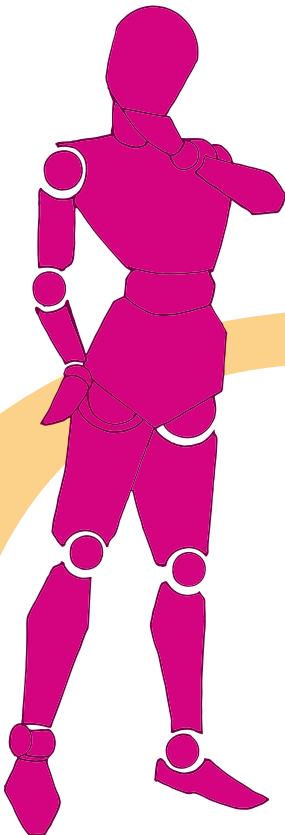


Capítulo 1

**Familia, matrimonio
y moralidad desde la
Colonia. Imágenes y
realidades en torno al
código ideológico de
la familia tradicional**

Juan Carlos Brito Román





Las culturas humanas son lugares donde se construyen los sentidos del mundo que nos rodea. El etnocentrismo, la actitud de ver como normales y naturales nuestros propios patrones culturales y a la inversa, juzgar como raras y anormales las formas culturales de otras sociedades, han acompañado a los seres humanos, quizá desde los albores de la especie. Pero más allá de los usos y las costumbres que se internalizan en nuestros hábitos por la praxis cotidiana, existen otros sistemas que tienden a reforzar y cristalizar el sentido de la normalidad y de lo correcto en las prácticas sociales, y a sancionar aquello que no lo es: se trata de lo que —de manera un tanto esquemática— se ha llamado las superestructuras de una sociedad, esto es, su base ideológica. Los sistemas religiosos y políticos son su ejemplo por excelencia. Así pues, bajo el paraguas de las superestructuras sociales, la dicotomía normal-anormal encuentra uno de los mejores sitios para medrar.

La familia guarda una enorme variedad de formas de organización. No en vano, el estudio del parentesco y su intrincada red de relaciones es uno de los campos de estudio que más ha llamado la atención a los antropólogos. Y, sin embargo, en el sentido común de muchas sociedades, es corriente considerar que solo existe un modelo ideal de

familia, e incluso, en su extremo, que siempre ha existido y existirá una única forma normal de organización familiar. A partir de esa noción de las cosas, los matrimonios poliándricos (una mujer desposada con un grupo de hermanos) en Tíbet (Kottak, 2000) o los tupi-guaraní paraguayos (Clastres, 2011), el matrimonio de un hombre con un jefe ritual entre los kwakiutl de Canadá (Harris, 2006) o la poliginia sororal (un hombre que desposa a un grupo de hermanas entre los comanches) (Hoebel y Frost, 2006), se considerarían formas de familia no solo anormales, sino aberrantes y patológicas.

La unidad doméstica compuesta por una madre, un padre y los hijos e hijas legítimos de ambos, en una unión sancionada por derecho civil y eclesiástico (sacramental), ha sido considerada por largos años la forma ideal y deseable de familia occidental cristiana. El cuidado de los abuelos o la viudez se han conceptualizado como sucesos que tornan aceptable la ampliación o reducción del círculo doméstico. También es aceptable, quizá un poco más abajo en la escala, la unión de una persona viuda con una nueva pareja y su adscripción a la unidad doméstica. Lo que tradicionalmente, en cambio, no se ha considerado deseable es la disolución del vínculo matrimonial por divorcio. A grandes rasgos, este modelo ideal se corresponde con el de la familia nuclear que, si bien no es un producto de la modernidad, es en este periodo cuando se sentaron sus principales bases ideológicas. A este respecto, Peter Laslett (1983) sostuvo que la familia nuclear fue la forma dominante de organización familiar en el noroeste de Europa desde al menos el siglo XIII, modelo que resultó funcional al desarrollo del capitalismo industrial en los siglos XVIII y XIX.

De todas formas y al contrario de lo que el funcionalismo y el marxismo suponían, el capitalismo, si bien se vio favorecido por la mayor movilidad e independencia de la familia nuclear respecto de las ataduras de las redes corporativas de las familias ampliadas, estuvo lejos de desestructurarlas, sino que, paradójicamente, terminó fortaleciéndolas. En sus estudios sobre la familia decimonónica en

el corazón del efervescente capitalismo británico, Michel Anderson (1971) encontró —usando censos de Preston de 1851— un significativo aumento de unidades domésticas (*household*) compuestas por familias extensas. En el mismo sentido, Laslett (1983) y Thernborn (2004) demostraron que la familia nuclear es menos común de lo que se cree, en el que se supone su espacio más favorable, el industrializado noreste de Europa. Pero más allá de la evidencia histórica y antropológica con que contamos, la tradición prefiere asumir que el modelo de la familia nuclear no es otra cosa que el reflejo trascendente y atemporal de la Sagrada Familia.

Ahora bien, una cosa es la existencia de un modelo ideal de familia y otra es el tipo de familias *realmente existentes* en un grupo humano determinado. En otras palabras, el modelo ideal no da cuenta de la totalidad tipológica de familias que se verifican en una sociedad, solo alcanza a cubrir a una parte de ellas. A efectos de medir la brecha que separa lo ideal de lo real, el acercamiento a la sociedad colonial nos resultará ilustrativo, máxime que la época colonial suele ser pensada como un periodo conservador y tradicional, en el que supuestamente reinaban la paz y el inmovilismo social. Por otra parte ¿qué hay de aquellas familias que no se ajustaban al modelo ideal? ¿Cómo repensar la categoría de familia, a partir de ejemplos de ayer, para las sociedades de hoy y del mañana? Con estas dos últimas cuestiones cerraremos el presente capítulo.

