1982 el *Comité Central Pro-Mejoras*. En 1985 el Camino Llano tiene 45.000 habitantes. El informe señalado anteriormente anota que en ese mismo año el gobierno de Febrés Cordero ordena la intervención de la cooperativa y otorga las escrituras de propiedad según el arbitrio de sus aliados políticos en el barrio (CPAP y PC 1990). A partir de aquí hay nuevas categorías: “propietarios/as” y “poseisionarios/as”. La minoría que ha logrado su escritura notarial tiene ya propiedad formal. La gran mayoría, pese a los derechos adquiridos y el precio pagado por su parcela, no tienen aún el respaldo legal y se dice que ocupan la parcela como “poseisionarios/as”.

Esta situación ha sido generadora de graves tensiones internas, por cuanto legalmente, cualquier parcela no escriturada es susceptible de ser vendida sin previo aviso de quien la tiene en posesión. La postura de los seguidores del abogado líder al respecto, según me cuenta Maritza desde dentro, es lograr una suerte de exención fiscal, de modo que a cada “poseionario” hombre o mujer le sea otorgada su escritura formal a un precio mínimo. Ella misma afirmaba que en el barrio había gente sin recursos y especialmente “madres solas”, esto es, mujeres con criaturas sin compañero estable. En efecto, podía verse que el comité antagonico -Comité Pro-Mejoras- había

ido consiguiendo escrituras para algunos de las parcelas de quienes habían podido pagar precios que los seguidores del abogado líder calificaban de excesivos. La gente que conoció adscrita al Comité Pro-Mejoras tenía ya las escrituras, mientras que la gente que permanecía en el proyecto inicial no las había logrado aún.

“Nosotros acudimos a los del Camino Llano, sí porque hay otra... sí, las señoras del Pro-mejoras, pero eso es muy diferente. Cada quien defiende su teología [sic]. La diferencia es, se puede decir... por ejemplo, mi suegra, ella es la que me introdujo en esto de la cooperativa. Esto es la Cooperativa del Camino Llano. ¿En qué consiste esto? Bueno, según la historia hasta donde yo sé, ha habido un señor, un líder, que es el Dr. Tal. El ha sido que ha buscado tierras para la gente pobre y a base de lucha, han pagado cómodamente los terrenos. En ese entonces, hace 22 años que creo que es esto, costaban cinco mil y pico los terrenos. En ese tiempo, como todo mejora, ha salido otro grupo de compañeros partiendo de la misma organización. Sino que, qué es lo que pasa: ellos logran mejoras realmente, más deprisa que lo que hace el sr. presidente de la cooperativa, el dr. Tal; pero ¿por qué no hace estos logros gratis?, porque él lo que quiere es que..., como él sabe que somos gente pobre, que la mayoría de las gentes de aquí son esposas solas, que se han quedado las antiguas con sus hijos; entonces ellas no podían pagar un impuesto como lo que pagan la gente que tiene dinero, no pueden pagar el agua sin que esté firmado un convenio, o sea, donde conste que estas personas son realmente de escasos recursos. Entonces, como en todo lado, se ve que hay grupos de personas que realmente tienen y la mayoría no tiene.” (Maritza, 31 años)

Quienes siguen fieles al proyecto rodriguista denuncian a un cura católico como el causante de la excisión definitiva. Habría sido el Padre Collin Mc. Innes, sacerdote católico

de una misión escocesa, quien habría respaldado la creación del Comité Pro-mejoras. El mismo cura habría convocado a la mayoría de líderes para la consecución de otro de los objetivos principales: la acometida del agua entubada. A partir de 1987 se creó para este propósito el CPAP, *Comité Pro-Agua Potable*. Tras demandas, gestiones y negociaciones, los fondos fueron llegando de instancias gubernamentales así como de organizaciones no gubernamentales extranjeras. El apoyo técnico para el proyecto estuvo a cargo de la FIAD, Fundación de Investigación y Acción para el Desarrollo (CPAP y PC 1990). Casi diez años más tarde, en mi última visita a la capital, la prensa local se hacía eco de un asunto de malversación de fondos públicos de que era acusada la tal fundación. A su vez, ésta acusaba al cura católico y éste optó finalmente por permanecer en paradero desconocido tras ser hecha pública una orden de busca y captura sobre su persona. Después de las múltiples acusaciones hechas sobre el tema en uno y otro sentido, el asunto quedaba en manos de los tribunales en 1995. Hubo parte de la vecindad que se posicionaba claramente con el cura y se realizaron manifestaciones públicas de apoyo a la persona de este líder (*Diario El Comercio* 28/02/96).

El sacerdote católico Mc. Innes había promovido también en 1989 la fundación de una cooperativa de ahorro y crédito. Con el nombre de la parroquia católica San José Obrero, este fondo de crédito popular iba a resultar también un espacio emergente de nuevas relaciones de poder y vínculos de apoyo. Con el objetivo explícito de evitar el abuso de los préstamos en régimen de usura, conocidos localmente como "préstamos al chulco", la nueva cooperativa de ahorro y crédito surgía como fondo de inversiones y préstamos que facilitara el acceso de dinero líquido a crédito

con bajo interés, desde y para la comunidad. A esta nueva cooperativa han contribuido hombres y mujeres que se desvincularon del proyecto inicial, por cuanto suponían ser dos organizaciones antagónicas. En sus relatos afirman que gracias a la cooperativa de ahorro y crédito pudieron ir construyendo sus viviendas y realizando mejoras. Algunas de estas personas, han sido y son garantes de préstamo, esto es, que figuran como responsables subsidiarias de otras personas que solicitan un crédito. Esto me permitió observar la actualización de algunos vínculos ya establecidos, así como el establecimiento de otros nuevos. Me hicieron saber que habitualmente se es garante de parientes o compadres-comadres. En la práctica, conocí casos en que se evitaban estos vínculos de dependencia para reforzar otros, como son las redes de las nuevas confesiones religiosas o las relaciones laborales y de patronaje. Algunas mujeres que han hecho uso de este sistema de crédito, recurren también a otro tipo de préstamos que llegan directamente de parientes en situación similar. Otras mujeres, con menor poder de recuperación, han recurrido a apoyos puntuales por parte de sus patronas en la casa de servicio, o del dueño o dueña de la pieza que mantienen en arriendo.

El inicio del proceso de adquisición de vivienda popular a través de la Cooperativa del Camino Llano en los 70 se recuerda como un tiempo de gran conflictividad y activismo. Quienes querían tener acceso a una parcela para vivienda se debían al compromiso de asistir a concentraciones agotadoras en las que sólo era permitido escuchar. Debían participar en manifestaciones y en pegada de carteles de propaganda política. En las elecciones locales, cantonales y presidenciales su voto era obligadamente de apoyo a la candidatura propuesta por el líder al que su grupo estuviera adscrito. Estos hombres y mujeres mostraban clara-

mente en los relatos recogidos que su adscripción política ha tenido y tiene que ver con la simple conveniencia. Como dicen con gran honestidad al respecto de la política partidista: “estamos con el que más ofrece, a la final todos fallan lo mismo”.

### El sector de Silanes y la pobreza estructural

Cuando menciono el barrio, me refiero entonces a Silanes, que es donde se llevó a cabo la observación participante y la mayoría de las entrevistas. Según datos recogidos de los relatos, en el barrio viven actualmente unas 3.000 familias, dicho por una de las vocales del Comité Pro-Mejoras de la zona. No obstante, según la administración el número de habitantes sería menor, con una población total de 3.340 personas (MDMQ 1995). En este estudio, la Dirección General de Planificación del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito da a conocer algunos resultados al respecto de la estimación de la pobreza en Quito y en el país. Afirma que según estudios recientes se estima que en el Ecuador, cerca del 60% de la población vive en situación de pobreza y que ésta es una tendencia en aumento desde el inicio de la crisis de los años 80 y del ajuste económico de las políticas neoliberales. A partir del manejo de indicadores demográficos, se aprecia que el 48% de la población de Quito se distribuye por debajo de la línea de pobreza. Para definir la pobreza, el citado estudio se ha basado principalmente en el concepto multivariable en la línea de pensamiento de la CEPAL, Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

“La pobreza se caracteriza como un síndrome situacional al cual están asociadas la desnutrición, infraconsumo, bajos niveles educativos, inserción inestable en el aparato productivo,

condiciones habitacionales o sanitarias precarias y otras necesidades no materiales insatisfechas.” (MDMQ 1995: 20)

Entiendo que estos niveles son en todo caso relativos. Este concepto de pobreza es medido cuantitativamente en base a indicadores cuyo cálculo puede ser tan discutible como el concepto que persiguen definir. Quiero señalar que el barrio de Silanes forma parte de un grupo de 14 barrios periféricos susceptibles de ayuda prioritaria, seleccionados por el municipio de la capital.

No deseo entrar en la discusión del método pero sí apuntaré que el modelo propuesto por el estudio citado parte de la construcción de tres indicadores socio-económicos considerados básicos: servicios de la vivienda, educación y ocupación del jefe de hogar. El jefe de hogar es por defecto un hombre. Esta visión apriorística hace que resulten invisibles las formaciones que no son representadas por un hombre jefe de hogar, o que sus condiciones de vida sean minimizadas, siendo incluidas en otros grupos liderados por un hombre-padre. Por esta razón, la distribución laboral en Silanes, según este estudio se reduce a “obreros” y “albañiles”. Siempre según esta misma fuente, habría mil familias viviendo en esta zona, de las cuales el 80 % tiene vivienda en propiedad y el resto en régimen de alquiler. Las viviendas originarias habrían sido *mediaguas* -viviendas de una sola planta- y el tipo de construcción mayoritaria sería de tipo sólido y semisólido, con techumbre de cinq. El agua llega por “sistema entubado”, el alcantarillado es “parcial”, el adoquinado también y la eliminación de aguas fecales se realizaría “a la calle”. Me interesa mostrar cómo se distribuye esta población entre distintas categorías de pobres, para ello recogemos los datos de Silanes y del

Camino Llano. Según este estudio del Municipio de la capital, la gran mayoría de quienes pueblan Silanes están ocupando varias categorías de pobres. Menos del 10% de su población se considera integrada económicamente y con las necesidades básicas satisfechas. Una mayoría de la población serían pobres según el criterio de ingreso mínimo y aún serían más quienes tienen las necesidades básicas insatisfechas, esto es en este caso, el acceso al agua canalizada, alcantarillado y pavimento.

A partir de los datos etnográficos, puedo decir que la población que habita en el barrio sería superior a la estimada en el estudio antes citado. Supe que muchas de las personas residentes se inscriben aún en el censo de sus anteriores lugares de vecindad o de origen. En cuanto a la estimación de cobertura de las necesidades básicas, a través de la observación participante, he visto que en efecto la mayoría de las viviendas son sólidas o semisólidas. El suministro eléctrico, instalado en 1988, cubre hoy casi la totalidad del área. El agua canalizada, como la eliminación de aguas llega sólo a las viviendas cercanas a la calle principal y el servicio telefónico se considera minoritario. Sin embargo, me indicaron que había un total de 100 líneas contratadas en dos de las áreas, lo que constituye algo menos de la mitad del barrio en extensión. El servicio de transporte popular mediante autobuses fue un logro tardío que empezó a funcionar cuatro meses antes de mi llegada en 1994.

En cuanto a los servicios otorgados por el Estado, existe un Centro de Salud dependiente del Ministerio de Sanidad desde 1990, que ofrece atención diaria ambulatoria. La enfermera vive en el barrio y es una de las fundadoras procedentes de la sierra norte con ascendencia africana. Existe también un llamado retén policial asignado a la zona, donde el comisario jefe es también “moreno” y de origen se-

rrano. Dos guarderías públicas recogen las criaturas del barrio, una de ellas gestionada por el Departamento de Presidencia como obra social, y la otra a instancias del Instituto Nacional de Niño y la Familia. Su cobertura no es mayoritaria, pero permite el cuidado de menores durante todo el día por una módica suma mensual que equivale a lo que gana una mujer lavando tres docenas de piezas de ropa. Todas las mujeres con las que hablé estaban de acuerdo en que el sistema de guarderías era muy conveniente aunque había desacuerdos en la estima de su funcionamiento. Las mujeres que se llaman *madres cuidadoras* y que se encargan del funcionamiento de una de estas guarderías me decían que, pese a la accesibilidad del servicio, muchas madres desconfían y prefieren no llevar a sus criaturas. También me decían que había varios casos en que las familias no pagaban las cuotas. Por lo que pude observar, las criaturas que asistían a la guardería no eran en su mayoría hijos o hijas de madres sin compañero estable. Ocurría también que en el caso de que el padre viviera en el hogar, podían darse presiones para que la mujer no fuera a liberarse del cuidado de sus hijos e hijas. La mayoría de las criaturas eran “hijos de matrimonio” y residentes en hogares en que la mujer-esposa trabajaba fuera del hogar.

Los niveles de educación de “el jefe del hogar” forman parte también de los indicadores de pobreza. En cuanto a los niveles de educación y formación de los hombres y mujeres del barrio, puedo decir que sólo me encontré con una mujer que no aprendió a leer ni a escribir. Varias de las mujeres con quienes me entrevisté tenían estudios secundarios de nivel profesional; no obstante, la mayoría no ejercía su profesión y se dedicaba al servicio doméstico o a diversas actividades de la economía informal. La mayoría de los hombres, con empleos algo más estables, tenían educación pri-



maria y entre los más jóvenes algunos habían realizado también estudios secundarios.

Entre los hombres y mujeres que fueron informantes y colaboradoras principales, pude apreciar una jerarquización en base al acceso a vivienda, recursos, ocupación, educación y nivel de liderazgo en el barrio. Al margen de estos criterios, las personas son consideradas según la posición adquirida que tiene que ver con el género, la edad y con su posición relativa al núcleo de ciertas redes parentales, de las familias fundadoras que se consideran ejes en el orden interno de prestigio. Hay unas personas que son nombradas como don/ doña, otras simplemente como señor/ señora. He visto que entre personas de edad avanzada, esta diferencia denota situaciones diferentes en el acceso a los recursos y a la vivienda. No he conocido ninguna mujer que sin tener vivienda en propiedad tenga otorgado el título de "Doña", aunque vi que un hombre anciano sí era tratado de "Don" sin ser propietario. Esto no equivale a decir que toda persona "dueño de casa" lo tenga. De hecho algunas personas de edad avanzada con o sin vivienda en propiedad, cuyo rol en las redes parentales no es nodal, o bien, su posición ha sido de relativo aislamiento con respecto a la política comunitaria, son nombradas sin este título.

### Categorías de pobres

"Las mujeres de los sectores populares, escasamente familiarizadas con las propuestas teóricas [feministas], siguen librando cada día la batalla de la supervivencia, obteniendo en ella pequeños triunfos que nadie teoriza: mandar a estudiar a una hija, obtener una relación sexual satisfactoria, negarse a una boda impuesta u obtener la satisfacción y el orgullo de la autosuficiencia económica. Para conseguir estos logros negocian con los hombres, recurren a las fuerzas sobrenaturales y fundamentalmente

organizan redes de mujeres que funcionan como mecanismos de auto-ayuda. Muchas veces la eficacia de su estrategia reside en su invisibilidad, ya que la sociedad patriarcal les permite más fácilmente el ejercicio de ciertas cuotas de poder, si éste se disfraza de sumisión". (Juliano 1996: 9)

La Sra. Caridad vive tres años arrendando una habitación en la zona alta del Camino. Tiene una hija de 14 años que le ayuda a criar a sus dos últimos bebés. Trabaja en múltiples actividades que le permiten la crianza de sus menores. Lava ropa como actividad constante y eventualmente realiza comidas para banquetes, con las habilidades obligadamente aprendidas desde muy corta edad. A los dos años fue entregada en un hospicio de las monjas dominicas y enseguida comenzaría a trabajar para un hospital gestionado por esta orden. No tiene vínculos parentales en el barrio y comenta que su patrona le fía el valor del arriendo cuando no le "alcanza la plata". Los domingos sale con sus criaturas hacia una parcela que su hermano le ha cedido cerca de donde él vive. Entre ella y su hija mayor están construyendo una mediagua, donde espera ir a vivir en cuanto le sea posible. Caridad ha tenido problemas con las hermanas del progenitor de sus dos últimos hijos y ahora sus vínculos no le sitúan en condiciones de establecerse en el lugar.

"De ahí, así sigo yo luchando, lavando, de lo que pueda. A veces me contratan para que prepare alguna cena para gente especial. Ahora que he acabado de lavar me dice una señora que si puedo para mañana hacer un almuerzo asimismo para unos señores que van a venir. Dejando los guaguas en la guardería salgo a lavar a las ocho de la mañana. Ahorita vengo de lavar en dos casas. Ese es mi trabajo, si me llevan de aquí a lavar o a planchar este sábado, yo me voy, porque necesito. Es que para trabajar en casas no consigo, de ahí, para mí sería mu-

cho mejor un trabajo firme. Porque hay temporadas que tengo lavadas todos los días, pero a veces que voy y no están, se han ido de viaje, y ya pierdo el pasaje, pierdo el día y ya ese día no tengo para la leche de mis guaguas, ya no puedo reunir para el arriendo, para las necesidades (...) Treinta [mil] pago de arriendo, o sea, treinta y cinco con la luz y el agua. Se saca lavando, pero cuando hay, cuando no hay no saco ni para un litrito de leche. Muchas veces que yo paso hambre y no tengo qué darles a mis hijos. (...) Así es la vida, ahora tengo mis dos hijos chiquitos y lucho por ellos, para sacarlos adelante. Trato de hacer mi mediagua para tener un medio mejor de vida y darles lo que yo puedo, hasta cuando pueda. Porque tanto trabajar también ahora me siento enferma, me duelen los pulmones. Toda la vida y duro. Yo no sé que será el descanso.” (Caridad, 42 años)

La Sra. Norma, llegó de la costa con dos hijas y un hijo menores, ocupa una habitación en la casa de “las chicas Vázquez” cuyo precio no puede pagar desde que no trabaja. Su relación con Angel, un joven itinerante de la costa, le ha permitido integrarse también en la red parental de Maritza, hermana de él, quien a su vez está unida a un hijo de Antonia Ororó, prima hermana de Pancho. Vázquez y Acosta son dos familias consideradas eje en el barrio. Pese a su precariedad económica, Norma se mantiene levemente integrada en la red. Cuando le preguntaba si contaba con algún apoyo se refirió únicamente a la ayuda subsidiaria de un patrón a quien estuvo ofreciendo sus servicios hasta hacía tres años. Se vino hace tres años al barrio porque los arriendos eran más baratos que en la zona alta del Camino. Debido a un complicado embarazo dejó el servicio doméstico hace cuatro meses. La conocí postrada en una cama. Aunque no podía pagar la habitación podría seguir en ella. Su hijo menor seguiría también en la guardería pese a no pagar

las cuotas, pero sus dos hijas mayores no podrían ir a la escuela en el año en curso<sup>67</sup>. Norma pensaba moverse a otro lugar en cuanto evolucionara su situación, debido a problemas en la relación con su última pareja. Pese a que la relación con la hermana de este compañero no se había deteriorado, su nivel mínimo de integración en el barrio no le había garantizado unos vínculos sólidos para establecerse.

“Parientes no tengo, soy sola. Hay paisanos pero... o sea, no me llevo con ellos. O sea, yo me vine de Esmeraldas, me vine con un Coronel de la policía. En esa época era Mayor, de la policía y me cogió y trabajé ahí diez años. Me trajeron de Esmeraldas aquí. Ahorita es coronel y él, cualquier cosa que yo necesito, me ayuda (...). Arrendando [vivo]. Por la circunstancia me hice amiga de ellos y como ven que soy sola más que todo, no pago mucho. Sí, todo esto que ve es del mismo señor, del papá de las chicas Vázquez.” (Norma, 34 años)

Angel perdió su trabajo en una fábrica cuando se ausentó para socorrer a la Sra. Norma en un aborto provocado tras un embarazo en que él había tenido participación. Este joven costeño va y viene de Quito a su lugar de origen en Esmeraldas, es uno de tantos hombres jóvenes de la costa itinerantes en el área. Esta es una condición que caracteriza a los hombres costeños, sobre lo que he hablado en el capítulo tercero. Sin hacerlo explícito, su relato muestra que en el barrio cuenta con el vínculo de su hermana Maritza, integrada de algún modo en la red parental de Milagros y Pancho. Por su relación con Norma, las puertas de la casa de Vázquez siguen abiertas. Sobre todo, cuenta con el cuarto que arrienda junto con sus primas y su amante actual, quienes trabajando en el servicio doméstico aportan su salario y su trabajo propiciando una relativa estabilidad en el espacio. Llegó de la costa

desde niño a Quito, acompañando a sus hermanas mayores en las casas de servicio. Salieron, dice, por la necesidad. Desde que su hermana Maritza se ha estabilizado en el barrio, sus temporadas en este área son más constantes. No obstante, no desea instalarse y piensa que su estatus es superior al que se le presenta en el barrio. Angel y su hermano menor, Joaquín, trabajan cuando pueden y su presencia no es constante. El se percibe como la autoridad del hogar que comparte de manera coyuntural y se cree diferente, definitivamente superior a las mujeres que le rodean.

“Aquí viven, veré, Lilita, Antonia, Teresa... Antonia y Lilita son primas, Sandra es la enamorada. Teresa, la que está aquí al lado... prima sí, y el Joaquín que es mi hermano. Arrendamos aquí. No tan caro, 50.000 se paga nomás. Ellas trabajan de empleadas domésticas, en la Rumiñahui.(...) El egoísmo es feo. Y por eso es que yo estoy así. Porque si yo fuera egoísta, ninguna de ellas estuvieran aquí, yo: fuera de aquí, muchachas. Pero yo no, yo comparto hasta mi ropa: muchachas, vístanse, nos vamos a bailar. Yo le digo, el egoísmo no me gusta.”

“A uno, cómo le digo, imagínese... no sé cómo Dios hará sus cosas, ¿no?, pero sí es diferente la gente de acá. Yo al menos, aquí donde estoy, sé más que la Mari [su hermana]. La Mari no sabe, no conoce bien las personas, cualquier cosa tengo que ir a decirle, a aconsejarle. Por ejemplo ahí, o sea, no sé si es que yo soy especial, pero yo no me creo capacitado como, por ejemplo, para ser el marido de la señora Norma. Yo no me siento bien, salir al centro con ella. Con ninguna de las que están aquí me siento bien que me coja de la mano y ir al centro. No me siento bien, yo me siento, la verdad, como si yo fuera más que ellas, así. No sé por qué será.” (Angel, 19 años)

Maritza vive en la vivienda de su actual compañero con el que ha tenido la última de

sus criaturas. No está casada y su compañero tuvo una unión matrimonial anterior con descendencia. Nadie se dirige a ella como señora, menos aún como doña. Llegó de Esmeraldas a Quito de muy niña para trabajar en el servicio doméstico y hace ocho años que vive en el barrio. En su relato se refiere a Antonia Ororó como su suegra y a pesar de su aparente relación conflictiva de pareja, este vínculo, junto con su trabajo de aparente estabilidad, son factores que le posicionan con un mayor nivel de integración en el barrio. Aunque dice que no desearía mudarse, cuando evoca la casa de su madre en la costa lo hace aludiendo a su “casa”. El haber pasado casi la mitad de su vida adscrita a una confesión evangélica, la realización de estudios secundarios, y su participación en los grupos de mujeres que propician los servicios municipales a instancias de grupos de feminismo activista, son factores que han de haber influido sin duda en que su discurso sea más elaborado y que su relato pretenda ser *correcto*, aunque sin evitar afirmaciones que suponen un desafío a los poderes establecidos.

“Aquí a Silanes me vine como de 21 años. Sí es de propiedad [el lote de su compañero] Como ocho años va ha hacer ya. Me vine sola. Primero arrendaba aquí yo. También trabajaba de empleada doméstica, he trabajado de eso por lo general. En la guardería estoy hace cinco años.”

“Realmente no he pensado irme. Yo realmente, para trasladarme de un lugar a otro soy bien cobarde, por eso ni a mi casa [de su madre] me voy. No me agrada mucho estar aquí y allá.”

“No, yo nunca pensé casarme, nunca he tenido la idea, o sea, no me llama la atención para nada. Mi meta talvez fue, una vez que ya tuve a mi hija, como mujer realizarme, o sea, tener una profesión en el cual pueda desempeñar y que a mi hija, que tenía en ese entonces, no le falte nada. De ahí a pensar que iba a unirme con

otra pareja, no, ni pensé. No ha sido ese mi anhelo. Pero así se dieron las cosas y ahora convivo con este señor y por lo que haya sido tengo mi hija, y lo importante para mí es que las dos están conmigo. Eso es la base, lo demás ya no me interesa, para nada.” (Maritza, 31 años)

La señora Elena tiene marido, muy a su pesar. Vive arrendando una vivienda y se lamenta de no haber logrado parte de la parcela que adquirió su madre antes de que muriera. Trabajó años en el servicio doméstico y actualmente elabora empanadas para la venta ambulante en el barrio. Cursó estudios secundarios como auxiliar de enfermería y afirma que nunca pudo ejercer por impedimento de su marido. Su hermana Nuria es “posesionaria”<sup>68</sup> de una parcela y ejerce su profesión en el barrio. Su trabajo le vincula directamente con Antonia Ororó, y también le sitúa cercana a Pancho. Pese a que Elena no tiene una buena relación con su hermana, los vínculos a los que ésta le acerca, unidos a los vínculos consanguíneos de su marido en la parte alta del Camino, le hacen percibirse enredada en un entramado en el que se siente ciertamente incómoda. Ha buscado apoyo fuera de su parentela en una confesión evangélica y pese a afirmar su desengaño al respecto, sus años de adscripción le han permitido adquirir una articulación en el discurso que le sitúa intelectualmente en posición diferenciada. Las redes a las que pertenece y el ser hija de una de las personas fundadoras del barrio, son factores que le ubican en un nivel de integración superior al nivel que podría corresponderle por su precariedad económica. Su relato está lleno de resentimiento hacia la persona de su marido.

“No, mi hermana se inscribió sola, o sea, separadamente de mi madre. Ella cogió el lote y yo ya no avancé a coger. Ahora tenía cogido un pedacito acá, ya me han ganado. Porque aquí, la

suciedad es lo más grande. Si yo madrugó a hacer esto, esta masa [empanadas] y a preparar a los niños para la escuela, el colegio... mi esposo queda dormido ahí hasta las ocho de la mañana. Entonces no se puede avanzar así, con una sola persona no hay cómo.”

“Mi mamá sí hubiese tenido, si hubiese vivido. Entonces yo me hubiese apegado a ella y en un momento dado eso hubiese sido mío, pero, yo no lo pensé en ese instante. Entonces yo vivía en mis trabajos, porque yo trabajaba puertas adentro [empleada interna].”

“El hace de carpintero [marido]. A veces sí me toca mantenerle a él. Me pide una cosa, me pide otra cosa. Me pide dinero y yo en estos últimos tiempos no le he dado.” (Elena, 44 años)

María es la menor de las “chicas Vázquez”. Su familia migró a Quito desde la sierra norte y se situaron como una de las fundadoras del barrio. Su padre llegó primero y su madre le siguió con las criaturas gracias al contacto de una tía materna que estaba asentada ya en Quito. María tiene tres hijos y dice que su compañero vive con ella, aunque él no aparece en el reparto de personajes que pueblan la casa originaria de sus padres. Su madre murió y su padre vive en el sur de la ciudad, cerca de donde trabaja. En la casa viven ella y sus hijos, su hermana e hijos, además de dos hermanos y una hermana más jóvenes. Ella es la mayor y cuando se refiere a la familia lo hace en relación a su rol como hija y hermana. Su hermana tiene un trabajo regular como empleada de prisiones y los tres más jóvenes tienen también trabajo remunerado. Ella dice no trabajar fuera de casa, siempre la he encontrado lavando, ocupada en las tareas domésticas y haciéndose cargo de los niños y niñas de la casa. Asiste a un colegio nocturno con el interés de completar su educación secundaria. Con una expresión verbal concisa afirmaba estar desengaña-

da de su vida de pareja. Esperaba del padre de sus hijos únicamente que se acordara de que “los hijos comen y se visten”. María argumenta que ella se crió con mayores comodidades que las que conoce ahora. No obstante esta precariedad, ella se sitúa en un buen nivel de integración, en tanto que vive en la casa familiar y tiene el vínculo de su hermana y hermanos, miembros de una de las familias con prestigio adquirido como fundadoras. A María no le llaman “señora” y a su hermana tampoco, no están legalmente casadas y viven en lo que fue la casa de sus padres, son “las chicas Vázquez”.

“Aquí en total estamos: mi hermana con sus hijos, yo aquí con mis hijos, acá viven mis hermanos y mi hermana que también está aquí conmigo.”

“Estuve trabajando en un almacén de ropa, pero no me enseñé, me parece muy duro, tener que venir a hacer las cosas de aquí, y que trabajaba los sábados, todo el día. Y los chicos, igual, cuando querían mis hermanos se quedaban y si no... A ver, estamos mi hermana mujer... cuatro, conmigo. Son más jóvenes que mí [sus hermanos y hermana convivientes], son solos. Sí, ellos trabajan.” (María, 31 años)

Antonio es hijo de Julio Flores, ya difunto, uno de los hombres cuyas familias fundaron el barrio. Antonio es primo hermano de Emiliana y durante mi estancia solía acercarse a la hora del almuerzo, por lo que nuestras conversaciones eran frecuentes. Había estado casado con una joven Blanca de quien estaba en trámites de divorcio. En ese tiempo trabajaba como asistente del abogado Dr. Torralba, “abogado de los morenos”, almorzaba y se aseaba en casa de su prima Emiliana, y dormía en el cuarto alquilado de su hermana Nancy, cuando no lo hacía en compañía de alguna mujer. La parcela que sus padres compraron

pasó a manos del hermano mayor, quien la ocupaba con su mujer e hijos. Durante su vida de matrimonio, Antonio y su mujer vivían en casa de los padres de ella. El culpaba a esta situación de haber sido detonante de una separación tan temprana. Había adquirido recientemente una parcela a través de una compra regular y estaba en litigio con sus actuales ocupantes con derechos adquiridos como “poseisionarios/as”. Este conflicto estaba en los tribunales y durante el proceso hubo graves tensiones en que se vieron implicadas personas de las posiciones encontradas: seguidores del abogado líder y pro-mejoras. A resultas de esto, Emiliana fue detenida junto a su primo tras unos incidentes en que las dos partes se enredaron físicamente. Durante mi estancia la situación era ciertamente tensa puesto que tras el juicio podía sentenciarse la prisión para Emiliana y Antonio, entre otras personas implicadas. Cuando comentaba el caso con cierta preocupación en compañía de mis colegas de Quito, me aconsejaron mantenerme al margen del conflicto, porque según decían: “los pobres andan siempre en esos líos”. Afortunadamente para el desarrollo de mi trabajo y sobre todo para la tranquilidad de Emiliana, la resolución no les envió a prisión, por el momento. Antonio me contaba que desde que murieron sus padres todo para él había sido desdicha, se dolía de su matrimonio interrumpido y me hablaba de la incomprensión de las mujeres como un alma en pena. Este hombre no había tenido la suerte de ser primogénito y heredar la parcela, por lo cual tenía más trabajo para hacerse con una vivienda en propiedad y establecerse. Las mujeres de su grupo consanguíneo eran su apoyo cotidiano y él entendía su situación como pasajera, deseaba “rehacer su vida” y formar un hogar en su nueva propiedad, aún por regularizar. Antonio podía haber sido considerado en el barrio en un ni-

vel superior por su ascendencia, por los vínculos consanguíneos, por su educación secundaria y profesión técnica. Su vínculo roto con una familia Blanca y su paternidad frustrada le hacían pertenecer a la categoría de los poco hábiles, de los que han tenido la oportunidad de fracasar.

“Mis padres me han traído de un año de edad [a Quito]... Mi papá estuvo de varios trabajos, estubo de soldador y mi mamá de quehaceres domésticos. Claro, cuando se sale ya es otro medio de vida, es más amplio, toca esforzarse más. Mis papás se vinieron directamente a Quito, que yo recuerde no tenían a nadie aquí. Les tocó venir a encontrar vivienda.”

“Antes vivíamos en el barrio del Chiriacu, en las Cinco Esquinas, sí, arrendaban. Del Camino creo que supieron de la voz popular, eran barrios pobres y se enteraron de que se estaba creando este comité y fueron a indagar. Les gustó la idea, sobre todo por conseguir un lugar más cómodo, más barato. Con eso se hicieron del lote. Sí, donde vive mi hermano ahora.”

“...yo quiero rehacer mi vida, no tengo por qué ser negativo por haber pasado esta situación. Me separé, entonces ahora con mayor experiencia, inclusive mayor nivel mental, puedo hacer mi vida y no vivir amargado, pensando en que con ella quería ser feliz... y ya no va a ser más.” (Antonio, 32 años)

Giovanni, como el citado Angel, es otro de los jóvenes itinerantes de la costa. Nacido en el litoral de la provincia de Esmeraldas, ha vivido tiempo en Guayaquil y vino a Quito a probar suerte. Había llegado a casa de su prima, que trabajaba en una cadena de lavado de envases y me dijo que se disponía a volver para “su casa” en la costa, porque no le había gustado el negocio. Se dedicaba entonces a la elaboración de pan y de comida para la venta en restaurantes del lugar. Su nivel de integración

en el barrio era mínimo, debido a su itinerancia. Acudía a la ciudad ocasionalmente para obtener ingresos para invertir en su tierra de origen. Como dice, sale a la ciudad para “nivelarse” económicamente. El tipo de actividades que realiza en su tierra, debido a los cambios producidos tras la colonización en el área -como vimos en el capítulo anterior-, son medios precarios de extracción de ingresos que difícilmente proporcionan capacidad de ahorro.

“Entonces de acá he estado yendo y viniendo a mi pueblo, de Guayaquil a San Lorenzo. En San Lorenzo me mantengo conchando, porque yo sé conchar, sé pescar, hago carbón... Entonces cuando me canso de esa vida me voy a la ciudad.”

“Ahorita de aquí me voy al norte [Esmeraldas]. Yo me vine aquí para ver que tal era la situación y más o menos, pero es más difícil que en Guayaquil. Primer lugar, sin ánimo de ofender, pero tienen mal agua, segundo lugar, no conozco bien, tercer lugar pues, los sueldos son un poco más bajos. Entonces yo tengo que irme a mi casa, ¿no? No, ya no me voy a Guayaquil, bueno, iré a visitar a mi mamá porque ahorita ella vive allá con mi padrastro. Entonces si voy es a visitarla siempre (...). Sino que yo ya no me enseño allá [Guayaquil], porque yo ahora ya tengo una mujer, o sea, primero yo tuve una esposa, nos separamos y entonces yo ahora tengo otra mujer, otra señora. Ella tiene 18 años recién va a cumplir ahora en este mes y ya va para tres años, entonces con ella nos comprendemos más. Entonces ella está en el norte, como poco a poco ya vamos adquiriendo sus cositas, entonces no vale dejar la casa sola. Si yo salgo a trabajar unos tres meses es para nivelarme, para hacer por ahí el pan, entonces yo ahora ya tengo mi horno de gas, entonces cuando quiero conchar, concho, cuando quiero amasar, amaso.” (Giovanni, 32 años)

Don Orestes vive en la provincia de Esmeraldas y estaba de paso visitando a su mujer

que pasaba un tiempo en el hospital. Le llaman don y es un hombre anciano que no tiene gran hacienda y convive con su esposa legítima. Con ella se casó de joven y juntos han tenido más de catorce hijos. Se le supone cierta estabilidad en su lugar de origen. Me contaba que su mujer llevaba un tiempo viviendo con su hijo, quien se había hecho con una parcela en la parte alta del Camino. Me hablaba de cómo su hijo había salido de su tierra de origen, para llegar a establecerse en el lugar con compañera e hijos. Ahora este hijo tenía vivienda, trabajaba como mecánico en un taller y su mujer atendía un local arrendado para comidas. Desconozco su vinculación parentelar en el entorno, pero sospecho que no guardaba relación alguna con las familias serranas fundadoras de las zonas bajas del barrio. Este caso fue uno de los pocos que conocí en que migrantes de la costa se hubieran asentado como “poseionarios/as” de una parcela en la zona y concretamente confirma el patrón por el cual los hombres jóvenes emprenden la emigración tras cumplir el servicio militar. Aunque algunos de ellos vuelvan después a la casa paterna, ello sirve como hito con que iniciarse en una cierta suerte de madurez.

“No sé señora, este muchacho se vino es hace tiempos-tiempos. Cuando salió de la conscripción [servicio militar]... Sí pues aquí encontró mujer, pero ahora después encontró mujer. La mujer es de aquí, la mujer ella es... yo he oído que ella es media serrana y media india. No, ella es descolorida. Ella salen los hijos mestizos, morenos como el papá. Ese muchacho rodó, sra... yo ya sé cuando un hombre va a pasar trabajo en el mundo. Me dice que había tiempos, había días que las pasaba solamente bebiendo agua. Y llegó a una parte y le vio a una señora, había un hotel de una señora y le dijo: ‘señora, vengo con hambre, no quiere que le lave los platos, para que me dé nomás un coc-

loncito [arroz pegado a la olla]...’ y ya le dio los platos para que coma. Dice que como un mes paró ahí y de ahí ya se fue con plata para adelante.”

“Ahora él trabaja de un taller que tiene. El tiene un taller allá afuera. El también es dueño de la casa. No, aquí no paga arriendo, nomás está pagando es del agua, y la luz. Pero ahí tienen un comedor que tienen que estar pagando el arriendo. Si pues esto lo hizo con la mujer y como esto es pate con pate, entre la junta, pues esto es que el uno le ayudaba al otro... eso, hacían minga.” (Orestes, 59 años)

Gloria muestra otro caso en que migrantes de la costa se han asentado en la zona. Ella había salido de su tierra años atrás. Inicialmente salió embarazada hacia la región del oriente, a trabajar como camarera en los asentamientos petrolíferos. Una vez llegada a Quito, trabajó sirviendo en un restaurante y en una casa de hacienda. En Quito se casó con su actual marido, un joven de su población de origen en Esmeraldas. Tras haber vivido de alquiler, accedieron a “poseionarse” de un terreno en el tramo intermedio entre el Camino y Silanes hacía tres años. Gloria ha trabajado como empleada en distintas fábricas en los periodos entre embarazos. Le llaman Sra. Gloria, tiene marido, cinco criaturas y vivienda. Porque fueron muchas veces las visitas y las conversaciones, nos tratábamos mutuamente por el nombre de pila, algo poco usual en la zona. Pese a la aparente precariedad de la vivienda, que no contaba con servicio de agua ni eliminación de residuos, Gloria tenía cierto poder de acumulación. Tenía abierta una cuenta de ahorro en un banco local, donde guardaba efectivo para la matrícula escolar de su hija mayor, para la dieta especial post-parto y para una ampliación prevista en la vivienda. Quería una habitación separada de las criaturas, por-

que -decía-, viviendo “todos juntos, los niños se malcrian y tratan a los padres sin respeto, como que fueran iguales”. Su marido trabajaba como custodio y en alguna ocasión se había ausentado de la casa, tratando de compatibilizar una nueva relación de pareja. Gloria no tiene vínculos consanguíneos en la zona, su marido los tiene en las zonas altas del Camino, pero no dentro de las familias serranas que he considerado eje. Ella no ha tenido educación secundaria y su vivienda no cuenta con los servicios básicos, no obstante, la variedad de estrategias con que persigue su autonomía le han permitido estabilizarse en un lugar en que no cuenta con alianzas evidentes.

