

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

MENCIÓN ESTUDIOS DE GÉNERO Y DESARROLLO

**COMBATE JURÍDICO ENTRE LAS DOS REPÚBLICAS, ANTE LOS
TRIBUNALES ECLESIASTICOS DEL VIRREINATO PERUANO, EN LA
COLONIA “TARDÍA”: DESCONSTRUCCIÓN DE LAS RELACIONES DE PODER
ENTRE UN AMO Y SU SIRVIENTA**

GLORIA SALOMÉ VÁSQUEZ CHIRIBOGA

QUITO, ABRIL 2010

DIRECTORAS:

ANA MARÍA GOETSCHER (DRA) Y MERCEDES PRIETO (PhD)

LECTORES/AS:

JORGE MORENO (DR) Y PILAR PÉREZ (MA)

RESUMEN

“Combate jurídico entre las dos repúblicas, ante los tribunales eclesiásticos del Virreinato peruano, en la Colonia “tardía”: desconstrucción de las relaciones de poder entre un amo y su sirvienta analiza un juicio presentado por un vecino quiteño, Pedro Pablo Mariano Viscaíno ante el Obispo de Quito en 1769 para nulitar su matrimonio con María, la sirvienta de la casa de sus padres. Este juicio es interesante porque antes de la emisión de la Real Pragmática emitida en 1776 podemos conocer, cómo en una ventana, cómo se desarrollan algunas relaciones entre “amos” y “sirvientes” en un contexto de cambios políticos y sociales y de la emergencia del mestizaje en el Quito de la Colonia “tardía”. Estas relaciones están marcadas por “violencias”, producto de la intersección de variables como poder, raza, género y sexo. Pero también permite ver como una sirvienta, María, logra sortear el “status quo” a través de género y sexualidad erótica para tratar de romper su situación de subordinación. Así, género y sexualidad erótica subvierten el orden hegemónico y transgreden los prejuicios fruto de las tradiciones culturales de casarse entre “iguales” y establecer relaciones “lícitas” e “ilícitas” entre miembros de la “república de blancos”.

Se analiza esta problemática a través de dos accesos. El primero, el juicio mencionado, que se lo ve como texto y también como un “campo” dónde la “violencia simbólica” se ejecuta y en la que combaten dos grupos polarizados y antagónicos a la vez; y el otro a partir de fragmentos de otros juicios, estudios publicados y legislación colonial. El juego entre texto y contexto combinado con un marco teórico acotado, permite entender las relaciones de poder entre amos y sirvientes y también el contexto histórico social de la Colonia “tardía” en la Audiencia de Quito.

ÍNDICE

Capítulo 1

Introducción.....4

Capítulo 2

La Audiencia de Quito en el siglo

dieciocho.....18

CAPÍTULO 3

Servicio de indios, servicio doméstico

y legislación colonial.....33

CAPÍTULO 4

Análisis de un juicio de nulidad

matrimonial.....47

CONCLUSIONES.....69

FUENTES.....76

BIBLIOGRAFÍA.....76

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

Mi investigación explora las relaciones entre sirvientas y sus “patrones” en Quito en 1769 a la luz de un juicio de nulidad matrimonial. Estas relaciones están marcadas tanto por variables de poder, raciales y sexuales como de género. El matrimonio contraído entre la “india” María Viscaíno, sirvienta, y el “vecino” Pedro Viscaíno y el consiguiente juicio de nulidad presentado en la Corte del Obispado de la Audiencia de Quito en el Quito de 1769, nos aproxima a entender esta realidad y evidencia cómo una india sirvienta logra trascender su ubicación en una estructura social rígida; es decir, logra romper los límites asignados a una mujer india y formar parte de la “república de españoles” como esposa de su patrón. Sin embargo, también nos conduce a analizar todo el entramado de “violencias” ocasionado por prejuicios raciales, económicos y sociales, por pertenecer los agentes a estratos sociales polarizados, antagónicos, es decir claramente “diferentes”. “Don” Josef García y León y Pizarro, en su discurso pronunciado en la renovación del Tribunal de la Real Audiencia de Quito, el 7 de enero de 1780 nos recuerda que:

(...) la violencia es aquella fiera, (...) es aquel horrible monstruo, (...) hace que solo gobierne la ignorancia, la crueldad y el despotismo. Es en fin, por decirlo de una vez, un irreconciliable, perpetuo enemigo de la justicia (...)