Conviene también señalar que, si bien este estudio se centra en la Colonia, haremos un repaso a las formas de familia prehispánicas, las que pese al impacto del hecho colonial, continuaron de algún modo vigentes, a menudo sincretizándose con la cultura cristiana europea. Por otra parte, también echaremos una breve mirada a la primera década del siglo XX, que es cuando el laicismo interpeló varios elementos del *ethos* católico, cuyas raíces, fuertemente enclavadas en la sociedad tradicional, encuentran su simiente en la Colonia.

El control social sobre la familia y la moral

Como formación social, la familia no existe aislada de otras instituciones sociales, con las que se influye mutuamente. En sociedades más estratificadas y de autoridad centralizada, los poderes supralocales tienden a querer controlar la tipología de las familias existentes dentro de un amplio espectro poblacional y territorial. En este sentido, los sistemas religiosos han ejercido un fuerte poder en la determinación de los modelos ideales de familia, así como de delimitar aquellos que los contravienen. Partiendo del corolario de que en los siglos coloniales primaba un *ethos* conservador de matriz católica (Hidalgo, 2013), nos percatamos de la noción sobre una realidad escindida en dos esferas, a la vez distintas y complementarias entre sí: el mundo terrestre y el mundo trascendente. De la primera se ocupa el gobierno secolar y el derecho civil; la segunda es reclamada como competencia de las autoridades religiosas y del derecho canónico.

Ahora bien, para la cosmovisión conservadora, ¿a cuál de estas dos esferas pertenecía la formación de la familia? A este respecto, en 1902 el entonces obispo y connotado historiador ecuatoriano González Suárez expuso: “El matrimonio es un sacramento, uno de los siete sacramentos instituidos por Jesucristo [...] Esto es un dogma de fe” (p. 252). Esta declaración forma parte del segundo de los siete manifiestos redactados por González Suárez y firmados por los demás obispos del país —entre 1902 y 1903— en impugnación a la Ley de Matrimonio Civil, la que finalmente fue sancionada por el gobierno liberal en 1903. Para los obispos, el matrimonio no era un asunto político sino exclusivamente religioso, de manera que, a su entender, el gobierno liberal “se ha extralimitado, poniendo la mano en lo que no está ni puede estar nunca en su jurisdicción” (VI manifiesto, 1903, p. 279). En efecto, la Iglesia defendía con celo su prerrogativa sobre las uniones matrimoniales, asunto sobre el cual legislaba como guardiana de la moral, sobremanera en lo que respecta al ámbito de la sexualidad y

de lo reproductivo. Sus mecanismos de control fueron tanto ideológicos como de coerción directa sobre las conductas disidentes.

Para ilustrarlo presentamos dos documentos históricos que reposan en la Notaría I del cantón Alausí, jurisdicción que, en tiempos coloniales, formaba parte del Corregimiento (1557-1777), luego Gobernación de Cuenca (1777-1820). El primero de ellos, que data de 1668¹ (19 de noviembre) trata sobre la acusación contra una pareja, Bernardo de Bonilla y la mestiza Cathalina Rijoso, a quienes se sorprendió juntos en una cama. El hecho fue motivo suficiente para que ambos fuesen encerrados en la cárcel pública de Alausí, “para que de aquí adelante no esten amansebados y se escusen ofensas que se hacen a Dios nuestro Señor”. A fin de ser liberados, a ambos se les impuso la multa de diez pesos y la prohibición de que estén juntos en público y en privado. Sin embargo, cuando se trataba de la mujer, las prohibiciones y las sanciones eran todavía mayores; a Cathalina se le impuso el encierro “en casa de Eleonor de Quiroga y no salga della pena que será desterrada al recogimiento de Santa Marta”.

El recogimiento de Santa Marta, institución fundada en 1595 por el obispo Luis López de Solís, en Quito, se mantuvo en funcionamiento hasta los años de la independencia. De acuerdo con Isabel Viforcós (1993), su fundación inicial era mixta, pues debía “servir de reformatorio para las mujeres de vida escandalosa y disoluta, de refugio honesto y seguro para aquellas casadas que se hallaban inmersas en procesos de separación matrimonial y de centro de educación para huérfanas mestizas y descendientes de conquistadores” (pp. 63-64). Sin embargo, con el tiempo, refiere la autora, el recogimiento terminó convirtiéndose, exclusivamente, en un centro de reclusión y castigo para indias y mestizas.

1 Todos los documentos que citaremos de la Notaría Primera provienen de la primera caja, que nos fue dado revisar en el periodo de una semana. Es tarea pendiente para futuros estudios la revisión de los demás archivos. Aunque esta primera caja cita los años 1620-1720, en ella encontramos documentos que se remontan hasta el siglo XIX. Por lo demás, los legajos no llevan numeración de expediente, de volumen ni de página.

A los poderes constituidos en las distintas sociedades, no les ha alcanzado con la sola persuasión para garantizar la observancia de sus propias normas prescriptivas. De cara a las tendencias centrífugas de los segmentos sociales que oponen inconformidad y resistencia frente la norma impuesta, los poderes hegemónicos suelen responder con el uso de la fuerza para asegurar el control sobre los cuerpos y las conductas disidentes. Estas verdaderas *tecnologías de control* (Foucault, 2015) pueden localizarse en distintos niveles de la estructura social. Si en las sociedades laicas de hoy, el Estado tiende a detentar el monopolio legítimo (aunque preferimos decir, legitimado) de la coerción y la violencia, en los años coloniales esta prerrogativa también estaba en manos de la Iglesia e incluso de los propietarios terratenientes y obrajeros. Estos solían tener cárceles y aun instrumentos de tortura —tales como cepos— en sus haciendas y talleres (Oberem, 1985).