“Yo salí aquí a Quito y me encontré con una amiga y de ahí nos fuimos a trabajar al Oriente. Sí, solita me vine. Yo, mi problema era que yo estaba embarazada de él [su primogénito] y me peleé con el papá y por eso me fui al Oriente. Sí, embarazada todavía. En el Oriente, en el Chaco. Ahí me tocaba trabajar en un restaurán, trabajábamos de 4 a 4 de la mañana, por el día dormía. Ahí estuve el tiempo casi de tres meses hasta que Tito nació. Ya como era muy húmedo ese lugar, me tocó volver a Quito a un trabajo que tenían en una hacienda. De ahí ya estoy por aquí. Trabajé en una casa que tenían finca en Guayabamba.”

“De este lote [supimos].... principalmente por el señor de aquí, del siguiente lote. El ya era posesionado, ya vivía ¿no? Entonces, una vez nos encontró y nos dijo: vayan, que allí les van a ayudar para encontrar. ¿Qué año? ¿Qué año era, Suárez? [pregunta a su marido]. -Eso era el... 91. Antes de aquí vivíamos en el Camino. Sí, más arriba. Arrendábamos, sí. De que nos entregaron primero cavamos esto y de ahí, mi esposo, él cavaba, yo botaba, le ayudaba. Ya hicimos cantidad de cavado y ya él hizo la casa y nos vinimos a vivir. En el Camino siquiera unos seis años estuvimos, de ahí nos vinimos para acá. Aquí será unos tres años que llevamos, ¿no?”

“ Mejor aquí, porque ya no se paga arriendo, se está libre que nadie le moleste... ya casi esto es de uno, ¿no?... Uno hace lo que le da su gana prácticamente en su casa, o sea, comiendo o no comiendo pero se pasa tranquilo, nadie de afuera sabe de uno. Porque los arriendos ya se sabe, hay otros inquilinos y ya la dueña de casa.” (Gloria, 31 años)

La señora Milagros tiene marido, también a su pesar. No ha aprendido a leer ni escribir, lo intentó en una escuela nocturna “para adultos”, pero dejó de ir cuando el programa de alfabetización se suspendió en el barrio y tenía que desplazarse para asistir a las zonas altas del Camino. Nació en la sierra norte y se vino a Quito con su madre cuando tenía siete años, después de que su padre se desentendiera de las responsabilidades parentales. Su madre lavaba ropa para mantener sus criaturas. Ella ha trabajado en el servicio doméstico y ha vivido arrendando con su marido hasta que lograron “posesionarse” de la parcela que ocupan ahora. Dice que no trabaja fuera de la casa pero me consta que lava ropa para obtener ingresos sin que lo sepa su marido, quien por ello le reprendería. Se lamenta de que aún no han conseguido las escrituras de propiedad y espera que ello llegue a través del procedimiento del abogado líder. Su vivienda no cuenta con eliminación de aguas residuales y tampoco tiene pozo séptico. Su marido tiene empleo permanente de operario y es el hermano de uno de los hombres fundadores, con lo que se sitúa dentro de una red parental importante en el barrio. Tiene además dos hermanas que viven cerca y su relación, tanto con el grupo consanguíneo, como con el de afines es constante. Antes de “posesionarse”, junto con su marido, de la parcela en que viven, había tomado en una ocasión la determinación de separarse de éste porque el maltrato era constan-



te. Entonces estuvo junto a su madre, hasta que accedió a reunirse de nuevo con él por presión de la familia política. Puesto que tienen el terreno, dice que “hay que vivir donde el esposo vive”. Tal vez a su pesar, Milagros está muy integrada en el barrio. Aunque su situación personal sea ciertamente precaria, salir de la zona le resultaría impensable. Sólo espera que a la vejez se suavice el maltrato por parte del esposo con el que convivir es un deber.

“En San Juan vivimos nosotros, arrendando. En el tiempo de antes la vida era buena. Mi mamá iba a lavar y nosotras nos quedábamos en la casa hasta que mi madre venga. A mí me mandó a la escuela, a mis hermanas ya no, porque como eran más pequeños, no... y yo por ser la más grandecita sí me puso a la escuela. Lo que pasa que a uno no se le mete en la cabeza, yo me hacía como que me iba a la escuela pero no entraba, en el parque nomás me quedaba jugando y ahora me arrepiento, si no, hubiese aprendido. Yo le agradezco a mi madre y me arrepiento de eso, porque ahora, más que sea para un papel o cualquiera cosa... es una palabra que le diré que es bastante vergonzoso. Póngase, me diga: firme un papel, y como no sé, tengo que decir: no sé. Sí que luego he querido aprender. Estábamos aquí en la nocturna, un año estábamos, medio-medio aprendí. De ahí dijeron que íbamos a seguir, pero no vinieron más. Si lo pusieran otra vez sí que saliera, sólo que ahora, vd. sabe, mucho peligro para ir por afuera.”

“Sí se vive mejor aquí, porque una... ya casada, usted sabe que hay que vivir donde el esposo vive, y bien bendito que tenemos este pedacito. Yo me he enseñado ya aquí. Catorce años vivimos en Silanes. Antes de eso vivíamos arrendado.”

“Aquí en Silanes viven mis hermanas, dos viven. Por parte de él, el de los pescados es her-

mano de mi marido. Mi marido es el último. Con todos me llevo. Se reúne cuando hay alguna fiesta, invitan y se va, pero a veces me voy y a veces no me voy. O sea, me gusta la música, pero así ya el baile no. No me ha gustado de joven, peor ahora de vieja.” (Milagros, 45 años)

En general, quienes tienen una parcela con o sin escrituras legales expresan que haberse afiliado al proyecto inicial de la Cooperativa del Camino Llano fue una gran liberación. Estas personas habían sido en su gran mayoría hombres y mujeres que vivían en Quito en condiciones precarias y cuyo origen era principalmente de la sierra norte. Al margen de las familias fundadoras, nuevas generaciones se han incorporado y algunas personas han adquirido sus parcelas recientemente. Entre estas personas ya se incluyen migrantes de la costa, cuya presencia comienza a ser significativa en los años 90. He conocido mujeres sin compañero estable que son propietarias y otras que viven en habitaciones arrendadas. He visto también mujeres con compañero estable que a pesar de llevar muchos años en la zona no han logrado aún “poseionarse” de una parcela. Por esto no he encontrado correlación entre estabilidad conyugal y acceso a una vivienda propia. No he visto, por tanto, que la jefatura de hogar femenina determine negativamente el acceso a la vivienda en propiedad.

En definitiva, quienes tienen su parcela afirman haber pasado a ser “libres de los señores dueños de casa” y ello supone la gran importancia que se le otorga a la emancipación. Los relatos muestran que el acceso a la compra de un terreno edificable ha supuesto grandes esfuerzos para estos hombres y mujeres quienes aún se identifican como “pobres”. No obstante, como resultado positivo aparece el desarrollo comunitario a través de la formación de una comunidad vecinal desde las bases. He

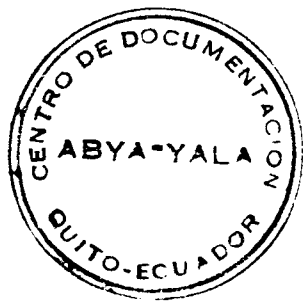
visto que según las valoraciones recogidas, tener una vivienda y desarrollar un esquema patriarcal en el hogar con relativo éxito económico se ve como vehículo para integrarse en la sociedad en su conjunto. Como dice Pancho: “ahora, a donde vamos no somos negados”. Lo que no se muestra de manera explícita en los relatos es la importancia de la demanda colectiva de vivienda popular como proceso emancipador, en tanto que provocador de la formación de grupos organizados de contestación y demanda ante las autoridades locales. La solidaridad y el trabajo comunitario es algo que no se valora como un logro, sino como un medio. No obstante, se aprecia con nostalgia la fragmentación de los grupos iniciales, el haber perdido una supuesta unidad inicial.

La postura de algunas mujeres puede dar muestras de conformidad aunque también el discurso se muestra en ocasiones disonante. En la práctica, casi todas las mujeres han pasado por procesos en que se han visto obligadas a hacer concesiones conyugales en virtud de asegurar la vivienda de sus criaturas, cuya propiedad ha sido autorizada a los maridos o progenitores. Otras mujeres sin compañero han logrado una parcela desde la fundación del barrio. De ellas hablaré más adelante, cuando presente a los hombres y las mujeres que fundaron el barrio. Ellas forman parte de los silencios en la memoria colectiva, aunque saben que tener una vivienda en propiedad les ubica en una posición aventajada desde donde ratificar su proceso de autonomía.

## CONYUGALIDAD E INTERCAMBIO SEXUAL

### Del deber y del deseo

*"The apparent inability of traditional anthropology to consider sexual variation as other than bizarre curiosity speaks to the parallel phenomenon of an 'heterosexual assumption' in Western Societies, that is, the assumption that heterosexuality is natural and universal and that it requires neither explanation nor theorizing. (...) Feminist anthropologists, despite their early conviction that shared femaleness would give ethnographic studies of women by women an authenticity and authority not present in studies of women done by men, later followed other feminist theorist and came to question the degree to which identity of gender erased or minimized other sources of difference. This recognition eventually grew into an insistant, and still unresolved, questioning of the use of terms like "women" and "gender" to characterize qualities that transcend culture and a corresponding suspicious that use of these terms may reinforce the very dichotomization."*



*"La aparente falta de habilidad por parte de la antropología tradicional para considerar la variación sexual como otra cosa que no sea una curiosidad extraña habla acerca del fenómeno paralelo de una 'suposición hererosexual' en las sociedades occidentales, es decir, la suposición de que la heterosexuality es natural y universal y que esto no requiere ninguna explicación ni teorización. (...) Las/os antropólogas/os feministas, a pesar de su convicción temprana de que la feminidad compartida daría a los estudios etnográficos hechos por mujeres sobre mujeres una autenticidad y una autoridad no presente en los estudios sobre mujeres hechos por hombres, después siguieron otras teóricas feministas y llegaron a cuestionar el grado en que la identidad de género eliminaba o minimizaba otras fuentes de diferencia. Con el tiempo, este reconocimiento ha crecido con un cuestionamiento insistente y aún sin resolver sobre el uso de términos como 'mujer' y 'género' para caracterizar cualidades que trascienden a la cultura y con una correspondiente sospecha de que el uso de esos términos puede reforzar la misma dicotomización."*

*"Writing a lesbian ethnography" Ellen Lewin  
(1995: 324, 326) (trad. propia)*

## Vínculos y alianzas

La población de ascendencia africana de origen serrano que reside en el barrio de Silanes, en Quito, está unida en su mayoría por vínculos de parentesco y/o compadrazgo. Hombres y mujeres con la misma ascendencia y de origen costeño se han integrado excepcionalmente y en tiempo reciente en estos grupos, por lo que sus vínculos no son tan consistentes. Podemos decir que los grupos de origen serrano tienen un mayor nivel de cohesión, a través de redes endogámicas de afinidades y compadrazgos. Estos vínculos se dieron con anterioridad a la fundación del barrio y se han ido reforzando con uniones entre nuevas generaciones.

En ocasiones, las diferencias surgidas sobre las tendencias en el activismo comunitario han podido diluir los vínculos establecidos antes de la llegada al barrio. Al margen de las actuales discrepancias, las personas rememoran y señalan el hecho de que son parientes o comadres de tal o cual persona. Por ejemplo, Emiliana fue madrina de la hija menor de Antonia. Ambas son pues comadres y con este tratamiento se dirigen a Emiliana las hijas de Antonia. Pese a que ambas mujeres no se hablan por sus diferencias políticas, esta representación que realizan sus hijas actualiza el vínculo en el día a día. Supe que eran comadres a través de las conversaciones casuales, no obstante, cuando durante la entrevista pregunté a Emiliana al respecto de sus compadres y comadres, hizo omisión de esta relación con Antonia en particular.

En otros casos, he visto que una persona podría evitar el recuerdo de ciertos vínculos parentales que les vinculan con grupos de ascendencia africana. Albita nunca me dijo que era pariente de Emiliana, aunque no ocul-

taba que su marido era *zambo* y su familia política era claramente de fenotipo africano. Recuerdo que a Emiliana le gustaba hacer rabiar a la menor de las hijas de Albita, diciéndole que de veras eran parientes. La niña salía siempre corriendo y negándolo entre sollozos. En una ocasión en que Albita me invitó al rito católico de la comunión de una de sus hijas, Emiliana me dijo con cierto sentimiento que, aunque no hubiera podido aceptar la invitación por ser testigo de Jehová, hubiera esperado al menos ser invitada puesto que eran parientes en segundo grado.

### *Límites de la endogamia*

Las afinidades, así como los acuerdos de amistad o conveniencia entre grupos de sierra y costa son excepcionales en el barrio. En lo que respecta a las uniones maritales, he observado que las uniones entre *serrano* y *costeña* o viceversa son casi tan inusuales como las uniones interraciales. A nivel de discurso, los relatos dicen que cuando se elige pareja sólo manda el corazón y que no influye la raza ni el origen. En la práctica he observado que la mayoría de los hombres y las mujeres de la sierra eligen como pareja matrimonial a alguien de su origen y fenotipo, sobre todo en las primeras nupcias. No he conocido ningún matrimonio de primeras nupcias entre dos cónyuges de distinto origen. Sin embargo, se aprecia la existencia de uniones posteriores -no necesariamente nupciales- entre *costeña* y *serrano* o viceversa. Tal es el caso de Maritza, quien tras tener una hija cuyo progenitor era de origen costeño como ella, se unió a uno de los hijos de Antonia, un hombre serrano y casado anteriormente con una mujer también serrana con quien había tenido hijos. En otro caso, la unión primera entre *serrano* y *costeña* fue dramáticamente resuelta. Una hermana de

Maritza tuvo un hijo con uno de los hijos de Mariana. El pequeño Jonathan resultó ser un vínculo entre la familia de María y la de Maritza, aún después de la muerte repentina de ambos jóvenes progenitores antes de que el niño cumpliera su primer año de vida.

En el barrio conocí dos casos de matrimonio en primeras nupcias entre *Negro y Blanca*. Aunque los relatos dicen que en la actualidad ya no hay prejuicio por el color, en la práctica estas uniones son muy excepcionales. Estos dos casos correspondían a los matrimonios de dos hermanos, con dos mujeres blancas del barrio. Ambas uniones se realizaron a fines de los años 80. Antonio era el segundo de estos hermanos, de quien ya he hablado con anterioridad. Según su relato, había sido abandonado por su mujer y su divorcio fue finalmente ratificado durante mi estancia en el barrio. He observado que las uniones interracialles no son tan inusuales entre hombres y mujeres que han tenido uniones previas. Esto es algo que no sorprende y se ha dado desde los lugares de origen con regularidad. Concretamente en Imbabura, la madre de Emiliana se casó tras enviudar, con un hombre Blanco hacia los años 40. Tras unos años de convivencia éste la obligó a salir de la casa y posteriormente se unió de nuevo con una mujer negra.

Saliendo ya del contexto del barrio, me interesa considerar el tipo de uniones que tradicionalmente venían dándose en los lugares de origen, en la costa de Esmeraldas y en la sierra norte. En la sierra norte, la endogamia era patrón habitual en las uniones conyugales de primeras nupcias. Albita se casó con el hermano del marido de su prima. La hermana de Emiliana se casó con un primo carnal de su marido. He visto que este patrón se ha mantenido entre ciertos grupos parentales ya establecidos en el barrio. Así, un hijo de Pancho se casó con la menor de las hijas de su prima An-

tonia. Otra de sus hijas se había casado con el hijo de la misma prima, el cual se separó para convivir con una mujer de la costa.

Entre los hombres que entrevisté, los que se habían casado alguna vez, lo habían hecho por vez primera con una mujer de su mismo origen y fenotipo. Las mujeres que entrevisté habían tenido su primera criatura con un hombre de su mismo origen y fenotipo, con la excepción de los casos en que los progenitores no eran recordados intencionalmente. Pienso que la norma del derecho paterno al respecto de la transmisión de la herencia patrimonial y de linaje es poderosa en este sentido. Las primeras nupcias se ajustan al *deber hacer*, porque de ellas surgirán descendientes de derecho. Como se verá más adelante, en un nivel simbólico, los niños y niñas nacidas en estas circunstancias serán ajenos a toda contaminación y serán valorados por encima de los hijos e hijas fuera de matrimonio normativo o de segunda opción. Esto tiene relación con lo que más adelante va a ser tratado en el apartado: *Régimen católico. Norma y ritual*.

La información que me ha llegado sobre la costa de Esmeraldas muestra que la endogamia no ha sido patrón tan recurrente como en la sierra en los últimos 40 años. Sobre la sierra no he tenido noticia de uniones frecuentes entre hombres y mujeres de grupos negros e indígenas. En Esmeraldas, las uniones entre indígenas Chachis y gente Negra no son raras, tanto en primeras uniones como en posteriores. El marido de Gloria le decía a ella que “había salido media-india”, porque podía bañarse en agua fría en los helados amaneceres de la sierra. En efecto, la madre de Gloria era mulata y su padre era hijo de español e “india caya-pa”, como llaman a los Chachis de Esmeraldas. En el trabajo etnográfico de Martha Escobar (1990) se informa de que el informante principal, un anciano residente en la zona interior

de Esmeraldas, hablaba la lengua Chachi y había convivido con varias mujeres de este grupo.

Del relato de Orestes pude recoger su versión de este tipo de uniones mixtas en la costa. Sobre este hombre anciano de Esmeraldas que visitaba esporádicamente a su hijo en Quito he hablado anteriormente. Decía que allá en su tierra se estaba “revolviendo la raza”, que se estaban mezclando “mulato con cayapa”, del mismo modo que antes lo habrían hecho “mulato con castellano”. Me parece interesante señalar cómo las distancias culturales se expresan aquí a partir de las diferencias en las percepciones sobre los sistemas de género. Las “cayapas” hacen trabajos que los “mulatos” creen deberían ser hechos por hombres. Según el relato de Orestes, la división sexual del trabajo entre *cayapas* no se parece a la que se da por normativa entre *mulatos*. Esto puede estar señalando una diferencia identitaria importante entre las comunidades Chachis y Negras, pero también indica que los atributos de género son construidos culturalmente y por ello son sujetos a transformaciones.

“Los morenos sí, allá arriba están con ellos [Chachis]. Ahora sí... ahora se han virado, lo mismo que castellanos están revolviendo la raza. Antes no les gustaba pero ahora están revolviendo la raza, moreno con cayapa. No, antes sólo era cayapo con cayapo y mulato con mulato. Ahora cayapo con mulato y mulato con cayapa. El cayapo era jodido con la cayapa, porque se iban al monte a trabajar, el cayapo que es el hombre, para labrar la canoa, para tumar. Para limpiar limpiaba, apuntalar apuntalaba, pero para cargar el verde, es la cayapa. El cayapo no carga el verde, no señora. El cayapo no corta leña. La mujer es la que carga el verde y la leña. Donde un palo se le quedó ahí y esa lo vide [sic], allá con su canoa y pen-pen, todita la canoa llenita de leña. Pero ahora... la cayapa ya no trabaja como en antes, ahora ya están pues

los mulatos. Ahora llega el mulato a ponerle su leña, a hacer la casa, cogerle su plátano. Sí, mejor le conviene a la cayapa. (...) Allá en el río mío en un punto que se llama San Juan, había un muchacho que se metió con una cayapa también. Pero ella, no es que le deja al marido que trabaje solo, no señora. Donde el marido brinca, ahí brinca ella, que el marido tira para una punta, ella empieza por la otra punta a tirar machete. Tienen un potrero grandísimo ahí arriba. Trabajan lo mismo.” (Orestes, 59 años)

Como ya se ha visto en los capítulos de contextualización histórica, este mestizaje cultural se ha dado en Esmeraldas desde los primeros siglos de la conquista. Me parece interesante que la diferenciación cultural se hace evidente, no obstante, a través de la expresión de este tipo de percepciones como las de Orestes, que sitúan un comportamiento extraño en la alteridad. Parece claro que en la práctica el mestizaje se produce, sin embargo en el discurso aparecen valoraciones contrarias que limitan la exogamia. Un ejemplo es la novela de Adalberto Ortíz (1988) escrita en los años 40 y ambientada en Esmeraldas. En ella el autor indica que las uniones entre *cayapas* y *negros* no se consideraban deseables, principalmente por parte de las mujeres Chachis o cayapas. De hecho, las uniones de este tipo se estarían produciendo. Sin embargo el discurso, tanto por parte de los Chachis como de la gente de ascendencia africana, ratificaba el ideal endogámico. Asunción Lastre, el *Negro* protagonista de la novela de Ortíz (1988), afirmaba que “la india no quiere Juyungo. Juyungo es el mono, es el diablo, es el negro”.

### Matrimonio regular

El matrimonio regular en el país, reconocido por el código civil de la República, sanciona la unión conyugal monogámica entre

dos personas sexuadas como varón y mujer en edad reproductiva. La República del Ecuador mantiene el laicismo entre sus máximas constitucionales. No obstante, siendo el culto católico el más extendido en el país, el matrimonio monógamo es, además de la única unión conyugal posible *de jure*, un rito normativo de la doctrina judeo-cristiana que se representa y reproduce a través de la práctica católica.

Partiendo de los datos etnográficos, he visto que la unión entre varón y mujer con el propósito de convivencia, intercambio heterosexual y procreación es un patrón normativo, si bien no siempre estas uniones son reguladas por el pacto matrimonial o por el orden monogámico. A propósito de las uniones conyugales entre varón y mujer, he observado nuevamente las diferencias que definen costa y sierra como contextos discretos. En cuanto a lo que en lenguaje socio-estadístico se llama *nupcialidad*, se puede apreciar que las provincias de Imbabura en la sierra y de Esmeraldas en la costa muestran perfiles marcadamente distintos. Así lo expresan los datos procedentes del censo de población de 1990, sistematizados en CEPAR (1992b, 1993).

Según los datos de estos estudios del Centro de Estudios sobre Población y Paternidad Responsable (CEPAR), la composición por estado civil o conyugal de las personas de 15 años y más en las dos provincias, indica que la unión conyugal *de jure* es ampliamente extendida en Imbabura, donde sólo un 3% se declaró en "unión libre" de pareja<sup>69</sup>. Sin embargo, en Esmeraldas la mayoría de la población en pareja mantiene uniones no sancionadas por el matrimonio civil o eclesiástico.

A partir de los datos etnográficos, se aprecia que la práctica de la *unión libre* en la costa es común, mientras que no lo es en la sierra en absoluto. No obstante, estos datos no

son estáticos, sino que deben entenderse en un proceso dinámico donde los condicionantes de orden estructural han sido determinantes. Pienso que el matrimonio civil y eclesiástico se mantiene vigente como normativo en ambos contextos, sobre todo en las primeras uniones entre jóvenes. La unión libre aparece con más frecuencia en las uniones subsiguientes, tanto en la sierra como en la costa. Hay que decir que en la sierra el matrimonio monógamo es más susceptible de ser continuado en el tiempo, por lo que las uniones sucesivas no serían tan frecuentes. Sin duda ha de haber influido el sistema productivo hacendatario basado en el trabajo familiar. Sin embargo, por los condicionantes estructurales -que han sido ya tratados en capítulos precedentes-, la itinerancia de los maridos en la costa es sólo un síntoma de una poligamia simultánea y sucesiva que se expresa en el establecimiento de uniones de pareja no sancionadas *de jure*.

#### *Práctica poligámica*

Según los relatos recogidos, las personas procedentes de la sierra eran en su mayoría hijos e hijas de matrimonios de derecho, o bien formaban parte de este tipo de uniones de pareja. Sus progenitores podían haber tenido uniones sucesivas tras la muerte de uno de los cónyuges. Este fue el caso de Pancho, Emiliana, Albita, María, Elena y Antonio. En el caso de las personas procedentes de la costa, como Gloria, Orestes y Marcia, había muestras de matrimonios de derecho. Sin embargo, aparecían en los relatos multitud de alusiones a parejas unidas consensualmente en uniones sucesivas, fuera del orden civil o eclesiástico, independientemente de que se hubiera producido la muerte de una de las partes.

“Aquí hay un punto importante, hay que recalcar, el hombre... ya cuando se casa un hombre moreno, costeño, es porque realmente ya está cansado de tener mujeres. Porque para ellos, mientras más mujeres tienen, son más machos. Esa es la cuestión.” (Maritza, 31 años)

Estas alusiones a la práctica poligámica aparecen en los últimos 40 años. El estereotipo citado en el relato de Maritza, indica que los hombres morenos costeños son habitualmente polígamos. Esta práctica se ubica en un proceso histórico determinado. Se ha visto en capítulos anteriores que el orden monogámico fue implantado por la política colonial. Pienso que la práctica poligámica no ha logrado la ruptura del orden monogámico en esa zona. Whitten (1974), como ya quedó expuesto en las consideraciones teóricas del capítulo primero, utiliza el concepto de *poliginia seriada* (serial polygyny) como patrón para explicar el sistema de afinidad en la zona de Esmeraldas. Considera la poliginia seriada como un ajuste social acomodaticio en que los hombres son agentes, mientras las mujeres permanecen inmóviles y, podríamos añadir, domesticadas. Su etnografía muestra a los maridos polígamos en el papel central, como jefes de varias unidades domésticas en las que diversas mujeres trabajarían a su servicio. Su aproximación no pone en cuestión la itinerancia masculina o el rol doméstico de las mujeres, ni problematiza a quién se otorga el acceso a la vivienda y a los medios de generación de ingresos. Por otra parte, Whitten tampoco cuestiona la presunta autoridad masculina y en su análisis no se ofrece una visión contextual histórica que explique este patrón de intercambio marital. Por mi parte, creo más acertado referirse a estos vínculos con el nombre de *relaciones poligámicas*. Con ello pretendo expresar un tipo de sistema de afinidad de hecho, donde hombres y

mujeres se ubican en redes parentales vinculadas por lazos de consanguinidad y afinidad que escapan del ámbito de la ideal familia nuclear. Este particular será tratado más adelante cuando se aborde el cuestionamiento de la autoridad masculina.

#### *Compadrazgo o el gendarme del orden monogámico*

He visto que a partir de los ritos católicos de iniciación, como son el bautizo y el matrimonio, las personas y los grupos establecen vínculos a través de quienes representan a los y las que se van a iniciar ante la autoridad católica. La institución del compadrazgo regula la vinculación entre personas que representan (madrinas-padrinos) y personas que van a iniciarse o quienes actúan como sus tutores o tutoras. En el caso del bautizo, el padrino y la madrina de la criatura pasan a ser compadre y comadre de quienes la han llevado ante la iglesia, que no siempre son la madre y el padre biológicos. En el caso del rito de matrimonio, la novia y el novio son comadre y compadre de su madrina y padrino de boda respectivamente.

Según aparece en los relatos es común que quienes con compadres-comadres sean también parientes consanguíneos. Así, el tío de Emiliana fue su padrino de boda, mientras que ella era madrina del bautizo de la hija de su hermana. Por su parte, Pancho tuvo de madrina de boda a su prima Antonia. Gloria era comadre de su cuñada. Milagros era también madrina de sus sobrinas y sobrinos. Se dan también vínculos de compadrazgo entre personas que no tienen lazos parentales, si bien, he visto que éstas mantienen o han mantenido en algún tiempo una relación mercantil. Así la patrona, “dueña de casa” de Esperanza fue madrina de bautizo de su hija, del mismo modo



de Emiliana lo fue el primogénito de su inquilina, la hija de Milagros. La patrona de la casa en que Marcia trabajaba fue madrina de su segunda hija. En el caso de Maritza, un empresario maderero con quien su padre trabajaba fue padrino del bautizo de ella.

A tenor de lo que dicen hombres y mujeres, se elige compadre y comadre “para que haya respeto”, aunque también puede intervenir el interés material. Comentarios relativos al *respeto* entre comadres-compadres es algo muy recurrente en el discurso cotidiano. Gloria me decía que su cuñada, siendo como era su comadre, no era persona que guardara el debido respeto. En alguna intervención encontré la alusión explícita a lo que ese respeto se refiere en primera instancia. Principalmente tal respeto implica el tabú del intercambio heterosexual.

“Para que reciban nuestros hijos un sacramento, siempre se necesita una persona seria. El decirnos compadres es, o sea, un poco más de respeto. Verá, entre compadres hay más respeto en el bautizo que es un sacramento tan fundamental en la vida de la persona. Ya en la confirmación, ya hoy no es tan obligatorio digamos de ver padrino, a veces hacen poner hasta los mismos padres, aunque nunca estamos de acuerdo. Porque diga, si nosotros nos ponemos de padrinos de nuestros hijos, vamos a dormir entre compadres y siempre es un poquito... que esas cosas no se ven.” (Albita, 32 años)

Cuando se saludan o se nombran compadres y comadres entre sí suelen utilizar este título que antecede al nombre de pila, actualizando así la vigencia del vínculo y re-creando sus implicaciones, entre ellas el citado tabú. He podido observar que dos parejas unidas en compadrazgo, han convivido eventualmente bajo el mismo techo. He visto en ocasiones que si una mujer es comadre de otra, es muy probable que en algún tiempo, la relación en-

tre una de ellas y el compañero de la otra pudo haber sido susceptible del acceso carnal. Habitualmente están unidas por vínculos de compadrazgo las personas que han compartido vivienda o han tenido interacción frecuente, sin que se esperara que entre ellas hubiera intercambio heterosexual. Dicho de otra forma, ser compadres o comadres aparece como una garantía de cara a la comunidad de que tal intercambio no va a darse jamás. Se dan multitud de casos que confirman este particular. Por ejemplo, Pancho se casa civilmente con Alicia, tienen algunas criaturas y se trasladan definitivamente a Quito, donde les recibe su prima Paulina quien les incita a contraer matrimonio eclesiástico de inmediato. Pancho relata: “nos hicieron casar”. Entonces, a través del matrimonio eclesiástico ambos pasan a ser compadre-comadre de boda. Esto implica que durante el tiempo que tuvieron que compartir techo en casa de su prima Paulina, se da por supuesto que ninguna de las parejas, ni la de él ni la de ella se vieron amenazadas por el *adulterio*.

“Yo, son 37 años que llevo yo aquí en Quito. Asímismo de Ibarra nos vinimos con mi sra., porque era un poco escaso de trabajo. Llegamos a la casa de mi prima, de la Paulina. Porque ya vinimos casados de allá, entonces mi prima dijo: hay que hacer diligencia para que se casen el eclesiástico [sic.]. Entonces nos hicieron casar.” (Pancho)

He visto que la prohibición sobre el intercambio sexual entre compadres-comadres es de hecho transgredida. Puede ocurrir que una mujer sin compañero elija como compadre para el bautizo de una de sus criaturas precisamente al hombre que es susceptible de ser su amante, para disipar así las sospechas que pudiera haber sobre la relación entre ambos. Un ejemplo aparece claramente en el relato de

Angel, quien se sorprende a sí mismo de ser padrino siendo tan joven, para contar a continuación que ha sido amante de la madre de su ahijado, amante pues de su comadre, la sra. Norma.

“El Nelson [hijo menor de Norma] es ahijado mío. Imagínese, ya tengo 19 años y padrino, ¿puede creer!? Entonces, yo bajaba donde ella, conversábamos y todo, pero qué pasa, que la sra. Norma... O sea, yo bajé donde ella, pero yo tenía, como unos dos o tres meses que no hacía yo el amor. Y bajé adonde ella, yo... o sea, yo la enamoré totalmente, pero no veía la gordura, la edad, nada. Pero yo la enamoré y me retiré. Pero bajé una vez, yo nunca pensé dormir con ella. Bajé una vez y ¡tín!, me dijo ella que me quería ver. Cuando a media noche me buscó ella a mí, hicimos el amor, me gustó.” (Angel, 19 años)

### *Heterosexualidad compulsiva y sexo matrimonial*

Las alusiones explícitas al intercambio sexual no son frecuentes en los relatos, si bien hubo personas que las hicieron de forma más patente, independientemente de que mi relación con ellas y ellos fuera cercana o no. En todo caso, debo decir que tales alusiones explícitas se referían a relaciones entre hombres y mujeres. He visto que en el intercambio sexual, se distingue claramente la percepción entre las prácticas maritales y las que no lo son.

Hablando del sexo en el matrimonio, muchas de las mujeres que me confiaron sus relatos mostraban que era el marido quien demandaba placer sexual de manera explícita. En los relatos resulta recurrente que las mujeres expresen que su forma de entender la sexualidad marital dista mucho de la práctica demandada por sus maridos. Existe el estereotipo de que “los hombres están siempre dispuestos”, que necesitan tener relaciones extra-maritales.

He observado una pretendida dualidad de la *identidad femenina* que se expresa en la figura de la *madre-esposa* y la figura complementaria de la *amante-lasciva*. Como si hubiera mujeres destinadas para lo uno o para lo otro. En relación con esto, el intercambio sexual conyugal se reviste de *respeto* y el extraconyugal de *desenfreno*, lo que se confunde con la falta de respeto. Así aparece en un relato de Albita sobre la respuesta que su marido le diera acerca de por qué los hombres “traicionan” a las mujeres.

“Claro, yo le voy a decir esto... que una vez me dijo mi esposo. La curiosidad mía era también de preguntar por qué el marido le traiciona a la esposa. Dice que el hecho que se le respeta más a la esposa es por lo que es madre de nuestros hijos y es nuestra mujer, dice. En cambio, dice, a las amantes, para hacerlas el amor hay que hacerlas diferente. Yo le dije así: ¿por qué pues? Dice: es que, póngase, en una manera... si uno se le dice a la esposa: yo quiero tener relaciones así... y lo primero dice: ¿qué?!, no, no... así yo no. En cambio, a la amante, como está en una manera que está pagando, le hacen como les da la gana. Claro, ellos pagan, y ellos con satisfacer ese deseo pues les hacen como les da la gana, sin ningún respeto ni consideración. Eso es lo que a mí me supo decir y he oído también. Nosotros mismo, el hecho de que ellos no nos den esa confianza, sí podemos ser un poco más reservados y si las otras ya son como de costumbre y ya son más libres de actuar. Parece que a ellos les fascina más eso. Claro, en nosotros mujeres eso no pasa.” (Albita, 32 años)

Las mujeres no me han hablado explícitamente del placer sexual habido con sus maridos, por el contrario he visto muestras de evitación de este deber conyugal por parte de ellas. Esto no quiere decir en absoluto que este placer no tenga lugar, como lo expresaba claramente Emiliana cuando me contaba que no

entendía como su hermana Claudia renegaba de convivir con el marido. Admitía que en su propio caso había sido duro hacerse a no tener relaciones tras “haber conocido el deseo sexual” y en cierto modo entendía que su hermana debería sacar provecho de tener marido. Cuando me comentó este particular, lanzó una opinión introductoria que me hizo dudar de que la percepción que tenía sobre mí me fuera a ayudar a que se me confiara información al respecto. Entendí de nuevo que no ser mujer de marido, ni madre de criatura, me otorgaba una categoría liminal ligada a la presunta castidad del comportamiento infantil.

“Verá Palomita, yo le voy a decir claramente, aunque quizás vd. sea aún niña, pero yo le digo a mi hermana: tú, que tienes esposo, ¿qué es que te reniegas?, verás que la Sofía [otra hermana] y yo, habiendo tenido esposo y luego más compromisos, y hemos sabido lo que es el deseo sexual y es duro hacerse a no tener relaciones. Pero como yo le digo, Jehová nos pide porque sabe que es algo que podemos cumplir y así cumplimos. Entre nosotros no está permitido la fornicación, que son las relaciones sexuales antes del matrimonio, ni el adulterio, que son las relaciones fuera del compromiso del matrimonio. Por eso yo le digo: si tú tienes tu esposo, ¡pues hija, no es que se te haga tan duro!”. (Emiliana, 58 años)

He observado que se asocia el deseo sexual con la juventud y ello aparece en algunos relatos al respecto de hombres y mujeres. Emiliana me decía que no tenía relaciones sexuales porque se lo prohibía su religión, pero sabía que siendo joven no habría renunciado a tener “compromisos” de pareja. Sagrario, a sus 35 años, me decía que no quería tener un hombre como conviviente pero afirmaba: “de conseguirme otra persona, nadie me dice lo contrario. Tengo un anhelo brutal, como ser humano, como mujer en sí, la soledad pesa”. Por otra

parte, Milagros contaba que ahora que su marido era ya anciano, esperaba que no fuera tan grosero con ella y esto aludía a la violencia física y sexual.

Algunas mujeres casadas me dijeron que en ocasiones los maridos no aceptaban la falta de disposición por parte de ellas para con este deber conyugal. No obstante, tal indisposición aparecía siempre encontrando justificación en agentes externos o en el cumplimiento de otro deber materno-conyugal. Por ejemplo, es común que ellas cuenten cómo los maridos no aceptan el no por respuesta, ni en el caso de que la inactividad sexual por parte de la mujer sea parte de una supuesta prescripción facultativa.

“En conciencia le digo srta. Paloma. hasta porque uno no se les ha aceptado... como esposo. Por eso vienen problemas, muchos. Y he contado así con mis amigas, entre señoras nos ponemos así a conversar, ¿no?, de que a veces el médico le dice que se cuide unos ocho días o unos quince días que no tenga nada. Pero el hombre, si es comprensivo lo respeta y de no: ¿qué, ya te cansaste de mí?, ya no me quieres, ¿tienes otro hombre?. Y no es de eso. A veces ha tocado llevar a los maridos donde el médico para que le diga delante de él que no es mentira de la esposa, sino que de verdad necesita ese descanso. Eso yo le digo, a veces... el hombre es medio niño. Yo me he dado de cuenta muchas veces. Póngase, srta. Paloma., vd. ve la televisión, ve un reportaje de que una pareja se está besando y así, no sé, y nosotros [mujeres] parece que somos más maduras, ¿no?; pero en cambio el hombre ya no le ve así. O sea, ellos ya le viene la malicia a la mente. Si por ellos, ese momento ya... quieren estar igual. Las mujeres no estamos en eso, exactamente. Diga, srta. Paloma, y a mí me ha constado porque en muchos casos me han contado amigas: Dña. Albita, ¿vd. si sabe ver esas películas prohibidas?, hija, a mí si ya me cansan, pues que dice pues mi marido

que igual que en esas películas pues que yo también igual [sic], entonces yo le digo: ¡ qué feo...! Yo le digo: discúlpeme eso ya es una mente, algo que es raro. Porque diga, no es necesario ver en un vídeo que uno mismo, o sea... el amor que a uno le produce cualquier cosa sin necesidad de estar viendo películas.” (Albita, 32 años)

En cierta ocasión, estábamos en casa de Juliana tras un almuerzo que cocinamos y comimos en ausencia de los hombres. Las criaturas habían salido ya a jugar a la calle y enseguida entró la menor de las hijas de Maritza para decirle: “Mami, ya llegó mi papi chumado [ebrio]... que dice que vayas a la casa”. La niña mostraba una sonrisa de despreocupación con tono de cierta irreverencia. De igual manera la madre, haciendo un caprichoso gesto y como para ser oída por el aludido y por el resto del mundo, afirmó: “que diga lo que quiera, yo entro en casa y me pongo a la piedra”. Maritza hablaba de la piedra de lavar y su afirmación implicaba que no iba a aceptar el cumplimiento de ningún otro deber conyugal. Tenía ropa que lavar y no iba a atenderle a su marido porque tenía otro quehacer. Su indisposición estaba justificada, como si no fuera en rebeldía, igual que la de las mujeres a las que la autoridad médica se lo había prescrito.