En suma, este proceso es una ventana para aproximarse a entender cómo se relacionan los vecinos quiteños con las sirvientas, las “fugas” del rígido sistema colonial pero también conocer como la “Conquista” y la “Legislación Indiana” organiza el entramado social y el sinnúmero de violencias que permanecen “latentes” generadas por cada una de las categorías sociales o variables, además de las múltiples violencias que en ese proceso se desencadena por la “vergüenza” que produce la celebración de “matrimonios mixtos” o “racialmente desiguales”.

El material que permite desentrañar el conflicto producido por el matrimonio mixto y que facilita acceder a reconstruir la figura de María y Pedro y con ello las relaciones interraciales, es un manuscrito que reposa en el Archivo Arzobispal de Quito es decir, es una fuente de la administración española, de manera que su texto permite el estudio de la visión de los vencedores, en la medida que tiene una orientación claramente “eurocéntrica”.

En definitiva, el estudio se centra en el análisis de un solo caso, el Juicio de Nulidad Matrimonial presentado por Pedro Pablo Viscaíno contra su esposa, María Viscaíno ante el Obispo Pedro Ponce y Carrasco, Juez de Causas Matrimoniales, de la Audiencia de Quito en 1769. El litigio en mención muestra, y el presente trabajo pretende describir, cómo el proceso de aculturación social y cultural se impone y se desarrolla en la sociedad quiteña a tal punto que “intenta” nulificar matrimonios.

Es interesante observar como el prejuicio de la celebración de matrimonios “desiguales” está presente tanto en el imaginario como en juicios desarrollados en diversos tiempos y espacios desde México (Seed, 1991), Venezuela (Samudio, 2003), (Langue, 2006), (Albornoz y Argouse, 2009), Quito y también forma parte de la memoria colectiva contemporánea, en particular de la sociedad quiteña a comienzos del siglo XXI. O sea, el tema de la presente tesis es un tema vivencial, nace de la relación entre españoles e indios en plena Colonia, hasta convertirse en un “trauma social” cuyas huellas se perpetúan hasta nuestros días.

La figura de María nos conmueve. Representa un sinnúmero de otras y otros que sufrieron “violencia estructural”, “sistémica” y “violencia simbólica” igual que ella, pero cuyos rostros han permanecido y permanecen en la sombra. El racismo generó y genera odio, destrucción. Me pregunto si en el presente, aquí y en el ahora, en el siglo XXI, tenemos y tendremos la capacidad de valorar y respetar la diversidad? Esto es uno de los grandes dilemas que nos plantea indirectamente la figura de María.

Adoptando una perspectiva de “larga duración”, puede observarse cómo a la hora de contraer nupcias, prevalece el discurso dominante sobre el “casamiento entre sujetos iguales”. Resulta impresionante apreciar cómo el discurso de “igualdad matrimonial” implantado desde los romanos, la Europa medieval y la tradición cultural oral ibérica transportada e impuesta en América con la Conquista, invalida no sólo planes matrimoniales sino intenta anular bodas eclesiásticamente celebradas aduciendo “incongruencia de estatus” ya sea social, racial o económico. Esto se produce aunque ni la Iglesia ni el rey de España lo prohíben, ya que más bien el Concilio de Trento defiende la voluntad de los novios en contraposición de la de los padres; al igual que Fernando Quinto y Felipe Segundo favorecen matrimonios mixtos, es decir todo tipo de uniones en nuestras

Audiencias, ya que promulgan como ley “que todos tengan entera libertad de casarse con quien quisieren” (Recopilación de Indias, 1971: 1881).

En el presente trabajo se intenta analizar el discurso cómo instrumento de aproximación al estudio de un colectivo sobre la conducta de una familia perteneciente al estrato superior en contraposición de una indígena. El tema que se debate es el discurso sobre asuntos nupciales y se lo hace en base al juicio de nulidad matrimonial aludido con la finalidad de explicar la inmutabilidad de la “igualdad” en torno a la “elección matrimonial”.

En la sociedad colonial quiteña del siglo XVIII, donde la región entra en un período de estancamiento por la disminución de comercio textil dirigido al mercado peruano, epidemias, hambrunas, desastres naturales, migración y política fiscal, la crisis repercute en toda la economía quiteña¹. Sin embargo, en medio de esta crisis, se acumula circulante y crece la preocupación por dinero, incluso al igual que en México Seed (1991). Esta autora advierte que el circulante llega a convertirse en garantía central de estatus social, además del aumento insólito de la población mestiza, ya que emerge como una categoría social. Los mestizos por su número y conciencia se presentan como una amenaza al orden establecido a través de establecer “uniones matrimoniales” con sus hijos e hijas creando miedo e inseguridad en la aristocracia quiteña. Las “uniones matrimoniales” de la aristocracia quiteña con miembros de las castas podrían desestabilizar la sociedad. Por ello, la elite por sus “propias manos” se anticipa a la “Real Pragmática” expedida en 1776 para controlar la situación a través de obstaculizar matrimonios “desiguales”. Así, en este contexto, Pedro Pablo Mariano perteneciente al estrato superior, al igual que la mayoría de familias de “blancos”, no argumenta ni disparidad “económica” ni “racial”, sino “moral” como excusa en la nulidad matrimonial interpuesta contra su esposa legítima, la india “María”.