En este contexto, en el año de 1636 Petrona Gordillo y Polonia de Luna, naturales de Riobamba, prefirieron guardar prisión “en el obraxe deste asiento (Alausí) por no hacer carsel ni Santa Marta y por el delito de que fueron acusadas en el pueblo de Guasuntos de amancebamiento”. Se declara que una y otra mantenían amistad ilícita con dos hombres casados —sobre quienes no se refiere ningún castigo— hecho por el que fueron reducidas a prisión. En su representación ante la autoridad, Polonia de Luna promete:

una y mil veces y juro de no ocasionar otro escandalo ni causar perniciosas consecuencias en daño mio y assi mesmo de mudar de asistencia y morada a mi tierra sin dar motivo a quejas a Vm. ni ante otro qualquiera juez.

En términos parecidos, Petrona Gordillo “promete aviarse y conducirse a la villa de Riobamva donde tiene su casa y su morada”. Si bien la autoridad dio oído a su petición de libertad, no se les permitió volver a Riobamba. En lugar de eso, se dictó su destierro a Cuenca, donde quedaban obligadas a comparecer ante la justicia y, en caso

de no hacerlo, “serán remitidas a maior y más dilatado destierro por la Real Justicia”.

En el contexto de esta tan acentuada vigilancia de la moral, el rigor de los castigos puede sugerir que las trasgresiones se presentaron como excepción a la regla; o sea, que la familia modelo (patriarcal, monógama, procreadora de una descendencia legítima, unida por sacramento sagrado) fue la que marcó la pauta en la formación de las familias *realmente* existentes, y que estas fueron el espacio fundamental de la reproducción. Cabe preguntarse si las cosas efectivamente fueron así.

Las familias y su realidad

En el siglo XIX la activista británica y una de las pioneras en el análisis social, Harriet Martineau, ya advertía la distancia existente entre lo que llamó *morals*, esto es, las ideas sociales colectivas sobre la conducta permitida y prohibida; y *manners*, los patrones reales de la actividad social. Empeñados como estaban los primeros sociólogos y antropólogos en identificar regularidades en el universo de lo social, la advertencia realizada por Martineau, que a menudo existe una brecha entre las prescripciones normativas y la actividad real de las personas, nos invita a calibrar adecuadamente las lentes para mirar al pasado. En este sentido, la documentación sobre lo normativo, si bien necesaria, no es suficiente. También se debe echar mano de la documentación administrativa que brinda información sobre la vida cotidiana de las personas y el tejido de relaciones sociales *efectivas* que entonces tenían lugar, en el caso que nos ocupa, en la formación de vínculos familiares y la reproducción, y desprendiéndose de ellas, en la observancia de la moral *oficial*.

Pues bien, en su estudio histórico sobre la Gobernación de Cuenca (1777-1820), Chacón, Soto y Mora (1993) analizaron el estatuto de legitimidad e ilegitimidad (según los cánones de entonces) de los niños y niñas registrados en las partidas bautismales. Las cifras arrojan datos bastante elocuentes: la mitad de infantes bautizados fueron legítimos

y la otra mitad correspondió a ilegítimos y expósitos. Claramente, en el ámbito de lo reproductivo, se identifica una brecha entre la norma ideal, que circunscribe la reproducción al ámbito exclusivo de la familia legalmente constituida —lo que traía implícito fuertes connotaciones de moralidad cristiana— y una realidad generalizada de nacimientos al margen de la norma establecida. Es más, a inicios del siglo XIX, el ideal normativo llegó incluso a perder peso en la balanza; “entre 1814 y 1820, se acrecentó el índice de exposición de infantes, sobrepasando el 50% de los nacimientos registrados” (Chacón, Soto y Mora, 1993, p. 14). En definitiva, tratándose de la reproducción, el fuera de la norma, lejos de ser excepción, pasó a constituirse en regla.

En contravía a lo expuesto, al revisar documentos de orden normativo, como los Manifiestos de los Obispos del Ecuador sobre la Ley de Matrimonio Civil (1903), uno tiende a construirse una imagen de la sociedad ecuatoriana en apego al ideal de la familia tradicional. A esta imagen contribuyen los alegatos *ad populum* de los obispos, quienes, en su oposición al matrimonio civil, apelaron a la opinión mayoritaria de los ciudadanos ecuatorianos, que:

Ni tenemos ni podemos tener una regla de moral como individuos particulares, otra regla de moral como padres de familia y otra regla moral como ciudadanos [...] nuestra regla de conducta no es más que una sola, a saber la moral católica, y somos católicos en el hogar doméstico y en la vida civil. (VI Manifiesto, 1903, p. 286)

Las cifras parecen sugerir que los verbos en presente —a inicios del siglo XX— no son los más adecuados para describir la realidad, puesto que las uniones sacramentales tampoco parecen haber gozado de gran difusión social. Los obispos —con González Suárez a la cabeza— sugirieron que el gobierno liberal iba en contracorriente al *ethos* ecuatoriano al proponer una forma de matrimonio que, a su entender, es inmoral, pues daría lugar al público concubinato (II Manifiesto) y la poligamia (IV Manifiesto). Pero, si miramos atrás, en el día a día de la sociedad colonial la norma ideal no aparece como regla social,

es dable pensar que, en la sociedad de inicios del siglo XX, esa base ideológica debió estar incluso más socavada, toda vez que el liberalismo y el anticlericalismo le ofrecieron un sobrepeso, inexistente en los años del Real Patronato².

La jurisdicción exclusiva de la Iglesia católica sobre la legalización del vínculo matrimonial fue sancionada por el Concilio de Trento (1545-1563), al reconfirmar su condición de sacramento. En tal razón, se declaró la nulidad de los matrimonios “celebrados sin la presencia del párroco (o de un sacerdote delegado) y de los o tres testigos” (Ghirardi e Irigoyen, 2009, p. 245). De este modo, la liturgia católica pasó a ser la única vía que sellaba la legitimidad del matrimonio entre un hombre y una mujer, a cuya descendencia exclusiva se le otorgó el estatuto de legalidad. Toda la ecúmene católica, incluidos los territorios de ultramar de las potencias coloniales, debían acatar lo dispuesto en el concilio tridentino. Y, en efecto, esta fue una cuestión a la que la Iglesia americana empeñó gran parte de sus esfuerzos.