### **Régimen católico. Normal y ritual**

En el contexto del barrio, el acceso a la administración eclesial se supone cercano y permanente, puesto que hay parroquia católica con un cura asignado en el lugar. En lugares de Esmeraldas apartados de los núcleos de actuación de la misión católica, el acceso a la administración de sus servicios es mucho más restringido. Durante el tiempo que pasa desde el nacimiento hasta que un rito de iniciación como el bautizo sea encargado y llevado a ca-

bo, la criatura es considerada altamente vulnerable a la acción de los peligros del espíritu. Estos provienen de la intervención de brujas, demonios, así como de la obra de maldiciones diversas.

En el discurso popular, “ser cristiano” equivale a tener el estatus de ciudadanía. Cuando se reclama el derecho al tratamiento equitativo es común aludir a un tópico recurrente: “todos somos igual cristianos [sic]”. Independientemente de cual sea la adscripción religiosa, esta enunciación es recurrente y considero que su significado no resulta banal. La cristiandad habría quedado fijada como metáfora del ideal moderno de ciudadanía. La retórica católica que ilustra la dicotomía entre el bien y el mal, lo sagrado y lo profano, tiene sus expresiones propias en este contexto. Me ha interesado profundizar sobre a quienes se les supone agentes contaminantes y cuáles son sus posiciones en el orden social. Me ha interesado también saber sobre las implicaciones de estas expresiones retóricas en tanto que muestras del control normativo de la sexualidad.

He observado que las criaturas nacidas de matrimonio eclesiástico pertenecen a una categoría protegida. El rito católico del bautismo les inicia en una vida dentro de la norma, en el orden judeo-cristiano con todas sus implicaciones. Atendiendo a lo común que resultan las relaciones en parejas de hecho, las criaturas nacidas fuera de matrimonio no son casos aislados. Sin embargo, he observado que su integración en la sociedad se encuentra con problemas desde la más tierna infancia. Por ejemplo, una madre que desee hacer bautizar a su bebé sin un hombre que declare ser el padre de la criatura, va a encontrar problemas para que la jerarquía eclesiástica seleccione a la personita para el rito primero de iniciación.

Las criaturas no bautizadas por el rito católico son susceptibles de ser perseguidas

con toda la imagería diabólica eclesial. Niños y niñas en estas circunstancias reciben nombres no poco significativos. En la costa, a un niño o niña sin bautizar se le llama *moro* o *mora* y aquí aparece patente la influencia hispana. El término, aun en contexto de jocosidad, es peyorativo y degradante. En la sierra es más usual el término *auca* de la memoria quechua, nombre que se da también a ciertos grupos de aborígenes amazónicos especialmente entrenados como guerreros y cuyo comportamiento es considerado *salvaje*. Es interesante señalar que ambos términos muestran significados asociados simbólicamente a la rebeldía y a la peligrosidad, por cuanto, *aucas* y *moros* resultan indómitos ante los conquistadores incas y cristianos respectivamente.

#### *Imagería judeo-cristiana para la iniciación*

En el barrio, así como en el contexto de la sierra por extensión, era frecuente ver a criaturas con un lazo rojo anudado en la muñeca. Cuando preguntaba el porqué de esto, me dieron distintos razonamientos coincidentes en que aquello era para evitar *el mal de ojo*, para evitar que “ojeen” a la criatura. Otros males que la medicina occidental no cura son *el mal aire* y *el espanto*. He visto que son niños y niñas sin bautizar quienes son susceptibles de sufrir el ataque de estos males, si bien, excepcionalmente personas ya bautizadas e incluso adultas podrían también ser objeto de estas dolencias.

Pude ver que bautizar a una criatura no resultaba tan simple. Era preciso buscar comadre y comadre, que serían padrino y madrina. Este vínculo ritual puede haberse negociado durante el embarazo, pero a veces las partes pueden no ponerse de acuerdo sobre el momento preciso. Por otra parte, los requisitos por parte del cura o administrador del rito ca-

tólico varían y a menudo, las madres no pueden asistir a las sesiones catecumenales previas que suelen ser preceptivas. En otras ocasiones, los curas mostrarían reticencias en bautizar a una criatura sin padre reconocido, por lo que las madres sin compañero estable encuentran más dificultades para iniciar a sus criaturas en la doctrina católica.

Sagrario me dijo que había logrado simular que su sobrino de 18 años se hiciera pasar por progenitor de su primera niña para que ésta fuera finalmente bautizada. María mostraba cierta preocupación en bautizar a sus tres hijos varones, argumentaba que no llegaba a un acuerdo al respecto con el padre de los chicos, quien probablemente no había formalizado su situación como marido, ni como padre. Pancho me contó que una de sus hijas tuvo un altercado con el cura del barrio porque no podía asistir a las sesiones preparatorias para el bautizo de su hijo. He visto que al margen de estas dificultades está la mera cuestión económica. Además de las horas de trabajo que se pierden en las sesiones preparatorias, el rito merece una fiesta en que el desembolso económico varía según las posibilidades.

“Si es que Dios me ayuda, voy a ver si le bautizo el mes que viene. Hay que seguir el curso en la iglesia, con los padrinos. La abuela se ofreció, la mamá de él, y el abuelo mismo. Son dos días el curso, y de ahí al baile. De ley toca hacer una comida o algo”.

“Por ejemplo, lo que se espantan también. Están durmiendo tranquilamente y pegan unos chillidos... ¡Ay Dios mío!, que del grito que pegan, uno también se asusta. Están solamente llorando y con el espanto se pueden morir, se van secando, no comen. Se van en diarrea. O sea, dicen que cuando no están bautizados. Los aucas, los niños aucas que se han muerto les persiguen a los niños. Los niñitos aucas que se murieron sin bautizar. Entonces esos espíritus

le atraen a los guaguas, por lo que están sin bautizar. Si es que el guagua se va a morir sin bautizar se le echa agua bendita. Se le bautiza al apuro, si está grave y si se llega a morir antes se le echa agua bendita. Cuando ya se bautizan ya no les da el espanto, pero el mal de ojo y el mal aire sí, eso sí les da.” (Caridad, 42 años)

### *El mal aire o “siempre carne y sangre es débil”*

El *mal aire* produce una dolencia que puede conducir a la muerte. Afecta a menores sin bautizar y también a personas débiles. Esto es lo que aparece en los relatos, en que se cuenta que el mal aire viene al pasar por “lugares pesados”. He observado que estos lugares son habitualmente tránsitos marginales como las quebradas en que, por otra parte, se acumulan multitud de vertidos de deshecho. No obstante, no únicamente esta “suciedad” material hace que estos lugares resulten contaminantes. Ciertas alusiones hablan de la contaminación en términos del intercambio sexual fuera del canon matrimonial. Los lugares pesados son “sitios por donde no ha pasado agua bendita”, lugares en que “el demonio habita”. En otros relatos se habla de que son lugares “donde anda gente ociosa” y “donde las muchachas van a desperdiciarse”. Un hombre joven me decía que de niño lo había sufrido y que en su modesta opinión, el mal aire ocurría más en la ciudad que en zonas rurales puesto que a la capital “vienen personas de todos los países con varias costumbres”. En relación con la contaminación sexual que implica el significado del mal aire, es interesante observar a quién o a quiénes se les supone agentes portadores o transmisores de la suciedad provocadora de la tal dolencia. También me ha interesado descubrir qué tipo de personas son susceptibles de ser afectadas y cuáles son los lugares que ocupan en el orden católico patriarcal.

“El mal aire es, póngase vd. que va al campo a desocuparse [defecar] y que tanta suciedad que botan, tanta porquería ¿no?, tanto ocioso que anda. Porque con eso se me murió el bebecito de ella [de su hija], el primero, de mal aire. Vino una señora a visitarle a mi hija y el niño ya ha comenzado a vomitar. Vivía allá, donde la compañera Elena vivía mi hija, pero para cuando yo ya fui, ya fue demasiado tarde. El niño ya comenzó a botar espuma por la boca... Eso le digo, yo creo que es por tanta suciedad. Es de tanta porquería. Póngase, que van chicas a desperdiciarse”. (Milagros, 45 años)

A través de los relatos y de la observación, parece que tanto hombres como mujeres podrían ser igualmente transmisores o víctimas. No obstante, entre los casos de las víctimas son mayoría los/as menores, tanto niños como niñas, que no han sido iniciados/as en el rito católico. Así afirma Milagros que murió su primer nieto. De mal aire también lograron “limpiar” a la hija de Norma y también a la de Sagrario. Como víctimas aparecen las niñas en el inicio de la edad reproductiva, así como las jóvenes antes de haber formalizado el compromiso matrimonial. Este es el caso de la propia María y de Nancy, esta última sobrina de Emilianita y curada por ella. No he sabido de mujeres regularmente casadas y con criaturas fruto de unión monogámica que hayan sido víctimas de la dolencia. Sin embargo, mujeres en edad reproductiva cuya situación marital no es regular o no lo ha sido durante algún periodo de su vida aparecen como víctimas o transmisoras. Este es el caso de María, Sagrario y Norma. Me parece muy significativo que las mujeres “en pecado” sean más susceptibles de sufrir estas “maldiciones”.

“El mal aire ha sido, cosa que no creía sinceramente, pero una vez pasé por un sitio bastante pesado y la niña, que estaba muy bien, llegó

aquí con un vómito terrible y una temperatura bárbara. Después ya comenzó a estar, en fin, todo el tiempo y una amiga me dijo que era mal aire. Ella cogió, le limpió y bueno, al rato ya estuvo bien. Un sitio pesado, dicen que es donde ni siquiera ha andado un poquito de agua bendita. Por los bosques, por esos sitios que... [silencio] Pero de ahí para creer así, íntimamente en eso, no. Porque imagínese, cuántas veces uno ha agarrado el camino, se ha largado pero... ¡puchas! por dónde. Incluso hasta con la pareja mismo, no se quedaba por aquí, sino que se iba a dar la vuelta por abajo, por afuera y en seguida no pasaba nada, sino que dice que coge a la persona más débil. Ese día le limpiaron con ají, tabaco y huevo". (Sagrario, 35 años)

No he conocido caso alguno en que un hombre joven o adulto hubiera sido la víctima, con la excepción de Lucho, quien fuera marido de Emiliana. Pienso que resulta significativo indicar que este hombre no tuvo hijos durante su matrimonio y que tenía intercambio sexual con varias mujeres regularmente. También resulta peculiar que fuera él quien se curaba a sí mismo, según me informó Emiliana en cierta ocasión.

Por otra parte, quienes aparecen en los relatos como personas causantes o transmisoras de la contaminación son en su mayoría y casi de manera exclusiva mujeres en edad reproductiva. Implícitamente aparecen como mujeres que habrían desarrollado una conducta sexual extra-marital, atentando así a la monogamia. He visto que resultan afectadas las mujeres que podrían estar teniendo intercambio sexual con hombres que no son sus compañeros asignados o con hombres que lo son de otras mujeres. Pese a que Emiliana me hablaba con cierta soltura de cuestiones ligadas a la sexualidad, cuando me contaba sobre el mal aire, mostraba cierto pudor en explicar la razón íntima de la dolencia. Hubo silencios

significativos en su narración y finalmente aludía a que "siempre carne y sangre es débil". Pienso que esta metáfora explica la implicación de la libido en todo este asunto.

"El mal aire, el síntoma es de que duele la cabeza, a veces le da vómito y un malestar, como un decaimiento del cuerpo, o puede ser un dolor fuerte también, en diferente parte del cuerpo que puede llegar a un mareo y puede incluso desmayarse. Todas estas cosas parece que se dan..., se dan..., no sé cómo me explico esta partecita... [silencio significativo]. Por ejemplo, a mí me ha dado mal aire y yo he curado mal aire y positivamente les ha hecho bien, les ha sanado. Pero hoy, que ya no practico esas creencias y estas cosas, yo ya no puedo. Así tenga yo un dolor, yo ya no puedo. No sé, gracias a Dios mi hijo no ha tenido ese síntoma... Sí, nos sentimos curados por estar en esta nueva opinión [Testigos de Jehová], porque si siguiéramos lo mismo querría decir que nuestra carne... siempre carne y sangre es débil, y podíamos dar este paso atrás, pero yo no. Hasta aquí, gracias a Dios no. Pero antes de ser yo testigo sí, he curado, y se han sanado de cosas". (Emiliana, 58 años)

He visto que las referencias al mal aire provienen de las personas de origen serrano. No he recogido alusiones al respecto por parte de hombres y mujeres de la costa de Esmeraldas. Si bien el rito sanador incluye componentes que varían de unos relatos a otros, casi siempre aparecen el huevo y el ají, o chile rojo picante. Tales elementos se consideran agentes purificadores fundamentales en los ritos curativos que se realizan en la sierra. Para este particular, creo interesante relacionar estas prácticas actuales con las prácticas aborígenes andinas de tradición pre-colonial y su miscegenación con las pautas rituales purificadoras de la tradición judeo-cristiana. Aparecen también en el ritual de "la limpia" alusiones al fuego

purificador, aunque más explícitamente al humo que produce la combustión del tabaco y de otras yerbas aromáticas, localmente llamadas hediondas, yerbas que al arder en crudo provocan un olor intenso. Se nombra en ocasiones el incienso y el “saumerio”, usado igualmente en espacios eclesiásticos, y también la chilca y la ruda, de uso común entre aborígenes de la sierra andina.

### *Mal de ojo o la incontinencia del deseo en ciertas mujeres*

Hay quienes desde la medicina alópata se apresuran a diagnosticar *el mal de ojo* como una infección resultante de una enfermedad venérea que se transmite a la criatura durante el parto. Los síntomas de esta dolencia serían inicialmente un lagrimeo persistente, seguido de inapetencia y rechazo al alimento. Los relatos cuentan que si estos casos no se curan a tiempo, la criatura “se va secando” hasta que muere. Las gentes del lugar saben que “los médicos” no pueden curar estas cosas. Hay personas cuya ocupación es “limpiar” este tipo de males, cobrando sus servicios curativos. También hay quienes eventualmente pueden realizar ritos curativos en beneficio de parientes o personas allegadas, en cuyo caso el acto no se monetariza y forma parte del intercambio de ayuda en reciprocidad. En los relatos aparecen hombres y mujeres que pueden realizar estas curaciones, independientemente de su situación conyugal. He visto que tanto ellas como ellos constituyen la franja de la edad madura y su estatus dentro del grupo parental y de afines, goza de cierta autoridad adquirida.

“Sí, sí les ojean. Sí le hice yo la manilla [brazalete rojo] y tiene escapulario. Le pongo cuando me voy a Cayambe, porque sí les da mal aire. Sí, con eso ya no le da, por lo que está bendecido. Es de la virgen y de nuestro señor. De la virgen-

cita de El Quinche tengo. No, después de bautizarle se le deja nomás. Pero aquí se les ojea también después. A la grande [hija mayor] me la ojearon, por el pelo. O sea, hay gente que le tiene envidia al pelo, porque no tienen, ¿no? Entonces le ven con iras y, la otra vez le ojearon por el pelo, que lo tenía más largo que ahora. Se la hizo la cabecita puro grano y se le estaba cayendo el pelo. La curaron por allá por Guayupe, con maíz, con pepa de zambo [calabaza], con trago, le molieron y eso le pusieron en el pelo, de ahí se curó. Porque le pusimos pomadas, inyección y todo eso, y no le hizo nada. Como le curó un primo, no me cobró nada.” (Cacidad, 42 años)

En el barrio aprendí que el acceso afectivo de las personas adultas para con los y las menores era restringido. Enseguida tomé nota de que hay personas que son sospechosas de resultar contaminantes para con las criaturas, pese a que ello no sea su intencionalidad. Según lo que pude observar, hay personas que se perciben como agentes con poderes y ello se expresa en que tienen “una mirada pesada” o que “miran con gusto”. La actitud de estas personas se entiende como amenazante para la seguridad de las criaturas susceptibles de ser “ojeadas”. Los animales domésticos pueden, al igual que las criaturas humanas sufrir las consecuencias del mal de ojo. También he visto que pueden sufrir la contaminación personas que tienen una hermosa cabellera. Esto incluye a niños y niñas pre-púberes, y también, de modo muy especial a muchachas adolescentes.

“Esto es para que no le peguen el ojo [pulsera roja]. Esto se les pone, a todos los niños se les pone, ahí ya no les pegan el ojo. No sé, creo que es porque es bonito, porque es pelón [pelo largo]... me parece que es por eso. Que el niño sea demasiado precioso, vd. le queda viendo... tén-gale seguro, si no le mata, le pone algo. Vd. puede enamorarse de un niño, le pega el ojo y co-



mienza nomás a hacerse puro legañas, o si le pega el ojo al pelo, comienza el pelo a caerle. Si vd. se enamora, dice: qué lindo ese niño, qué linda esa niña. Así es, no es por el pensamiento de vd. A veces sí se mueren. Eso no hay como curar. Se van secando y secando, hasta que mueren. Sí, si he visto. También cuando está a tiempo también, con un huevo se puede limpiar también. Ya le digo, no es por la mala voluntad, sino que hay niños que la misma sangre le tira a uno, ¿no?, le dice: qué lindo... Así sea de la familia le ojea.” (Milagros, 45 años)

Durante mi visita a la casa de Milagros percibí que yo misma podía fundar claras sospechas de producir el “ojeo” a menores y concretamente a su bonito nieto. Como me dijo: “Usted puede enamorarse de un niño...”. Me pareció que la mujer mostraba un notable celo por la criatura y evité toda alusión a elogiar su belleza porque ello hubiera parecido un desatino. A través de otras conversaciones ya había comprendido que determinada conducta cariñosa con menores por mi parte podría resultar amenazante. Pienso que el hecho de que fuera una mujer joven de la que no se conocía vínculo marital ni maternidad certera, hacía de mí una clara candidata para que la libido me rebosara en la simple mirada a “los inocentes”. Por el contrario, durante mi estancia en la provincia de Esmeraldas no percibí que se diera ese celo en torno a criaturas. Del mismo modo, en el barrio, tanto Gloria como Maritza -ambas costeñas- parecían incentivar que me mostrara cercana y amable con sus criaturas. Por consiguiente, creo que esta tendencia del celo para con los y las menores se observa principalmente en la sierra. Esto parece guardar relación con la tradición andina.

Albita me contó que una de sus hermanas “tenía poderes”. Su hermana de manera involuntaria “ojeaba” a algunas crías de animales domésticos, a criaturas humanas, e incluso a

sus propios retoños. Albita decía de ella que incluso era incapaz de darles el pecho porque los ojeaba simplemente con una tímida mirada. También había hecho que una muchacha con bonita cabellera perdiera el pelo con sólo hacer mención a su belleza. Al parecer, cuando ella misma tomaba conciencia de la supuesta influencia maliciosa, podía también “limpiar” a las víctimas a posteriori.

“El mal de ojo no es brujería, nada malo, sino que a veces tiene la potencia de la vista muy fuerte. Sí, mi hermana que le conté tiene así. Ella le ve a un niño que le guste y ella no le ve con ninguna mala intención, según ella dice. Porque vea, a mis hijos les quiere y también les ha ojeado. Ella le marca [coger en brazos] le dice hola al guagua, dice: ¡hola mijito! [sic] Yo no sé como es pero el guagua ya empieza con vómito, diarrea y así a decaerse. Ella mismo les cura. Les sabe curar machicando [sic] las pepas de zapallo [calabaza] con trago pero puro y con eso les hace de soplarles a la carita y a los ojitos. Eso le han enseñado, entre personas mayores creo. Había habido un caso que mi hermana, cuando recién se casó se fue a Cahuasquí y ahí una chica dice que tenía un pelo precioso, pero dice que llegaba hasta casi la rodilla. Y mi hermana dice que le había dicho: qué lindo pelo... Así, y a los ocho días dice que la chica se pasaba la peñilla y que le salía casi todo el pelo... Así mismo le habían soplado trago con ají para que ella ya no ojee. Ahora tiene pero ya no muy fuerte. Eso le hizo una señora mayor. Porque diga, ella no podía ni darle el seno a la misma criatura de ella porque igual le ojeaba” (Albita, 32 años)

Me interesé por conocer algo más del perfil de esta mujer que provocaba mal de ojo y puse atención a toda la información que me llegara acerca de ella. Así supe que esta mujer, de unos treinta años, había estado casada con un hombre de cuya unión no tuvo hijos que vivieran. Tuvo cinco partos que no prospera-

ron y esta razón habría sido causa del abandono por parte de su primer marido. Posteriormente tiene una segunda unión de la que nacen dos criaturas y para entonces ya tenía los tales poderes, puesto que ojeaba a sus propios bebés. Aparece un joven mozo en la escena que se convierte en su amante y en palabras de su hermana “la guambra pendeja deja al marido y los guaguas para irse con él”. Creo interesante señalar que la conducta de esta mujer no parece ajustarse al *deber ser* en cuanto al ejercicio del rol maternal y a las obligaciones maritales. Su actividad sexual se situaría en orden preferencial con respecto a sus deberes como madre y esposa. Esta mujer, desde su experiencia transgresora, estaría pues en posición amenazante. Su peligrosidad aparece reflejada en la acción de “sus poderes” que, aunque sin intencionalidad, estarían provocando una contaminación nada conveniente al orden establecido.

### Ritmo y proximidad de los cuerpos

En Esmeraldas, como en el resto del Ecuador, la cooperación internacional para el desarrollo tiene un extenso campo de acción. Una de mis visitas a la cuenca del río Santiago se produjo gracias al contacto de Mara Ruíz, una profesional en este campo que trabajaba para una contraparte ecuatoriana de la cooperación italiana y eventualmente colaboraba en los programas de la cooperación oficial alemana (GTZ). En una ocasión, acompañé a Mara como observante, para colaborar en su visita de campo al norte de Esmeraldas. Se trataba de convocar una reunión para las mujeres que habían sido previamente informadas sobre la posibilidad de solicitar micro-créditos a la GTZ para proyectos productivos de pequeña escala. Debo decir que finalmente estos créditos no fueron concedidos, a pesar de que el diagnóstico mostraba que las mujeres resulta-

ban mejores pagadoras que los hombres. Sin embargo, resultaba indiscutible la continuidad del apoyo financiero a los hombres en un proyecto para la pesca artesanal. Aquellas mujeres no obtuvieron su crédito para la cría doméstica de pollos y para una planta mínima para secado de pescado. Pienso no obstante, que aquellas reuniones que las convocaban resultaban de lo más atractivas para todas ellas, por cuanto suponían un espacio, separado de los hombres, para la complicidad y la transgresión.

En esta ocasión, tuve la oportunidad de observar una interesante danza que me advirtió sobre el modo en que estas mujeres encontraban placer en reunirse y expresar contenidos relativos al goce sexual. En ese tiempo estaba de moda una canción pegadiza que, traída por las ondas de radio, se escuchaba a toda hora y se bailaba en los bailes populares. “El baile del perrito” tenía ritmo de merengue dominicano y era pues para ser bailado en pareja con una cadencia cimbreada pero más o menos mecánica. Un amigo europeo me comentaba que “las mulatas cuando lo bailan hacen una cara que parece que la cosa no va con ellas”. Estando entonces allí reunidas, dos de las mujeres que llegaron primero comenzaron a incitarse la una a la otra para representar el baile entre risa y carcajada. Neli le decía a Emilia que estábamos esperando verla bailar, le animaba y argumentaba que aprovechara la ocasión porque “esto donde hay los hombres no hay como hacer”. Emilia, cantando el estribillo inició un movimiento rápido de oscilación pélvica que duró apenas lo que hubiera tardado en aparecer un orgasmo por auto-complacencia. Con uno de sus brazos extendidos hacia la parte posterior, el ritmo le llevaba a hacer que el giro de su mano derecha semicerrada mostrara un pulgar pendulante entre los límites de un ángulo recto dibujado en el

aire húmedo, cálido y agitado por el griterío de excitación del resto de las compañeras que ya iban llegando. Mara y yo nos dejamos llevar por el encantamiento de nuestras anfitrionas. Pienso que la representación de esta danza se producía en un espacio sexualizado por estas mujeres, un espacio en que el intercambio sexual normativo estaba fuera de lugar.

Recordando las maneras de las mujeres que conocí en la sierra y concretamente en el barrio en Quito, me resulta impensable una expresión semejante a la que me ofrecieron las mujeres costeñas en aquella ocasión. Emiliana me contaba que de joven le llamaban “la loca que prende la fiesta”, que le ponían música y levantaba el polvo con el baile. Eso era antes, como decía, de haberse cambiado de religión. Emiliana conservaba una selecta colección de discos sencillos, lo que me suponía un goce adicional al que me proporcionaba escucharle hablar sobre sus experiencias vividas. Por suerte para mí, la radiola y la músicaailable se habían salvado de la limpieza idolátrica en que habían caído los bien escasos elementos ornamentales y ciertos hábitos, que como el uso del tabaco y el licor, podían ser constitutivos de vincular la experiencia con el placer de los sentidos.

Los bailes que Emiliana recordaba habían tenido lugar en lo que llamaba “las colonias de morenos”, lugares de reunión en que “los paisanos” de la sierra norte buscaban diversión en el centro del Quito de los años 60. A partir de su cambio de postura religiosa, sus ámbitos lúdicos de sociabilidad se habían limitado a los espacios que propiciaba la congregación de los Testigos de Jehová de la zona. Después de más de un mes de convivencia en su casa, fuí invitada expresamente a una de estas reuniones lúdicas por parte del responsable del grupo en el barrio. Debo decir que Emiliana era la única persona y mujer Negra de la

congregación local y que mi interés especial por teorizar sobre su experiencia parecía inquietar a este hombre que no dejaba de mantenerse alerta. En la casa de una de las familias, donde habitualmente se daban las reuniones confesionales, se preparó un baile tras un breve oficio religioso. Luego de que las mujeres hubimos servido las infusiones y las porciones de postres modestos que la mayoría de ellas habían preparado -yo me había dado el lujo de comprar un bizcocho fabricado-, algunos hombres “sacaron” a bailar a algunas mujeres. Viendo que los hombres no eran muy propicios, algunas mujeres se instaban al baile unas a otras. “Más que sea entre mujeres, bailemos”, así me regalaba el primer baile una mujer joven, mientras de la mano me llevaba al centro de la sala. Desde ahí estaba viendo a Emiliana y sus movimientos me hicieron pensar en el más cadencioso de los cuerpos metido en una piel de oso. Por la familiaridad que yo creía haber adquirido sobre su vida, sabía que la energía que conocía de ella estaba muy lejos de aquella sala. La potencia que antes “prendía la fiesta”, se había quedado en las noches de “las colonias de morenos”. No pude sino interpretar su modo de bailar como el síntoma de una mutilación, de un placer dejado atrás, reprimido tal vez ya para siempre. Nuestras miradas se cruzaron y creo que hubo una suerte de complicidad entre la tristeza y la compasión. Pensé que Emiliana y yo, asociábamos el baile a contenidos mucho más poderosos.

Si bien los espacios son determinantes en la ubicación de las expresiones placenteras, a menudo las transgresiones se muestran en lugares públicos no sin cierto nivel de conflictividad. Siguiendo la ruta de recogida de la tagua, marfil vegetal que hombres jóvenes recolectan de los pequeños productores a orillas del río Santiago en la costa norte, tuve ocasión de ser invitada a un rito funerario, un *velorio*

celebrado la primera noche de mi estancia. El cuerpo de una mujer anciana yacía en una estancia preparada para la ocasión, rodeado de mujeres Negras y Chachis que sentadas en el suelo lamentaban la muerte entre sollozos y *alabados* o cantos funerarios. Fuera del aire espeso de la estancia, el resto de la concurrencia pasaba las horas conversando. Jugaban a los naipes entre tragos de aguardiente y algún bocadito de comida que ofrecían “los deudos de la muerta”. Me acompañaba uno de los jóvenes encargado de la cuadrilla de recolectores de tagua, quien era bien conocido en el área como uno de tantos hombres itinerantes y cuya madre vivía en el caserío colindante.

Tratando de atender con todos mis sentidos la cantidad de información que me llegaba a través de las conversaciones, me distrajo el comportamiento de dos mujeres que estaban provocando cierto desasosiego en la mirada de mi interlocutor más cercano. Una joven Chachi, con la belleza de una actitud serena se entrelazaba con una mujer Negra envilecida por el maltrato de la edad y por una mirada cruzada que le estaba dedicando a mi acompañante. Sentadas frente a nosotros, se movían en la estrecha maniobrabilidad de la proximidad de sus cuerpos. No he visto que las madres con las hijas o con otras mujeres cercanas en parentesco tengan un nivel de intimidad corporal que me permita interpretar que aquellas mujeres estaban unidas por vínculos parentales consanguíneos. En todo caso creo que una apreciación así, en base al mero contacto físico, hubiera sido una visión apriorística. En aquel momento pensé, probablemente por el fenotipo de la joven, que las mujeres no podían ser sino amigas. En la agresividad de la mirada y en la respuesta verbal con que la mujer mayor replicó la atención de este hombre joven, me pareció ver que la cercanía corporal de ambas no deseaba ser invadida por la mirada inten-

cional de aquel hombre expectante. El joven no respondió y no obtuve ni un comentario por su parte, tan sólo se limitó a hacerme el gesto de que la mujer estaba ebria y seguimos hablando sobre apariciones y espíritus.

### *Nombrando las transgresiones de sexo y de género*

En las conversaciones cotidianas aparecían términos que definiendo hombres y mujeres, daban significado al modo en que ellas y ellos no respondían en sus roles sobre lo esperado, o dicho de otra manera, informaban de que sexo y género se construyen en discontinuidades que se escapan de la dicotomía basada en criterios reproductivos y o de elección del objeto de deseo.

*Carishina* es un término quechua que nunca escuché en la costa. *Carishina* es una mujer que no es diestra en las actividades u oficios “mujeriles”. Una mujer que no encuentra el punto de cocción del arroz, que es descuidada o impuntual en las labores del arreglo del hogar es *carishina*. No es una mujer que actúa como hombre, no define una postura masculinizada, sino la despreocupación por las labores de mantenimiento del hogar y sobre todo en la preparación de los alimentos para el consumo doméstico. No es conveniente que una mujer reciba este calificativo, aunque usado entre mujeres suele ser más jocoso que ofensivo. Así lo entendí cuando, entre mis colegas, había quien lo era más que yo en determinadas ocasiones.

Emiliana solía justificar alguna de sus actuaciones como de *machona*. Sus cuchillos eran de *machona* porque no tenían mango. Este término aparecía en campos semánticos compartidos con el de *carishina*, si embargo, he visto que denota más rudeza que impropiedad o impuntualidad en la realización de las

actividades domésticas. No he encontrado que ello sirviera para designar a las hembras infértiles, como parece significar la raíz de este término en otras culturas hispano-hablantes. Ser machona tampoco define un comportamiento masculinizado, sino que su significado se opone al refinamiento y tiene que ver con una domesticación muy rudimentaria. Un comportamiento asilvestrado o poco sofisticado en una mujer al cargo de una casa serviría para definirla en ocasiones como machona. He visto que no aparece tan alegremente como el de carishina y casi siempre lo he escuchado como autocrítica, más que como insulto. Nunca fui conceptualizada como tal, ni siquiera en forma de calificativo inofensivo.

Siguiendo con la raíz semántica, “trabajar a lo macho” es una expresión que las mujeres usan recurrentemente en relación a su experiencia como criadoras sin compañero estable. Significa trabajar sin descanso y sin apoyo, trabajar en solitario. En todo caso parece dignificador para una mujer por cuanto muestra su capacidad como criadora y como madre. “Trabajar he trabajado a lo macho, como se dice, pero sola, sola...”, decía Marcia explicando que había quien podía perjudicarle por envidia, que ella justificaba por el hecho de que había prosperado en la crianza de sus dos hijas. De algún modo lo verbalizan así las mujeres de edad hablando de su duro pasado y de la energía que en la juventud le dedicaron al trabajo por la supervivencia de sus criaturas.

No recuerdo haber registrado que ninguna mujer en el barrio admitiera ser *maricona*. Es un término más escuchado en la costa y que recuerdo en boca de Paula, una amiga profesional de clase media. Una mujer se comporta como maricona cuando muestra indecisión, miedo o falta de coraje. No es nada conveniente para una mujer merecer este calificativo, máxime si tiene criaturas a su cargo. De-

finitivamente no se espera de una madre que sea maricona. Este es un término que, como los nombrados más arriba, sirve para calificar comportamientos realizados por mujeres y nunca por hombres.

En uno de mis viajes a la costa norte, acompañada de un amigo panameño para ser presentada ante grupos denominados afroecuatorianos que trabajaban en acción política, me sorprendí preguntándole sobre el significado de un grafiti que rezaba: “Olianda lesbiana”. Aunque recordara el nombre real no lo iba a reproducir. Era un nombre de mujer seguido de un calificativo que yo asociaba con la orientación político-sexual de ciertas mujeres. Entonces pensé que aquella mujer habría sido sorprendida con su amante, que su actividad política le llevaba a la equiparación de los derechos civiles para las “parejas del mismo sexo”, o que podía ser -aunque muy improbablemente- de origen griego. Seriamente diré que aquello en un grafiti me sonó a improprio. Mi amigo, que tenía conocimiento de la zona, me dijo que creía que esa mujer era jueza. El dijo “juez” y a mí me parece ahora muy poco verosímil, por cuanto he visto la dificultad de las mujeres para alcanzar tales puestos en el país, mucho más para el caso de las mujeres Negras. En cualquier caso, mi amigo quiso decir que tal mujer estaba ocupando una categoría profesional tradicionalmente construida para ser encarnada por un hombre. Así que entendí que el significado asignado a *lesbiana* no calificaba a esta mujer, sino al cargo que representaba. Más que un insulto a su feminidad, como pretendiera parecer, era un anuncio de la amenaza que representa la transgresión que supone el acceso de las mujeres a las posiciones de liderazgo institucional.

Los hombres también reciben calificativos diversos que ponen en cuestión la polaridad genérica. El término *marica* designa un

contenido similar al que para las mujeres supone el de maricona. Un hombre actúa como marica cuando es indeciso, tímido, débil en sus actuaciones. Habrá quien argumente que bastaría decir que es sinónimo de afeminado. Si por afeminado se supone lo cercano a las formas de expresión de las mujeres, el comportamiento atribuido a un marica no lo he visto en ninguna de las mujeres que he conocido allí. No he visto que los hombres lo utilicen en el barrio, ni en tono jocoso, ni como insulto, aunque tuve que registrarlo cuando una de mis más cercanas relatoras lo utilizó para definir a uno de los hombres que yo iba a entrevistar.

Gloria, una de mis colaboradoras principales en el barrio, me ayudaba a ser introducida ante personas dispuestas a concederme una entrevista. En una ocasión y tras presentarme ante un grupo de hombres y mujeres con quienes ella había trabajado en una cadena de lavado de envases, me acompañó hasta la casa de una de ellas. Casi habíamos concertado ya una entrevista grabadora en mano cuando esta mujer me dijo que mejor sería hacerle la entrevista a su primo que estaba pasando unos días en su casa. No era la primera vez en que caí decepcionada ante la negativa de una mujer que considera que su información no va a ser relevante, delegando su palabra en la de un hombre. Giovanni tenía un tono de voz atiplado y una gesticulación un tanto histriónica. Su apariencia física era común con la de los otros hombres pero su expresividad no lo era, comparado con la de éstos y tampoco con la de las mujeres. Gloria, con su bebé en el regazo y acompañándonos en la estancia, comenzó a reír tímidamente cuando Giovanni recitaba su nombre de pila. Mientras trataba de atender al relato de este hombre, pude advertir que mi amiga no tenía intención de reprimir la ri-

sa. No percibí que Giovanni se afectara por este particular, al menos no hizo nada por mostrar su irritación al respecto. Me sentí en el deber de hacerle un gesto a Gloria, indicando que podía irse a casa si lo deseaba. En mi siguiente entrevista con ella le pregunté sobre su comportamiento. Con nuevo divertimento me decía que le había estado comentando a su marido que no había sabido que la tal mujer tenía un cuñado marica, de la misma población de la que ambos proceden, en la costa norte. No me explicó por qué se había reído así. Entendí que su risa era una respuesta casi refleja de sorpresa y en cierto modo de temor ante algo pretendidamente poco común y por tanto, de difícil clasificación.

Durante mi entrevista con Giovanni, en un par de ocasiones me pidió disculpas para levantarse y pasar a la cocina, donde sus sobrinos hablaban y reían en el tono usual en que los muchachos se entretienen. El sonido de algunas bofetadas y de su voz maldiciendo gravemente a los chicos precedía su regreso al lugar en que yo estaba. Una agresividad así me pareció muy inusual y sobretodo, gratuita. Enseguida entendí que este patrón de comportamiento tenía sentido como componente de afirmación de una masculinidad impositiva, un deber de “sentirse macho”. El siguiente extracto de su relato me parece muy evocador porque expresa la solidez de la norma marital y heterosexual que persiste en las relaciones de pareja donde las categorías de género han sido transgredidas. Según su relato, Giovanni habría decidido “buscar una mujer”, para no tener que “trabajar para mantener a un hombre”. Una droga le habría transformado en “macho”. Pienso que lo que Giovanni expresa resulta muy significativo al respecto de los roles de género y de la asignación sexual en base al objeto de deseo.