Resulta paradójico conocer, durante la Colonia quiteña, el código del honor, al igual que el “interés”² y la “raza”³. El interés y la raza se funden y se convierte en elemento

¹ Tyrer advierte que la élite blanca y los mestizos son los más golpeados por el declive económico (Tyrer, 1988).

² interés, elemento primordial de desigualdad social española como parte de la tradición cultural ibérica es trasladada a América y se convierte en fundamento de distinción social quiteña

³ En la colonia, la corona define la desigualdad social en torno a la raza (Seed, 1991).

primordial de desigualdad social, por ello se los silencia, se los oculta y no se dice nada, es más se utiliza otros pretextos como el “moral” para objetar matrimonios “desiguales”. En la práctica, la utilización del “interés” y la “raza” como argumento para impedir bodas “desiguales” constituye una vergüenza, ya que es imposible reconocer el “dinero” y la “raza” como origen de distinción social. Sin embargo, estas dos características tanto el “interés” como la “raza” permanecen en “juego”, no sólo a la hora de “elegir” cónyuge, sino impiden y hasta “intentan” nulitar bodas eclesiásticamente legítimas. En suma, este caso resulta interesante porque Pedro Pablo, vecino, objeta su litigio aduciendo disparidad “moral” y deshecha las diferencias tanto “económicas” como “raciales”. En ningún momento del juicio, Pedro menciona ni brevemente la “raza” como argumento, en una sociedad colonial como la “quiteña” dónde la población indígena es claramente la mayoritaria.

Seed (1991) advierte que los padres utilizan la pérdida del honor sexual femenino como una manera indirecta de hablar de las diferencias o desigualdades sociales en torno a riqueza, poder y prestigio en el siglo XVIII. Es decir, la acusación de conducta “inmoral” constituye entonces un medio para afirmar el estatus social superior; o lo que es lo mismo un “chivo expiatorio”, un “pretexto” y en palabras de Lavallé una “estrategia o coartada” (Lavallé, 1999b:113). Hay que anotar que el código del honor no es válido para juzgar la conducta sexual para hombres y mujeres en igualdad de condiciones porque es sexista; es decir, hay un código del honor, uno “masculino” y otro “femenino”, la “honra”. El masculino permite a los jóvenes una libertad sexual negada a las mujeres imponiéndoles ciertos límites a su conducta sexual antes del matrimonio.

En el juicio, el padre y hermanos utilizan la figura de “nulidad matrimonial” para reparar o “lavar” el desagravio social producido por el matrimonio de Pedro considerado por la Religión Católica y por la tradición cultural de matriz griega como “desigual”; en este caso de un “vecino” con una india y sirvienta de su casa.

La utilización del comportamiento “moral” de María Viscaíno en el juicio de nulidad matrimonial durante la Colonia quiteña es un caso histórico porque coincide con los pretextos “estrategias o coartadas”, “chivos expiatorios” utilizados por ejemplo por Enrique VIII también para deshacerse de sus 4 mujeres en la Inglaterra de los “Tudor”,

guardando las distancias entre una india, sirvienta del común quiteña y un rey europeo interesado en dejar sucesor al trono.

Cabe mencionar en este punto que la Colonia encasilla a la población conquistada en “república de indios” reservándose la jerarquía superior para asignarla a la “república de blancos”. Dentro de este esquema, las relaciones entre patronos y sirvientes están marcadas por “violencias”, producto de la intersección de variables como poder, raza, género y sexo estructurales del sistema social colonial. Es decir, la violencia aparece como una realidad compleja, multiforme difícil de delimitar, más extendida y perniciosa (Betrnoux, 1972: 11), inscribiéndose en una situación habitual de enfrentamiento (Clasters, 2001). Es necesario mostrar cómo los diferentes tipos de “violencia” se apoyan, se refuerzan mutuamente, si bien la “violencia” producto del poder, es el despliegue de una relación de fuerzas, en términos de lucha, de enfrentamientos de guerra en tiempos de la Conquista a manos de un puñado de españoles. Este poder desplegado mediante la guerra de conquista se perpetúa y atraviesa la sociedad a través de la raza, es decir continúa la relación de dominación (Foucault, s/f: 29). Así, la Corona funda la represión al organizar la Colonia y establecer la raza blanca como el ideal, el prototipo, reservándose la jerarquía superior para asignarla a la “república de blancos” encasillando a la población conquistada en “república de indios”, dando paso a la “encarnación” o “fundación” de la violencia “estructural y sistémica”. A esta violencia se suma la violencia ejercida por género que es la construcción cultural de la diferenciación sexual que se realiza también a través de la legislación que favorece al varón, subordinando a la mujer.