Sin embargo, como constató Vilalta (2018), la adopción del modelo de matrimonio católico encontró enormes dificultades en tierras americanas, tanto por la persistencia de las tradiciones ancestrales en esta materia como por el cálculo de intereses de los antiguos y nuevos pobladores en la adaptación local del ordenamiento fijado en la *Recopilación de los Reynos de Indias* (1681). Respecto de lo que Vilalta llamó tradiciones ancestrales, Salomon (2011) destacó que, en tiempos preincaicos, la autoridad sobre la reproducción de las familias era el plato fuerte del poder caciquil. Para sustentar esta afirmación se apoyó en el testimonio de dos cronistas del siglo XVI, Sancho de Paz Ponce de León (1582) y Lope de Atienza (1575). A decir de este último:

² El papa Alejandro VI señaló los términos de la jurisdicción de Castilla para evangelizar los territorios americanos, lo que equivalía a reconocer el derecho de su posesión. En 1508, por la Bula *Universalis Ecclesiae*, el papa Julio II concedió a los reyes el derecho de patronato de manera formal. Esto implicaba que la Corona Española apoyaría la difusión del cristianismo en los territorios conquistados, al tiempo que podía intervenir directamente en asuntos de la Iglesia americana, que de otro modo serían competencia exclusiva de las máximas autoridades católicas.

Antiguamente y el día de hoy, por la mayor parte, ningún indio ha de tener mujer que no le sea primero dada por la mano del Cacique, la cual tiene tan por mujer legítima, como que realmente fuesen casados; dúrales esta opinión hasta tanto que el Cacique o Caciques, de cuya mano la recibieron, se enojan con ellos, porque si no los sirven y se hallan prestos a sus necesidades y mandatos, sin remedio de ninguna apelación, se las quitan y dan a otros, que con más amor y voluntad se subiectan a servirlos. (Salomon, 2011, p. 240)

De la primera parte del testimonio de Atienza se desprende la vigencia de esta norma consuetudinaria en la formación de parejas y su reproducción entre los cacicazgos del área de Quito en los tempranos tiempos coloniales. Bastaba, pues, la sanción de la autoridad del señor étnico para legitimar el matrimonio, y otro tanto para su disolución. Para la legislación tridentina (Concilio de Trento [1545-1563]), en cambio, la legitimación del matrimonio pasaba por la liturgia oficiada por un sacerdote, y no cabía lugar para la disolución del vínculo sacramental. Otra forma común de unión en los Andes era el llamado *sirvinacuy* o matrimonio de prueba (Carter, 1977), una forma de unión por la que una pareja convivía por un tiempo e incluso podía procrear descendencia antes de oficializar la unión matrimonial. Cabía la posibilidad de que la pareja decidiese romper, en caso de que la prueba de coresidencia resultase fallida. Esta costumbre ha mantenido larga vigencia en buena parte del área andina. Tanto es así que, en la década de 1950, el Código Civil Peruano definió al matrimonio de prueba como un:

Compromiso entre el pretendiente y el padre de la futura, quien contrae la obligación de recibir a su hija con prole y todo y devolver al pretendiente los obsequios recibidos o su equivalente en dinero o en trabajo, si el enlace no llega a formalizarse o adquirir carácter duradero. (Carter, 1977, p. 179)

Estos resabios andinos perduraron a lo largo de la época colonial, con lo que el sacramento del matrimonio católico, así como la reproducción y la sexualidad dentro de sus límites, no siempre tuvieron impacto entre

la generalidad de la población nativa. La denuncia de parejas indígenas viviendo en amancebamiento y concubinato fueron una constante en la sociedad colonial (Oberem, 1985). En este sentido, en su estudio sobre el Corregimiento de Cuenca, Poloni-Simard (2006) refirió que, aunque en los testamentos y contratos de compra-venta los testadores y contratantes indígenas solían declararse en su mayor parte casados, esta es una expresión muy genérica “y podía ocultar quizás un concubinato” (p. 160). Del mismo modo, el alto porcentaje de ilegitimidad de los nacimientos en esta jurisdicción, reportado por Chacón, Soto y Mora (1993), refleja la conformación de parejas permanentes con su respectiva descendencia, pero que permanecieron por fuera de los márgenes de la legalidad tridentina. En realidad, se trata de dos cuestiones que se traslapan mutuamente.

Por otra parte, en los procesos de mestizaje y formación de las denominadas castas, el fuera de la norma ocupó un lugar central, pues la mayor parte de nacimientos interétnicos fueron fruto de prácticas sexuales prohibidas. En el caso de Quito, José María Vargas (1978) advirtió que en el padrón de 204 españoles que constan como vecinos de la ciudad, en el año fundacional de 1534, no se registra el nombre de mujer alguna. Más tarde llegaron sus esposas y jóvenes peninsulares para ser desposadas. Mientras tanto, dichos hombres habían conformado hogares en concubinazgo con mujeres indígenas, con quienes solo en pocos casos formalizaban alianzas matrimoniales. Esto último solía suceder cuando tomaban esposas de la nobleza indígena, a menudo dueñas de encomiendas. Los amancebamientos y concubinazgos no terminaron con la llegada de las mujeres europeas, y no era poco usual el establecimiento de hogares paralelos. Los hijos e hijas naturales o ilegítimos tenidos con las mujeres indígenas conformaron el cada vez más amplio sector de los mestizos, a quienes sus padres peninsulares solían reconocer alguna herencia en sus testamentos. La presencia de esclavos negros amplió el mosaico interétnico y complejizó el tejido de las relaciones de parentesco y su estatuto legal.