“He tenido amistades buenas y amistades malas. Mis padres se han creído que yo era un pandillero, qué se yo... Yo no, lo he intentado, lo he deseado, sí, para qué le voy a mentir, pero he visto que esa vida no es la correcta. Ahora, yo he vivido mucho con mis amigos que son homosexuales en Guayaquil, y me he dado cuenta de la vida... que tienen que trabajar para mantener a un hombre, etcétera, etcétera... Son puntos de vista en que yo no podía avanzar a esa ley. Entonces me decidí de buscar a mi mujer y he vivido... un tiempo estuve con una droga que existía le decían la roinol [sic], y yo he sido con esa droga para sentirme bien macho, y hoy en el día ya no la tomo. No sé, yo la compraba. Hoy en el día no la tomo porque no la necesito, estoy bien así como estoy. Sí, bastante duro, aunque ahora parece que se les acaba facilito, digo yo, ¡que antes los mataban!, sí yo ya sé<sup>70</sup>. Sí pues yo digo que cada cual el que elige su vida debe ser respetado y yo sí quisiera que en el mundo hubiera un respeto para todas las personas. El que es loco que lo lleven a su lugar y lo dejen con su loquera, el que es homosexual que lo dejen con sus... mariconadas que es la palabra correcta, él verá como vive” (Giovanni, 32 años)

Hay que decir que la práctica homosexual ha sido considerada como delito en el código penal ecuatoriano hasta las últimas reformas constitucionales de 1998. Esta ley opresiva no afectaba en la práctica a las mujeres porque en la política policial a quien se criminaliza es a quien es penetrado por otro hombre. Hablando con algunos amigos que ocupan profesiones liberales en Quito y que se definen como *gays*, el castigo se lo llevan “los pasivos”. En las redadas de los locales nocturnos del norte de Quito, los detenidos habían de pasar la prueba que les definiría como activos o pasivos. Se trataba de una prueba pericial usada por la policía que no voy a describir aquí, pero que supone un atentado claro a la dignidad de la persona. Los considerados pasivos que no

contaban con los recursos para comprar su inmediata puesta en libertad, podían ser objeto de humillaciones y vejaciones similares a las que reciben las mujeres de los servicios heterosexuales cuando son detenidas en redadas mucho más rutinarias.

Abundando en la significación del término *homosexual*, he visto que este término - en el contexto que estamos tratando- sólo define al hombre que no penetra y que es penetrado, o goza de la “potencialidad” del cuerpo de otro hombre, dentro del esquema falocéntrico. Un amigo que pasó cinco años en la cárcel de Guayaquil por motivos políticos me comentaba que “los homosexuales estaban en la otra galería y los dejaban pasar a que vieran a sus novios que estaban donde todos”. He visto que es habitual la asignación de este término a los hombres que no con considerados como tales, sino como “afeminados”. Nuevamente ello aparece reforzando el dimorfismo sexual y la polaridad genérica. Una mujer en la costa norte me comentaba que había cambiado a su hijo de doce años a la escuela del pueblo de al lado porque el profesor en su pueblo era “un homosexual”. En éste y en otros casos el término define las conductas pederastas, pero sobre todo una amenaza sentida hacia alguien considerado como “pervertidor” de los gustos sexuales de los varones menores. En todo caso, el término está cargado de negatividad y resulta insultante en cualquier contexto a excepción de los tímidos espacios de militancia política por el derecho a la libre opción sexual.

#### *Consumo de los servicios sexuales*

Son hombres los que suelen comprar el placer a través de servicios sexuales realizados por varones y mujeres de toda edad. Aunque las mujeres del lugar podrían pagar también estos servicios, no he tenido noticia de que lo

hagan. Las mujeres que compran servicios heterosexuales son en todo caso turistas, son “gringas”. Estas transacciones mercantiles al margen de la ley ofrecen un abanico de relaciones de poder en que el género, la raza y la clase social son determinantes.

La costa norte y más concretamente Esmeraldas es lugar propicio del mercado sexual, sobre todo en oferta de muchachos. Un maestro de escuela de la ciudad de Cuenca<sup>71</sup> me contaba que ya en 1962 era sabido que turistas extranjeros hacían uso de muchachos para servicios de placer, en aquel caso un hombre y una mujer aparentemente matrimoniadados habrían tomado un muchacho Negro para su uso personal durante un tiempo indeterminado. Le llevaban acompañándoles en sus viajes por el país. Según este informante, el muchacho no debía tener más de nueve años y les servía también para el transporte de equipajes y otras labores.

“El chico era refeo, el cuerpo tenía así llenito de pupos [abscesos] pero a ellos será que les gustaba, no sé... con lo mínimo le vestían, le daban de comer de la boca a la boca, le tocaban bastante, de mano a mano lo pasaban...” (Edgar, 46 años. Diario de campo)

El hombre que me contaba esto no parecía mostrar estupor, si bien me dijo que era algo que llamaba la atención verlo en la sierra, donde él se encontró con la tal pareja de turistas extranjeros. No he tenido testimonios que se remitan a este tipo de servicios, o al respecto de la explotación de cuerpos ajenos en años anteriores, no obstante supongo que puede haber sido una conducta continuada desde el sistema esclavista. En todo caso, las denuncias que constan en los archivos al respecto de abuso sexual en los primeros años del siglo XIX registran únicamente casos de mujeres, quienes como ya vimos en el segundo capítulo, re-

clamaban en su mayoría el cumplimiento del trato por parte de sus amos: acceso carnal a cambio de libertad.

Un caso de eventual trabajador del sexo era Angel. Este joven me contaba que nunca llegó a hacerle saber a su madre sobre ese tipo de modos de obtener beneficio. La primera vez que accedió a la solicitud sexual de una mujer extranjera debía tener apenas 11 años. Se acompañó de uno de sus amigos, y tuvo miedo, pero se le pasó un poco cuando vio que de aquellos dos dólares que obtuvo a cambio le llegó para comprar una bicicleta usada. Enseguida aprendió que hay distintas clases de mujeres. Este joven decía que hay mujeres que “sí analizan”, que son capaces de demandar placer. Seguramente este joven no había reconocido esta conducta en las mujeres que no pagaban por sus servicios.

“Allá, por ejemplo a San Lorenzo llegan todos los días gente del exterior. Llegan de Argentina, de España, de Estados Unidos, montones. El día que no llega nadie es porque no ha habido transporte. Por ejemplo, llegan así mujeres gringas, ellas se manifiestan [expresan deseo]... Claro, es verdad, ella paga, cuando a vd. lo lleva al hotel. Pero yo, o sea, yo cuando veo una mujer sincera, aunque sea fea, pero me gusta. Porque me gusta que me diga: tú me gustas, quiero que me hagas así, quiero que me hagas este otro... Y vea que ellas sí analizan, lo que el hombre le hace en el amor, porque ellas dicen tú me haces mejor, y eso. Porque me dijo que regresara en la noche, a mí. Le dije: pero, ¿que yo solo?, así en señas. O sea, me dio miedo ya cuando me dijo que vaya solo. Ahí dicen que los gringos secuestran a los muchachos... pues, a algunos ya se han llevado. Ya me iba para la calle, y yo estoy si le cuento a mi mami que esa mujer me dice que vuelva. Pero si le cuento tiene que saber...” (Angel, 19 años)

Pienso que este joven asociaba este tipo de actividad con una prolongación de su acti-



vidad heterosexual placentera. En ningún momento le informó a su madre ni le entregó un céntimo del dinero que obtenía por este concepto, lo cual invertía en artículos para su disfrute. Sin embargo, el servicio que realizaba a los hombres tenía un carácter bien distinto. En su relato Angel justificaba, previamente a citar este particular, que en casa se pasaba hambre, que su madre lo pasaba mal y que él sólo pensaba en aliviar la situación. Hacía multitud de labores para conseguir ingresos, entre todas ellas limpiaba zapatos. Con la primera solicitud que tuvo de un turista Blanco del país vecino obtuvo el dinero equivalente al que hubiera sacado limpiando zapatos durante una semana. Ésta es la cuenta que dice le llevó a decidirse, muy a su pesar de que su madre se lo tenía prohibido.

“Porque mi mami, lo primero que me decía: ¡nada de estarse cogiendo a un homosexual! Y yo le digo, uno cuando es inocente es hasta pendejo. ¡No!, le dije yo, porque mi mami lo primero que me ha dicho, que yo no puedo. Porque él sí decía, me gustas tú, ellos se iban [sus amigos], pero o sea, sólo a mí me acosaba... Yo ya lloraba, por Dios que ya lloraba. Cuando vino y me dijo: vamos a comer, me invitó a un restaurante. De ahí al restaurante me llevó arriba a una cama. Subí, pero o sea, todo lo hacía él, yo de mi gusto, me hubiera gustado tenerlo ahí en mis manos, porque ya sabía lo que me esperaba. Pagó ya y todo. Pero yo antes le dije: cuide vd. que me vaya a hacer a mí algo, ¿no?, con viricarme [sic], como dicen ellos... si vd. me llega a hacer a mí algo así, yo le pego su golpe. Le dije así. No, me dijo, si fuera así no te traía... Ya con esa plata, estuvo allí en la casa, comimos algunos días bien, pero se acabó” (Angel, 19 años)

Angel nunca le dijo a su madre que había estado “con un homosexual”, le dio todo el

dinero y le dijo que lo había ganado en la quina, una especie de bingo. La madre desconfiaba pero él le juró que no lo había robado, entonces le dio unos centavos para comprar una vela que ponerle a la imagen de La Virgen para que siguiera ayudándolo. Angel nunca puso la vela pero La Virgen siguió sin duda “ayudándolo” con nuevos clientes. De algún modo, el servicio a los hombres era algo que él consideraba como trabajo por cuanto su beneficio era cuantificable en términos de consumo para la satisfacción de las necesidades más básicas. Era trabajo también porque no lo advertía en absoluto como placentero para él. Era trabajo tal vez considerado indigno, pero que paradójicamente constituía un modo de aparecer ante la autoridad de su madre como proveedor. Angel creía que su masculinidad podía estar siendo puesta en cuestión porque nunca hubiera permitido ser penetrado por un cliente, algo que habría sido una buena razón para llevarle a la culpa.

Al respecto de la *homofobia* en el discurso y en la práctica me interesa registrar la información acerca de una serie de casos criminales de relativo impacto social que se produjeron durante mi estancia de trabajo de campo en el país. A finales de 1994 en Quito se escuchaba que “algunos negros están matando a los maricas”. La información era bastante difusa. Con anterioridad a estas fechas se oía que “están matando a los homosexuales de la Mariscal”. Ambos rumores se confundían y con el tiempo entendí que aunque podían estar relacionados, ambos se referían a diferentes víctimas. La Mariscal es una zona conocida por la presencia de transvestidos y transexuales para el servicio a hombres solicitantes. La muerte de algunas de estas personas en circunstancias violentas levantó los rumores de que tal vez una red paramilitar estaría implicada en un

limpieza homofóbica no muy bien sistematizada, puesto que los hechos se produjeron con muy poca discreción.

A través de unas y otras fuentes era conocido que “negros esmeraldeños” trabajaban para hombres que podían pagar sus servicios. Nueve hombres considerados consumidores de este tipo de mercado se encontraron muertos en extrañas circunstancias. La noticia se hizo más explícita tras la muerte de un profesional muy conectado con agencias internacionales para el desarrollo y cuya muerte trascendió las fronteras del país. Los rumores indicaban que “bandas de morenos” estarían dedicadas a efectuar robos en domicilios particulares de hombres que contrataban sus servicios sexuales y que serían asesinados después. Pasó algún tiempo hasta que se demandó hacer una investigación exhaustiva por parte de personas influyentes que se vieron de algún modo implicadas. Desconozco cuáles habrán sido sus resultados. Otros rumores indicaban que la muerte violenta de más de nueve hombres Blancos en menos de un año, hacía sospechar cierto nivel de organización. Tras los ejecutores materiales podrían haber intereses implicados en los órganos de poder. Me interesa

destacar cómo “los negros costeños” estaban siendo criminalizados y además pensados como sicarios. Un profesional liberal de Quito que afirmaba no haber hecho uso nunca de estos servicios se alarmaba por estas muertes de personas a quienes había conocido en ámbitos de sociabilidad y decía en una reunión “era de esperar, se meten con esos negros...”. Presté atención a estos rumores, por cuanto daban cuenta de la discriminación racial, criminalizando la masculinidad de los hombres negros.

He pretendido mostrar que la norma heterosexual es poderosa, tanto en el discurso como en la práctica, y ello figura en la base del contrato matrimonial. En este sentido, el régimen católico ha perseguido la sexualidad extra-marital y para su control se han construido una serie de maldiciones que afectan a quienes transgreden los límites del sexo matrimonial. Pienso que el control de la sexualidad responde a las contingencias del Derecho Paterno a través de la institución de un orden monogámico restrictivo. En la práctica, las uniones endogámicas y su sanción de derecho se dan más en las primeras uniones, con el objeto de generar descendencia legítima, dentro del deber ser en este orden establecido.

## MATERNIDAD SOCIAL. EFICIENCIA Y LIDERAZGO

### *Mujeres por cuenta propia*

Ese capítulo pretende contribuir a develar en qué medida la autoridad conferida a las madres puede capacitar a las mujeres para el ejercicio del poder representativo. De otro modo y como parte de la misma reflexión, se verá en qué medida esta autoridad conferida a las madres resulta determinante en el desarrollo de las mujeres como agentes transformadores.

En el contexto estudiado he visto que el patrón de familia conyugal nuclear continúa vigente y es normativo. La autoridad fiscal delegada en el padre-marido prevalece tras siglos de una fuerte imposición a través de los modelos económicos y de la doctrina moral católica. Esto ha sido expresado en los capítulos en que se ha desarrollado la contextualización histórica. He visto que esta norma se actualiza en el discurso y se recrea en muchas de las representaciones de la práctica. A través de los relatos recogidos, los hogares se conciben como espacios en que conviven esposo, esposa, hijos e hijas legítimos. Esto forma parte del deber ser, así el hogar es un espacio en que los roles de género ordenan el régimen de actividades y en que la autoridad máxima recae sobre el padre-marido. Sin embargo, en la práctica los hogares pueden ser espacios mucho más dinámicos en que las relaciones se dan sin que la pareja conyugal sea el centro de las mismas. Los roles de género que se suponen normativos son ciertamente transgredidos y la pretendida autoridad masculina es también discutida.

#### **Hombres y mujeres que fundaron el barrio de Silanes**

En los años 90 el barrio de Silanes, está poblado por una mayoría Blanco-mestiza procedente en su mayoría de las provincias limítrofes de la sierra y muy significativamente de Loja, la provincia costera del sur del país, que limita con el Perú. Es importante la representación de este último grupo que se aprecia durante la celebración de las fiestas del barrio en setiembre, cuando se realiza una procesión católica en honor a la Virgen del Cisne, cuya imagen es traída de la provincia de Loja.

No obstante la composición actual, me interesa recoger aquí la memoria sobre quienes se recuerdan como “fundadores”, nombrados en masculino por defecto. En los relatos se recuerdan líderes, personas que desde dentro de la comunidad incipiente eran nombradas para presentar las decisiones ante las autoridades, o bien, personas que son recordadas por su capacidad de crear vínculos de ayuda mutua a través de actos voluntarios de generosidad y propiciatorios de cierta cooperatividad solidaria. Estas personas habitan el barrio desde sus inicios, por lo que se consideran fundadores y fundadoras del mismo. He tratado aquí únicamente sobre hombres y mujeres de ascendencia africana, lo que en este caso equivale a decir que eran de origen serrano, puesto que la gente de la costa ha llegado más tardíamente.

Debo señalar que en los relatos, cuando se hace alusión a la creación del barrio, se citan unas personas mientras que se omiten otras. Habitualmente se habla de familias fundadoras o de grupos relativos a hombres-maridos y padres, que son quienes son citados como fundadores. Por el contrario, se omiten los nombres de las mujeres que llegaron también como pioneras. De este modo, en los relatos recogidos se evocan los nombres de los padres de las familias Acosta, Quiñones, Linares, Vázquez y Flores. Aparecen los nombres de los hombres padres como metonimia de su extensa familia. Sin embargo, no aparecen los nombres de Marcia Aguado, Mariana Martínez, Antonia Ororó y Emiliana Salinas, quienes, entre otras mujeres, fueron también pioneras y llegaron con su grupo doméstico. Ni siquiera estas dos últimas aparecen como tales en los relatos, aunque sí se las recuerde como importantes líderes durante todo el proceso de adquisición de tierras y en las posteriores gestiones de acondicionamiento urbanístico.

### *Memorias omitidas*

“Cabalmente ahora se ha llenado una cosa de negros que a nosotros mismos nos da sorpresa. Porque aquí, aquí en Silanes, de familias vivíamos yo, los Vázquez, los Flores, tres, mi padrino Emilio, cuatro, finado Cecilio Quiñones, cinco. Ahora hay una cantidad. Sólo que todos no son, no son dueños, sino que vienen es [sic] arrendando” (Pancho Acosta, 61 años)

Pancho Acosta -quien en su “yo” representa a su extensa familia- es considerado uno de los fundadores y una autoridad en cuanto al tema de la formación y el desarrollo barrial. Su condición de hombre padre, cabe decir de patriarca, como cabeza de un grupo que ha logrado cierto éxito a través de un negocio familiar, le otorga el respeto de la comunidad y así

es nombrado “Don Pancho”. Cuando yo preguntaba acerca de la historia del barrio, varias personas me indicaron que debería hablar con él y así lo hice. Tras escuchar su relato, pensé que si bien este hombre parecía haber estado vinculado con el activismo en sus inicios, desconocía en gran medida la política de la comunidad en los últimos años. Sus objetivos parecían orientados al desarrollo de su entorno familiar y de su empresa. Interpreto que se le considera como figura importante en tanto que hombre de edad, con el prestigio adquirido por haber liderado una familia numerosa y haber prosperado en un negocio que resulta ser el lugar en que las gentes del barrio se reúnen a pasar algunos ratos de ocio.

La idea del progreso la he visto aquí expresada en el desarrollo exitoso de una actividad de extracción de ingresos. Este negocio comenzó siendo una venta ambulante de pescado frito, para llegar a ser un local en el centro del barrio, en que se consume pescado, refrescos y cervezas, donde se escucha música y se puede bailar. “El Salón” o “Los Pescados” de Don Pancho es sin duda un referente importante en el barrio. No sólo constituye un ámbito de sociabilidad en sí mismo, sino que supone un espacio en que se producen interacciones ciertamente endogámicas. A este local acuden todo tipo de personas, en su mayoría hombres, que son del barrio o que llegan de fuera exclusivamente a degustar su afamado pescado frito. Acuden, por otra parte, y con mayor asiduidad personas que, vinculadas con su familia por afinidad y parentesco, constituyen un grupo más o menos integrado, el grupo de “los morenos”. Pancho Acosta sabe que ha tenido la fortuna de prosperar en un negocio que inicialmente hubiera sido “cosa de mujeres”, puesto que habitualmente son mujeres las que cocinan dentro y fuera de la casa. Ellas lo hacen como actividad de venta ambu-

lante y no he conocido casos en que ello les haya permitido establecerse o ser conocidas por su prestigio empresarial. En este caso, la usurpación por parte de este hombre de los saberes asociados al rol de una mujer le ha permitido integrarse en el sistema con éxito. Pancho confesaba en su relato que obtuvo la idea viendo la rentabilidad que obtenía una prima suya, quien de modo ambulante vendía pescados en la plaza del barrio en tiempos de su creación, en los primeros años 70. Su prima Antonia Ororó, una de las líderes en la memoria del barrio, participaba del negocio como ayudante. Esta mujer, de haber sido marido y padre hubiera tenido sin duda otra posición en el negocio.

“Vine a poner este negocio... hablando francamente, vino una prima mía con una cestita aquí, a vender unos pescados... Y no demoró mucho, oiga, la cuestión de la venta de ella. Más se demoró en sacar las libras de pescado y se le terminó. Ahí cogí y me fui a la casa y le digo a mi mujer: ¡chuta!, me voy a ver un medio baldecito de pescado... De ahí se hacía rápido, como en ese tiempo toditos [hijas e hijos] vivían con nosotros. Nos pusimos a lavarlo lento... Fuimos incrementando hasta que llegó una ocasión que llegamos a vender seis tanques de pescados de este porte... Si ha ido bien, Dios le pague, Dios bendito.” (Pancho Acosta, 61 años)

He observado que en la narración de los orígenes del barrio se omite el recuerdo de mujeres que llegaron con sus criaturas y sin marido. También se omite citar a los hombres que no han tenido una vida valorada como próspera en cuanto a la industriiosidad. Entre las omisiones importantes de las cuales tuve noticia están las de algunas personas que conocí. Se trataba de mujeres que llegaban como responsables de su grupo doméstico y sin marido o compañero estable. Emiliana llegó sin marido y sin criaturas. Marcia llegó con su hi-

ja menor. La madre de Elena llegó viuda con dos de sus hijas y sus familias. Mariana Martínez llegó sin marido y con varias criaturas, acompañada de su padre, cuya vida no había sido nada próspera. Considero que entre estas mujeres sólo Emiliana, quien fue mi principal informante en el barrio, ha tenido una proyección importante como líder desde los inicios, aunque no por ello figura como cabeza de una familia fundadora.

Pude constatar que las líderes más nombradas y reconocidas, habían sido también pioneras o fundadoras, aunque no se las recordaba por esto último, si no era como mujeres adscritas a su rama parental de linaje paterno. En el caso concreto de Emiliana, su figura se piensa como integrante de una de las nombradas familias fundadoras, los Flores. Su tío, Julio Flores, había llegado también a ocupar una parcela con su mujer y sus criaturas. Este hombre había muerto ya, y la vecindad le había dedicado una calle a su nombre. Su hijo me lo contaba con orgullo, justificando que su padre había sido considerado una gran persona. Debo indicar que en todo el tiempo que estuve allí, no me llegó ninguna alusión a este señor que recordara su participación en el desarrollo de la comunidad. Desconozco, por tanto si fueron más los méritos del padre de Antonio Flores que los de la madre de Elena Fuentes, también difunta, también fundadora y también recordada por su hija como una persona de gran generosidad. Cabe preguntarse entonces si las mujeres recordadas en tanto que líderes, como lo son Emiliana Salinas y Antonia Ororó tendrán en el futuro un reconocimiento similar al que pueda merecer Pancho, por cuanto ellas no son consideradas referentes de su grupo parental. Como ya se ha visto, Emiliana es pensada como sobrina de Flores y Antonia lo es como viuda del difunto Quiñones, y como prima de Pancho.

## Mujeres por cuenta propia

Conocí a mujeres que habían formado parte de la cooperativa de vivienda desde su fundación a finales de los años 60. Sus aportaciones habían hecho efectiva la adquisición de una propiedad inmueble, algo que iba a situarlas en una posición de relativa soberanía. Se trataba de mujeres que, independientemente del modo en que hubieran ejercido la maternidad, habían vivido gran parte de su vida sin la presencia de un conviviente marital. Estas mujeres habían trabajado en el servicio doméstico. Esta condición de servidumbre ha implicado la relación de patronaje. En ocasiones, su situación económica ha sido subsidiaria del protectorado interventor y paternalista de sus "patrones". En el modo de actuar de estas mujeres encontré una suerte de excelencia para la optimización de los escasos recursos, junto con una nada desdeñable actitud transformadora de las estructuras. A pesar de las incoherencias entre el discurso y la práctica que muestran sus relatos, su existencia supone una discusión abierta de la autoridad masculina en toda su extensión. En una lectura de su trayectoria vital y de las afirmaciones hechas en los propios relatos, me parece destacable que la educación aparece como un elemento clave en la percepción que estas mujeres tienen de la movilidad social ascendente y de la adquisición de prestigio. Dicho de otra manera, estas mujeres entendían que era principalmente a través de la educación y del ejercicio de una profesión con industriosidad como podría llegarse a un reconocimiento social.

### *Emiliana o la mujer que se hizo madre*

Durante mi permanencia en el barrio viví en casa de Emiliana. Como señalé en el capítulo metodológico, y como ha debido quedar patente en todo este texto, esta mujer iba a

ser mi principal colaboradora durante mi trabajo de campo. Ella fue una de las personas a través de la cual me iba a llegar la mayor parte de la información concreta sobre el barrio y también en un sentido más global. Ella misma me introdujo a parte de la vecindad cercana, presentándose con cortesía como su "huésped". Si bien nuestra forma de interactuar se regía siempre por las normas de la cortesía del régimen clasista, pienso que nuestra relación fue ciertamente empática. Emiliana era muy buena comunicadora y el hecho de que trabajara en su casa nos permitía largas horas de conversación, que se ocupaban principalmente con los relatos sobre su vida. A menudo me sorprendía lo que podríamos llamar el nivel de confidencialidad con que me informaba sobre su experiencia personal, sobre todo porque las normas "protocolares" y la distancia que ellas creaban prevalecieron siempre.

Considero relevante ofrecer al personaje de Emiliana un espacio algo más extenso. Con ello pretendo presentar parte de su historia de vida al respecto de la eficiencia y el liderazgo que le caracterizan. Su posición se presenta como miembro fundador del barrio, con la autoridad conferida como madre simbólica y como mujer formada desde la autonomía.

Emiliana salió de su lugar de origen en la adolescencia y su juventud había transcurrido trabajando para el servicio doméstico mientras se formaba como costurera, profesión que ejercería siempre, dentro y fuera de las casas de servicio. De la unión con su primer y único marido no tuvo hijos y una sucesión de desencuentros terminó en la obtención del divorcio formal. Tuvo algún compañero con quien nunca llegó a convivir de manera estable. Hacía nueve años que había adoptado un bebé de modo irregular, un chico que había tutelado todo este tiempo.

Antes de que fuera presentada ante ella se me hizo saber que era “morena” y procedente de la provincia de Imbabura, la sierra norte. Me anticiparon también que era “madre sola” y que jugaba un papel importante como interlocutora en la política comunitaria del barrio, aunque su participación habría sido menos protagónica desde que prosperara su militancia dentro de la confesión de los Testigos de Jehová. El *promotor barrial* del municipio que me introdujo en la zona dijo que iba a presentarme a “la mamá de Silanes”. Me informó que la Sra. Emiliana, “mamita Emiliana”, era así conocida en el barrio por haber sido líder en la política vecinal. Dijo además: “porque es grande también”. Cuando la vi asomarse por el umbral de su puerta me pareció que su estatura y complexión no eran usuales entre las mujeres de ascendencia africana en la zona y menos aún entre las mujeres de la mayoría mestiza. Pensé que la figura de la madre aparecía asociada a una enormidad orgánica, a un cuerpo continente en toda su amplitud. Por otra parte, me pareció claro que la maternidad figuraba aquí como metáfora del liderazgo político. “Nuestra mamita” era un tropo que asociaba a esta mujer con el significado simbólico de la maternidad, esto es, con la autoridad para la toma de decisiones colectivas y para actuar como representante e interlocutora frente a las instancias institucionales y administrativas locales.

“Por las necesidades que han habido en el barrio, nos hemos organizado. Pero siempre cuando ha habido la idea de cuál es la persona que puede hablar con esta autoridad o este pedido que vamos a hacer, formar comisiones, pues siempre me han puesto a la cabeza a mí, para que yo hable, para que yo exprese... en ese sentido yo he oído a la mayoría de los pobladores de acá: “es nuestra mamita, es nuestra mamita”. Yo creo que por ahí se hizo vulgar y me

conocen como “la mamá de Silanes”. Hubo un caso también, sobre la luz eléctrica..., que yo les dije, bueno, en esto hagamos así y una vez que cojamos la luz ya nos van a poner, porque de otra manera no nos la van a poner. Ahí fuimos a expresarnos ante la empresa el señor Valdivielso y mi persona. Esas cosas se han dado y siempre conmigo a la cabeza.” (Emiliana, 58 años)

Emiliana me recibió en su casa y ésta fue la primera visita privada que se me presentó en el barrio. Como otras mujeres serranas de los sectores populares me saludó acercando el dorso de la muñeca de su mano derecha hasta rozar el dorso de la que yo le tendía. Nunca pude hacer una lectura coherente de este tipo de saludo que no me resultaba en absoluto familiar. Podía parecerme una variante del occidental apretón de manos en que la acción prensil no era lo apropiado. Era dado que el tratamiento iba a ser desde la distancia de posición de clase, desde la persona del usted, de señora a señorita y viceversa. Así fueron nuestras maneras en el trato desde el primer encuentro hasta mi despedida última. Las diferencias se evidenciaban desde los preliminares. Invitándome a pasar al interior de su vivienda me dijo: “disculpe la pobreza”. Pensé que esta alocución me situaba en muy superior distancia a la que ya estaban marcando las normas de etiqueta. Era la primera vez que me otorgaban la autoridad de perdonar a alguien culpable de ser pobre. Esta expresión retórica en concreto y también otras, en que la pobreza adquiriría contenido, aparecían con cierta frecuencia en distintos relatos. Nunca me parecieron banales. Entendí que la pobreza estaría siendo percibida como atributo determinante en la conformación identitaria de ciertos grupos de los sectores populares de aquel contexto.

En lo que se refiere a los recursos y al nivel de bienestar, Emiliana vivía en situación de relativa comodidad. Hacía trabajos de costura por encargo y además era propietaria de la parcela en que se ubicaba su vivienda. Se diría que se había permitido distribuir su espacio habitable en aras de la eficiencia económica. Una habitación le servía como almacén de abastos para la venta. Un tercio de la edificación principal tenía acceso independiente para ser arrendada a terceros y también le reportaba ingresos el alquiler de un cobertizo anexo a la casa. Yo iba a ser su tercera inquilina, aunque mi contrato fuera irregular. A pesar de que por mi parte había estipulado una cantidad de dinero que le pagaba semanalmente, Emiliana nunca puso precio a la habitación que me cedió y con cada entrega se repetía la escenificación del pudor de quien recibe una donación gratuita.

Durante esa primera entrevista con ella le hice saber sobre mi intención de quedarme a vivir un tiempo en el barrio con objeto de saber sobre “la gente morena” y especialmente sobre “las madres solas”. Me habló de su lugar de origen y someramente me dio algunos apuntes sobre su trayectoria personal. Su disposición y el nivel de articulación con que pausadamente concatenaba los elementos de su narración ya me habían seducido cuando me animé a pedirle que fuera mi anfitriona durante los meses previstos para mi estancia allí. No precisó ni un momento para responder afirmativamente haciéndome saber que, puesto que no tenía marido, no necesitaría consultar su decisión.

“Como le digo, para mí es más personal el decirme. Como no tengo el esposo, no tengo ese problema, porque acaso, a veces los maridos saben ser celosos o se preocupan. Le digo entonces srta., que si a vd. no le incomoda el vi-

vir así, yo no tengo problema en que se quede”.  
(Emiliana, Diario de Campo)

Emiliana había adquirido la parcela pagando las cuotas de la cooperativa desde los inicios de la cooperativa de vivienda, a fines de los 60. En ese tiempo vivía en las casas de servicio, cuando no trabajaba como costurera para confecciones industriales viviendo en cuartos de alquiler del centro de Quito. Participó en las reuniones y las mingas o trabajos comunitarios del proyecto de la cooperativa del Camino Llano. Sobre este proceso he hablado en el capítulo cuarto al respecto de la demanda colectiva de vivienda popular. Cuando su parcela le fue asignada pasaron unos años hasta que reuniera los medios para construir una *mediagua* reducida, una construcción en planta única, donde con el tiempo iría añadiendo dependencias accesorias. Tal como lo conocí, la parcela de Emiliana debía tener unos 130 metros cuadrados. Estaba ubicada en la calle principal, por lo que tenía acceso a la red de agua canalizada y al sistema de eliminación de aguas residuales. Un cubículo de madera techado de cinc albergaba el inodoro que, como la llave de agua usaban también los inquilinos. La vivienda contaba con instalación eléctrica que distribuía al menos un punto de luz en cada habitación. Tenía una línea de teléfono de adquisición reciente que alquilaba también para el uso público.

La vivienda que ella habitaba ocupaba menos de la mitad de la superficie de la parcela. En la parte posterior había un patio en que estaba la pila de lavar junto a una frondosa higuera. Al otro lado de la pila quedaba el pequeño cobertizo. El espacio que había reservado para su vivienda se componía de una estancia principal y tres accesorias. En la primera, que servía de recibidor, había una radiola de los años sesenta, un aparato pequeño de tele-



visión en blanco y negro, unos sillones muy usados rodeando una mesita y una tabla de planchar formando el grueso del inventario. Presidiendo la estancia se exhibía su título enmarcado de costurera. Ello era un icono importante para ella, una presencia simbólica que expresaba su estatus profesional.

Siguiendo con la descripción del inmueble, debo señalar que a causa de mi presencia se dieron cambios en la asignación de espacios. Uno de los cuartos que tenía luz exterior era ocupado por la tienda. El orden de habitaciones se alteró a mi llegada como huésped, dado que Emiliana me cedió la habitación que ocupaba su hijo. Ambos se mudarían a lo que inicialmente era la cocina, por ser lugar más espacioso que el anterior cuarto de Emiliana. En su nueva habitación acondicionó el taller de costura con sus dos máquinas industriales junto a los dos catres. La cocina quedó en un mínimo espacio, suficiente para albergar una cocineta de butano y una nada ostentosa utilería. Una mesa y cuatro sillas para comer cupieron en la estancia principal.

La habitación que me fue cedida contaba con ventana al exterior, a diferencia de la que Emiliana y Nicolás iban a ocupar. Para dormir tuve una cama de mayor anchura que el catre de mi anfitriona, una cama de los sesenta con un cabezal lacado muy funcional. Una mesa y una silla me servían de escritorio. Sobraba espacio con amplitud para una consola donde ordenar mis pertenencias. La habitación que ocupé estaba equipada con gran diferencia del resto. El acceso a los servicios disponibles y el nivel del inventario estaban muy lejos de lo que yo hubiera considerado situación de precariedad.

He querido describir el espacio creado por Emiliana para indicar que su modo de vida en el contexto del barrio le situaba en un nivel medio-acomodado y nada precario. El

nivel de vida adquirido y su posición en el entorno habían sido logros de una trayectoria personal en busca del éxito desde que emigró de su lugar de origen en la sierra norte. Emiliana recuerda las tareas agrícolas en las haciendas, donde trabajó hasta los dieciséis años como jornalera, y atendiendo con su madre una parcela cuya titularidad, en régimen de aparcería, transmitiera su padre al morir. Llegando a la adolescencia, un nuevo matrimonio de su madre albergó a su hermana menor en la casa del nuevo marido<sup>72</sup>. Tal vez porque Emiliana era entonces púber, no entró en el trato del nuevo nicho conyugal y tuvo que permanecer en el hogar donde su abuela materna vivía con hijos e hijas. En este espacio habían convivido tres generaciones. Tras la muerte de su padre, Emiliana comienza a llamar “papá” a uno de los hermanos de su madre, quien a pesar de ser más joven que su madre y de no estar casado, cumplía las funciones de mentor que ella reclamaba de la figura del padre.

“Por lo que ella [la madre] era bien jovencita y como le digo, ella tenía su casita, mis tíos, que también eran solteros y mi abuelita, entonces ellos vinieron a hacer una sola familia. Por eso es que como yo no tuve a quién decir papá, le decía papá a mi tío, él era menor a mi mamá, le seguía a ella.”

“Cuando mi mamá de enamoró de este señor, vivíamos en familia con mi abuelita, tampoco a ella le gustaba. No tengo recuerdo exacto de mi abuelito. Sólo sé que, no sé por qué, cuando mi abuelita vivía con mi abuelito, él [su grupo] se vino a vivir con mi mamá estando ya casada.”  
(Emiliana, 58 años)

Este nuevo matrimonio de su madre fue determinante para Emiliana en la decisión de salir del entorno rural. Su situación de desamparo patrimonial tendría sin duda mucho que ver con la presión demográfica sobre la tierra

en la sierra norte, como ya se ha visto en capítulos precedentes. Tras unos años de trabajo agrícola para terceros, había decidido salir a trabajar a la capital a pesar de la oposición de su grupo parental. En dos ocasiones se escapó a Ibarra, la capital más cercana, y sus parientes se encargaron de hacerla retornar. Cuando tuvo la mayoría de edad tomó el ferrocarril para Quito y ya no la retuvieron. En su recuerdo, afirma que a partir de que su madre se casara en segundas nupcias ella comenzó a tomar sus propias decisiones, que no eran sino fruto de una reflexión habida cuenta de su posición dentro de las condiciones estructurales del entorno.

“Mi expectativa desde cuando yo niña era de no vivir ahí, de salir de ahí. No tanto desde que mi papá murió, fue de que mi mamá se volvió y se casó. Cuando ella se casó, yo ya estaba más tomadita el cuerpo, más completita, yo tendría unos catorce años y yo empezaba ya a tomar mis decisiones. Como sabía que no tenía dónde acudir, tenía que forjarme mi futuro yo misma. Yo ya trabajaba en las haciendas, pagaban 150 jornal, cortaba la leña en unos ataditos que costaban un real. Yo no trabajé nunca en la sal. Cortando la leña, cogiendo algodón...” (Emiliana, 58 años)

Apenas llevaba Emiliana unos meses trabajando interna en una casa de servicio en Quito “puertas adentro” cuando, en su intención de encontrar gente de su tierra, se sorprendió gratamente al encontrarse con un joven paisano. Emiliana señala en su relato: “yo me recuerdo que él ya me trató de señorita”. Este momento aparece como un hito en el que una modificación en el estatus iba ya indicando cierta movilidad social ascendente. En otra ocasión, Emiliana mostraba una intención expresa de retornar algún día a su tierra, pero no antes de haber logrado una posición aceptable a través de la educación. A este respecto, mien-

tras contaba la realización de sus estudios secundarios verbalizaba este sentimiento: “no he de bajar hecho el mismo pelagatos que salí”.

Emiliana no se desvinculó en ningún momento de su grupo de origen. Estuvo siempre en contacto con sus parientes en el pueblo, haciéndoles partícipes de las decisiones importantes. Enseguida acordaron que su hermana menor saliera también para la capital y ambas trabajaron durante un tiempo para los mismos “patrones”, o dueños de la casa de servicio. Tras unos años en Quito ambas hermanas se trasladan con éstos a Guayaquil, una vez obtenido el permiso de sus parientes en su pueblo. A pesar de que la autoridad se situaba allá en su lugar de origen, un poder diferido de intervención le permitía a Emiliana situarse como figura responsable y tutelar de su hermana menor, quien -en sus palabras- estuvo bajo su poder hasta que se hizo también señorita.

Emiliana decidió seguir en Guayaquil cuando su hermana tomó la opción de retornar al pueblo. Seleccionada como niñera iba ahora a concentrarse en el tutelaje de las criaturas ajenas a quienes -dice-, crió y tuvo bajo su poder, tratándoles “como que fueran [sus] hijos”. Veo importante destacar que Emiliana había percibido esta experiencia como un modo de ejercer el rol maternal separado del hecho bio-reproductivo.