En este juicio se presenta un conjunto de violencias no visibles las cuales se entrecruzan y forman parte de la “violencia estructural” y “sistémica” equivalente a la injusticia social ya que esta violencia emerge de la distribución del poder y los recursos, o está embebida en las estructuras. Siguiendo a Bourdieu (2000) encontramos también la “violencia simbólica” que será definida más adelante. Así, las sirvientas al estar atravesadas por un conjunto de subordinaciones y al mantenerse como “criadas” al interior de una casa, son parte de las posesiones de ésta.

En la Audiencia de Quito, al igual que en todo el sistema colonial hispano, es parte del “status” de los señores de la ‘república de blancos’ tener sirvientes, quienes pertenecen

a la ‘república de indios’. Las y los sirvientes forman parte de la vida familiar y económica de los blancos. De esta manera aparecen como un interesante eslabón que une la ‘república de indios’ y ‘blancos’.

El juicio de nulidad matrimonial presentado por el vecino quiteño, Pedro Pablo Mariano Viscaíno contra María, india criada, ante el Obispo doctor Pedro Ponce y Carrasco el 8 de abril de 1769 en la Corte Eclesiástica de la Audiencia de Quito, aproxima a entender esta realidad. Aún cuando al parecer una india sirvienta lograría trascender su ubicación en una estructura social rígida, es decir lograría romper los límites asignados a una mujer india y formar parte de la vida de un vecino perteneciente a la ‘república de españoles’ como esposa de su patrón, lo cual dura contadas horas. Si bien María se casa con su “patrón”, o mejor dicho, Pedro la casa legítimamente porque es él quien realiza los trámites eclesiásticos, el matrimonio solo dura hasta que su familia se entera y le obliga abandonar a “María”, su flamante esposa para posteriormente “intentar” nulitar su matrimonio legítimamente celebrado. Ciertamente este proceso nos permite entender cómo se relacionan los vecinos quiteños con las sirvientas y las aparentes ‘fugas’ del sistema rígido colonial.

Mi estudio se ubica en el período denominado Colonia ‘tardía’, caracterizado por cambios políticos y económicos (Stern, 1999; Mc Farlane, 1994; Pérez, 1977), así como morales (Seed, 1991). Es en este marco donde debe interpretarse las relaciones ilícitas entre María y su patrón, luego esposo. La literatura histórica y contemporánea sobre sirvientes y sirvientas en América latina es relativamente escasa. Sin embargo, hay referencias importantes. Roberto Choque (1997: 475) toma el estudio de Zabala (1978, Tomo I) y advierte que el servicio personal de indios emerge de la encomienda con un reparto entre los conquistadores. Este mismo autor (1977: 475) señala que el servicio personal de indios se convierte tanto en servicio doméstico ya sea en haciendas, estancias, casas de religiosos, de autoridades y familias españolas o criollas, como en servicio obligatorio en la administración pública en las ciudades, minas, tambos, fiestas, etc. Entre los servicios personales más conocidos en la región aymara tenemos: la mita, postillonjae, pongo, mitani o coci (cocinera), pulpero, tienda warmi, servire, tienda pongo, marajaqui, etc. Elizabeth Kuznesof (1993) informa que la práctica de la servidumbre se mantiene

presente desde la Colonia hasta comienzos del siglo XXI en la América hispana. También Vázquez (1998) analiza la presencia de sirvientas en la Audiencia de Quito entre 1580 y 1690 y las presenta como cocineras, lavanderas, criadas y sirvientas. Arrom (1985: 187-190) por su parte, en base al censo de 1811 realizado en la ciudad de México, revela que más de la mitad de mujeres que trabajan, realizan servicio doméstico. Dentro del servicio doméstico se incluye a sirvientas, criadas, domésticas, amas de llaves, recamareras. En alguna documentación de la Audiencia de Quito se las denomina ‘chinas’, que parece corresponder a mujeres indígenas procedentes del oriente (AA/Q Matrimoniales, Caja 8, Juicio de divorcio entre Antonio de la Peña y María Catalina de Nava, 1776). De esta manera se establece el servicio doméstico como una de las múltiples actividades realizadas por mujeres durante la Colonia, actividad que se ha extendido hasta la actualidad con importantes cambios.