En lo que se refiere a la normativa legal, es notable que la misma legislación colonial, involuntariamente, llegó a estimular ciertos patrones de reproducción al margen del sacramento matrimonial y del establecimiento de un vínculo duradero con el progenitor. Para la sociedad colonial, más allá de una categoría étnica, el indígena era una categoría tributaria y una fuente de mano de obra, pues como parte de los derechos de conquista reclamados por los españoles, debían pagar el llamado *tributo de indios o naturales*, y estaban obligados al servicio de mita o trabajos por turnos. Los mestizos y todas las castas estaban exentos de estas cargas. Esta situación empujó a varias mujeres indígenas a procurarse una descendencia cruzada, equivalente a libre del tributo y del servicio. Sobre este tema, Berta Ares (2004) recogió una carta del virrey Francisco de Toledo, fechada en 1574, en la que se resumen las principales preocupaciones de la administración colonial, que van de lo moral a lo económico, político y social:

Con lo qual parece que seria poner freno tambien a la desolucion de tantos vicios no solamente de legos pero aun de eclesiasticos y los demas y asi mismo se obiava con lo suso dicho lo que me an referido de las indias que respeto de quel hijo que conciben del yndio a de ser tributario lo [sic] es mayor ocasion de ser malas mugeres con españoles mestizos mulatos zambahigos y negros por parecerles que los hijos destos quedan libres y con esto ocasion que los yndios que son los que importa que multipliquen y crezcan se disminuyen para el trabajo y para los tributos y los mestizos mulatos zambahigos y negros [que] importaba que se disminúyesen crecen. (p. 28)

Dos siglos más tarde, esta preocupación no solo seguía vigente, sino que había aumentado. En otro trabajo (Brito, 2015), se identificó una consulta de 1759 en la que Gabriel Piedrahita, juez visitador y numerador del distrito de Loja, expresaba su preocupación por los abusos que este funcionario manifiesta haber constatado cuando fue corregidor de Loja. Se trata del crecido número de tributarios que salían del padrón, excusándose en la condición de no indígenas de sus padres. Leemos:

El tercer abuso que he experimentado es que los hijos naturales de yndias resisten pagar los reales tributos con el pretexto de que sus padres son mestissos, mesti yndios, mulatos, o zambos, y siendo cresido el numero de esta especie de yndios es grave el atraso que se sigue ala real hazienda de que estos no se numeren ni paguen tributos, y al mismo tiempo es este abuso perjudisial al publico, por que se sigue la falta de servisio en la labor delas haziendas, pues los que no estan suxetos a pagar tributos no se reducen a consierto, ni trabajo. (ANH/Q Indígenas [1759] C. 74. Exp. 10. Fol. 4)

Frente a esta consulta, el juez protector de naturales (funcionario encargado de la representación legal de los indígenas) respondió que, al tratarse de una cuestión relativa a las castas, esta no caía dentro del ámbito de sus competencias, aunque aconsejó tener en cuenta la costumbre “antiquada que avido en contra de dicha ley” (ANH/Q Indígenas [1759] C. 74. Exp. 10. Fol. 4).

Sobre este tema, en su estudio sobre las estrategias de mestizaje en Quito, Alexia Ibarra (2002) aludió a un documento de 1764 que informa que varios tributarios acudieron con el fin de ser declarados mestizos. En él se determina que los mestizos legítimos heredaban la condición del padre —no indígena— quedando como tales exentos del tributo y del servicio. Los hijos e hijas naturales, en cambio, heredaban la condición de la madre, con lo que permanecían atados a las obligaciones de su clase. Pero esto aplicaba únicamente para la primera generación, pues “el mismo documento explica que los mestizos tributarios no transferían su calidad de tributarios, por lo tanto la siguientes generaciones ingresaban en la calidad de ‘exentos’” (Ibarra, 2002, p. 72). En suma, la voluntad de algunas madres indígenas de ver a sus descendientes libres de las cargas coloniales, incentivó sus decisiones reproductivas exogámicas, lo más de las veces, por fuera del sacramento matrimonial. La prole de naturales ingresaba a la red de parentesco y filiación de sus parientes indígenas y se beneficiaba de sus redes de producción y cuidados, pero quedaba exenta del tributo y del servicio.

Aunque blancos, mestizos y castas tenían prohibido establecer morada en los pueblos de indios, so pena de 50 pesos de multa, los descendientes naturales de las madres indígenas residentes quedaban excusados de la expresa prohibición. Así, por ejemplo, en una provisión a favor de los indios de Cariamanga contra la presencia de foráneos en su pueblo, se exceptúa: “alos mestizos y zambaigos que son hijos de yndias nacidos entre ellos y an de heredar sus tierras y haciendas porque parese cosa dura separarlos de sus padres, se podría dispensar” (ANH/Q Indígenas [1750] C. 63. Exp. 3. Fol. 10).

En varios territorios, la movilidad étnica fue activada como una estrategia de protección social contra las cargas coloniales. Las sexualidades transgresoras y la descendencia matrilineal fueron parte de los engranajes que activaron dicha estrategia. En dos trabajos que hemos referido anteriormente, se destaca que los hombres encontraban más sensuales a las mujeres indígenas que a las españolas en razón de su forma de vestir, así lo testimonia los documentos que recogió Ares (2004) “por dejar al desnudo partes del cuerpo que los españoles no estaban habituados a ver” (p. 29). Viforcós (1993), por su parte, advirtió sobre un testimonio que alertaba la inconveniencia de recluir a las mujeres en el recogimiento de Santa Marta por el solo hecho de vestir como indígenas, puesto que no lo hacían por inmodestia, sino por pobreza: un traje de india podía costar nueve o diez pesos, el de las españolas superaba los doscientos.