“Yo seguí en Guayaquil y ya los niños crecieron, crié cuatro. Al primero cogí caminando y los demás de que nacieron ya estuvieron bajo mi poder. Sería mi culpa, especialmente el mayor se hizo bien malcriado, entonces yo me cansé. Yo misma tuve la culpa porque los mimé mucho-mucho, los trataba como que fueran mis hijos.” (Emiliana, 58 años)

Había cambiado ya de casa de servicio y entró a trabajar para unos patrones ancianos

que vivían solos. Su propósito de estudiar era claro y logró organizarse sus tareas de modo que logró el permiso de sus patrones para asistir a clases nocturnas. El curso de corte y confección duró algunos meses y con ello afirma: “me gradué de costurera en el 59”. No pude contrastar este dato, fecha que Emiliana recordaba como un nuevo hito que le situaba como la primera joven Negra de su pueblo que había realizado estudios secundarios. Buscando coherencia con el resto del relato, Emiliana tendría entonces veinticuatro años y su primer marido aún no habría entrado en escena. En ese tiempo estaba dedicada a prepararse para ejercer la costura como profesión. Necesitaba proveerse de maquinaria y elementos para ello, lo cual iría logrando poco a poco de su propio peculio. Al margen del deseo de ejercer como costurera, había pensado en la eventualidad de casarse con un pretendiente de Manabí. Había decidido que si se casaba dejaría de trabajar en la casa de servicio para buscar un espacio de alquiler. Emiliana veía que vivir de forma autónoma no era lo más conveniente para una mujer sin marido. Esta percepción podía resultar paradójica a la luz del conjunto de su experiencia vital.

“Yo seguí trabajando. Como vivía en casa ajena, puertas adentro, mi intención fue ir comprando lo necesario para yo poder trabajar. Tal vez una máquina, una plancha... Por otro lado, pensaba que vivir solita en Guayaquil no sería conveniente. Yo tenía un enamorado, yo decía, si me caso con él... pensaba que ya tendría que salir de aquí y mientras no me casara pues no. Esa fue mi idea, que si me casaba, podría liberarme del trabajo pero que si no, me tocaría seguir trabajando. Yo sí tenía idea de casarme con él. Trabajaba de mensajero donde el hermano del señor donde yo trabajaba. El no era moreno, no... bueno, era de ese color que hay en la

costa medio canela, pero el pelo no era de moreno, de raza morena.” (Emiliana, 58 años)

Siempre en contacto con su familia en el pueblo, a quienes veía todos los años “el día de la fiesta”, a Emiliana le llega una propuesta para dar clases de costura en su pueblo natal. Tal vez no fuera casual que su relación con el joven costeño no prosperara. De nuevo en su tierra de origen, Emiliana estrechaba relaciones con un joven de su pueblo que había trabajado igualmente como jornalero y había pasado también un tiempo trabajando en Quito, después de su salida a Guayaquil llamado al servicio militar. Emiliana recuerda que se enamoró totalmente de él y ambos contrajeron matrimonio civil sin mayor demora. Previamente, Emiliana se había integrado en el hogar de su padrastro quien le había recibido “como una hija más”, por cuanto su aportación económica era ya importante. Daba algunas clases remuneradas y contaba con ciertos ahorros acumulados en su vida de servicio en la capital. Tal vez porque la familia de ella no vio con agrado la boda, la pareja se trasladó enseguida a Quito.

Al parecer, pronto comienzan las desavenencias conyugales y Emiliana retorna a su pueblo a instancias de su marido. Durante esta primera separación de hecho, Emiliana entra a trabajar en el negocio de una tía. Ella valoraba que su familia había tratado en todo momento de ofrecerle medios, sin embargo su nivel de vida estaba decayendo. Se enfrentó a su marido haciéndole responsable de que su situación estuviera precarizándose, debido a una falta de compromiso por parte de él con el contrato matrimonial. Tras un tiempo de separación de hecho el marido habría vuelto al pueblo para “reclamarla”. Emiliana cuenta en su relato que su familia intervino en el sentido

de no autorizar que ella volviera con su marido a menos que se celebrara matrimonio eclesiástico. Debido a la presión de su familia, se casan por los cánones de la Iglesia católica y se trasladan nuevamente a Quito.

A Emiliana no le faltaba trabajo en las casas de servicio. No obstante, puesto que su marido requería que ella estuviera más dedicada al hogar, Emiliana dejó el servicio doméstico en casa de los patrones para alquilar una pieza dedicándose a la costura y al servicio marital con mayor exclusividad. Se había cumplido el deseo expreso del marido. A la hora que él llegara la encontraría en la casa. Emiliana vería pronto que “no [le] iba bien esa cuenta”. De nuevo veía precarizarse su situación tras haber subordinado sus intereses a los de su marido. En sus propias palabras, ella le había obedecido para estar en buen ambiente, pero él seguía sin ser “responsable en la casa”.

“...entonces le dije: ‘si vos te vas a poner responsable en la casa, yo salgo del trabajo y me paso aquí en la casa’. Y así hice la prueba, salí yo. En ese tiempo trabajaba donde una familia Tal. Entonces arrendamos una pieza a la calle, yo acomodé un medio tallercito y él seguía su trabajo y yo seguía en la casa. El venía a la hora que venía y me encontraba en la casa. (...). Cuando yo salí del trabajo, totalmente se descuidó. Yo tenía plata que me venía, que me sacaba de las obras [costura] casi todos los días, en veces. Entonces él diría: ‘como ella tiene plata diariamente, pues yo me descuido’. Llegaban las quincenas y me decía: ‘yo en esta quincena no voy a coger nada’. Así es que muchas veces me tocaba pagar hasta de la pieza que arrendaba. Entonces se descuidó. Cuando ya tuvimos el disgusto, le dije: ‘mira, yo con tal de obederte y estar en un buen ambiente... me has pedido que salga del trabajo, he salido. Qué pasa, he salido del trabajo y sigo yo aguantando la misma responsabilidad que cuando estaba trabajando’. Porque muchas veces cuando cogía el

mensual, me tocaba pagar el arriendo. Y vd. sabe, en la casa que trabajaba, yo tenía mi comida, mi almuerzo. Entonces si yo no necesitaba ni mucho, vi que me iba mal esa cuenta. Yo sí me decía, ‘Dios mío, si estoy cometiendo un error, que él está malbaratando su trabajo’. Y tenía su sistema de vida libre, gastaba y gastaba, tomando, en fiestas, en taxis con las mujeres, llevándoles por aquí y por allá.” (Emiliana, 58 años)

La desarmonía conyugal se resolvía en uniones y nuevas separaciones jalonadas de episodios recordados de violencia física. Emiliana recuerda que en una ocasión, habida cuenta de las dimensiones del maltrato, los vecinos llamaron a la policía y tras la detención del marido, el propio intendente le dio orden de que no conviviera con el agresor. Me parece destacable que en su relato, una orden desde la autoridad policial estaría justificando el abandono del hogar conyugal. Por otra parte, el hecho de que la violencia física reiterada estaba afectando el orden en su entorno vecinal actuaría como detonante a la hora de tomar la decisión de interrumpir definitivamente la convivencia marital. Vi que la decisión en su relato se mostraba desde la heteronomía.

“Eso tenía él, me maltrataba mucho. No me respetaba y era muy violento y muy maltratador y mujeriego. Inclusive en otra ocasión yo tuve que separarme pero por el intendente de la policía, él me dio orden de que nos separaran. Con el maltrato que él me daba, había testimonio de los vecinos. Una vez asimismo que él me maltrataba ¡como qué!, a puerta cerrada, yo, menos mal me logré escapar. Entonces, así en calle pública me pegaba y los vecinos pues habían llamado a la policía. Vinieron dos patrulleros, entonces él se fue detenido. Ahí yo me di de cuenta [sic] de que tenía que separarme, porque no podía vivir con un hombre así.” (Emiliana)

Tras ocho años de matrimonio decidieron pedir el divorcio de mutuo acuerdo<sup>73</sup>. Emiliana me decía en varias ocasiones que a pesar de que el divorcio fuera acordado por ambos, el proceso no fue nada fácil a nivel afectivo. Afirmaba que ambos se querían pero que no se llegaron a comprender. Los sentimientos eran ambivalentes por ambas partes y ello les llevaba a unirse eventualmente. “Más le machucan a uno, más con ellos se quiere”, así expresaba esa dependencia afectiva del compañero “maltratador”, en una ocasión en que también su hermana Sofía estaba presente. Esta hermana menor había sido también participante de una relación marital en que la violencia física era patrón regular en la resolución de conflictos. Fue bajo el tutelaje de Emiliana cuando esta mujer logró que se le adjudicara pensión alimentaria para sus dos hijos tras el abandono del marido.

Emiliana recibía finalmente la confirmación legal de su divorcio en 1968, cuando aún estaba conviviendo con su entonces marido. Ella hizo frente al pago de los trámites judiciales y administrativos. Parece como si este requisito formal hubiera servido de acicate para evitar que él la buscara nuevamente con fines de convivencia, al menos esa era la forma en que Emiliana lo transmitía.

“...ya nuevamente nos volvíamos a unir, después nuevamente entrábamos en un problema y nos volvíamos a separar. Hasta que por último el divorcio nos cogió viviendo juntos, cuando nos salió, por decirlo así, la sentencia en la cual me dijeron que tenía yo que pagar los derechos nomás. Yo pagué, por mi parte, él no pago. La mayoría de gastos pagué yo... Entonces yo agarré los papeles y así mismo sin pelearse, nada, yo le hice notar. Porque en veces él venía insistiendo, que todavía no estábamos divorciados y él quería seguir nuevamente así vi-

niendo. Entonces yo le hice notar que ahí estaban los papeles de que ya estábamos divorciados” (Emiliana, 58 años)

Emiliana y su marido no tuvieron criaturas. Sin duda este particular pudo haber sido determinante en el comportamiento de su compañero. Su marcada agresividad física y el exhibicionismo con que mostraba sus múltiples intercambios sexuales, podrían estar indicando una necesidad de afirmarse en su masculinidad. Una masculinidad construida principalmente a través del desarrollo de una potencialidad sexual que se dignifica con la iniciación en la paternidad. Este hombre no había logrado esta paternidad en su legítimo matrimonio. Emiliana decía que su ex-marido se lamentaba del divorcio a posteriori. Recreaba una escena en que él exclamaría doliente: “¡Cómo le perdí a mi mujer...!”. En este drama, el contenido de la pérdida de la mujer puede significar ante todo el haber perdido la oportunidad de mostrar una identidad masculina por la falta de realización de la paternidad de cara a la norma social. Emiliana me contaba que en ocasiones y después de haberla maltratado, cuando su marido “se sanaba” de la ira, le pedía perdón con sentido arrepentimiento. En cierta ocasión él habría verbalizado un importante deseo simbólico. Le había dicho a Emiliana que “si pudiera hacer una casa colgada en el aire”, allí desearía vivir sólo con ella, sin que nadie pudiera molestarles. Interpreto que el peso normativo del derecho paterno al respecto del orden monogámico y la consiguiente desaprobación del entorno sobre la marcha de su matrimonio era algo que tenía especialmente atormentado a este hombre. La metáfora de *la casa en el aire*, me evocaba la razón que da nombre a ese Vallenato popular, cuya leyenda he incluido como porta-

da del capítulo cuarto, relativo a la adquisición de la vivienda en propiedad como vía para la emancipación.

“El después, cuando se sanaba, en ojos de hombre se le llenaban los ojos de lágrimas, me decía: Emiliana, yo no sé que me pasa, no sé que me pasa, si yo pudiera vivir contigo -me decía así, me acuerdo una vez que me dijo esto-, yo te prometo, viviríamos los dos solitos, donde nadie nos haga lío, yo ver a nadie [sic], ni que tú veas a nadie. Si yo pudiera hacer una casa colgada en el aire, ahí viviéramos, me decía. No ve que después él me veía la cara y el cuerpo... y se le llenaban los ojos de lágrimas viendo el maltrato que él me había hecho. Y bueno yo qué mas podía hacerle, ya estaba hecho. Sino que me acuerdo de esa vez que me pegó tan feamente que el intendente me dio orden a que me separe y yo saqué las cosas de donde vivíamos, yo creía que ya no ha de ir más, pero a los quince días, cuando más un mes ya nuevamente seguía insistiendo, me buscaba.” (Emiliana, 58 años)

De haber tenido descendencia, Emiliana afirma que su orgullo hubiera sido menor, como hubiera sido mayor la responsabilidad de él. Ví que por “orgullo” Emiliana entendía la “alevosía” declarada ante una autoridad marital carente de respuesta en el orden representativo y en lo relativo a la provisión material. En este sentido, Emiliana entendía que el nuevo vínculo que su marido había establecido con una joven costeña -cuya relación sí dejó descendencia- había sido más sólido que el representado por su matrimonio con ella misma, por cuanto había resultado yermo. En relación con este relevante respecto, Emiliana había tratado de poner remedio a su presunta infertilidad bio-reproductiva desde los primeros años.

“Estoy segura de que si hubiéramos tenido hijos, capaz que mi orgullo hubiera sido menos y

él también hubiera tenido su responsabilidad más. Porque este es el punto de vista que ha sido difícil separarse de esta otra mujer. Porque claro, él hijos ha tenido por aquí y por allá, pero ya formado como una especie de hogar fue con la chica esta que ya tuvo dos niños. Entonces se nota que él sí tenía responsabilidad ahí ¿no? Pero, desgraciadamente él, desde el comienzo, yo necesitaba un tratamiento y él no me quiso autorizar para que me haga este tratamiento. Inclusive yo le dije que yo tenía unos medicitos guardados por ahí, que si es por el gasto pues que no se preocupe porque yo también iba a afrontar con lo más. Porque esa fue mi ilusión, casarme y tener hijos, con él. Pero desgraciadamente él no respetó esa decisión. Porque yo me fui a hacer chequear con el médico y me dijo: ‘vd. sí puede tener familia, necesita esto y esto otro’. Cuando yo le conté a él, en vez de decir...-como estaba entretenido en ese tiempo-, dijo: ‘yo a la final contigo alguna vez me he de separar...’, y en fin... Entonces hemos tenido esa lucha ¿no?, en que yo he tenido mis intenciones, él ha anulado esas intenciones, cuando él ya ha visto, entonces yo ya no he querido. Cuando él quiso tener hijos yo ya no quise. A la final ya habíamos tenido como dos o tres separaciones, yo le dije: ‘para que me dejes con hijos, mejor me quedo sola, y es lo que sucedió’. (Emiliana, 58 años)

Según diagnóstico médico, Emiliana precisaba un tratamiento cuyo costo estaba dispuesta a asumir en su mayoría. Ajustándose al derecho patriarcal regulado por la ley, el permiso del marido es preceptivo para realizar esta intervención en el cuerpo de la mujer. En el caso de Emiliana, la autorización de su marido nunca llegó. Finalmente decide no insistir en ello e invertir su capital acumulado en la máquina de coser: “Yo estaba dispuesta a gastarme lo que me gasté en la máquina en hacerme el tratamiento”. Quiero destacarlo porque me parece muy significativo: Emiliana había decidido promover de manera autónoma el

desarrollo de su profesión en lugar de ejercer la maternidad biológica en unas condiciones maritales que no le satisfacían en relación a los niveles de co-responsabilidad.

Ya en ausencia de su marido a principios de los setenta, Emiliana regresa a vivir dentro de las casas de servicio. En una casa, cuyo patrón era militar de alto rango, estuvo largo tiempo empleada. Allí disfrutaba de un pequeño apartamento independiente. En ese tiempo acoge a su anciana madre que había sido expulsada del hogar conyugal por su segundo marido. Cede también parte de su espacio a Sofia, su “hermana de madre”, que se instala con marido y dos criaturas. En la difícil situación marital de su hermana y en el desamparo de su madre, Emiliana toma la responsabilidad económica de todo el grupo y figura además como interlocutora ante las instancias jurídicas para que se regularice la separación conyugal de su hermana y de su madre. En el primer caso consigue la pensión alimentaria, no así en el segundo caso. Sus logros en este tipo de gestiones los contaba con gran entusiasmo y satisfacción. Esto le situaba en una posición central dentro de su grupo parental, su autoridad era reconocida y ella tenía conciencia de ello.

Cuando a Emiliana le otorgan la parcela en la cooperativa de vivienda a mediados de los setenta, su madre y su hermana viven aún con ella y bajo su responsabilidad en mayor medida. Un hermano de su madre adquiere también una parcela y su grupo doméstico se traslada a vivir al barrio. Claudia, su hermana de padre y madre, hace lo propio con su marido y criaturas. Esto supone que Emiliana participaba ya de una red parental dentro del recién inaugurado contexto vecinal.

Pasados unos años y antes de que su madre muriera, su hermana Sofia se había mudado ya a ocupar una nueva parcela en otra

cooperativa en el barrio de San Carlos, al Noroeste de la ciudad. Una fase de tutelaje se había cerrado e iba a iniciarse otra. Enseguida Emiliana, cerca de sus cincuenta años, muestra interés por adoptar una criatura. Tras varios intentos, una mujer que estaba de paso le deja a su hijo de ocho meses. El muchacho tenía nueve años cuando le conocí. En cierta ocasión, Emiliana le reprendía una mala conducta actualizando una constante en su trayectoria vital, la soledad como precio de su autonomía. Le decía con animosidad: “Verás que más vieja como soy, me voy a coger la puerta y me voy. Yo siempre he pasado solita, ¡qué más!”. Sin embargo, aún estaría dispuesta a hacer concesiones con tal de no envejecer en soledad, en sus propias palabras “sin alguien que me levante un jarro de agua”.

Pude apreciar que en la vida de Emiliana la maternidad se había materializado a través de una construcción ajena a la reproducción bio-genética. Su caso resulta paradigmático por cuanto pone en evidencia los significados asociados a la figura de la madre. El contenido de esta maternidad está ligado al desarrollo del poder para la acción efectiva y para la toma de decisiones al respecto de la representación política. El caso de Emiliana me mostraba como el tutelaje de otras personas, la capacidad de gestión, de interlocución y la proyección pública, son aspectos de la experiencia en la práctica que pueden explicar la centralidad de la figura de la madre y la autoridad que de ello se genera también en el nivel simbólico.

### *Marcia y Sagrario*

Marcia era otra de las mujeres pioneras en el barrio, aunque no era considerada líder en la comunidad. Llegó con su hija Sagrario a ocupar una parcela asignada por la cooperati-

va de vivienda popular en los inicios de la fundación del barrio. Sobre su vida he hablado en el capítulos anteriores al respecto del maltrato del que había sido objeto, lo cual hacía recordar la condiciones de vida de las esclavas centro de las casas de servicio. Marcia había nacido en la costa de Esmeraldas y de ello tenía sólo un vago recuerdo. Un oficial del ejército le sacó de su entorno a la edad de cuatro años, tal vez antes, para que sirviera en su casa de familia. De su condición servil recuerda los malos tratos. Nunca tuvo vínculo familiar alguno, puesto que aquel desarraigo forzoso le alejó de toda referencia en su lugar de origen<sup>74</sup>. Llegando a la adolescencia cambió de casa de servicio y cuando tuvo su primer embarazo buscó un cuarto de alquiler en el centro de Quito. A través de la observación y contrastando los relatos de ella y de su hija, pude inferir que su embarazo pudo haber sido provocado por abuso sexual del patrón. A este respecto, era significativo que tuviera que dejar la casa por razón de ello. No obstante, ella no dio ninguna información explícita sobre los progenitores de sus dos hijas y tampoco yo quise instarle a que lo hiciera.

Al parecer, los malos tratos, la desatención y un ritmo extenuante de trabajo servil le llevaron a enfermar gravemente. Tras el parto de su segunda hija se le presenta un cuadro epiléptico que le va a impedir ser aceptada a trabajar en casas para el servicio doméstico. Comienza con la venta ambulante de comida y le hablan de la posibilidad de acceder a la compra de un terreno para vivienda. Afirma que “sus dueños de casa” -arrendadores de cuarto- le ayudaron con alguna aportación económica para las cuotas y también otras personas para quienes trabajaba eventualmente. Me contaba que tuvo indecisión a la hora de entrar a formar parte de la cooperativa por el temor de no poder hacer frente a los pagos de las cuotas.

Cuando logró la parcela por sorteo se integró a participar de los trabajos comunitarios y de las reuniones preceptivas, pero siempre evitó tomar parte en las manifestaciones y las expresiones públicas de protesta y demanda. Como ya cité en el capítulo relativo a la formación de la comunidad del barrio, las protestas eran contundentes y de gran impacto local. Pese a los temores y las dificultades, Marcia llegó a ocupar su vivienda junto con Sagrario, la menor de sus hijas, quien tendría recientemente una niña que lleva el apellido de su abuela.

“Una señora me avisó. Una señora me dice: vea Marcia, porqué no se mete en esto. Entonces, yo digo: pero, dónde es y cómo es, y todo eso, ¿no? Entonces me explicó, ella mismo me llevó justamente a la oficina. Entonces le digo: y si no tengo para pagar, ¿de dónde pago? Entonces me dice: no pues Marcia, de lo que vd. vende, sígase reuniendo y verá que algún día acaba de pagar el terrenito. Entonces yo me metí en esto del Camino Llano calladito de mis hijas. Mis hijas no sabían, sólo mis dueños de casa sabían. Porque yo [a] ellos no les he ocultado nada, era como que fueran mis padres. Ahí los conversé y todo eso. Me dijeron que estaba bien, que bueno. Bueno y pensaba yo: pueda ser que algún rato, a pesar de mi mala suerte, que me salga un terreno. Pues yo estaba calladita-calladita, no les decía nada a mis hijas. Con que en una de esas ya me salió el terreno porque era por sorteo y me salió el terreno. Yo lloraba, porque de la emoción lloraba. Fui, le avisé a mi dueña de casa. Mis hijas, como digo, no sabían. Cuando ya estaba acabando de pagar el terreno, le digo a mi hija la mayor, le digo: ve, qué te parece mi-ja [sic. mi hija] si me meto en esto del Camino Llano. Ahí se disgustó. No, dice, mamá vd. está loca, que ni se cuánto... vd. no se meta en eso. ¡Porque el Camino Llano era temible! Porque salían a cada rato a hacer manifestaciones. Yo nunca no llegué a salir [sic]. Que hacían manifestaciones y que hacían bullas y todo eso. ¿Quién no tenía miedo al Camino Llano?, mie-



do le tenían, la gente del Camino Llano era terrible. Eso ya ha de ser unos..., vea, ya va a cumplir 21 años. En ese entonces ya le digo, a cada rato se oía que habían hasta muertos, heridos, que les perseguía la policía y todo eso. A las manifestaciones yo nunca me atreví a ir, solamente a las gestiones, a las mingas yo asistía, pero al resto nada más. (Marcia, 64 años)

La señora Marcia y su hija Sagrario no tienen vínculos de afinidad en la zona, por lo que no participan de las redes principales. Viven de manera independiente y conciben su casa como una isla. El interior de su vivienda me pareció, dentro de la sencillez, de un nivel de acondicionamiento poco usual. Puesto que su casa no estaba sobre la vía principal, me sorprendió encontrar una ducha integrada dentro de la vivienda. Si bien no tenían línea telefónica, otros elementos funcionales me dieron a entender que habían logrado una calidad de vida envidiable en la zona. Marcia afirma en su relato que ha criado a sus hijas con mucho trabajo y sin ningún deseo de compartir la vida con un hombre. Valoraba que el problema viene de “el qué dirán”. Pienso que con ello se muestra la importancia coactiva que tiene la valoración moral negativa del discurso dominante, para con las mujeres que desarrollan su ciclo vital con independencia de la relación conyugal.

“Yo creo que todo es, se puede decir, como uno se desenvuelva, ¿no? Porque hay mamasas [sic] que no... que se hace tan difícil la vida para ellas, tienen a sus hijos y que si no están con un compañero al lado no pueden vivir. Entonces yo digo, es una cosa absurda. Tranquilamente una mujer, se dedica a su trabajo y a sus hijos, puede vivir tranquilamente, sin que nadie le moleste, sin estar mandada, sin estar nada de eso. Porque me imagino que eso también es... otro compromiso que va a estar maltratada por esto o por lo otro, o que le maltraten al hijo de

uno. Entonces, más vale sola que mal acompañada.”

“Eso sí, molestan..., piensan que porque una es soltera, que se ha tenido los hijos soltero... yo lo que le dije una vez a una señora: si a Dios que es más le he ofendido, como me juzgue la gente a mí no me importa. A mí no me importa lo que digan de mi persona. Sé que ante Dios tengo mi conciencia limpia y sanseacabó. En lo único que yo he pensado es en mis hijas. Después de, ya le digo, trabaja y trabaja, me hice de este terrenito.”

“No, yo nunca he tenido pareja. Me imagino que ya no es lo mismo la vida de soltera y de libre, se puede decir. Porque ya se ve cuántas parejas que se casan con tanta novelería... después: que ya no pueden salir, que ya el marido no le deja, que si el marido es celoso, que esto y lo otro. Más problemas que soltera. Para estar así, más vale... Yo no me arrepiento de haber tenido a mis hijas. Nunca me arrepentí ni me arrepiento, al contrario.” (Marcia, 64 años)

Marcia tuvo dos hijas y, según me dijo, nunca había convivido con ningún compañero o marido. Argumentaba que una mujer dedicada a trabajar no precisa de marido para sacar adelante a una familia. Iba más allá diciendo que los maridos celan a las mujeres y ello de alguna manera entorpece la vida. Me llamó la atención que, al margen de su posicionamiento radicalmente contrario a la convivencia conyugal, Marcia justificaba el no haber tenido pareja en el hecho de que, a pesar de no faltarle proposiciones, nadie le iba a querer debido a su enfermedad. En su relato decía que de joven pensaba: “nadie me va a querer, va a decir, ‘esta enferma para qué la tengo’...”. Con esta afirmación estaría situando la decisión de vivir sin pareja fuera de su dominio, como si no fuera ella misma quien habría decidido rehusar a la convivencia marital. Me pareció que ella percibía que su sentida minusvalía le ha-

bría otorgado una incapacidad para ejercer el necesario deber conyugal de servir al marido. Por otra parte, bien podía ser una manera de simular que tal decisión vino dada por las circunstancias, justificando así que no fue tomada por ella deliberadamente.

Paradójicamente, pienso que su enfermedad no era simplemente una disfunción orgánica. Lo que la medicina alópata había diagnosticado como una epilepsia, descubría una dolencia que aparecía simbólicamente como castigo impuesto ante la transgresión que suponía el hecho -deliberado o nó- de haber desarrollado su vida al margen del matrimonio. A Marcia le habían dicho que su epilepsia era fruto de un maleficio de alguien que le envidiaba por haber criado a sus hijas con éxito y sin la ayuda de un hombre. Me dijo que pese a no dar mucho crédito a estas voces, se acercó ante la presencia de un prestigiado curandero. Al parecer el hombre le informó de que, en efecto, su enfermedad provenía del trabajo maléfico encargado por la envidia de alguien. Puesto que ella no confiaba en las artes mágicas, en palabras del curandero estaría condenada a sufrir el mal de por vida.

“He luchado, trabajado duro, pero me desenvolví, se puede decir, yo sola. Tuve mis dos hijas y como ya me enfermé... Porque propuestas no me faltaban, pero yo me ponía a pensar y digo: no, nadie me va a querer, va a decir: bueno, esta enferma para qué le tengo. Entonces, yo sola, dando gracias a Dios, me supe desenvolver.”

“De la envidia [la enfermedad por maleficio] decían, pero yo me ponía a pensar y decía: ¿envidia de qué?, que tuve mis dos hijas y que sola he sabido desenvolverme. Envidia de eso, nada más.” (Marcia, 64 años)

La experiencia y resistencia de Marcia trabajando en condiciones serviles ha de ha-

berle servido a su hija Sagrario, quien se crió en las casas donde Marcia trabajaba. También el desarrollo de la autonomía como mujer y como madre parece haber redundado en el carácter de esta joven que se muestra firme por conseguir cambios en la estructura social de privilegios. Sagrario se afirmaba resistente a continuar el ciclo servil y, aunque seguía trabajando en la casa donde pasó su infancia, deseaba conseguir un empleo autónomo que le permitiera ejercer como ayudante de contabilidad. Completar sus estudios secundarios había sido un desafío para la autoridad de su patrona, quien trató siempre de disuadirle. Al igual que su madre, Sagrario no había convivido maritalmente y afirmaba que no precisaba de “una especie masculina al lado” para criar a su hija. Sin embargo, declaraba que “en calidad de mujer” deseaba la compañía de un hombre para el desarrollo de la afectividad. Me contaba que haber sido madre fuera del matrimonio no representaba para ella el resultado de un descuido o de un desengaño. En su relato afirmaba rotundamente que nunca tuvo intención de convivir con el progenitor de su hija, ni tampoco de solicitar de él la declaración de paternidad. Precisó que él era un hombre casado y vecino también del barrio. Lo que no pude escuchar de ella fue que la decisión de haber tenido la criatura hubiera sido consciente o de algún modo planificada.

“Aquí hay que hacer de padre y madre. En una mano el pan y en la otra el palo. Yo soy muy muy enérgica con la niña, exageradamente enérgica. No me gusta que cometa errores ni que sea molestosa y a veces pienso que esto le va a afectar en un futuro, pero no puedo cambiar.”

“Claro que es más difícil [sin marido-padre], por el hecho de que tiene que ver vd. por educación, vestuario, alimentación, enfermedad. Tiene que ver sola. Si la niña se le enferma a las

doce de la noche, ¿quién le ayuda?, vd. sola. Es muy-muy diferente en pareja, pero... se sale adelante.”

“No tengo ninguna pena de no tener a esa persona [progenitor de su hija], especialmente no. De conseguirme otra persona, nadie me dice lo contrario. Tengo un anhelo brutal, como ser humano, como mujer en sí, la soledad pesa. No por el hecho de ser madre sola, a la final tengo el apoyo de mi madre, el apoyo de mi hermana y de la gente que me rodea. Sino en calidad de mujer, a eso sí me pesa la soledad. Por lo demás no, para nada.” (Sagrario, 35 años)

Antes de haber tenido a su niña, Sagrario me dijo haber participado en grupos de jóvenes en torno a una organización que citó como “sobre la conciencia Negra”. Según su relato, esta joven entendía que la vida de su madre pertenecía a un ciclo servil propio del racismo de tiempo atrás. Su discurso pertenecía a una elaboración consciente sobre la identidad racial contra la supremacía Blanca. Sagrario valoraba su propia experiencia con mucha distancia de la de su madre. Se consideraba mucho más afortunada, gracias al apoyo de su madre y su hermana. En su argumentación consideraba que la discriminación racial en el país es algo que va remitiendo. Ello era una especie de deseo vindicativo. Esperaba y deseaba que esa discriminación no condicionara la vida de su hija. Afirmaba que no iba a escatimar recursos para que la niña fuera a un buen colegio, con vistas a que se desarrollara como una profesional con éxito, y no tuviera que estar “tras de las ollas” como ella y su madre. De nuevo percibí que la educación es pensada como la vía principal para la emancipación, para lograr el reconocimiento social en condición de igualdad.

Para Emiliana y Marcia, como para la mayoría de personas que se integraron en la cooperativa de vivienda, el pasar al estatus de

“dueño de casa” suponía un paso importante percibido como emancipador en términos generales. Para las mujeres sin marido, en su mayoría subsidiarias del paternalismo del patronazgo de las casas de servicio, lograr una vivienda en propiedad contribuía en efecto a su movilidad social ascendente, pero sobre todo consolidaba un proceso de autonomía personal elaborado desde dentro del sistema patriarcal para -al mismo tiempo- desafiarlo.

### **Madres, agentes y jefas de hogar**

He utilizado la adjetivación *agente* para matizar el significado de la maternidad desde el ámbito de lo político. Me refiero a “madres agentes” a través del contenido anglófono de *agency* en el contexto del tratamiento del desarrollo desde una visión feminista. Hablo de agentes en tanto que figuras con capacidad de gestión autónoma y competente en el ámbito de las relaciones institucionales. Ello supone también hablar de líderes y de sujetos políticos capaces de adquirir poder y de transformar los sistemas de injusticia social.

Hablar de jefatura de hogar, además de hablar de poder, supone entrar en el análisis del discurso socio-estadístico de los estudios demográficos orientados a los llamados estudios de familia con enfoque econométrico. En esta empresa se dedican gran parte de los recursos de la planificación para el desarrollo a instancias de las agencias supra-nacionales. Más concretamente, hablar de jefatura femenina de hogar es moverse en el contexto de los estudios de pobreza que regulan la intervención de las políticas sociales sobre la amplia mayoría de la población en los llamados países pobres. Un concepto paralelo en otros contextos sociales sería el de monoparentalidad pero este no es el caso que me ocupa. Esta dualidad conceptual da muestra de la versatilidad del discurso, que genera conceptos diferentes so-

bre hechos homólogos, dependiendo de su valoración.

He considerado interesante mostrar los resultados habidos en ciertos estudios realizados en el país, con objeto de tener idea de la orientación de los estudios de familia en el contexto, y concretamente del papel que otorgan a las mujeres como madres agentes en el desarrollo. Viendo el estudio de CEPLAES (1994) sobre género y pobreza en Ecuador, aparecen referencias a la jefatura femenina de hogar en relación con la pobreza y concretamente a la feminización de ésta. Tal como informa el citado estudio, para el Instituto Nacional de Estadística y Censos, la definición de la jefatura de hogar se identifica con la llamada jefatura económica y esto corresponde a: "aquel miembro del hogar que mayor cantidad de dinero aporta al presupuesto familiar". Ello indica que el esquema indiscutible de familia será el modelo nuclear, en tanto que grupo formado por la pareja conyugal con su descendencia y, en la mayoría de los casos, la jefatura será asignada al hombre-padre a menos de que éste no figure en el hogar. Según esta definición, la Encuesta Permanente de Hogares de 1991 estimaba en un 22% el porcentaje de hogares con jefatura económica femenina para la totalidad del censo. Este porcentaje se habría incrementado en cuatro puntos con respecto a los datos habidos en 1988.

En el estudio de Anne Faulkner (1990) se aprecia que no existe diferencia en términos de pobreza entre hogares con jefatura femenina o masculina, si bien en los primeros la pauperización habría sido más significativa durante la década de la llamada crisis de los años 80. Carlos Larrea (1990) indica que los hogares con jefatura económica femenina se sitúan por debajo de la línea de pobreza, sin embargo en su mayoría tendrían las necesidades básicas satisfechas<sup>75</sup>.

En definitiva, el estudio de CEPLAES (1994) concluye con que, si bien parece haber evidencia estadística de que los hogares con jefatura femenina cuentan con menores ingresos que los de jefatura masculina, no se puede inferir que aquéllos sean los más pobres. Parece que los planes de ajuste estructural, especialmente durante la crisis de la década de los 80, han afectado de modo generalizado a los sectores populares de un estrato determinado por ingresos. No obstante, es presumible que los hogares con jefatura masculina hayan tenido acceso a vías más "exitosas" para hacer frente a la situación. Esto encuentra explicación en la injusticia del sistema con respecto a las posibilidades que se abren hacia la movilidad ascendente para hombres y para mujeres. Concretamente, según el estudio citado, el desempleo afecta al doble de la población que ocupa hogares con jefatura femenina. Los hogares con jefatura masculina invierten más horas en el trabajo remunerado que los de jefatura femenina, constituyendo estos últimos el grueso de la fuerza de trabajo en el subempleo, el sector informal y el sumergido. El estudio de CEPLAES (1994) abunda en que, si bien el mayor nivel de instrucción y formación de las mujeres debería haber redundado en una diversificación de su acceso al mercado laboral, esto no se ha dado así, debido a la discriminación en el empleo que sigue ubicando a las mujeres en trabajos tradicionalmente asignados al rol doméstico y reproductivo.

Pienso que quizás los mejores niveles de instrucción de las mujeres hayan servido de otro modo para abrir un espacio de liderazgo en la política representativa. En este sentido, la participación de las mujeres en las organizaciones populares de carácter vecinal, agrario-campesinas o sindicales ha llamado la atención de las instituciones en el sentido de considerar a las mujeres como agentes en las de-

mandas. De acuerdo con María Cuví (1992), las políticas dirigidas a las mujeres en Ecuador durante la década de los 80 son muy diversas y muy censurables, aunque en conjunto se considera positivo que el enfoque de género haya llegado a integrarse en el discurso de las instituciones. Esta autora señala que desde finales de los setenta, cuando el gobierno ecuatoriano se sumó al plan de acción firmado en la Conferencia Mundial para el Año Internacional de la Mujer de 1975, las instituciones estatales han visto la importancia de considerar la participación de las mujeres en el desarrollo. Sin embargo, en el diseño de las políticas se han desconocido las necesidades específicas de las mujeres y no se ha problematizado su triple rol reproductivo, productivo y de gestión. Cuví abunda en que la práctica estatal ha visto a las mujeres como madres o como agentes productivos y, en consecuencia, ha obrado con dos limitados enfoques: “asistencialista” y “productivista”. La Dirección Nacional de la Mujer de finales de los 80 no habría logrado una política comprensiva e integradora de las mujeres en el proceso de desarrollo según Cuví<sup>76</sup>. Esta institución no habría logrado introducir el enfoque de género de modo transversal en todas las políticas sectoriales. Según esto, las mujeres han sido sujetos de los proyectos de desarrollo como potenciales generadoras de “ingresos familiares complementarios”. En ningún caso se ha producido un análisis de la condición específica de las mujeres, así como de la heterogeneidad de las situaciones en que éstas se desenvuelven.

#### *Hechos y sujetos administrables*

“Las necesidades deben ser reveladas no solamente como hechos “administrables” que pueden ser atendidos o tratados con los medios ya existentes, sino como la expresión de relaciones

de poder y como demandas para cambiar las modalidades de atención hacia los grupos subordinados”. (León 1991:171)

En tanto que sector urbano-marginal, el contexto del barrio era lugar propicio para la intervención exterior con muy distintos objetivos. Las instituciones gubernamentales y no gubernamentales cumplían con la implementación de proyectos derivados de los Planes de Desarrollo. Como indicaré más adelante, voy a considerar también la intervención de las misiones católicas y especialmente de la administración clerical vicaria, cuya influencia en los niveles estructurales y de representación me pareció muy significativa<sup>77</sup>. Indicaré también la intervención de las nuevas confesiones religiosas que han ido ganando espacios de actuación en los últimos años. He querido evidenciar estas intervenciones por cuanto dan muestra de la participación de las mujeres-madres a distintos niveles en las políticas públicas.

Con objeto de tener información acerca de la significatividad de la jefatura femenina de hogar en el barrio de Silanes solicité una consulta a la base de datos del Sistema de Información para la Infancia (SIPI-INNFA), que coordinan el Instituto Nacional del Niño y la Familia junto con el Ministerio de Bienestar Social. En esta base se registran las fichas personales de menores que son objeto de los programas de asistencia social<sup>78</sup>. Las modalidades de asistencia en el barrio se traducían en una guardería de cuidado diario -ubicada precisamente en el sector de Silanes- y tres comedores con apoyo escolar, situados en la parte alta de El Camino Llano. La información que recogen las fichas de la base son datos relativos a los indicadores que se usan en la medición de la pobreza.