Pero no se piense que la ilegitimidad y el fuera de la norma eran cosas exclusivas a los sectores subalternos, indios, mestizos y demás castas. En la sociedad colonial, incluso quienes estaban llamados a velar por la observancia de los preceptos tradicionales solían pasar por encima de ellos. Tan generalizado fue el fenómeno que el Sínodo de 1596 prohibió que los curas asistiesen personalmente a los bautizos, matrimonios y entierros de sus propios descendientes, so pena de veinte ducados de multa (Phelan, 2005). En definitiva, en la sociedad colonial la piedad barroca convivió con los saraos y el fandango; y se escuchaba

un estilo de música profana, probablemente la más popular en la colonia, cuyas letras con frecuencia expresaban contenidos sensuales y eróticos (Martínez Borrero, 2017).

Las vicisitudes del vínculo matrimonial

En el caso de las familias que sí establecían uniones sacramentales, la legalidad colonial vigilaba el mantenimiento del vínculo matrimonial y su exclusividad como espacio de sexualidad permitida. Respecto del primer punto, Viforcós (1933) apuntó que el Recogimiento de Santa Marta pasó paulatinamente a transformarse de centro de acogida y educación a institución coercitiva. La autora presentó casos de mujeres que fueron enclaustradas en el recogimiento, como medida de coacción para que desistiesen de las causales de divorcio que tenían planteadas contra sus maridos. También existieron otras medidas más sutiles de dominio sobre las voluntades, en las que el componente ideológico es más identificable. Ejemplifiquémoslo con una causa de 1682, en Alausí, por la que un esposo, Bartolomé Mejía, acudió a la autoridad eclesiástica contra su mujer, por cuanto:

Doña Maria Berzosa Yagual, hasse resistenssia en aser vida maridable com migo y esta en poder de su madre. Por manos y a mi derecho combiene que Vm. como Juez eclesiástico la saque del poder de dicha muger y la deposite en parte segura y se me entregue porque de otra suerte no tengo seguridad para poderla llevar al pueblo de los Asoges onde estoi acomodado para poderla sustentar porque aquí (Alausí) no tengo comodidad, ninguna casa ni bibienda ni tierra onde poder ssembrar. (Notaría Primera de Alausí, 1620-1720³)

Aunque no se atendió el pedido de arrancar a doña María Berzosa de brazos de su madre y depositarla en custodia, para ser devuelta a su cónyuge, la autoridad eclesiástica acudió a otra medida de coacción: “Proveo y mando que dicha Doña María Berssoza vaya luego haser vida

3 Los legajos de esta fuente, no llevan numeración de expediente, de volumen ni de página.

con su marido, pena de excomunion maior” (Notaría Primera de Alausí, 1620-1720). Así pues, el temor al castigo divino actuó como custodio del *statu quo* tradicional, parte importante de su instrumental ideológico.

En cuanto a las infracciones a la sexualidad, aunque las penas siempre fueron más severas cuando se trataba de las mujeres, los esposos que infringían las normas tradicionales también recibían castigo, de acuerdo con Viforcós (1993), se los recluía en un aposento de los palacios episcopales hasta lograr su arrepentimiento y confesión. A contracorriente de la idea de sumisión femenina, varias mujeres presentan causales por concubinato, pero, a diferencia de los hombres, el encausado no siempre es el cónyuge, sino la amante de este; y cuando la causa se dirige contra el marido, los reclamos suelen ir por el descuido económico del propio hogar. A guisa de ejemplo, en 1796 Brígida Silva interpuso una demanda contra Victoria Lara por adulterio, acusándola de mantener amistad ilícita con su marido *legítimo*. La parte medular de la causa reza:

He padecido innumerables trabajos y necesidades, porque por la cura de ella, y por atenderla me ha abandonado a mi y a quatro hijos menores que me acompañan en mis penurias. No encuentro ponderacion que baste á expresar lo mucho que ha echo padecer esta escandalosa mujer. (Notaría Primera de Alausí, 1620-1720)

La sanción moral por concubinato es distinta si se trata de un hombre o una mujer; de alguna manera, la culpa de aquel es más tolerable que la de esta, contra quien recaen directamente las acusaciones y castigos más severos “por naturaleza del sexo, que no permite aquella libertad que quisieran por el peligro a que son inclinadas” y porque esta “variedad la introduxo la diversidad de los sexos, tan sin peligro en los hombres y tan peligroso en las mujeres” (Viforcós, 1993, p. 84).

Los roles de género se presentan muy marcados: de la mujer, en tanto representante de la esfera doméstica y los cuidados, se esperaba mayor observancia de las normas establecidas. De los hombres, apropiados del espacio público, las expectativas eran más bajas. Estas condiciones quizá

se relajaron cuando la actividad económica de las mujeres adquirió relevancia. Tal fue el caso de la Cuenca del siglo XVIII, cuando las mujeres indígenas y mestizas participaron activamente de los circuitos productivos regionales (Achig, 1998).

Aunque en la sociedad colonial hemos identificado un largo hiato entre *morals* y *manners* —retomando el modelo de Martineau, expuesto anteriormente— o dicho en términos antropológicos, entre *cultura ideal* y *cultura real*, las autoridades no cesaron en sus empeños de control, por el contrario, en las últimas décadas de dominio colonial los acentuaron. De acuerdo con Lucía Moscoso (2016), las reformas borbónicas incrementaron los controles sobre la población en las dos décadas finales del siglo XVIII. Lo propio ocurrió con la llegada del Barón de Carondelet, a inicios del siglo XIX. Destacó en este periodo la figura de los alcaldes de barrio, quienes se encargaban de realizar las rondas de vigilancia y aprehender a los contraventores. En el caso de Quito, Moscoso (2016) identificó las principales causas criminales relativas a la sexualidad: el concubinato, el adulterio, el estupro y el amancebamiento, entre otras. Durante la presidencia de Carondelet (1799-1806), los alcaldes de barrio fueron asistidos por los comisarios de policía, quienes a inicio del año eran los encargados de levantar los datos de todos los habitantes de las distintas viviendas de cada barrio.

Pero, una vez más, los mayores controles no cambiaron realmente las cosas. María José Vilalta (2018) —en su estudio sobre el matrimonio en Toacazo, Cotopaxi— destacó que la nupcialidad implicaba gastos en un ritual por el que hay que pagar, y “una forma indirecta de numeración censal con derivaciones tributarias para los cónyuges y sus potenciales descendientes” (p. 208). Todo esto desestimulaba la decisión de sancionar el matrimonio por las vías entonces legales. Resaltó la autora que las transgresiones terminaron por transformarse en un asunto tan cotidiano que, para las autoridades, significaron un orden intolerable porque en realidad implicaban otro orden, intolerable, pero real y en crecimiento a finales del coloniaje español. Resulta muy ilustrativo

recordar cómo en el Corregimiento de Cuenca, entre 1814 y 1820, esto es, en los años de los movimientos independentistas, el número de nacimientos ilegítimos aumentó hasta sobrepasar el 50 %. En Toacazo, a la sazón, se registró una “caída espectacular de enlaces matrimoniales en los tiempos de la Independencia” (Vilalta, 2018, p. 208).

A modo de conclusión

En nuestra propia constitución como especie simbólica, los seres humanos necesitamos de referentes ideológicos y de sentido para dar *un determinado* orden al mundo. En tal virtud, los modelos ideales han acompañado a las culturas, en todas las geografías y tiempos. En las sociedades más estratificadas, las normas y modelos ideales se suelen construir de arriba hacia abajo, y se oficializan a través de mecanismos jurídicos y religiosos. El modelo de la familia monógama, patriarcal, heterosexual, procreadora de una prole legítima, es el ideal de la familia tradicional cristiana por excelencia, pero no es el único modelo de familia registrado en la especie humana. Ahora bien, cuando una tipología ideal se oficializa, tiende a dejar fuera a otras formas familiares y de parentesco que no calzan en los moldes establecidos. La sanción moral al referirse a los descendientes ilegítimos, la coacción a la mujer para mantenerla atada a un cónyuge contra su voluntad, la condena al amancebamiento (en términos de hoy, unión libre), son solo algunos ejemplos que nos ofrece la sociedad colonial.

A diferencia de los tiempos coloniales y de inicios de la República, el establecimiento de políticas públicas de atención a las familias debe basarse sobre las formas familiares realmente existentes (en plural), y no sobre un modelo ideal predefinido o deseable. Las cosas, sin embargo, no siempre son así. En su análisis sobre el programa Familias en Acción, en Colombia, Juan Carlos Sabogal (2016) identificó la manera cómo el estado delimitó a las familias que serían beneficiarias, a través de criterios preestablecidos desde la administración central, dentro de

modelos de familia nuclear y patriarcal tradicional, que además son los que diseña el programa: se presentan marcados roles de género, división sexual del trabajo (los cuidados se presentan como tarea exclusivamente femenina), la familia es guardiana de la moral y un ámbito privado donde los problemas se han de resolver a través de procesos de formación individual. Es decir, se revalidan los modelos tradicionales e incluso los sistemas de vigilancia. Así las cosas, “otras formaciones familiares que tienen presencia relevante en Colombia, no son consideradas por el programa” (Sabogal, 2016, p. 153). La relevancia de otros modelos de familia no es un dato menor; el caso colonial ilustra que el ideal normativo no se corresponde necesariamente con la realidad social. Las normas no oficiales pueden incluso representar un porcentaje apreciable de casos, cuando no la mayoría numérica, así sucedió con los nacimientos fuera del vínculo matrimonial en la segunda década del siglo XX en la Gobernación de Cuenca.

En sociedades laicas (el Estado ecuatoriano lo es desde 1906), las prescripciones religiosas deben permanecer en el ámbito de lo privado, y no incidir directamente sobre la toma de decisiones en política pública. El hecho de que el Estado, las instituciones y la sociedad en su conjunto marginen a los modelos familiares que no calcen dentro del ideal normativo es también un mecanismo de exclusión social. Estos mecanismos a veces adoptan formas muy sutiles. El MOSEIB (Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe) que en el Ecuador es el modelo educativo más abierto a la pluralidad y la diversidad, refiere que la etapa de la Educación infantil, familiar y comunitaria “comprende desde la formación de la pareja, embarazo, parto, atención y desarrollo del niño hasta los cinco años de edad” (p. 48). Por omisión, quedan fuera de esta fórmula unilineal los embarazos que no tienen lugar dentro de la formación de una pareja y, desprendiéndose de ello, en la conformación de hogares monoparentales. Y hay que insistir en ello: la omisión es también una forma de exclusión.

Lo dicho no implica dejar de reconocer que algunas formaciones familiares son más vulnerables a la exclusión social y encaran mayores desafíos. Las familias monoparentales están dentro de este grupo de riesgo (Santibáñez, Flores y Martín, 2018). Pero una cosa es, por ejemplo, planificar una política educativa de prevención de embarazos adolescentes y otra muy distinta es marginar y estigmatizar socialmente a las llamadas madres solteras. Asimismo, las medidas preventivas sobre embarazos adolescentes deben abordar el tema de la sexualidad y no soslayarlo, poniendo sobre el tapete el tema exclusivo de la abstinencia. El Plan Familia Ecuador (2015), por ejemplo, tomó por esa deriva conservadora. En lugar de actuar sobre modelos ideales, la política pública debe partir de la realidad social.