Concretamente, me interesaba obtener información desagregada por hogares según “jefatura femenina” o “jefatura masculina”. Es preciso decir que estas fichas no recogen el dato de jefatura económica del hogar, sino el referente del grupo de convivencia. Según esto, queda registrado si el o la menor vive con el padre, con la madre, con ambos o con parientes. Según este criterio, el 43% de menores en el registro vivían en hogares donde se indica que “no existe padre”, frente al 6% en los que “no existe madre”. Creo importante clarificar que ello no equivale a decir que las madres del primer grupo no tuvieran convivencia marital. Pienso que este dato muestra una información interesante, ya que supone que casi la mitad de la asistencia social en materia de crianza de menores ha sido demandada por mujeres en el ejercicio de su autoridad monoparental.

Según estos datos, en lo relativo a los indicadores de pobreza, las diferencias entre hogares de jefatura masculina y jefatura femenina no son significativas. La mayoría de los grupos domésticos viven en cuartos arrendados, tienen las necesidades básicas satisfechas, y son

afectados de modo similar por el hacinamiento<sup>79</sup>. En cuanto al indicador sobre la educación y la ocupación laboral, la mayoría de las madres de menores que se incluyen en este registro tienen nivel de instrucción primaria y su categoría de ocupación más frecuente es la de “empleada doméstica”. En ello no se aprecian diferencias significativas entre unos grupos y otros. Ocurre sin embargo que en los hogares en que “no existe padre”, al que llaman *Grupo Madre* en el informe, la tenencia de vivienda varía levemente indicando que éstos han tenido menor acceso a la propiedad de la vivienda que los hogares en que “existe padre y madre”, llamados *Grupo Padre-Madre*. Véase en la página siguiente, Figura 1: Indicadores de pobreza según jefatura de hogar: El Camino Llano”.

Esta diferencia en el acceso a la vivienda, me parece relevante debido a la importancia que hombres y mujeres otorgan en el barrio a la consecución de una vivienda en propiedad. He visto que ello va muy ligado a la movilidad social ascendente, por lo cual considero que el acceso a la vivienda supone prestigio material y simbólico.

**Figura 1: Indicadores de pobreza según jefatura de hogar: El Camino Llano**

Indicador / variable de máxima ocurrencia	grupo padre-madre	grupo madre
tipo de vivienda cuarto	43%	55%
tenencia de vivienda arrendada	55%	63%
propia	33%	21%
necesidades básicas satisfechas	90%	90%
hacinamiento	37%	45%
Instrucción de la madre primaria	65%	63%
Categoría de ocupación de la madre empleada doméstica	58%	58%

En cuanto a la ayuda institucional sobre la crianza de menores, en el sector de Silanes tuve conocimiento de la acción de dos guarderías. Una de ellas gestionada por el INNFA y la otra por el Departamento de la Presidencia como obra social. Con una capacidad similar, cada una de ellas acogía un volumen aproximado de entre 40 y 60 menores. Por la información que me llegaba de las mujeres al frente de una de las guarderías, supe que la asistencia de los y las menores no era permanente en todos los casos, sino que variaba sobre todo en función de la disponibilidad laboral de las madres. La guardería ofrecía el cuidado de niños y niñas durante la mayor parte del día en el que se les daba comida y merienda. Las mujeres empleadas para el cuidado de las criaturas me indicaron que la participación de las madres en las reuniones convocadas no era regular. Al margen del sistema de guarderías no tuve conocimiento de otro tipo de política gubernamental de carácter asistencial para menores en la zona.

Una obra asistencial era también la que ofrecía la misión católica comboniana a través del reparto de alimento básico infantil. Este era el vehículo por el cual la misión llegaba a la intervención en los órdenes privados de los hogares. Cada sábado las mujeres madres de más limitados recursos acudían al centro parroquial de El Camino Llano para recibir el peso de una libra de avena, alimento muy usado como sustituto o complemento de la leche en la dieta de menores. Antes de la entrega, se les invitaba a participar en una sesión pastoral en que se trataba su particularidad racial. Una mujer colaboradora seglar de la misión había fomentado la constitución de este grupo de mujeres en torno a la discriminación racial. El grupo era referido como “las señoras afro”. Esta mujer Negra de origen serrano, sin marido, y cuya hija menor trabajaba como auxiliar en

el Centro de Estudios Afro-ecuatorianos -dependiente de la misión- mostraba su desilusión al respecto por cuanto no veía un apoyo a su propuesta sobre “el grupo de señoras”, por parte de la administración clerical vicaria. Antes de mi salida del país esta mujer abandonaba el proyecto que ella misma había impulsado. En lo sucesivo dos jóvenes postulantes de la misión se hacían cargo de las sesiones y ellas mismas eran quienes tenían la atribución de realizar visitas domiciliarias cada domingo con interés pastoral.

Por otra parte, el Proyecto de colaboración entre el Municipio de Quito y el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia considera el barrio dentro de la zona metropolitana que merece intervención prioritaria. Al margen de las ayudas para obras de infraestructura, el proyecto Municipio-Unicef contemplaba la formación y el seguimiento de un grupo de mujeres madres. Este grupo era dinamizado por la figura de un *promotor barrial*, así llamado, y se reunía periódicamente en función de las actividades ofertadas por el proyecto. Durante mi estancia conocí la fase de implementación de cursos de capacitación sobre actividades productivas o de obtención de ingresos. En lo concreto, una ingeniera agrónoma se llegaba al barrio para formar a las mujeres interesadas sobre cultivos hidropónicos<sup>80</sup>. No pude obtener información sobre si previamente se había llevado a cabo una fase de diagnóstico de necesidades, por lo que dudo que estas actividades fueran eficientes en gran medida. Las mujeres me informaron de que habían tenido cursos sobre “derechos de la mujer en la familia” y sobre “autoestima”. Hasta donde pude saber, no se hizo evaluación sobre estas actividades.

En cierta ocasión, un numeroso grupo de madres que habían sido convocadas a una celebración festiva en la guardería del Ministe-

rio me indicaron que ya habían tenido demasiados cursos, más o menos aburridos y que deseaban tener cursos más útiles para aprender a hacer “ricas recetas” y tener nociones de “esteticienne”, especialmente sobre el modo en que deberían maquillarse. Debo indicar que aquella respuesta me desanimó bastante. Traté de integrarla a mi esquema conceptual aprendido de la teoría, pensando que dudaba de que la satisfacción de ciertos intereses prácticos conduciría al logro de intereses estratégicos relevantes.

Sin embargo, aquello no era tan simple como la mera idea de que para las mujeres pobres la realización de los intereses prácticos a menudo entorpece la consecución de los intereses estratégicos<sup>81</sup>. Enseguida entendí que debería revisar mis planteamientos si no quería caer en juicios apriorísticos. Pensé que la respuesta de estas mujeres formaba parte de la coacción del discurso dominante clasista, que promociona el ideal burgués de dama o señora. Ello incluye las atribuciones como ama de casa y como buena esposa, hábil en las domesticidades y de impecable presencia. Esto me trajo el recuerdo de los análisis de algunas feministas afro-americanas al respecto de las conceptualizaciones raciales de género en los EEUU de principios de siglo y finales del siglo XIX. El discurso sufragista y de la liberación de las mujeres por un lado, y la emergencia de la emancipación afro-americana por otro, daban origen a la vindicación de dos tipos de identidades de género entre las mujeres. Las mujeres Blancas estarían reivindicando ser consideradas en tanto que mujeres (*women*), mientras que las mujeres Negras pedirían ser consideradas como damas (*ladies*) (Giddings 1984).

Por otra parte, conocí a algunas de las mujeres que habían participado regularmente en las convocatorias promovidas por el proyecto Municipio-Unicef, cuyos deseos apare-

cían en otros niveles. Se trataba de mujeres-madres con un nivel secundario de estudios y cuya edad rondaba los treinta años. En sus relatos abordaban cuestiones como la “liberación de la mujer” y el “machismo” desde un punto de vista particular, que no aparecía en los posicionamientos de las otras mujeres. Por ellas supe que en ocasiones habían viajado con el proyecto a Guayaquil para conocer otros “grupos de señoras” en contextos vecinales del área urbano marginal. Es interesante destacar que este tipo de proyectos de las administraciones locales en Ecuador, cuentan con la influencia de profesionales del género en el desarrollo que trabajan en instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Algunas de estas profesionales, con nombre propio, se consideran integrantes de la agenda política feminista, aunque ello se traduce localmente como “movimiento de mujeres”.

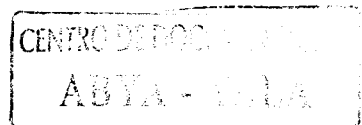
Por último, y para terminar con lo que he considerado intereses intervencionistas en la zona, me interesa tratar la influencia de las nuevas confesiones religiosas<sup>82</sup>. Pude observar que la participación de las mujeres en las nuevas confesiones religiosas resultaba significativa en comparación con la de los hombres. Puesto que la pertenencia a estas nuevas confesiones suele precisar de un compromiso regular de asistencia a los distintos cultos y sesiones doctrinales, el argumento de que las mujeres tienen más tiempo sirve para explicar su mayor participación. Como si el tiempo fuera un bien material sobre el que estas mujeres tuvieran el privilegio de la acumulación. Otro de los argumentos en los relatos era que las personas acuden a estos credos en busca de ayuda. En general se percibe que “los mormones”, “los evangélicos” o “los testigos de Jehová” están “más unidos”. He podido observar que estos grupos obran sobre el funcionamiento de unas redes endogámicas que pueden actuar como

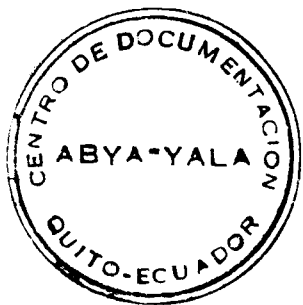


vínculos restrictivos ante la vecindad en su conjunto. Era común que mujeres-madres en situación de precariedad acudieran a estos grupos en busca de ayuda. Sin embargo, no conocí a ninguna mujer que en este caso entrara después a participar de manera más estable. Las tres mujeres que conocí de cerca como miembros activos de dos de estas confesiones no habían accedido desde la precariedad de recursos. Las tres tenían estudios secundarios, pero sus niveles de articulación en el discurso no parecían procedentes de la instrucción formal sino del ejercicio de la palabra en el interior de estos grupos, donde se entrena con rigor la articulación para la predicación apolo-gética. Estas tres mujeres concebían su adscripción religiosa como un importante elemento identitario que les permitía percibirse como superiores a su rango socio-racial.

En resumen, puede decirse que la participación de las mujeres-madres en distintos grupos ya sea con interés asistencialista, productivista o doctrinario, les permite ejercer una función de representación. Esta figura de

la maternidad en ocasiones puede traducirse en el desarrollo del liderazgo por parte de algunas mujeres para llegar a ser sujetos políticos y agentes transformadores. Pienso no obstante, que esto no supone un efecto liberador inmediato para las mujeres por cuanto son consideradas exclusivamente como responsables parentales. He visto que las políticas de género se traducen en la implementación de proyectos productivos, de capacitación y de sensibilización a mujeres. Pienso que no se ha considerado suficientemente la integración de los hombres en estas políticas. Apenas se conocen sus percepciones y sus demandas en este sentido. No sabemos mucho acerca de la posición de los varones ante la paternidad y la pareja<sup>83</sup>. Por tanto, en la medida en que el enfoque de género en el desarrollo comprometa también a los hombres, no sólo desde la productividad sino también en una labor reflexiva y de sensibilización sobre la corresponsabilidad, podremos anticipar tal vez la emergencia de hombres y mujeres como agentes del desarrollo en posición de equidad.





## SISTEMA PATRIARCAL. PODERES Y AUTORIDADES

### *El cuerpo continente*

***I think of somebody with hands who does not want me to die.***

*“But was it really like that? As painful as I remember? Only mildly. Or rather, it was a productive and fructifying pain. Love, thick and dark as Alaga syrup, eased up into that cracked window. I could smell it -taste it- sweet, musty, with an edge of wintergreen in its base -everywhere in that house. It stuck, along with my tongue, to the frosted windowpanes. It coated my chest, along with the salve, and when the flannel came undone in my sleep, the clear, sharp curves of air outlined its presence on my throat. And in the night, when my coughing was dry and tough, feet padded into the room, hands repinned the flannel, readjusted the quilt, and rested a moment on my forehead. So when I think of autumn, I think of somebody with hands who does not want me to die.”*

*Claudia evoking her mother in The Bluest Eye, by Toni Morrison*

***Pienso en alguien con unas manos que no quiere que me muera.***

*“Pero, ¿era realmente así?, ¿Tan doloroso como lo recuerdo? Solo moderadamente. O más bien, era un dolor productivo y fructífero. Amor, espeso y oscuro como jarabe de Alaga, penetraba por aquella ventana cuarteada. Podía olerlo -saborearlo- dulce, agrio, con un ápice de rosal silvestre en el fondo, en todos los lugares de aquella casa. Se adhería, junto con mi lengua, a los vidrios escarchados de las ventanas. Abrigaba mi pecho, junto con el bálsamo, y cuando las franelas se desprendían durante mi sueño, las nítidas, marcadas curvas de aire perfilaban su presencia en mi garganta. Y durante la noche, cuando la tos era seca y dura, unos pies se deslizaban dentro de la habitación, unas manos recolocaban las mantas, ajustaban de nuevo la sobrecama y se quedaban un momento sobre mi frente. Por eso, cuando pienso en el otoño, pienso en alguien con unas manos que no quiere que me muera.”*

*Claudia evocando a su madre en The Bluest Eye, de Toni Morrison. [traducción propia]*

Considero que las posiciones de poder que ocupan hombres y mujeres dentro del sistema patriarcal monogámico no son estáticas. He abordado la autoridad masculina desde la relatividad de un sistema en que las relaciones no son unívocas. Como ya quedó expuesto en las consideraciones teóricas del primer capítulo, he tratado la matrifocalidad como concep-

to que implica la centralidad de la imagen de la madre en la dinámica del poder dentro de los sistemas de género. Me parece importante por ello observar las percepciones en torno a la autoridad del padre-marido en el orden familiar, así como las subversiones desde el sistema relacional poligámico.

## 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 Emiliana 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” (Emiliana, 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.” (Emiliana, 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.” (Marcia, 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.” (Caridad, 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 ma-

ridos, 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 Giovanni, 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.” (Giovanni, 32 años)

“Claro, la mujer debe estar siempre en la casa. A la cuenta la mujer debe ser la esclava del hombre, a pesar que esto no debería ser correcto.” (Giovanni, 32 años)

“Hay mujeres que por decir son también... caprichosas, rebeldes, que el hombre le habla por la buena y ellas entienden todo al revés, y entonces ahí va la violencia. En mi caso, mire, yo soy violento, pero con la mujer que tengo ahorita no lo puedo ser así, porque si en un caso le doy una cachetada ella no me la responde, entonces yo reacciono y veo que no somos iguales, pero si ella reaccionara con un pie encima, entonces yo sí tengo que tratar de defenderme. Si ella se hace violenta y yo violento, eso pasa.” (Giovanni, 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 “patacaliente”. 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 habrían 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, pa-

ra 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.” (Sagrario, 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.” (Norma, 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.” (Maritza, 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. Angel, 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 Orestes 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 Pancho es más explícito a este respecto y desvela que es intencional salir a rodar la vida, a sufrir, para luego contarlo, haciendo recreación 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.” (Pancho, 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 Milagros 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." (Milagros, 45 años)

Como ya he indicado en las consideraciones teóricas del primer capítulo, 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 pen-

sar 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.

Como ya se citó en el capítulo primero, Whitten (1994) considera que en el norte de Esmeraldas se observa un sistema de poliginia seriada como “adaptación” a las graves fluctuaciones económicas del contexto. Afirma que es común el hombre que “tiene más de una mujer-esposa (wife), mientras que a la mujer “no se le permite” tener más de una relación de forma simultánea. El autor argumenta generalizando que los hombres pasan por múltiples uniones durante sus vidas, mientras las mujeres hacen lo posible por asegurarse un hombre el mayor tiempo posible.

“Este proceso se llama poliginia seriada. Entiendo la poliginia seriada como un ajuste social efectivo dentro de la sociedad de consumo. Este ajuste permite ordenar los asuntos domés-

ticos de un modo fluido, con el fin de acomodar las fluctuaciones de los recursos económicos en el entorno.” (Whitten 1974:118)84

Whitten presenta un caso, que observó en Esmeraldas, en apoyo de su argumentación. Así, cuenta que un hombre tenía una mujer en tal sitio al cuidado de una granja “para él”, tenía también otra mujer en otro lugar al cargo de un almacén -cuyo hermano era además el jefe de la minga o cuadrilla- y tenía por último una mujer como esposa con su descendencia en la ciudad.

“Jorge tiene una mujer viviendo en La Tolita de Pailón, la cual mantiene una pequeña granja para él allí, de la cual él surte su tienda [de él]. Tiene también una mujer en otra pequeña población por la vía del tren arriba, donde ésta gestiona una pequeña tienda junto con su hermano [de ella] (quien además es también el jefe de la minga). En San Lorenzo, vive con su esposa Daisy y tres hijos/as pequeños/as.” (Whitten 1974: 169)85

Whitten no duda en situar al hombre que cita en el centro del sistema. No obstante, en su análisis no se evidencia si este hombre hacía efectivamente explotación del trabajo de estas mujeres en una posición de dominancia estable. Según ello, tampoco se podía saber a quien pertenecía la titularidad fiscal de las propiedades sobre las que ellas estarían desarrollando sus actividades productivas. De igual manera, no se sabía nada de la percepción subjetiva del caso por parte de él, ni por parte de ellas; y tampoco la de sus demás eventuales amantes -también itinerantes- que no aparecen en la narración. Por todo esto, entiendo que hablar de la autoridad moral del hombre citado con respecto a sus pretendidas mujeres resulta cuestionable y apriorístico. Por lo tanto, pienso que el androcentrismo en el



sistema poligámico que Whitten teoriza como *poliginia seriada*, debe ser revisado. 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. Gloria 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, recordando el análisis ya visto en el capítulo tercero, 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.” (Gloria, 31 años)

Al respecto de la revisión de lo que Whitten llamaba poliginia seriada en Esmeraldas, el relato de Gloria 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 Gloria habría tenido muchas más dificultades en 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 Tito [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 vuelva 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.” (Gloria, 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 Benancio [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.” (Gloria, 31 años)

Pienso que la respuesta de las mujeres ante la conducta de los hombres tiene sentido desde la inter-subjetividad, un enfoque que ya he tratado en el primer capítulo. 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. Giovanni 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 gobernar... 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.” (Giovanni, 32 años)

Los testimonios de algunos hombres que han sido pareja coyuntural de mujeres ca-

sadas o no casadas con criaturas, evidencian que éstas mantienen también relaciones simultáneas en la práctica, aunque ello no cuente 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 Antonio, 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. Antonio llegaba, como de costumbre, a comer a casa de su prima Emiliana. 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”. Antonio 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 Angel. Sobre la situación de este joven ya he hablado en el capítulo precedente acerca de la sexualidad y conyugalidad. 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 Norma” 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. Norma] 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, para poderme salir. Y lo que más, o sea, mujeres ya mayores de edad, así, se enamoran a veces de uno y esas cosas." (Angel, 19 años)

En esta polifonía está también la voz de Norma. De ella también hablé en los dos capítulos que preceden a éste. De Norma supe que tenía dos hijas y un hijo cuyo padrino de bautismo estaba siendo su propio amante. Como ya se ha visto cuando traté sobre la institución del compadrazgo, este caso ilustra el incumplimiento del tabú del intercambio sexual entre compadres-comadres. Norma estaba en avanzado estado de gestación y postrada con un diagnóstico médico de erisipela cuando la conocí. Por Angel supe que él era responsable genitor de la criatura que Norma esperaba y que hacía dos años que ella había interrumpido otro embarazo de él. En su relato, Angel 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 Angel supe que había sido expulsado de su trabajo, como operario de una fábrica, por acudir a asistir a Norma en la provocación del aborto y en las complicaciones posteriores.

Sin embargo, en el relato de Norma 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. Norma 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." (Norma, 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 en el último apartado de este capítulo, 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. A continuación trataré las posiciones en que se ubican las mujeres-madres en el orden familiar. Para ello voy a presentar las percepciones en torno a la figura de la madre y a la maternidad como facultad bio-reproductiva en un contexto de mestizaje cultural.

### Cuerpo continente

Durante el trabajo de campo pude observar un tratamiento sexista por parte de las madres en la nutrición temprana. Pienso que ello puede tener implicaciones en un desarrollo afectivo diferencial, lo que explicaría en parte por qué la percepción de la figura de la madre nutricia varía según la subjetividad de hombres y mujeres. En definitiva creo que los patrones sexistas -performativos del dimorfismo- que se aplican en la crianza de menores desde el nacimiento, muestran los comienzos de una objetivación generizada. Entiendo que esta objetivación produce hombres y mujeres a partir de lo que Fernandez (1993b), al respecto de la metáfora expresiva, denominaba pronombres incoados.

Como complemento al margen de mi observación de campo, me he apoyado en el estudio de un médico y antropólogo local que se basa en la información recogida de mujeres y parteras acerca de lo que llama la "función maternal" (Estrella 1991). Si bien sus datos corresponden a un contexto predominantemente indígena andino, considero importante su aportación etnográfica acerca de las prácticas culturales sobre embarazo, parto y puerperio. El estudio de Eduardo Estrella (1991) acerca de las imágenes culturales sobre maternidad y sexualidad en un contexto rural mixto -indí-

gena y mestizo- cercano a la capital, ofrece datos útiles para apreciar el tratamiento sexista desde el nacimiento. Este autor informa de que el periodo de lactancia tiene una duración promedio que oscila entre 18 meses y 3 años. Sin embargo, en la zona se observa que a los niños varones se les prolonga este periodo, llegando a ser por costumbre significativamente más largo que el periodo de lactancia de que disfrutaban las niñas. Esta costumbre se justifica en algunos testimonios en base al futuro desarrollo de los varones como proveedores. Según el relato de una partera recogido en el citado estudio: "Entre los blancos, la costumbre es dar de mamar a las hembritas hasta el año y medio de edad, y a los varoncitos hasta los dos años. Esto es porque el varón tiene que trabajar" (Estrella 1991: 76).

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, 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 Cuvi 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 (Cuvy 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. De acuerdo con Carmen Diez Mintegui entiendo que existe un código cultural y moral que rige lo que debe ser, hacer y sentir una mujer al respecto de la maternidad.

“...este código cultural y moral se elabora y reelabora permanentemente, nutriéndose tanto desde propuestas supuestamente científicas como mítico-religiosas, elaboraciones discursivas que entretejen el imaginario y deben ser deconstruidas y reconstruidas por cada mujer, sea madre o no, tratando de conjugar lo prescrito y lo deseable.” (Diez Mintegui 1995: 83)

Este constructo ideológico sobre la fertilidad de las mujeres regula 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 construccio-

nes 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.

Según los relatos, los hombres configuran a la madre como un referente afectivo fundamental. En distintos testimonios se afirma que ser hombre, en contraste con ser mujer, pasa por la facultad para “ayudar” y “hacer respetar” a la madre y a las hermanas en todo momento. Un hombre, tenga o no descendencia, si ha perdido a su referente materno o está lejos de las mujeres que lo representan, puede hacer ostentación de su pena y es objeto de condolencia. Puede ocurrir que cuando el marido está contrariado a menudo beba licor con otros hombres hasta la embriaguez y busque la casa de su madre. Esto no aparece como algo reprochable, sino que forma parte del comportamiento esperado.

Por otra parte, para las mujeres la relación con su progenitora suele aparecer cargada de conflictos. No obstante, ocurre también que las hijas ponen su proyecto de vida en espera mientras cuidan de la vejez de la madre, por asignación, pero con la idea del deber cumplido. En varios de los relatos las mujeres afirman: “mi mamá era bien grosera con nosotras”, o “yo creo que no me quería mi mamá”. A pesar de la expresión de estas percepciones en cierto modo resentidas, las mujeres declaran firmemente el apoyo recibido de sus madres y valoran mucho el trabajo de éstas como mantenedoras del grupo familiar.

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 capítulos atrás. Para Angel, 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”. (Angel, 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.” (Angel, 19 años)

De forma muy diferente, la imagen de esta misma madre para Maritza -hermana de Angel- no pasaba por lo afectivo. Maritza afir-

maba 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. Maritza 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. Maritza 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. (Maritza, 31 años)

Para Milagros 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, Milagros 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 convi-

vir 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, Milagros 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.” (Milagros, 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 (sic), 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.” (Milagros, 45 años)

Este tipo de conflicto con la madre a la hora de encontrar la primera pareja aparece también en el relato de Gloria. 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 Gloria 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, Gloria 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.

### *Fertilidad, fecundidad y facultad bio-reproductiva*

En el contexto del barrio las valoraciones en torno al control de la *fertilidad* son dis-

pares. En el discurso puede aparecer la fertilidad como don divino. Así, “los hijos los da Dios” y, puesto que son una bendición, las criaturas son siempre bienvenidas. Esta visión, que encuentra sentido en el contexto rural en que la descendencia puede significar bendición en tanto que fuerza de trabajo para el grupo, coexiste con una visión urbana en que se valora el control de la fertilidad como manejo eficiente de los escasos recursos.

Veo pertinente hacer un inciso para hablar de las trayectorias de la *fecundidad*, en tanto que concepto socio-estadístico, y más concretamente del modo en que las políticas demográficas en el Ecuador han intervenido en los cuerpos de las mujeres. Parto de la base de que las culturas han regulado los nacimientos y las mujeres han ejercido el control de sus úteros en la medida de sus posibilidades en todos los tiempos de la historia. No obstante, en el contexto que me ocupa, el control de la fertilidad en las últimas décadas ha supuesto una clara intervención externa a través de las políticas natalistas impuestas por las relaciones Norte-Sur.

Según he podido averiguar, la intervención exterior ha influido de modo determinante en las conductas reproductivas de muchas de las mujeres, sobre todo en el contexto urbano. Creo importante hacer constar que el control natalista se ha focalizado casi exclusivamente en la regulación del cuerpo de las mujeres, obviando la corresponsabilidad de los varones en el proceso bio-reproductivo. He visto que los métodos tradicionales para la regulación de los nacimientos, ya sea para la evitación de embarazos, para la interrupción de los mismos, así como para su eliminación post-parto, se han unido a los métodos farmacológico-quirúrgicos más recientes. Entre estos métodos llegados de la intervención exterior, cabe destacar la medicalización del aborto provocado y la esterili-

zación uterina por vía quirúrgica.

Sobre algunas maneras tradicionales en que las mujeres aborígenes han controlado su fertilidad encontré también datos en Estrella (1991). Según este estudio, en el área rural próxima a Quito, se recogen relatos de mujeres y parteras que en la actualidad informan sobre este particular. Las mujeres estarían usando con este propósito diferentes plantas e infusiones, además de otros elementos más recientes como el jabón de tocador. Me parece destacable que según los relatos que se citan en este estudio, las parteras Blanco-mestizas desconocen gran parte de los métodos usados tradicionalmente en el contexto rural indígena. Durante mi trabajo de campo no me llegó referencia alguna a este tipo de prácticas entre las mujeres que conocí. Me pareció ciertamente curioso que mujeres Negras y Blanco-mestizas que se habían criado en la sierra norte -donde la influencia indígena andina es predominante- no mostraran familiaridad con estas prácticas aborígenes tan vigentes. Por otra parte, no puedo afirmar que las mujeres de ascendencia africana hayan conservado en la memoria los métodos de control utilizados por las abuelas de sus abuelas durante los tiempos duros del régimen esclavista<sup>86</sup>.

“A las naturales que no quieren tener criaturas, les he preguntado por qué no tienen guaguas [criaturas]. ‘Sabes mamita -me han dicho-, el rato que di a luz, me dieron un pilche de agua de jabón de rosas, para no tener guaguas, eso es lo que hemos tomado’. (...) También las naturales acostumbran a llevar un pan de jabón de rosas en el seno, yo no sé qué tenga. Al menos las longas [jóvenes indias] solteras, todas tienen un jabón de rosas, por si acaso les pasa algo y no quedarse encinta [sic].” (Relato de una partera, en Estrella 1991: 113)

Durante mi estancia en el país, las referencias al control de la fertilidad por parte de las mujeres que conocí aludían al uso de méto-



dos modernos como los anovulatorios orales, la "T de cobre" o dispositivo intra-uterino, el aborto provocado y sobre todo a la ligadura tubárica. Sobre este último método debo decir que me sorprendía encontrar en la cotidianidad alusiones tan recurrentes al respecto. Era común que durante una conversación, una mujer preguntara a otra sobre si se había "ligado" o no, si lo pensaba hacer, o bien podía comentar que ella ya había pasado por la operación. Me sorprendió encontrar que una gran mayoría de las mujeres con las que me relacionaba profesionalmente habían sido esterilizadas. En el barrio, el tema formaba parte también de las interacciones cotidianas. En cierta ocasión, una mujer joven llegó a la casa para comprar algo en el almacén de mi anfitriona. Emiliana le saludó haciéndole una observación sobre su estado, a lo que la mujer respondió que efectivamente estaba embarazada. Entonces Emiliana añadió una valoración en que daba por sentada la esterilización de la joven una vez de que hubiera tenido niño y niña.

Emiliana:- "Ya le iba a tener un mal pensamiento..."

Joven-"Que estoy embarazada, claro que así es, de seis meses estoy ahora."

Emiliana-"Qué bueno, vea, ahorita recién que la noto gordita. Bueno, de ahí le viene la mujercita y ya se pone el tapón..." (Conversación casual entre Emiliana y una joven. Diario de Campo)

Sobre la esterilización y los métodos farmacológico-quirúrgicos, he tenido en cuenta un estudio sobre fecundidad que con interés demográfico fue realizado por el Centro de Planificación y Paternidad Responsable de la capital. El estudio enfoca el impacto de la esterilización femenina en la fecundidad desde el método socio-estadístico (CEPAR 1992a)<sup>87</sup>. Algunos de sus resultados informan sobre el descenso en el nivel de fecundidad del país en

los últimos 30 años, sobre la incidencia de la esterilización como método y sobre el perfil de las mujeres esterilizadas según grupos de edad, pertenencia a contexto rural o urbano y regiones de sierra o costa.

He visto algunos datos relevantes en el citado estudio. En 1979 la mitad de las mujeres de contexto urbano entrevistadas usaban métodos anticonceptivos. Según la encuesta de 1989 una de cada cinco mujeres que usaban "algún método", con edades comprendidas entre 15 y 49, se habían esterilizado. Esta cifra duplicaba el mismo indicador registrado diez años antes. Según esto, la aplicación de la esterilización como método de regulación de la fecundidad duplicó su influencia en los años 80. Como consecuencia, la tasa de fecundidad disminuyó sobre lo esperado.

Los datos más tempranos de este estudio de CEPAR se ubican en 1964. No he encontrado información certera sobre si el método de ligadura tubárica había sido introducido con anterioridad a ese año en el país. El estudio abunda en que del total de mujeres esterilizadas, casi la mitad (un 44%) no habían utilizado ningún otro método moderno con anterioridad. Este porcentaje sería más alto entre mujeres del área rural y entre mujeres con menor instrucción.

A pesar de que la ligadura tubárica estaba siendo un método muy recurrente, el estudio citado indica que la prevalencia de este método sobre otros inició su descenso poco antes de 1975 y más acusadamente desde ese año hasta 1989. El estudio argumenta que ello fue debido al creciente conocimiento y uso de métodos reversibles por parte de las mujeres. A este respecto, me permito inferir que podían existir otras razones para que la esterilización fuera decayendo en la práctica. Pienso que las políticas de control natalista habían constatado cambios satisfactorios, habida cuenta de los

resultados ya obtenidos. Por otra parte, entiendo que la presión del enfoque de género en el desarrollo después de la Conferencia de la ONU de 1975 y durante el “Decenio para la mujeres” (1975-1985) tuvo también algo que ver sobre este particular.

Volviendo nuevamente a las valoraciones acerca de la maternidad biológica recogidas en los relatos, he visto que en la práctica son mayoría los hombres que aparecen interesados en que sus esposas o compañeras hagan uso de su facultad reproductiva. Dicho de otro modo, es como si los hombres mostraran mayor interés en materializar la progenie que las mujeres. Sobre ello informan de manera más explícita los relatos de Emiliana, que se vieron en el capítulo relativo a la conyugalidad, así como en los de Orestes, Giovanni, Antonio, Milagros y Gloria. Orestes entendía como una gran suerte el haber encontrado como esposa a una mujer tan prolífica en su sentido más estricto. Esta mujer, su esposa, era ampliamente valorada como criadora en un contexto rural de la costa de Esmeraldas de los años 50.

“Antes de con ésta yo no he tenido más hijos. Tuve otra mujer, que estuve como unos dos años con esa otra mujer pero... Y no tuve un hijo con otra mujer. Busqué esa mujercita, cojer y pru-pru-pru, 14 hijos. Sí, esa es la mujer propia... somos hasta casados. Con el cura casados.” (Orestes, 59 años)

Más cercana en el tiempo es la evocación de Giovanni sobre su mujer, quien vive también en el entorno rural de la costa. Este hombre se dolía de haber perdido la única criatura de la que había sido progenitor y al parecer ello determinaba el aprecio por su mujer. Decía que tener la custodia del niño de su mujer no le aliviaba del vacío por la muerte de quien fuera su única hija.

“Yo a mi mujer la quiero, pero cuando me acuerdo que se ha muerto mi hija... Yo tengo ahorita un hijito de ella que lo tiene mi mamá, mi mamá estaba enferma y me lo traje acá para llevarlo [a tratar]. Sí, mi mujer ella tuvo un pasado y tiene un hijito muy bonito... Ella quedó muy niña embarazada, entonces la mamá no quería hacerse cargo de ella. De todas las maneras, mire, no me llena el vacío.” (Giovanni, 32 años)

También Antonio es un hombre joven, que como Giovanni se duele de no haber visto realizada su paternidad. Antonio tuvo un divorcio interracial y justificaba que no tuvieron hijos porque tenían un proyecto común de “superarse” antes de iniciar una familia. No obstante, él consideraba que tal vez si hubieran tenido criaturas la separación no se habría producido. En cierta ocasión, me comentó que estaba resentido porque supo a posteriori que su mujer había estado controlando su fertilidad con un dispositivo intra-uterino, sin haberle hecho partícipe de la decisión. Su postura se mostraba ambivalente ante la conveniencia de tener criaturas de inmediato, por cuanto valoraba el lograr previamente una posición mejor. Por otra parte, me pareció interesante que su relato mostraba asociaciones claras entre progenie efectiva y potencia sexual masculina. Según ello, tener criaturas significaría un reconocimiento social de la potencia sexual. El testimonio de Antonio daba cuenta también de sus temores porque el entorno le culpabilizara de inhábil por no haber desarrollado la paternidad.

“No, no he tenido hijos. Tal vez, cada cual tiene su opinión. Al casarme yo con ella... tuvimos una meta, tener primero algo donde establecernos, un año o dos años. Tal vez, si hubiéramos tenido desde un principio, nos hubiera unido más, no hubiera habido una razón para separarnos (...). Habrá gente que piensa que me he

divorciado por eso, pero yo tengo la conciencia tranquila. Se piensan que yo he tenido la culpa, que no he tenido fuerza para satisfacerle. Eso es algo absurdo, porque hay que prepararse para tener los hijos, para darles estudios..." (Antonio, 32 años)

Milagros tuvo varios partos pero sólo una hija sobrevivió. En su relato mostraba que su marido no podía culparle por ello, pero sin embargo afirmaba que él no dejaba de mostrarse violento con ella. Por otra parte, esta mujer valoraba que en el caso de su hija con su yerno, la llegada de una criatura pudo haber favorecido que disminuyera la conflictividad dentro de la relación de la joven pareja.

"Cuando no se tiene hijos, ahí vienen los problemas. Era en el caso de mi hija mismo. Tuvieron el primer niño pero se les murió. Por eso me parece a mí que pataleaban de más también, por los hijos, que no... ella no quería tener. Porque él [su yerno], como le digo, era bastante grosero y le estropeaba. No quería tener, se cuidaba. Entonces luego le digo: vale que tengas ya un hijo, para ver si así él cambia. Para qué le voy a decir, le vino el niño... totalmente él cambió. Porque vd. sabe que un hogar vacío no hay nada, silencio en la casa (...) Tuve una niña, pero de todas maneras él [su marido] no cambiaba. Tuve cinco yo, pero me vivió una nomás. De chiquitos, de una semana, dos días nomás... así. Ella la primera. No podía culparme él, porque... el útero dice que tenía muy débil, entonces, todo lo que yo comía no me hacía. Me nacían muy delgaditos. Unita nomás se me crió." (Milagros, 45 años)

La hija de Milagros era una mujer que "se cuidaba", controlaba su fertilidad como la ex-mujer de Antonio, como Gloria y como otras muchas mujeres jóvenes. Gloria me contó que había usado anovulatorios orales con independencia de la opinión de su marido, quien por otra parte parecía haberse descuida-

do últimamente de sus responsabilidades como padre. Ella dejó de tomar las pastillas pensando que su marido no iba a volver al hogar y se dispuso a no admitirle de nuevo. Este volvió y según su relato, la sedujo con engaño. Ella había aceptado copular con él a condición de que hiciera uso de métodos de barrera. Gloria afirmaba que él había roto intencionalmente los preservativos y así quedó embarazada de su quinta criatura en contra de su voluntad. Ella, muy ofendida, le espetó que iba a interrumpir el embarazo, porque no quería más criaturas. El le rogó que no lo hiciera. Entiendo que finalmente el que su embarazo prosperara iba a formar parte de una negociación por la cual su marido había logrado ser nuevamente admitido en casa de manera cautelara.

"Y viene el bandido [su marido], se mete ya aquí ¡y de ahí me convence! Yo también bien tonta. Digo: bueno, no ha de pasar así por una vez... Bien tonta. Total que el bandido... le digo yo: si compras preservativos muy bien. Total que trae los preservativos y ¡ya él les había es roto! [sic]. Eso, por eso es que nació esta guaguaita. Yo estaba en la fábrica y me sentía mal, pues claro que quedé encinta. ¡Huy, yo ya me fregué!, ahí ya nos peleamos. Yo le boté vuelta [le echó de la casa], al mes de estar [embarazada] de ella, diciendo que me voy a sacar que ya no quería más hijos. Y él, hecho el mojigato se quedó asimismo hasta ahora que ya, bueno, que según él se ha compuesto. Pero yo no le hago caso en el sentido que él va a cambiar. No, yo sé que algo se tiene guardado, ¿no? Digo, por los hijos todo se puede aguantar, ¿no? Definitivamente por último ahora sí ya aceptó de que me cuide (...) Y eso yo me cuido hasta donde sea. Porque con ella [tercera hija] yo me cuidé cuatro años. Sino que por este Benancio que me hace unos trucos... Le digo: 'ahora sí que nos peleamos pero yo me quedo cuidando hasta no ver definitivamente que te vayas'. Dice: 'pero yo ¿cómo me voy a ir? ya me la hiciste buena', dice..." (Gloria, 31 años)

En definitiva, según el análisis de la información que pude recoger, pienso que la afirmación 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 políticamente estratégica 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.