Por último, a diferencia de los años coloniales, cuando la diversidad existente era considerada transgresión, en la actualidad posmoderna, la diversidad tiende a ser festejada y los contactos culturales se intensifican (Lyon, 2005). Aunque las sociedades nunca han sido estáticas, en el mundo actual los cambios sociales, culturales y tecnológicos se han acelerado y han impactado fuertemente sobre los modelos de familia y de construcción del parentesco (Carsten, 2004).

La familia tradicional y sus inveterados valores están sujetos a estas dinámicas, es de esperar que la política y la sociedad en su conjunto asuman los cambios como una realidad presente e inexorable. Para ello es necesario deconstruir la ideología que sustenta al modelo arquetípico de la familia tradicional, historizándola, no en términos evolucionistas unilineales, desmitificándola y desesencializándola. Al respecto, en sus tesis sobre Feuerbach, ya Marx (2018) advirtió “Después de descubrir, por ejemplo, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella” (p. 6). Revolución o evolución de la familia, lo cierto es que en la sociedad actual se trata de un proceso irreversible e inapelable.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Michel. (1971). *Family Structure in Nineteenth Century Lancashire*. Cambridge University Press.
- Achig, Lucas. (1998). *Cuenca en el siglo XVIII. Identidad social y vida cotidiana*. Casa de la Cultura Núcleo del Azuay.
- ANH/Q Archivo Nacional de Historia. Quito. Serie Indígenas [1759] C. 74. Exp. 10. Fol. 4.
- Ares, Berta. (2004). Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano. En Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (Eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (pp. 15-39). CSIC-EEHA/El Colegio de México-CEH.
- Brito, Juan Carlos. (2015). *El pueblo palta en la historia. Continuidades, transformaciones y rupturas*. Abya-Yala.
- Carsten, Janet. (2004). *After Kinship*. Cambridge University Press.
- Carter, William. (1977). Trial Marriage in the Andes? En Ralph Bolton y Enrique Mayer (Eds.), *Andean Kinship and Marriage*. American Anthropological Association.
- Chacón, Juan; Soto, Pedro y Mora, Diego. (1993). *Historia de la Gobernación de Cuenca*. Instituto de Investigaciones Sociales IDIS. Universidad de Cuenca.
- Clastres, Pierre. (2011). *La société contre l'État*. Les Éditions de Minuit.
- Foucault, Michel. (2015). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- González Suárez, Federico. (1988). Manifiestos de los Obispos del Ecuador sobre la Ley de Matrimonio Civil. En Enrique Ayala Mora (Comp.), *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico*. Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional.
- Ghirardi, Mónica e Irigoyen, Antonio. (2009). El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica. *Revista de Indias*, 69 (246), 241-272.
- Harris, Marvin. (2006). *Antropología Cultural*. Alianza Editorial.
- Hidalgo, Fernando. (2013). *La República del Sagrado Corazón. Religión, escatología y ethos conservador en Ecuador*. Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional.
- Hoebel, Adamson y Frost, Everett. (2006) *Antropología cultural e social*. Editora Cultrix.

- Ibarra, Alexia. (2002). *Estrategias del mestizaje. Quito a finales del siglo XVIII*. Abya-Yala.
- Kottak, Conrad. (2000). *Cultural Anthropology*. McGraw-Hill Higher Education.
- Laslett, Peter. (1983). *The World we have lost*. Routledge.
- Lyon, David. (2005). *Posmodernidad*. Alianza Editorial.
- Martínez Borrero, Juan. (2017). Luego de empezado el baile venía el desorden: borrachera y fandango. En AA.VV. *Claves de la historia de Cuenca* (pp. 86-89). GAD Municipal del Cantón Cuenca-Universidad de Cuenca.
- Marx, Karl. (2018). *Tesis sobre Feuerbach*. Ediciones Acción Proletaria.
- MINEDUC. (2013). *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe MOSEIB*. Ministerio de Educación del Ecuador.
- Moscoso, Lucía. (2015). El adulterio en la colonia tardía (1780-1800): prácticas y relaciones de género en la plebe quiteña [Tesis de maestría], Universidad Andina Simón Bolívar].
- Notaría Primera del Cantón Alausí. Caja de los años 1620-1720.
- Oberem, Udo. (1985). *La sociedad indígena durante el Periodo Colonial de Hispanoamérica*. Boletín del Museo del Banco Central del Ecuador.
- Phelan, John. (2005). *El Reino de Quito en el siglo XVII*. Banco Central del Ecuador.
- Presidencia de la República del Ecuador. (2015). *Proyecto, Plan Nacional para el Fortalecimiento de la Familia*. <https://n9.cl/zlkuz>
- Poloni-Simard, Jacques. (2006). *El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el Corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Abya-Yala, IFEA.
- Sabogal, Juan Carlos. (2016). Pensando las familias a través de perspectivas analíticas del estado: retóricas presidenciales sobre el programa Familias en Acción (Colombia), 2002-2010. *Confluente. Rivista di Studi Iberoamericani*, 8(1), 138-162.
- Salomon, Frank. (2011). *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señoríos norandinos*. Instituto Metropolitano de Patrimonio-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Santibáñez, Rosa; Flores, Natalia y Martín, Alba. (2018). Familia monoparental y riesgo de exclusión social. *iQual. Revista de género e igualdad*, 1, 123-144.
- Therborn, Göran. (2004). *Between Sex and Power. Family in the World, 1900-2000*. Routledge.

- Vargas, José María. (1978). *Historia de la cultura ecuatoriana*. Clásicos Ariel.
- Viforcós, María Isabel. (1993). Los recogimientos, de centros de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito. *Anuario de Estudios Americanos*, 50 (2), 59-92.
- Vilalta, María José. (2018). Casarse en el regazo del Cotopaxi (Ecuador, 1720-1861). *Revista de Demografía Histórica*, 36(2), 198-218.