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.

### **Simbólica sobre el diablo, la mujer y 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. En un nivel de análisis simbólico pude ver la asociación entre la idea de lo maligno y la sexualidad desordenada. La expresión mítica de este mal está la figura del diablo, que se representa a través de los cuerpos de la mujer y de la madre.

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 malefi-

cio. 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.

Un caso de este tipo es el que me relataron acerca de la muerte de una joven que había sido ahijada y sobrina de Emiliana, la mujer que me tenía como huésped. Esta joven de 19 años había muerto medio año antes de mi llegada al barrio y el hecho estaba siendo aún investigado por la vía policial. Supe del particular porque durante mi estancia la hermana de Emiliana, madre de la difunta, estaba reclamando de sus cuidados por estar sufriendo un supuesto trastorno traumático por la muerte repentina de su hija. Esta situación implicaba la tranquilidad de su hijo Nicolás y también de su primo Antonio. A través de unas y otras vo-

ces pude ir hilvanando una narración sobre el caso. Emiliana me iba informando con preocupación sobre el estado de su hermana y al mismo tiempo me proporcionaba datos al respecto de la muerte de su sobrina Tatiana.

El episodio de la muerte de Tatiana me pareció muy relevante por cuanto fue un hecho atribuido a la acción de otra mujer que estaría compitiendo con la difunta por la compañía de un hombre. Pude saber que Tatiana había muerto con un diagnóstico médico de envenenamiento por ingestión tóxica. Claudia, madre de esta joven y hermana de Emiliana, había decidido pedir que se abriera una investigación policial sobre este asunto. Claudia tenía sospechas de que en la muerte de su joven hija se hallaba implicada la anterior compañera del hombre que había sido conviviente de la difunta. Según su propia versión, un trabajo de hechicería encargado por la tal mujer habría sido representado por un ritual que, realizado por el hombre sobre un espejo de la casa, habría desencadenado la tragedia que acabó con la vida de Tatiana.

Como digo, durante mi estancia me fueron llegando diversas reconstrucciones de aquel episodio dramático. Emiliana hablaba de un suicidio como posible causa de la muerte de su ahijada. La joven habría ingerido un material pirotécnico altamente tóxico al enterarse de que el hombre con el que había iniciado convivencia tenía esposa y familia en otro lugar.

“Vea, disculparé que tengo que salir a ver, que tengo una hermana que la hija dizque se estaba comprometiendo con un hombre que ya había sido casado y del disgusto, la guambra [muchacha] se come unos diablillos [petardos] y se mata. Ahora mi hermana dice que su hija no se ha muerto de los diablillos y que ella misma se quiere matar mismo. ¡Ay diosito!” (Emiliana, en Diario de Campo)

Cuando Emiliana me informó de esto, después de atender una llamada telefónica de su hermana, salió en auxilio de ésta y yo permanecí en la casa con su hijo Nicolás, de nueve años, quien me iba a dar enseguida su versión del asunto. Nicolás me dijo, sin que yo preguntara, que su prima difunta tenía unos 19 años cuando murió, que se había graduado en el colegio de secundaria y que estando embarazada se comió 56 “diablillos”, por cuya toxicidad había muerto días mas tarde. A la hora del almuerzo llegaba Antonio, primo hermano de Emiliana, y comentó también el caso. En su versión aparecía la presión de la familia de la difunta como determinante de la acción previa a la muerte que, según él, habría sido un suicidio.

“La Tatiana... que se suicidó. Por ejemplo eso, yo por más que respeto a la familia... ella, que había entrado en compromiso con un hombre que ya había sido comprometido, pero ya estaba aparte. Yo creo que nos hemos de respetar unos con otros. Bien que los papás le hubieran dicho que se cuidara por si luego se diera algún problema, pero ya estando esperando un guagua... hasta dizque tiene que abortar si nó, no entraba en la casa, estando como estaba encinta de cuatro meses y claro... parece que ella de la desesperación se suicida.” (Antonio, en Diario de Campo)

Según las distintas voces, había tres supuestos para la muerte de Tatiana: suicidio, muerte accidental por intento de aborto y muerte provocada por obra de un maleficio encargado por una mujer que competía por el hombre conviviente. Me interesa destacar que el tercer supuesto era considerado tan verosímil como el resto.

He visto que la interpretación de los hechos en otros casos operaba de modo parecido. En el relato de Angel se mostraba que el poder de una mujer y la acción sobre su domi-

nio podía ser combatido por la hechicería. Sobre Angel 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 tal vez se habría enfrentado a las agresiones de su conviviente o al menos las podía haber repelido, impidiendo así 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.” (Angel, 19 años)

También Elena 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 reclamó. 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 mala88’. 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.” (Elena, 44 años)

En el caso de Caridad, 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 Gloria 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 Gloria, 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 Gloria, Caridad, Norma, Ángel y Elena, 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. 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.

### *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 Silanes. 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 guar-

dando 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 Gloria 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 testimonio de Orestes al respecto de la imagen de La Bruja es significativo. Durante su relato me citaba el supuesto de un niño perseguido por tener virtud. Le pregunté sobre si también las niñas podían nacer con virtud. Respondió afirmativamente y lo ilustró con el caso de la hija de un cuñado de él. La niña era muy lista y La Bruja le habría sacado la virtud transformándola en una bestia, esto es, provocándole un trastorno que no iba a tener cura.

“Eso sí, sra. eso sí hay. La Bruja sí. La Bruja esa es una gente, es una mujer completamente. La Bruja es... que vd. es bruja, pongamos la comparación, que vd. sea bruja... entonces vd. puede volar de aquí a Nueva York, de aquí a Esmeraldas, de aquí a Guayaquil, de aquí a Quito. Y vd. ve a una mujer que tenga hijo de virtud, entonces vd. se conversa con las otras brujas y se van hoy día. Esas vuelan es por el aire, día y noche vuelan esas. Hasta que llegue adonde es. Ya vd. parió su hijo, pongamos que vd. tenga hijo y viera que es de virtud... si es de virtud, tiene que ponerle así una tijera atravesada al pie de la cama [en forma de cruz], o si nó vd. está encinta y la bruja le lastima toda la barriga, la muere, la deja toda besadita, le chupa el seno. Vd. amanece con esas motas grandísimas. Sí, yo he visto eso. Yo he visto mujeres, que somos amigos y me ha hecho ver: ‘fíjate lo que me ha hecho la bruja, todo chupado-chupado’. [Pregunto sobre la virtud]: Los muchachos van a nacer, nacen y se mueren. No ve que ella le hala [tira], ella se la lleva la virtud. La virtud es que es adivino, nace adivino. Vd. tiene un hijo que es adivino, le dice: ‘mama, ahí en ese plan van a ha-



ber cuatro muertos que van a matar, el día mismo. -Y vd. dice: ¡embustero!...'. Al otro día vd. oye que ayer se mataron tres, o cuatro. [Pregunto si las niñas nacen con virtud]: Mujeres también, todo mata esa... no va a dejar que saquen la virtud. Yo tenía un cuñado que tenía una muchachita tan maja, era una muchachita viva [lista] y después ¡se volvió una bestia!, señora. Le sacó la virtud. Ella era grande... pero desnudita en pelotas, le sacó la bruja la virtud. [Pregunto si tiene cura]: No pues, ya la deja loca. Ya no, ya no hay como curarla. A los dos años ella pueda madurar y de ahí morir trastornada". (Orestes, 59 años)

El primogénito de Gloria 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, Gloria 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 Gloria 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. Gloria 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. Gloria tenía miedo aún de que La Bruja pudiera "llevárselo", aunque decía que tal vez ya no lo haría, puesto que el niño no podía hablar con claridad, había perdido la valiosa articulación verbal.

"Eso de la bruja, veré, cuando yo ya fui mujer, que yo ya tuve a mi hijo, ahí vine a saber 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'. Pe-

ro 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 viraba! (...) 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...' (Gloria, 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 Orestes in-

formaba 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 Orestes, 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 Orestes 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." (Orestes, 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, 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>89</sup>. Me ha interesado especialmente este trabajo de Taussig por cuanto se basa en un trabajo etnográfico realizado en dos contextos de América del Sur, 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. Tam-

bién en mi investigación he considerado esta pregunta, aunque no de manera central. Taussig mantiene la tesis de que la proletarianización 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 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 recordar la alusión que se hizo en el capítulo cuarto acerca del racismo activo, al respecto de la imagen de los hombres Negros como personificación del diablo desde los tempranos tiempos de la conquista.

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 Pacífico<sup>90</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.

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 exopolio, 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>91</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>92</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 afroecuatorianos. Elementos de estas dos empresas forman parte de la simbología de los dos figuras míticas que voy a mostrar a continuación. Ambos hacen referencia a la materialización del diablo católico en un cuerpo de mujer.

El siguiente relato de Orestes 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 Orestes, 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, Orestes 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." (Orestes, 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 Orestes 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 Orestes enciende su pipa, la acción de la Tunda se desvanece y el hombre encuentra al fin el camino de regreso. Ante mi pregunta insistente, Orestes afirma que "La Tunda es gente" y que es una mujer con cierta particularidad fisonómica.

Esta es una de las descripciones físicas típicas 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. 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 marimba se expresa recurrentemente la actividad de moler la caña en el trapiche<sup>93</sup>.

A continuación mostraré otro relato, también de Orestes, 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’. 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 espine-ro los mete [a los chicos]. Así es...”

[Pregunto] No, después lo toparon, como a los dos días lo toparon, los otros, los muchachos. En un punto llamado de Zapallito. La Tunda pues lo había entundado, y ya le digo que era como un tatabro, arisco-arisco. Eso, cuando veían la gente ellos se metían debajo de los paños, bajo las hojas se iban metiendo y ahí les echaban mano, pero con cabo. Hasta que los sacaban a fuera y los amansaron vuelta. Sí hay cómo amansarlos.

La Tunda lo que quiere es llevárselo a uno. [Pregunto si sólo a los hombres] No pues, a los hombres.. [Pregunto si no ocurre a las mujeres] No pues, hay... sí hay tundos machos también que llevan a las hembras, a las mujeres hembras. Y la Tunda hembra les lleva pues a los hombres machos. Lo mismo tiene, es una pata de gente y otra de molino. Y vestido igual como gente normal. Así andan esos diablos. Sí, diablos mismo son.” (Orestes, 58 años)

La última parte de este relato es también una expresión que aparece en otros rela-

tos. 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. Como ya se ha visto en el capítulo tercero, la industria extensiva del cultivo del camarón para la exportación ha arrasado el manglar y con ello esta actividad tradicional de recolección.

Pregunté a Orestes 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 camaronera.

### *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 *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 y también 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. 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 mis-

ma 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.” (Orestes, 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, si se me permite usar este oxímoron. 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.

He intentado mostrar que la autoridad de los hombres es otorgada por el derecho paterno en tanto que maridos-padres. No obstante, 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

la vía 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. Porque es la posición de padres lo que supone la realización de la deseada fantasía de la masculinidad hegemónica.

## Notas

- 1 Trad. propia: "The second ideological position that I intend to consider is thirdworldism. By such a term I designate the belief that there is no objective truth about the Other, but only the localised truths that are directly expressed by the different Third World cultures. This attitude is felt by many thirdworldist anthropologists as the just expiation of the sins committed by the discipline during the colonial period. It does place the anthropologist in a eunuchoid position, epistemologically speaking. Unfortunately, the thirdworldist anthropologists has often to peddle twaddle –and do it in an uncritical manner because he or she is totally encumbered with a paralysing guilt. The fear of being accused of Eurocentrism or, even worse, of racism, stops the simple and honest practice of calling a spade a spade." (Llobera 1993: 74)
- 2 He tomado la expresión de González Echevarría parafraseando a Levi-Strauss en la década de los 60. (González Echevarría 1987: 190).
- 3 *Nur für Schwindelfreie*, "Sólo para quienes no tienen vértigo". Tomado de la reflexión de Ernest Gellner a propósito de lo que llama "movimiento postmoderlista" (Gellner, 1994: 38). Nótese que en la edición que se cita se ha traducido como "sólo para los que no tienen vértigo", relativo masculino plural en castellano.
- 4 Es preciso hacer mención a la influencia del movimiento por los derechos civiles en los EE.UU. durante los años 60; y más concretamente de la importancia del pensamiento feminista afroamericano en la conformación de esta idea plural y abierta sobre la identidad de las mujeres. Una idea menos etnocéntrica de obligada incorporación en la búsqueda del conocimiento y en la agenda política. Referentes del feminismo afroamericano en aquel país son -entre otros muchos- los trabajos de Angela Davis, Toni Morrison, Evelyn Brooks Higginbotham, Patricia Hill Collins, Bonnie Thornton Dill, bell hooks y Paula Giddings.
- 5 Jane Collier y Sylvia Yanagisako son autoras pertenecen al grupo que aquí refiero como antropólogas de Stanford y han contribuido desde la antropología social en la crítica del estructuralismo con un enfoque desde el feminismo de orientación marxista.
- 6 Utilizo el término de *inequidad* para expresar lo opuesto a equidad, en el sentido de justicia. La inequidad entonces implica asimetría en términos de acceso a los focos y lugares del poder y a la gestión política. Por otra parte, desigualdad expresaría una distancia categorial respectiva dentro de un sistema estratificado. "Sistemas de inequidad" es un concepto que aparece habitualmente en la literatura sobre género y desarrollo. Con ello se alude a la injusticia social por la cual se considera que los grupos subordinados, como pueden ser las mujeres y las minorías raciales, tienen limitado acceso al poder político y a la gestión de los recursos.
- 7 He traducido "Women's Studies" como Estudios de Género. En el ámbito académico de los EE.UU. los programas y departamentos de "Women's Studies" han ido consolidándose en las dos últimas décadas como importantes espacios interdisciplinares para la crítica del conocimiento. A este respecto puede consultarse el estudio de Jean O'Barr (1994).
- 8 Un estudio también polémico y criticado por el feminismo afroamericano fue el llamado informe Moynihan (1965), por su carácter intervencionista desde posiciones racistas. Una de las tesis de este informe reposan en la idea de que la desmembración familiar en las comunidades negras se debe a que la autoridad masculina es débil o inexistente dentro del hogar.
- 9 Trad. propia: "Easily the most important is the unequivocal break with the idea that the 'nuclear' or 'elementary' family of a man, his legal wife, and their le-

- gitimate children is both a universal and necessary human social institution. This idea, so deeply embedded in the commonsense assumptions of European and North American societies, had been central to Meyer Fortes's theoretical work, as it has been in the work of Malinowski, Murdock, Parsons, and many others." (R.T. Smith 1996: 6)
- 10 Trad. propia: "In choosing the term 'matrifocal' in preference to such descriptive terms as 'matri-central', 'matriarchal', 'female-dominated', 'grandmother family', and so on, I specifically intended to convey that it is women in *their role of mothers* who come to be the *focus* of relationship, rather than head of the household as such. In fact it was central to my argument that the nuclear family is both ideally normal, and a real stage in the development of practically all domestic groups" (R.T. Smith 1996: 42)
  - 11 Trad. propia: "Whatever the degree of actual marriage contract, men expect to go through a series of affinal dyads in their lifetimes, and women attempt to hold a particular husband for as long as they can. Sometimes men have more than one wife, and occasionally such polygyny takes place within a household, even in towns. Women are not allowed by their spouse to share their sexual relationships with another man. Since the man with two wives is often in the process of change from one to another, I characterize the affinal pattern of the wet littoral as *serial polygyny*." (Whitten, 1974: 155)
  - 12 Trad. propia: "It can be predicted that more and more black women for various reasons -loneliness..., unwillingness of some black men to make a commitment, the disproportionate number of black men in prison, a natural inclination toward homosexuality, etc... will begin to seek homosexual relationships." (Martin y Martin 1978: 69)
  - 13 Programa de Doctorado para el bienio 1991-93: "Génesis de grupos. Género, clase y etnicidad desde la Antropología Social". Dpto. de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la Universidad del País Vasco.
  - 14 Organización no gubernamental para la investigación sobre el Desarrollo de la que formo parte desde 1992. Hegoa ha estado comprometida en la divulgación de contenidos críticos en torno a las diferencias Norte-Sur y ha estado estrechamente vinculada a la sociedad civil así como al mundo académico, en concreto a través del Departamento de Relaciones Internacionales y la Facultad de Ciencias Económicas de Sarriko en la Universidad del País Vasco.
  - 15 Parte de este conocimiento fue sistematizado en la memoria presentada al Instituto de la Mujer por parte de Paloma Fernández y M<sup>a</sup> de los Angeles San José, 1993: "Género y Desarrollo. Situación de las mujeres en Ecuador". Memoria de Postgrado. Madrid: IPADE/ Instituto de la Mujer [Sin publicar].
  - 16 Programa de formación para la investigación, Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco. (Ref. BFI 93.045 AE)
  - 17 Para este propósito conté con el inestimable apoyo del antropólogo Juan García y su familia en Limones, quienes fueron excelentes anfitriones durante mi estancia en la zona.
  - 18 Mi agradecimiento a Sara Báez, Jefa de Proyectos en Terranuova, contraparte local en Quito de la cooperación oficial italiana. Gracias a este contacto pude prospeccionar previamente la zona rural del litoral de Esmeraldas, así como varios barrios suburbanos de Quito como fueron: Atucucho, Ferroviaria Alta y San Carlos.
  - 19 Al respecto de la jefatura de hogar, de la feminización de la pobreza y de su tratamiento en el ámbito de la planificación al desarrollo, cabe destacar los estudios de Joycelin Massiah (1988) sobre el Caribe y de Mayra Buvinic (1991) sobre política social en América Latina y el Caribe.
  - 20 Del Archivo Nacional de Historia del Ecuador en Quito tuve acceso a la llamada "serie de esclavos". De un total de 392 expedientes disponibles en tal serie fueron seleccionados 95, principalmente en base a la legibilidad y el estado de conservación de las grafías. En lo sucesivo, cuando se citen estos documentos se hará referencia al número de legajo o caja (c), seguido del número de documento o expediente (e). En el Archivo Histórico del Guayas no tuve acceso directo a los documentos originales, con excepción de uno que se citará, por lo que hice una selección sobre su catálogo impreso de adquisiciones. Cuando se citen documentos del AHG se hará anotando la fecha, seguida de un guión al que sigue el código de búsqueda del registro.
  - 21 *Horro* es el esclavo o esclava libertado por su amo o ama por "carta de ahorro y libertad", esto es, previa negociación del precio de su libertad. Este tipo de carta escriturada aparece en algunos de los protocolos del ANHE que se han consultado. He visto que desde los tempranos tiempos de la colonia este fue un tipo regular de emancipación en la Real Audiencia de Quito.

- 22 *Mitayo* es el nativo que sirve en la mita, trabajo mecánico, sinónimo de *indio bajo*. Este término es en la actualidad un calificativo degradante de carácter clasista que se considera muy insultante.
- 23 *Zambaigo* es una de las incontables categorías nombradas sobre el mestizaje. Hoy se llama *zambo* a alguien que muestra combinación fenotípica indígena y africana. Por asociación, se llama también así a quien tiene el cabello rizado o “crespo”.
- 24 La expulsión formal de esta categoría social, vino determinada por orden imperial emitida ya en 1581. La Corona española ordenaba entonces expulsar de las Indias a “los gitanos y sus mujeres, hijos y criados, (...) para que no hagan daño ni engañen a los indios incautos” (Cédula real citada en Descalzi 1982: 265).
- 25 Miguel Cabello de Balboa: *Descripción compendiosa de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas*. Editorial Ecuatoriana: Quito 1945. Se trata de una copia judicial fechada en 1583, una crónica o informe dirigido al funcionario español Juan López de Cepeda que en 1588 salió de Panamá para hacerse cargo de la Presidencia de las Charcas, actual Bolivia. El objeto del vicario era obtener el apoyo de Cepeda para que la Real Audiencia de Quito considerara de manera prioritaria ejecutar la conquista definitiva de la tierra de las Esmeraldas. Debido al difícil acceso de estas tierras y a la resistencia aborigen, la empresa de la llamada pacificación y cristianización de estas tierras bajas del Pacífico fue una asignatura pendiente para el gobierno colonial hasta bien entrado el siglo XVII. El texto de Balboa fue transcrito por el investigador argentino Roberto Levilier, quien la descubrió entre papeles del Tucumán, en el Archivo General de Indias en Sevilla.
- 26 *Ladinos* o *latintés* son esclavos llevados a las Indias, que hablan la lengua romance aprendida en su servidumbre en Portugal o España. En este caso, el esclavo había servido en Sevilla a un conquistador llamado Alonso de Illescas, a quien habría acompañado en su viaje y de quien habría tomado su nombre posteriormente.
- 27 Puesto que los informes censales no establecen variables raciales o étnicas en el Ecuador desde la proclamación del Estado Republicano, los datos a este respecto son estimaciones oficiosas. Se estima que en Esmeraldas puede haber más de un 50% de población de origen africano, siendo considerada como la “provincia negra” del país. Nota de prensa en diario de Quito: “Esmeraldas: libre por rebelde y por rebelde libre”. Hoy 01/06/97.
- 28 Rafael Savoia (1988b) hace mención de la Relación del Capitán Pedro de Arévalo al Oidor Juan del Barrio, escrita en Quito el 2 de Diciembre de 1600.
- 29 ANHE: 1702: c1 e14.
- 30 *Natural* aparece como sinónimo de *indio* y es categoría extensiva a toda una variedad étnica de pueblos de origen incaico y preincaico que encontraron los conquistadores españoles a su llegada.
- 31 *Bozal* es el esclavo que no habla otra lengua que la suya de origen africano. Por extensión es sinónimo de torpe e ignorante. Su procedencia era mayoritariamente del Golfo de Guinea.
- 32 Guillot cita la crónica de un malagueño que cuenta cómo en una de sus batallas tuvo que hacer frente a un grupo de mujeres lideradas por una “negra ladina”, nacida también en Málaga. El historiador, aunque duda de la veracidad del relato lo encuentra propicio para interpretar que esto podría haber sido una reminiscencia africana, feliz idea que alude al mítico matriarcado: “tendríamos el trasplante a Indias del uso de tropas femeninas como se utilizaron en Africa en los reinos de Nonometapa y Dahomey. Vestigio guerrero de un antiguo matriarcado...” (Guillot 1961: 214)
- 33 ANHE: 1807 c19 e4, 1816 c21 e9.
- 34 ANHE: 1792, c13 e1.
- 35 ANHE: 1771, c7 e12.
- 36 ANHE, serie de esclavos (1744-1825): c3 e16, c4 e8, c4 310, c5 e13, c6 e8, c8 e3, c9 e15, c14 e1, c19 e14, c22 e15, c23 e1.
- 37 AHG: 1738-653 n.27, 1753-429 n.27, 1803-2458 n.42, 1808-1357 n.18, 1810-860 n.31, 1813-1160 n.28, 1813-865 n.10, 1819-1269 n.52, 1820-467 n.6, 1823-689 n.44, 1830[?] -1546 n. 29 [3 casos distintos].
- 38 AHG: 1690-173 n.22, 1738-1007 n.9, 1778-878 n.22, 1801-2400 n.30, 1813-1060 n.7, 1818-742 n.29, 1819-1261 n.35, 1830-672 n.64.
- 39 ANHE, serie de esclavos: 1790 c12 e13, 1816 c21 e9.
- 40 ANHE: (1784-1786) c10 e12, c10 e15, c10 e16, c10 e18, c11 e3.
- 41 El texto de Thoron (1983) se trata de un diario y guía de viaje escrito a finales del siglo XIX, dirigido a posibles colonizadores franceses para la zona de Esmeraldas. Thoron había llegado como ingeniero al Ecuador en 1852 y participó a instancias del gobierno en la medición de las tierras colonizables. Considero este texto como interesante documento en el que se informa sobre su expedición de campo. Se alude también a cierta correspondencia administra-

- tiva de los virreyes españoles, así como a lo que llama "crónicas sucintas" de la conquista y a relatos de misioneros como únicos documentos históricos de que disponía como fuentes.
- 42 Carta de Fr. Bernardino de Manzanedo desde la Española, en febrero de 1518. Informe de Arcediano de Sto. Domingo al Consejo de Indias, en 1542 (Guillot 1961).
- 43 ANHE (1764-1821): c6 e11, c8 e4, c8 e10, c11 e8, c13 e4, c16 e5, c17 e1, c20 e10, c20 e14, c22 e10.
- 44 La Instrucción de 1789, según Lucena, no fue revocada ni suspendida. Fue suspendida en sus "efectos" y recomendada en su "espíritu" (Lucena 1994: 49).
- 45 Giddings 1984, documenta el uso de contraceptivos por parte de las mujeres esclavas en Norteamérica.
- 46 ANHE: (1707-1830) c1 e20, c2 e6, c3 e10, c7 e12, c11 e14, c16 e15, c22 e13, c23 e17.
- 47 Los nombres de las personas que aparecen en el texto no necesariamente concuerdan con sus nombres reales.
- 48 En el ANHE se conserva documentación al respecto de fugas y tumultos en las haciendas gestionadas por la Junta de las Temporalidades con fecha de 1780: c24 e24.
- 49 ANHE: (1778-1783) c8 e8, c9 e10, c10 e1.
- 50 ANHE: (1787-1809) c11 e13, c12 e3, c12 e4, c15 e11, c20 e11.
- 51 ANHE: 1810 c20 e15, 1826 c23 e5.
- 52 ANHE: 1819 c22 e2.
- 53 ANHE: 1815 c18 e6.
- 54 ANHE: 1769 c7 e6.
- 55 ANHE: 1787 c11 e13
- 56 Thoron hace alusión a "las Señoras de Quito" como destacadas accionistas de la ELC. Este es un particular que me ha sorprendido encontrar y que informa sobre los niveles de influencia en la gestión económica de las mujeres casadas de las élites en el país del siglo XIX.
- 57 Nelson Estupiñán-Bass: *Cuando los guayacanes florecían*. Adalberto Ortiz: *Juyungo. Historia de una isla, un negro y otros negros*.
- 58 Una visión crítica de la reforma agraria en América Latina ha sido abordada por Víctor Bretón (1994). Más específicamente este autor ha tratado el caso ecuatoriano en Bretón (1997).
- 59 La tradición del *priostazgo* como institución clasista a través de la celebración de fiestas del calendario católico se mantiene aún, incluso en el entorno suburbano. Pude apreciarlo durante mi trabajo de campo en el barrio de Quito.
- 60 El Instituto Ecuatoriano para la Reforma Agraria y la Colonización fue creado para regular las transformaciones en la agricultura desde la aplicación de las leyes de reforma y sus funciones continuaron hasta 1994 año en que el proceso se dio por concluido.
- 61 Artículo de la ley citado en Barsky (1988). Este estudio realiza un análisis de los condicionantes que llevaron a la reforma agraria de 1974, así como del impacto y los importantes cambios que produjo su implementación en los ámbitos diferenciados de sierra y costa del país.
- 62 En una entrevista personal mantenida con Hernán Ibarra, sociólogo agrarista que ha trabajado sobre la resistencia del campesinado en la sierra del país, el autor ecuatoriano enfatizaba que la presión que las nuevas generaciones ejercieron demandando nuevas tierras en uso era tan creciente ya a finales del siglo XIX que en algunas zonas del callejón interandino, la conflictividad por el uso de la tierra era difícilmente sostenible.
- 63 Un detalle de esta obra pictórica de Hernando de la Cruz y Nicolás Javier Gorizar está reproducida en La Enciclopedia del Arte Ecuatoriano (1976: 46).
- 64 Por lo que puede inferir del testimonio de esta mujer y del de su hija, la primera habría sufrido abuso sexual sistemático en la casa de los patrones que la sacaron de su lugar de origen en Esmeraldas.
- 65 Durante mi estancia en el país fui testigo de que Niño/a, Joven, Srta., Sr. y Sra., son entre otros, los títulos que aún el servicio doméstico debe contemplar terminantemente en el trato con las personas de la casa.
- 66 Aunque en otro orden de cosas, pude saber que algunas de las mujeres que militaron en el desaparecido grupo armado AVC (Alfaro Vive ¡Carajo!), tienen otra opinión a este respecto tras conocer la persecución y el sistema carcelario del gobierno de Febres Cordero a mediados de los 80.
- 67 Aunque la educación primaria es "obligatoria y gratuita", la realidad es que en una escuela fiscal, o pública, es preciso pagar una matrícula anual, algo que sumado al costo del uniforme, al material escolar y a los costos del profesorado adicional -como el de lengua extranjera-, supone un desembolso importante para una economía doméstica precaria.
- 68 En el barrio de Silanes, ser "poseionaria" de una parcela se distingue de ser propietaria. Tener un terreno en propiedad supone tener escrituras legales. Sin embargo, tener un terreno en "posesion" indica que se disfruta del mismo sin tener escrituras, ya sea

- por su adquisición previo pago de las cuotas de la cooperativa de vivienda que fundó el barrio a principios de los años 70, o bien con derechos adquiridos porque se ha ocupado con posterioridad. De ello he hablado en el capítulo cuarto (pág. 146).
- 69 Por “unión libre” se entiende la unión consensual entre varón y mujer para la convivencia, el intercambio heterosexual y la procreación, en la que no interviene sanción civil ni eclesiástica.
- 70 Habla con estupor cuando comento sobre las recientes muertes violentas de algunos hombres en Quito, relacionadas con el ambiente homosexual. Más de nueve hombres fueron muertos en extrañas circunstancias durante el año 1994 en la capital.
- 71 Cuenca es la tercera ciudad del país y esta conversación tuvo lugar durante un paseo con uno de los miembros de un conocido grupo de montaña. Este maestro conocía mi interés por la vida de la gente negra y entre otros temas, me contó de la costumbre de los turistas de llevarse “negritos de Esmeraldas”, al parecer para todo tipo de propósitos.
- 72 Cuando una mujer con hijas púberes a su cargo decide iniciar una nueva relación marital, no es infrecuente que estas hijas sean apartadas del *locus* materno en tanto que se las considera susceptibles de provocar la seducción por parte del nuevo compañero de la madre.
- 73 Hay que decir que, si bien el divorcio puede resultar común entre la clase media en la actualidad, se contempla como algo nada común para los sectores populares a finales de los años sesenta. Tras escuchar esta apreciación en los círculos de ciertos colegas del ámbito académico en el país le comenté a Emiliana sobre esta observación. En efecto, ella confirmaba esta apreciación sobre la infrecuencia de los divorcios en su entorno inmediato. No obstante, me indicó que su caso había tenido el precedente del divorcio de su tío Nelson, a quien ella se refería como su papá y a quien he mencionado anteriormente.
- 74 Su hija Soledad me había dicho: “Mi mamá fué robada”. Por su parte, Marcia en su relato daba señales para pensar que el tal robo podía haber sido una negociación desigual. Además de que conservaba sus apellidos de origen, sabía que había sido “hija de matrimonio”, puesto que cuando hubo de formalizar su cédula de identificación tuvo oportunidad de ver su partida de nacimiento.
- 75 Se consideran necesidades básicas, en este caso, el acceso al sistema de agua canalizada y a las vías de eliminación de aguas residuales. Para casos específicos de contextos urbanos de reciente creación se considera también la pavimentación de la vía pública, como en el caso del estudio del Municipio de Quito, (MDMQ 1995).
- 76 La Dirección Nacional de la Mujer, DINAMU, fue creada a finales de los 70 a instancias de la Comisión Interamericana para la Mujer de la Organización de Estados Americanos. Comenzó siendo un departamento del Ministerio de Previsión Social, en 1980 se elevó a la categoría de Oficina Nacional de la Mujer y seis años más tarde sería Dirección adscrita al Ministerio de Bienestar Social (Cuvi 1992).
- 77 Como ya quedó dicho en el capítulo relativo a la fundación del barrio, el cura párroco había figurado como artífice de la ruptura de una supuesta univocidad del movimiento político que promovía la fundación del barrio popular. Al mismo tiempo, la memoria colectiva recuerda que su intervención produjo cambios importantes en la política vecinal frente a la administración local.
- 78 Previa solicitud a la coordinadora del programa se me ofreció un informe elaborado a partir de los datos actualizados con fecha de abril de 1996. La base del SIPI-INNFA registraba los datos de 13.257 menores a nivel del país, de los cuales 1.602 habían sido residentes en El Camino Llano. Ví que esto suponía un 12% de la demanda de asistencia en términos absolutos durante los años 1993 y 1996. Según esto, es de suponer que la intervención del INNFA se focaliza en las áreas urbano-marginales de las dos grandes ciudades del país, a saber, Quito y Guayaquil.
- 79 El hacinamiento se estima en base al número de personas por espacio habitable y su cuantificación varía según los contextos y según las fuentes.
- 80 Este tipo de cultivos introducen una técnica que combina el agua con un sustrato muy pobre que puede conseguirse fácilmente en los alrededores de las ciudades, sin necesidad de tierra fértil. Pude ver que algunas mujeres habían logrado cultivar algunas plantas de tomate y judías, aunque sospecho que ello no suponía un alivio importante para su economía.
- 81 Esta es una de las posiciones en el debate mantenido por algunas profesionales que desde el feminismo trabajan en la planificación para el desarrollo en la región andina. Al respecto pueden consultarse los trabajos del Centro Flora Tristán de Lima, siendo referentes Maruja Barrig y Virginia Vargas, entre otras. En el contexto ecuatoriano son referentes profesio-

- nales del estudio del género en la planificación para el desarrollo: María Cuví, Magdalena León y Rocío Rosero, por citar algunas.
- 82 He llamado nuevas confesiones a los credos alternativos al católico, que aparece como dominante. En el barrio de Silanes había representación de varios credos, entre los que figuran por orden de influencia La Iglesia de Jesucristo y de los Santos de los Últimos días, la comunidad Evangélica Cristo Vive y la comunidad Cristiana de los Testigos de Jehová. Con anterioridad hubo también representación del credo Pentecostal, aunque no me llegaron datos sobre su influencia.
- 83 Acerca de las percepciones de los varones sobre las relaciones de pareja, sobre la autoridad paterna y la sexualidad, quiero destacar el estudio de María Cuví y Alexandra Martínez-Flores (1994). Su metodología incluía valiosos testimonios de varones acerca de estos aspectos, que fueron recogidos por un profesional colaborador en los espacios de la sociabilidad masculina en un entorno rural de la costa ecuatoriana.
- 84 Traducción propia: "This process is called *serial polygyny*. I see serial polygyny as an effective social adjustment within a purchase society. The adjustment allows for fluid household arrangements which accommodate the fluctuations of money sources in the environment." (Whitten 1974:118).
- 85 Traducción propia: "Jorge has a woman living at La Tolita de Pailón who keeps a small farm for him there, from which he supplies his shop. He also has a woman up the railroad in a small town, where she runs a small shop together with her brother (who, by the way, is also a *jefe de la minga*). In San Lorenzo he lives with his wife, Daisy, and three small children". (Whitten 1974: 169)
- 86 A este respecto, se sabe que la fertilidad de las mujeres esclavas en ocasiones no obraba "conforme a lo natural" y de ello hay referencia en las Relaciones Geográficas de la Real Audiencia de Quito (Ponce 1994). En otros contextos el control de la fertilidad por parte de las mujeres esclavas ha sido también documentado. McBeckles (1989) habla al respecto de Barbados y Giddings (1984) lo hace sobre Norteamérica.
- 87 CEPAR (1992a) es un estudio sobre fertilidad que se basa en los datos de la Encuesta Nacional de Fecundidad de 1979 (sobre datos del periodo 1964-79).
- Esta encuesta fue realizada dentro del Programa de Encuestas Mundiales de Fecundidad, por lo que se aprecia la intervención externa. También se basa en los datos de la Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil de 1989, realizada por el CEPAR y que contó con el asesoramiento del Center for Disease Control de Atlanta en EEUU. En estas encuestas fueron entrevistadas un total de 6.797 y 7.961 mujeres respectivamente, de edades comprendidas entre 15 y 49 años.
- 88 "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.
- 89 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.
- 90 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.
- 91 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)
- 92 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).
- 93 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.

## CONCLUSIONES O MORIR UN POCO

---

Hablar de concluir entiendo que supone tomar responsabilidad sobre la autoridad que se confiere a quien investiga. Siento que supone también morir o matar un poco. Este volumen se cierra con resultados que no son definitivos y que aspiran a ser reconsiderados en futuras investigaciones. Con mi trabajo he pretendido contribuir en el desarrollo de unas líneas teóricas que al mismo tiempo me han servido de soporte y referencia contrastada para el análisis.

La centralidad de la figura de la madre ha ido guiando esta investigación que ha quedado formulada según las siguientes hipótesis:

- El concepto de matrifocalidad es un constructo sobre la alteridad para explicar el sistema parental de la diáspora africana en las Américas. Dicho de otro modo, este concepto viene a explicar una supuesta desviación del modelo de familia de la clase hegemónica.
- La centralidad de la figura de la madre, como tal constructo, además de suponer el cuestionamiento del modelo de familia nuclear, resulta ser metáfora del liderazgo político de las mujeres como agentes sociales. Las mujeres en tanto que madres resultan ser sujetos nodales en la estructura social y como tales eventualmente acceden a la representación política como actoras de primer orden.

Sobre la primera hipótesis he seguido un proceso de reestructuración. Yo tenía unas

ideas previas a la experiencia etnográfica que podían coincidir en cierto modo con los argumentos de Franklin Frazier (1966) al respecto de lo que él definía como matriarcado, refiriéndose a la matrifocalidad dentro del sistema parental de las comunidades Negras en los EEUU de los años 40. Pensaba que parecía verosímil que la herencia africana y las condiciones de la esclavitud hubieran producido una tendencia matrifocal en el interior de la organización de los hogares Negros. Pensaba yo que las *familias Negras* en Ecuador iban a ser casi “naturalmente” desestructuradas. Pues bien, cuando llevaba un tiempo en aquel país pude ver que la política racial y las relaciones de género eran mucho más complejas sobre el terreno. Si en un principio pensaba que la matrifocalidad iba a ser un elemento casi identitario de las comunidades Negras, enseguida entendí que el propio concepto había sido construido para ser aplicado a ellas, como si éstas compartiesen una esencia que las hiciera homogéneas, en tanto que “ese Otro” por conocer.

La realidad, por el contrario, muestra toda una diversidad de modos culturales. En Ecuador he visto que la herencia africana se ha fundido con la española y la aborígena muy a pesar de la inconveniencia de este mestizaje a los ojos del discurso colonial dominante. Si en Ecuador puede hablarse de *comunidades Negras*, es preciso atender a su heterogeneidad en relación con sus orígenes y de la posición regional en la que se han desarrollado.

Al respecto de los orígenes, gran parte de los esclavos y esclavas que llegaron a la Real

Audiencia de Quito eran *latiníes*, esto es, habían tenido crianza en las colonias, por lo que no puede decirse que participaran de una herencia cultural africana común. Debido a las múltiples procedencias de quienes fueron importados/as como piezas de la trata esclavista desde las vastas tierras de Africa, no puede afirmarse que su herencia cultural fuera común en absoluto. Tampoco sufrieron idéntico sometimiento dentro del sistema esclavista. La esclavitud no afectó de igual manera a quienes llegaron a habitar la tierra de las Esmeraldas y otras tierras bajas del Pacífico, que a quienes poblaron las tierras altas de los valles interandinos bajo la empresa de la Compañía de Jesús. La esclavitud afectó también de modo diferencial a hombres y mujeres en condición de servidumbre forzada. Pude ver que la moralidad familiar había sido impuesta por la política católica colonial a través del sistema esclavista y que su vigencia era muy poderosa en el orden práctico y en el simbólico.

La constatación de esta heterogeneidad ha sido clave para descartar aquellas ideas apriorísticas. Si las comunidades Negras habían compartido algo, lejos de ser particularidades cromosómicas, aquello era una herencia del sometimiento colonial basado en la retórica de la pureza de sangre. He abordado la discontinuidad racial-sexual al respecto de la construcción de las categorías sociales, en el sentido de que las categorías basadas en criterios fenotípicos no han sido nunca definitivas y que las posiciones sociales han sido fruto de la dialógica de los poderes en conflicto.

El concepto de *matrifocalidad* que Smith (1956) acuñara para hablar de la figura de la madre como *foco* de las relaciones entre las comunidades negras en la Guyana inglesa, ha sido aplicado por extensión a las comu-

nidades Negras de EEUU y del Caribe. Smith pretendía desplazar los conceptos que al respecto de las familias Negras hablaban de matriarcado y de un consiguiente debilitamiento de la autoridad masculina. La propia auto-revisión de Smith (1996) sobre la idea de la matrifocalidad pone de manifiesto que la fuerza de este constructo está en lo que supone de cuestionamiento a la familia nuclear y a la autoridad masculina.

Al respecto del debate sobre la unidad familiar y la *autoridad fiscal masculina* como algo natural he visto relevante el análisis de Young (1984), si bien he pretendido mostrar que no resulta correcto hablar de autoridad masculina sino de autoridad paterna o de los varones en tanto que padres. Con apoyo en la tesis de Stolcke (1984a) he tratado la explotación de la *moralidad familiar*, no tanto la que se produce sobre familias ya constituidas sino la que genera familias para el efecto productivo, como aparece en la empresa de la caña gestionada por la Compañía de Jesús en los valles interandinos. De esta misma autora me han servido los análisis sobre la articulación analítica de género, raza y clase (Stolcke 1992a, b). En este sentido he considerado sus aportaciones acerca del *matrimonio restrictivo* como institución racista para la evitación de la movilidad social de posibles grupos emergentes y como mecanismo de control de la sexualidad.

De las tesis de Smith (1987, 1996) he tomado el concepto de matrifocalidad en tanto que modelo explicativo de la situación de las madres en el foco de las relaciones dentro y fuera del hogar. Ello sitúa el mito del derecho materno fuera del análisis. En este sentido me he apoyado también en algunas de las elaboraciones teóricas del feminismo afroamericano que entienden la maternidad como



una institución compleja que sobrepasa el estrecho ámbito de la procreación (Collins 1990). Esta idea se relaciona con la autoridad conferida a las madres y con el poder de gestión que significa su posición. A este respecto he hablado de *maternidad política*, en tanto que la figura de la madre significa poder de gestión (*agency*), tutoría e interlocución en el terreno representativo.

A través de la investigación he podido constatar que la autoridad materna tiene una construcción histórica que no depende específicamente de la herencia africana o de la esclavitud y que nos lleva más atrás. En el primer capítulo se ha mostrado que la categorización colonial atendía a un orden racista y sexista basado en criterios de pureza de sangre, para lo cual el matrimonio monógamo restrictivo era crucial. Hubo hombres Negros que pudieron subvertir su condición racial y llegaron a ser *Mulatos notables*, Gobernadores de la tierra de las Esmeraldas con quien la corona española iba a negociar sobre la pacificación de sus dominios. Quiero destacar que si bien estos *Mulatos ladinos* gozaron de cierta movilidad social, algunas mujeres de su linaje fueron sometidas a servidumbre y cautiverio, con lo que se confirma que la condición de género puede agravar una condición racial subordinada.

He pretendido mostrar que la maternidad, lejos de ser natural, ha sido una institución sujeta a transformaciones. Garcilaso de la Vega (1996) hablaba en el siglo XVI de *mamacuna*, la institución maternal por excelencia durante el Incario. En los protocolos notariales no se habla de *amor maternal* hasta la llegada del discurso ilustrado en la demanda de nuevos derechos para la servidumbre esclava. En efecto, hasta la llegada del discurso ilustrado no tenemos constancia de una construc-

ción que se piensa natural como es el amor maternal. La dialógica del discurso a través del proceso histórico ha ido dando nuevos significados a la maternidad y a la posición de las mujeres en ella.

La esclavitud afectó de manera distinta al régimen de minas reales, haciendas, obrajes y servicio doméstico. No obstante, se puede decir que la *norma de la familia nuclear* patriarcal fue impuesta por la corona española y por el régimen católico durante toda la política esclavista. Hay prueba de ello en el arreglo de familias esclavas para las minas reales de Barbacoas desde principios del siglo XVII, así como para la empresa hacendaria Jesuítica de la caña de azúcar en los valles interandinos al norte de Quito.

La retórica ilustrada de fines del siglo XVIII haría emerger la demanda de nuevos derechos por parte de esclavos y esclavas sobre el supuesto derecho natural de los vínculos matrimoniales y de familia. Los hombres Negros y Pardos comienzan a demandar el reconocimiento de su posición como padres y las mujeres Negras aparecen también como agentes para la emancipación de ellas mismas y de sus hijos e hijas. El proceso de emancipación o de *desesclavización* afectó de diferente manera a hombres y mujeres. Muchos de los hombres no pudieron elegir que el precio de su libertad fuera integrar las filas de los más variados ejércitos. Las mujeres tampoco tenían elección cuando debían negociar su libertad a cambio de los servicios sexuales impuestos por sus "patrones". He visto que de aquí parten dos estereotipos importantes que marcan la vida de hombres y mujeres de ascendencia africana: el hombre es conceptualizado como guerrero y criminal, mientras que la mujer lo es como sirvienta y amante lasciva.

He revisado los últimos años del sistema esclavista y el proceso de las nuevas colonizaciones en el periodo republicano de Ecuador para sustentar el análisis del desarrollo diferencial de las regiones de costa y sierra como fuente de la diversidad cultural. La norma de la familia fue preponderante aunque puede decirse que la moralidad familiar fue más explotada en la región de la sierra, por cuanto estuvo más sujeta al control de las instituciones. La particularidad geográfica de la costa norte pudo propiciar una itinerancia que explica la coexistencia de la norma monogámica con la práctica poligámica. Por otra parte, entiendo que la supuesta fragmentación en la estructura conyugal en la costa norte puede haber sido resultado del expolio del entorno a partir de las sucesivas colonizaciones.

La expulsión de la Compañía de Jesús a finales del siglo XVIII produjo transformaciones en la gestión de sus propiedades. Las familias esclavas que habían pertenecido a la orden emergen como agentes colectivos de una demanda política en contra de su enajenación como bienes muebles. Se van produciendo migraciones internas que nutren de mano de obra masculina las nuevas explotaciones extensivas, como la del cacao, de la costa norte en manos de capital transnacional. La tecnificación del trabajo agrícola en la sierra va redundando en una presión demográfica sobre la tierra. Con la ley de reforma agraria de la década de los 60 y 70 se acusa el exodo rural a las dos grandes ciudades del país, Quito y Guayaquil. El llamado *proceso de modernización* del sector agrario no redundó en la distribución de la propiedad, había sido diseñado para evitar la precarización y favorecer la acumulación capitalista. El marido-padre seguía siendo el jefe de la unidad productiva, si cabe, esta autoridad fiscal se reforzaba. Así

resultó con la ley de cooperativas que excluía la participación de las mujeres madres en términos de igualdad. A partir de las transformaciones debidas a la reforma agraria aparecen atisbos de construcción de identidades raciales. Ejemplo de ello es la demanda de derechos sobre la tierra por parte de comunidades Negras en Esmeraldas, como también lo es la ocupación de tierras por parte de los y las descendientes de las antiguas familias Negras de los jesuitas en sus antiguas propiedades de la sierra norte. Aparece así una *identidad afro-ecuatoriana* ligada a la propiedad sobre la tierra que estas comunidades rurales han ocupado tradicionalmente, ya sea en libertad o en esclavitud.

En relación con la segunda hipótesis, he visto que la autoridad masculina es un constructo que explica una relativa fuerza coercitiva de los varones -en tanto que padres- en el sistema parental. Esto último es lo que quiero destacar: que es la posición de padres lo que hace a los varones susceptibles de que la autoridad les sea conferida. Por lo mismo, podemos dar el siguiente paso: aceptar que esta lógica de la dominación no integra a los varones sino en tanto que padres biológicos y transmisores del linaje, de ahí su interés en reforzar vínculos mediante la paternidad biológica.

Al respecto de la facultad bio-reproductiva he visto que la *fertilidad uterina* es demandada dramáticamente por los varones para acceder a su integración en una identidad masculina que se ha construido en base a su acceso como agentes al derecho paterno. En esta línea he visto la pertinencia de lo que Stolcke (1987) teorizaba sobre la idea de la *paternidad* en el discurso de las nuevas tecnologías reproductivas. Entiendo que la vieja paternidad necesita ser revisada y problematizada.

En los relatos recogidos sobre el terreno he visto que la fertilidad uterina, lo que se entiende por la facultad reproductiva de las mujeres, responde más a una demanda de los varones que a una necesidad vital de ellas mismas. Conseguir progenie efectiva, hijos e hijas, es una necesidad para que los sujetos incoados logren integrar la *identidad masculina* al acceder a la posición agente del derecho paterno. Por el contrario, he visto que las mujeres llegan a ocupar la posición materna a través de modos alternativos a la propia procreación. Esta idea se vincula con la segunda hipótesis al respecto de que la maternidad significa liderazgo y poder representativo para las mujeres que la ejercen en cualquiera de sus formas posibles. Este argumento es circular puesto que entiendo que las mujeres pueden acceder al liderazgo a través de su posición como madres, pero también ocurre que las mujeres adquieren la posición de madres a través de su condición de líderes y agentes interlocutoras en el espacio político, lo cual conforma el significado profundo de la institución de la maternidad.

La *maternidad* aparece como metáfora del *liderazgo político* y representativo. He visto que en el barrio de La Bota las madres aparecen como agentes en el desarrollo. El caso de la maternidad construida en la persona de Elba ilustra que el liderazgo político significa la autoridad conferida a las madres para la interlocución y el poder de gestión. Ello explica por tanto el contenido semántico de la maternidad separado de la facultad bio-reproductiva. En el terreno de la planificación para el desarrollo y de la intervención institucional al respecto, he visto que el enfoque de género puede reflejarse en el trabajo formativo y productivo con mujeres. Por otra parte, pienso que los varones precisan también atención diferencial como

colectivo y que es hora de aplicar de manera integral un enfoque para la invención de hombres y mujeres como agentes sociales en condiciones de igualdad.

En el análisis del discurso sobre la *pobreza estructural* aplicado al barrio de La Bota, he visto que dentro de la retórica de la feminización de la pobreza no se puede afirmar que la jefatura de hogar femenina determine una mayor depauperación de los grupos domésticos. Tal como muestran los datos sobre el barrio en que realicé mi trabajo etnográfico, los hogares con jefatura femenina no son más pobres en términos generales. Si tenemos en cuenta que estos hogares son los que más sufren de desempleo y subempleo, parece claro que la gestión autónoma de las mujeres en tanto que madres es notablemente eficiente. Hay que destacar que en el acceso a vivienda propia sí se acusa una diferencia significativa en este sentido. Los hogares con jefatura femenina tienen menor acceso a la vivienda en propiedad. Creo que esto es importante, en tanto que "ser dueño de casa" tiene un alto valor material y también simbólico.

Un tema central es el orden familiar del derecho paterno como resultado del matrimonio católico restrictivo basado en el racismo y la norma heterosexual. Esto último va íntimamente relacionado con la construcción de las identidades bipolares de género y con las consiguientes asignaciones de la autoridad parental. Así, el *matrimonio monógamo* aparece como normativo. Esto ha sido tratado a partir de los relatos recogidos en el capítulo quinto. Considero importante revisar las ideas androcéntricas acerca de las relaciones poligámicas. Al respecto de la vigencia de la conyugalidad o matrimonio *de jure* se aprecia nuevamente que existen diferencias entre

costa y sierra. En la costa la nupcialidad es mucho menos significativa que en la sierra. Por lo que he podido inferir del análisis de los relatos de vida y a través de la experiencia etnográfica, he visto que las *relaciones endogámicas* son más evidentes en las primeras uniones. En este sentido, el matrimonio entre iguales se aprecia más en las parejas que se unen por primera vez. Por iguales considero de costa o de sierra, quedando la particularidad racial en un segundo plano. He visto que las uniones interraciales se han dado tradicionalmente en ambos contextos aunque casi siempre como resultado de uniones sucesivas a la primera.

He considerado las posiciones de hombres y mujeres en el sistema patriarcal tal como aparecen en sus percepciones acerca de la autoridad materna y paterna en la intersubjetividad. En este sentido, he visto que la imagen del marido-padre forma parte de la metáfora del “respaldo” de la mujer-madre como ente autónomo que tiene conferida la autoridad materna de gestionar y decidir sobre el grupo doméstico. Como ya ha quedado dicho, entiendo que es cuestionable la lectura unívoca de las relaciones poligámicas donde el varón aparece como centro de las mismas. Sin embargo, creo que las implicaciones de la *ley del derecho paterno*, por la cual el marido-padre tiene la función representativa del grupo familiar a efectos fiscales, son determinantes en la construcción de esta visión androcéntrica.

Las expresiones acerca de la *sexualidad* refuerzan la norma del intercambio heterosexual. Las subversiones aparecen justificando la norma. He visto que el placer sexual como parte del deber conyugal no se hace explícito en la subjetividad de las mujeres, sin que esto quiera decir en absoluto que este placer no tenga lugar. A menudo las mujeres buscan evi-

tar el sexo conyugal y para ello se justifican en la heteronomía, como si no les fuera permitido tomar la libre opción de la abstinencia. Pude ver que las mujeres habían sexualizado espacios en que el intercambio conyugal quedaba fuera de lugar. He visto que la sexualidad extra-conyugal se expresa desde múltiples significados que aparecen en el terreno de las fuerzas mágicas que la economía de lo maligno. Aquí veo la fuerte influencia de la doctrina católica con su administración de la gracia y el pecado a quienes se atienen a la norma o se desvían de ella respectivamente.

En este sentido, la igualdad se expresa a través de la *retórica católica*. Ser “cristiano/a” representa pertenecer a la categoría de los iguales. El ritual del bautismo implica la iniciación en esta doctrina y su no realización está cargada de simbolismo. Los niños y niñas que no se han iniciado son susceptibles de sufrir los males asociados a la contaminación del pecado como son el *mal de ojo* y el *mal aire*. He visto que esta contaminación alude casi exclusivamente al intercambio sexual extra-conyugal. Algo que quiero destacar es que son las mujeres no sujetas al sexo matrimonial y las que han hecho subversión de la maternidad las que son eventualmente acusadas de infundir el mal de ojo en las criaturas. Se entiende que es deseo pasional, contaminación sexual, lo que estas mujeres transmiten a las criaturas por las que pueden mostrar involuntariamente agrado. Aparecen por tanto, expresiones implícitas al margen de la heterosexualidad conyugal.

He visto que la *autoridad materna* provoca una relación dialéctica entre madres e hijas que no aparece en la relación de aquéllas con los hijos varones. Entiendo que esto no se da con los varones porque ellos no son considerados sujetos nodales en las estructuras parentales que emergen. Esto refuerza la idea

de la figura de la madre como sujeto central en las relaciones parentales. Según esto podría pensarse que las mujeres buscan la realización de la facultad bio-reproductiva por cuanto ello supone su iniciación en tanto que nuevos sujetos nodales dentro del grupo parental. Sin embargo, volviendo a uno de los argumentos centrales, he visto que la fertilidad uterina aparece más necesaria para los varones por cuanto les supone la carta de acceso al *derecho paterno* y ello tiene importantes implicaciones en el orden jerárquico más extenso. Por todo ello quiero destacar que la afirmación de que la maternidad es factor inherente en la constitución de la identidad de las mujeres necesita ser revisada.

Para terminar, y desde un nivel de análisis simbólico he visto una clara asociación entre la idea de lo maligno y la sexual-

idad desordenada. He pretendido mostrar que a la luz de los datos sobre personajes de la *mitología local*, la idea del *diablo* tiene su expresión en los cuerpos de la mujer y de la madre. Ellas aparecen representadas en los relatos de la mitología como protagonistas en las competencias del mal y su poder es patente. En estas personificaciones del diablo he apreciado la construcción de figuras que podrían conceptualizarse como *híbridos entre mujer-madre y máquina* que ponen de manifiesto la autoridad conferida a la maternidad. También he visto que estas narraciones míticas pueden estar indicando una resistencia colectiva ante la colonización en lo que respecta a los procesos de invasión, a la imposición tecnológica externa y a la enajenación de las personas y de los pueblos.

## REFERENCIAS CITADAS

### Fuentes primarias

- AHG: Archivo Histórico del Guayas. Inventario general de adquisiciones (1687-1830)
- ANHQ: Archivo Nacional de Historia de Quito. Serie de esclavos (1604-1853)
- Diario El Comercio 1996: "Coordinadora por la defensa de los derechos de la parroquia S. José Obrero: El Comité del Pueblo exige disolución de la Fundación de Inversión y Ayuda al Desarrollo, FIAD". Quito: Boletín de prensa 28/02/96
- Diario Hoy 1997: "Esmeraldas: libre por rebelde y por rebelde libre". Quito: Nota de prensa 01/06/97
- Informe INNFA 1996: "Registro y correlaciones sobre los datos de menores en instituciones con residencia en el Comité del Pueblo n. 1". Quito: Ministerio de Bienestar Social/ Instituto Nacional para el Niño y la Familia. Base de Datos, marzo 1996
- ### Bibliografía
- ANDA, Alfonso 1993: *Indios y negros bajo el dominio español en Loja*. Quito: Abya-Yala
- BALBOA, Manuel Cabello de (1589) 1945: *Obras*. Quito: Editorial Ecuatoriana
- BARSKY, Oswaldo 1984: *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito: CEN/ INFOC
- BECKLES, Hilary McD. 1989: *Natural Rebels: A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*. New Jersey: Rutgers University Press
- BEHAR, Ruth y GORDON, Deborah (edit.) 1995: *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press
- BENHABIB, Sheyla 1989: "On contemporary feminist theory". *Dissent*, Summer 1989
- BOURDIEU, Pierre (1980) 1991: *El sentido práctico*. Madrid: Taurus
- BOURDIEU, Pierre 1988: "Espacio social y poder simbólico". *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa
- BRETÓN, Víctor. 1994: "¿La tierra para quien la trabaja? Reforma agraria, desarrollo rural y crisis del campesinado en América Latina (1950-1990)" *Espai/ Temps*, n.21. Quaderns del Departament de Geografia i Història. Universitat de Lleida
- BREWER, Rose M. 1988: "Black Women in Poverty: Some Comments on Female-Headed Families" *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 13 (2), 1988.
- BRUNER, Edward 1986: "Ethnography as narrative". Turner, V. / Bruner, E. (eds.) 1986: *The Anthropology of Experience*. Chicago: The University of Illinois Press.
- BRUNER, Edward 1986: "Experience and its expressions" Turner, V. / Bruner, E. (eds.) 1986: *The Anthropology of Experience*. Chicago: The University of Illinois Press.
- BUCHLER, Ira 1982: *Estudios de Parentesco*. Barcelona: Anagrama
- BUTLER, Judith 1990: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. NY: Routledge
- BUTLER, Judith 1993: *Bodies that Matter. On the Discursive limits of "Sex"*. NY: Routledge
- BUVINIC, Mayra 1991: *La vulnerabilidad de los hogares con jefatura femenina: Preguntas y opciones de política para América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: ONU
- CAMPBELL, J. K. 1964: *Honour, Family, and Patronage*. Oxford: Oxford University Press

- CASTRO, Alonso 1990: "La población negra en Quito en 1840". Savoia (coord.) 1990: *El negro en la Historia*. Quito: CCA/ Abya-Yala
- CEPAR 1985: *Inmigración a Quito y Guayaquil. Estudio de casos* Quito: Centro de Estudios de Población y Paternidad Responsable
- CEPAR 1992a: *La esterilización femenina en el Ecuador: Características e impacto en la fecundidad 1979-1989*. Quito: Centro de Estudios sobre Planificación y Paternidad Responsable
- CEPAR 1992b: *Perfil socio-demográfico provincial: Esmeraldas*. Quito: Centro de Estudios de Población y Paternidad Responsable, Octubre 1992
- CEPAR 1993: *Perfil socio-demográfico provincial: Imbabura*. Quito: Centro de Estudios de Población y Paternidad Responsable, Febrero 1993
- CEPLAES 1984: *Mujer y transformaciones agrarias*. Quito: CEN/ INFOC
- CEPLAES 1994: *Mujer y pobreza en el Ecuador*. Quito: Ceplaes (Sin publicar)
- CIUDAD 1983: *El Comité del Pueblo n.1: Informe urbanístico*. Quito: Centro de investigaciones Ciudad (Sin publicar)
- CHIRIBOGA, M. 1988: *El problema agrario en el Ecuador*. Quito: ILDIS
- CLIFFORD, James (1988) 1991: "Sobre la autoridad etnográfica". Reynoso (comp.): *El surgimiento de la antropología postmoderna*. México: Gedisa
- COLLIER, Jane, ROSALDO, Michelle y YANAGISAKO, Sylvia 1982: "Is there a family? New anthropological views". Thorne/ Yalom (eds.) 1982: *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. NY/ London: Longman
- COLLIER, Jane y YANAGISAKO, Sylvia (eds.) 1987: "Introduction". *Kinship and Gender: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press
- COLLIER, Jane y YANAGISAKO, Sylvia 1989: "Theory in anthropology since feminist practice". *Critique of Anthropology*. 9 (2): 27-37
- COLLIER, Jane. y ROSALDO, Michelle Z. 1981: "Politics and gender in simple societies". Ortner/ Whitehead (eds.) 1981: *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press
- COLLINS, Patricia H. 1990: *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Boston: Urwin Nyman
- CORONEL, Rosario 1988: "Indios y esclavos negros en el Valle del Chota colonial". Savoia (coord.) 1988: *El negro en la historia del Ecuador y del sur de Colombia*. Quito: CCA/ Abya-Yala
- CORONEL, Rosario 1991: *El Valle Sangriento: De los indígenas de la coca y el algodón a la Hacienda Jesuita Cañera (1580-1700)*. Quito: FLACSO
- CPAP y CP 1990: *Comité del Pueblo. Historia de una gran conquista*. Quito: Comité Pro-Agua Potable/ Universidad Central del Ecuador
- CUVI, María 1992: "Las mujeres en el discurso y en la práctica estatal en los años 80". CEPLAES 1992: *Entre los límites y las rupturas. Las mujeres ecuatorianas en la década de los 80*. Quito: CEPLAES-ILDIS
- CUVI, María y MARTÍNEZ-FLORES, Alexandra 1994: *El muro interior. Las relaciones de género en el Ecuador de fines del siglo XX*. Quito: Abya-Yala
- del VALLE, Teresa (coord.) 1984: *Mujer vasca: imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos
- del VALLE, Teresa 1987: "La liminalidad y su aplicación al estudio de la cultura vasca" *Kobie*, n.2, 1987
- del VALLE, Teresa 1989: "El momento actual en la antropología de la mujer: Modelos y paradigmas. El sexo se hereda, se cambia y el género se construye". Virginia Maquieira et al. (eds.) 1989: *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*. Madrid: Universidad Autónoma, Seminario de Estudios de la Mujer (pp. 35-50)

- DESCALZI, Ricardo 1982: *La Real Audiencia de Quito. Claustro en los Andes*. Barcelona: Seix-Barral
- Di LEONARDO, Micaela 1991: "Introduction". Di Leonardo (ed.) 1991: *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California
- DIEZ MINTEGUI, Carmen 1995: "Maternidad: ¿hecho natural?/ ¿constructo ideológico?". *Bitarte*, 3(7), 1995
- DILL, Bonnie T. 1987: "The Dialectics of Black Womanhood". Harding (ed.) 1987: *Feminism and Methodology*. Bloomington: Mylton Keines
- DOUGLAS, Mary (1966) 1991: *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI
- Enciclopedia del Arte Ecuatoriano*, 1976. Tomos II y III. Barcelona: Salvat
- ESCOBAR, Martha 1990: *La frontera imprecisa. Lo natural y lo sagrado en el Norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-yala
- ESTRELLA, Eduardo 1991: *Función maternal y sexualidad. Un estudio en mujeres de una población campesina de la Provincia de Pichincha*. Quito: Abya-Yala
- ESTUPIÑÁN-BASS, Nelson 1990: *Cuando los guayacanes florecían*. Quito: Libresa
- FAULKNER, Anne 1990: *Mujer, empleo y pobreza en áreas urbanas del Ecuador*. Quito: INEM-UNICEF-PNUD-OIT
- FERNANDEZ, James M. 1993: "Emergencias etnográficas, tiempos heroicos, tiempos irónicos y la tarea antropológica". Bestard (coord.): *Después de Malinowski*, VI Congreso de Antropología de la FAAEE. Tenerife: Universidad de la Laguna
- FERNANDEZ, James M. (1973) 1993b: "La misión de la metáfora en la cultura expresiva". *Ágora*, 12 (1), 1993
- FERNÁNDEZ, Paloma y SAN JOSÉ, M. Ángeles 1993: "Género y Desarrollo. Situación de las mujeres en Ecuador". Memoria de Postgrado. Madrid: IPADE/ Instituto de la Mujer [Sin publicar]
- FLAX, Jane 1987: "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 12 (4), 621-643
- FORTES, Meyer 1969: *Kinship and the Social Order*. Chicago: Aldine
- FOUCAULT, Michel 1980: *Power and Knowledge: Selected Interviews and Other Writings (1972-1977)*. New York: Pantheon
- FRAZIER, Franklin [1939] 1966: *The Negro Family in the United States*. Chicago: The University of Chicago Press
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca 1996: *Comentarios Reales*. Madrid: Cátedra
- GEERTZ, Clifford 1991: "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social". Reynoso (comp.) 1991: *El surgimiento de la antropología postmoderna*. México: Gedisa
- GELLNER, Ernest 1994: *Postmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós
- GENOVESE, Eugene D. 1972: *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. NY: Pantheon
- GIDDINGS, Paula 1984: *When and Where I Enter. The Impact of Black Women on Race and Sex in America*. NY: Quill/ Morrow
- GONDARD, P. et.al. (coords.) 1988: *Transformaciones agrarias en el Ecuador*. CEDIG: Quito
- GONZÁLEZ, V. A. 1986: *Historia del Ecuador: Razas y clases en la colonia. Crítica a las concepciones de razas y clases en la colonia según los historiadores nacionales*. Graba: Guayaquil
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora 1987: *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Anthropos
- GOODENOUGH, W. H. 1970: *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe 1990: *Nueva crónica y buen gobierno* S. XXI: Madrid
- GUERRERO, Andrés 1983: *Haciendas, capital y lucha de clases andina*. El Conejo: Quito
- GUERRERO, Fernando 1996: *Dinámica Poblacional y estructura agraria en algunas comunidades*



- de la cuenca del río Mira y el valle del Chota. Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana
- GUILLOT, Federico 1961: *Negros rebeldes, negros cimarrones*. Buenos Aires
- GUTMAN, Herbert 1975: "Persistent Myths about the Afro-American Family" *Journal of Interdisciplinary History*, 6 (2), 1975
- GUTMAN, Herbert 1976: *The Black Family in Slavery and Freedom (1750-1925)*. NY: Pantheon
- HARAWAY, Donna 1991: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. NY: Free Association Books
- HARDING, Sandra 1986: *The Science Question in Feminism*. Chicago: Open University Press/Milton Keynes
- HARDING, Sandra 1987: "Introduction: Is there a feminist method?". Harding (ed.) 1987: *Feminism and Methodology*. Bloomington: Mylton Keines
- HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate 1981: "Engendered structures: Some problems in the analysis of reproduction". Kahn/ Llobera (eds.) 1981: *The Anthropology of Precapitalist Societies*. London: Macmillan
- HARRIS, Olivia 1984: "Household as a natural unit". Young et al. (eds.) 1984: *Of Marriage and the Market. Women's Subordination Internationally and its Lessons*. London: Routledge
- HOOKS, bell 1990: *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press
- JULIANO, Dolores 1996: "Las que saben... elaboraciones feministas y subcultura de las mujeres". *Política y Cultura*, 6. Primavera 1996. México: Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco
- JULIANO, Dolores 1998: "Introducción". *La causa saharauí y las mujeres*. Barcelona: Icaria
- KÖNIG, René [1974] 1981: *La familia en nuestro tiempo: una comparación intercultural*. Madrid: Siglo XXI
- LA FONTAINE, Jean 1985: *Iniciación, drama ritual y conocimiento secreto*. Barcelona: Lerna
- LARREA, Carlos 1990: *Pobreza, necesidades básicas y desempleo*. Quito: INEM-ILDIS
- LAVALLÉ, Bernard 1994: "‘Aquella ignominiosa herida que se hizo a la humanidad’: el cuestionamiento de la esclavitud en Quito a finales de la época colonial" *Procesos*. n.6, 1993. Quito: CEN
- LEACOCK, Eleanor 1978: "Women's status in egalitarian society: Implications for social revolution". *Current Anthropology*. 19, (2) 1978
- LEÓN, Magdalena 1991: "Políticas estatales y municipales dirigidas a las mujeres en el Ecuador. Una visión comparativa". *Cuaderno de Desarrollo Local*. n.20. Quito
- LEWIN, Ellen 1995: "Writing a lesbian ethnography". Behar/ Gordon (eds.) 1995: *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press
- LISÓN-TOLOSANA, Carmelo 1966: *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town*. Oxford: Oxford University Press
- LLOBERA, Josep R. 1993: "Reconstructing Anthropology: the task for the nineties". Bestard (coord.): *Después de Malinowski*, VI Congreso de Antropología de la FAAEE. Tenerife: Universidad de la Laguna
- LUCENA, Manuel 1994: *Sangre sobre piel negra. La esclavitud quiteña en el contexto del reformismo borbónico*. Quito: CCA/ Abya-Yala
- MARTIN, Elmer y MARTIN, Johanne M. 1978: *The Black Extended Family*. Chicago: University of Chicago Press
- MARTÍNEZ, L. 1988: "Los cambios actuales en las estrategias familiares: la dinámica campesina". Chiriboga (comp.) 1988: *El problema agrario en el Ecuador*. Quito: ILDIS
- MASSIAH, Joycelin 1984: *La mujer como jefe de familia en el Caribe: Estructura familiar y condición social de la mujer* Paris: Unesco
- MDMQ 1995: *Quito, ciudad y pobreza*. Quito: Dirección General de Planificación del Distrito Metropolitano de Quito
- MEILLASSOUX, Claude 1977: *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI
- MOORE, Henrietta (1988) 1991: *Feminismo y Antropología*. Madrid: Cátedra

- MORRISON, Toni [1970] 1996: *The Bluest Eye*. NY: Knopf
- MOYNIHAN, Daniel P. 1965: *The Negro Family: The Case for National Action*. Washington DC: Office of Planning and Research, U.S. Dpt. of Labor
- NAROTZKY, Susana 1988: *Trabajar en familia: Mujeres, hogares, talleres*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim
- OKELY, Judith 1992: "Introduction". Okely/ Callaway (eds.) 1992: *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge
- ORTIZ, Adalberto 1988: *Juyungo. La historia de un negro, una isla y otros negros*. Bogotá: Planeta
- ORTNER, Sherry 1974: "Is female to male as nature is to culture?". Rosaldo/ Lamphere (eds.) 1974: *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press
- ORTNER, Sherry 1989: "Theory in anthropology since the sixties". *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), 1989
- ORTNER, Sherry y WHITEHEAD, Harriet (eds.) 1981: *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press
- ORTNER, Sherry y WHITEHEAD, Harriet 1981: "Introduction". Ortner/ Whitehead (eds.) 1981: *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press
- O'BARR, Jean 1994: *Feminism in Action: Building Institutions and Community through Women's Studies*. Chapel Hill: University of North Carolina Press
- PALMA, Milagros 1990: *La mujer es puro cuento. Feminidad aborigen y mestiza*. Bogotá: Indigo
- PEARSON, Ruth; WHITEHEAD, Harriet y YOUNG, Kate (eds.) 1984: "Introduction". *Of Marriage and the Market. Women's Subordination Internationally and its Lessons*. London: Routledge
- PEÑAHERRERA, Piedad y COSTALES, Alfredo 1964: "Historia Social del Ecuador. Tomo I: Concertaje de Indios y Manumisión de esclavos". *Llacta* n.17, Quito
- PHILLIPS, Lynn 1986: "La mujer, el desarrollo rural y el Estado ecuatoriano". León (edit.) 1986: *La mujer y la política agraria en América Latina*. Bogotá: Siglo XXI
- PITT-RIVERS, J. A. 1966: "Honour and Social Status". Peristany (comp.) 1966: *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: The University of Chicago Press
- PONCE, Pilar 1994: *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito*. Tomos I y II. Quito: Marka/ Abya-Yala
- PORTOCARRERO, Gonzalo 1993: *Racismo y Mezizaje*. Lima: Sur
- PUJADAS, Joan Josep 1992: *El método biográfico*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas
- REYNOSO, Carlos (comp.) 1991: *El surgimiento de la antropología postmoderna*. México: Gedisa
- RODRIGUEZ, Lourdes 1994a: *Estamos como un puño. Estrategias de reproducción y conflicto en Caldera*. Quito: Abya-Yala
- RODRIGUEZ, Lourdes 1994b: *Tenencia de la tierra en los valles del Chota y Salinas*. Quito: FEPP
- ROSALDO, Michelle Z. 1974: "Woman, culture and society: A theoretical overview". Rosaldo/ Lamphere (eds.) 1974: *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press
- SAVOIA, Rafael 1988a: "Asentamientos negros en el norte de la provincia de Esmeraldas". Savoia (coord.) 1988: *El negro en la historia del Ecuador y del sur de Colombia*. Quito: CCA/ Abya-Yala
- SAVOIA, Rafael 1988b: "El negro Alonso de Illescas y sus descendientes entre 1553 y 1867". Savoia (coord.) 1988: *El negro en la historia del Ecuador y del sur de Colombia*. Quito: CCA/ Abya-Yala
- SEGALÉN, Martine (1981) 1992: *Antropología histórica de la Familia*. Madrid: Taurus
- SILVERBLATT, Irene 1990: *Luna, sol y brujas: Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Bartolomé de las Casas

- SMITH, Raymond T. (ed.) 1984: *Kinship, Ideology, and Practice in Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press
- SMITH, Raymond T. 1956: *The Negro Family in British Guiana*. London: Routledge/ Kegan Paul
- SMITH, Raymond T. 1987: "Hierarchy and the Dual Marriage System in West Indian Society". Collier/ Yanagisako (eds.) 1987: *Kinship and Gender: Essays Toward a Unified Analysis* Stanford University Press: California
- SMITH, Raymond T. 1996: *The Matrifocal Family. Power, Pluralism, and Politics*. NY: Routledge
- SPEISER, Sabine 1993: *Tenencia de la tierra en la provincia de Esmeraldas*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio
- STACK, Carol B. 1974: *All our kin*. NY: Basic Books
- STACK, Carol B. 1976: "Sex Roles and Survival Strategies in an Urban Black Community". Rosaldo/ Lamphere (eds.) 1974: *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press
- STACK, Carol B. 1994: "Writing ethnography: feminist critical practice". *Frontiers: A Journal on Women's Studies*, 13 (3): 77-89.
- STOLCKE, Verena 1984a: "The Exploitation of Family Morality: Labour Systems and Family Structure on São Paulo Coffee Plantations, 1850-1979". R. T. Smith (ed.) 1984: *Kinship, Ideology, and Practice in Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press
- STOLCKE, Verena 1984b: "Women's Labour. The Naturalisation of Social Inequality and Women's Subordination". Pearson et al. (eds.) 1984: *Of Marriage and the Market. Women's Subordination Internationally and its Lessons*. London: Routledge
- STOLCKE, Verena 1987: "Las nuevas tecnologías reproductivas, la vieja paternidad". Amorós (ed.): *Mujeres: ciencia y práctica política*. Madrid: Debate
- STOLCKE, Verena 1992a: "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?". *Mientras Tanto*. n.48, 1992
- STOLCKE, Verena 1992b: *Racismo y sexualidad en la Cuba Colonial*. Madrid: Alianza editorial
- STRATHERN, Marilyn 1979: "Una perspectiva antropológica". Harris/ Young (eds.) 1979: *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama
- STRATHERN, Marilyn 1987a: "An awkward relationship: The case of feminism and anthropology." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 12 (2), 1987, (276-292)
- STRATHERN, Marilyn 1987b: "L'Étude des rapports sociaux de sexe: évolution personnelle et évolution des théories anthropologiques" *Anthropologie et Sociétés*. 11 (1), 1987
- STUTZMAN, Ronald 1979: "La gente morena de Ibarra y la sierra septentrional". *Sarance* n.7, 1979. Quito: Instituto Otavaleño de Antropología
- TANNER, Nancy 1974: "Matrifocality in Indonesia and Africa and Among Black-Americans". Rosaldo/ Lamphere (eds.) 1974: *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press
- TAUSSIG, Michael 1980: *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press
- THOMPSON, Linda 1992: "Feminist Methodology for Family Studies". *Journal of Marriage and the Family*. 14 (1), 1992
- THORON, Enrique Onffroy de (1866) 1983: *América Ecuatorial*. Tomos I y II. Quito: Corporación Editora Nacional
- TOBAR, Julio 1959: "La abolición de la esclavitud en el Ecuador". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*. 39 (93) 1959 (pp. 5-30)
- TRUJILLO, Jorge 1986: *La hacienda serrana (1900-1930)*. Quito: IEE/ Abya-Yala
- TURNER, Victor 1980: *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI
- TURNER, Victor 1988: *El proceso ritual: Estructura y anti-estructura*. Madrid: Taurus
- WEEDON, Chris 1997: *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Cambridge: Blackwell

WHITTEN, Norman 1974: *Black Frontiersmen. A South American Case*. N.Y.: Halsted Press Book

YOUNG, Kate et al. 1984: "Introduction. The continuing subordination of women in the deve-

lopment process". Pearson et al. (eds.) 1984: *Of Marriage and the Market. Women's Subordination Internationally and its Lessons*. London: Routledge