En este marco rígido de distinciones entre grupos, resulta interesante el juicio de María, objeto del análisis de esta investigación, el cual tiene como objetivos:

- a. Analizar la relación de las estructuras de poder, raza, género y sexualidad erótica instaurada por la “Conquista” y a su vez por la “Legislación Indiana” y la articulación de múltiples violencias que emergen como producto de cada una de estas categorías entre una “sirvienta” y su “patrón”.
- b. Inscribirlo en las tensiones entre las “repúblicas de indios” y de “blancos” en el contexto de la Colonia “tardía” y leer los múltiples significados del juicio.

Discusión con la literatura y marco teórico

Como se señaló, el servicio doméstico ha sido objeto de reducidos estudios históricos. En ellos se ha privilegiado una visión que enfatiza la segmentación de género. Mi interés analítico, en cambio, se orienta a exponer relaciones de poder entre los “vecinos blancos” y las “sirvientas indias”, aparentemente carentes de poder. El caso de mi análisis insinúa que las mujeres indias, a través de otras dinámicas como su cuerpo, sensualidad en suma su poder erótico, subvierten el orden hegemónico. Específicamente, en esta dimensión resultan inspiradores los estudios coloniales interesados en el análisis del sentido del honor y del poder de las mujeres.

Patricia Seed (1991) analiza el honor a través de investigar las fuentes primarias sobre demandas de nulidad matrimoniales presentadas ante la Corte Eclesiástica de México y el Tribunal de la Audiencia en el Virreinato de Nueva España durante la época colonial, observando la diferencia del discurso en relación al honor entre la Colonia “temprana” y la “tardía”. En la primera época, el honor es entendido como virtud, como un valor individual con el que se intenta proteger la voluntad de las parejas, como cumplimiento de la palabra especialmente en el casamiento y como defensa. Aparece como una premisa del honor sexual femenino que debe ser protegido. Este discurso del honor es promovido y protegido por la Iglesia Católica, en oposición a la situación de incongruencia de status, que se hace frecuente durante la Colonia tardía. A partir de 1670, empieza a ocurrir cambios atribuidos a la acumulación de circulante. El incremento de riqueza entre la élite influye en el honor y altera esta concepción. Además, la posición social cobra importancia dando paso a un mayor control social a cargo de la “república de españoles”. De esta manera, el honor se convierte en herramienta de diferenciación social. Esta es una estrategia utilizada por la nueva capa de ricos para objetar matrimonios de sus hijos con mujeres mestizas o mestizos y, en general, aquellas o aquellos pertenecientes a otro status social.

Es justamente en este marco de cambios en donde se ubica el juicio a ser estudiado, ya que en la Audiencia de Quito, y específicamente en la ciudad de Quito, sucede lo mismo. Esta afirmación la realiza Christian Büschges (1997) con base a la investigación y lectura de documentos sobre nulidad matrimonial en la Corte de Quito. Este autor analiza el honor como un concepto de distinción y exclusión social. El honor basado en su pertenencia a un grupo social o estamento, a un modo de vida, a la procedencia o a la profesión constituía un limitante que impedía matrimonios desiguales. En este mismo enfoque encontramos a Bernard Lavallé, quien en varios artículos (1999b: 113-136), y (1999c: 19-66) señala que el argumento racial funciona como pretexto ante las cortes eclesiásticas y civiles en la Audiencia de Quito, frente al interés económico que es el fundamental, pero que es silenciado y no aparece en las causas matrimoniales.

Otra vertiente de interés para mi estudio lo proveen investigaciones que enfatizan las estructuras de dominación y las estrategias de poder de las mujeres en la Colonia. María Eugenia Albornoz Vásquez y Aude Argouse (2009) analizan las violencias sobre los

cuerpos en pleitos por injurias ya sea a través de palabras (insultos e injurias que hieren y desestabilizan) y la rigidez de las categorías ordenadoras, institucionalizadas que constriñen a los individuos y la violencia simbólica que todos los individuos de una comunidad son partícipes. Violencia que los cuerpos femeninos soportan por tratar de ajustarse a los modelos establecidos pero que por estar mezcladas y ser mujeres no logran trascender. Asunción Lavrín (1991) estudia el comportamiento sexual en el México colonial. Así, Lavrín (1991) analiza varios juicios planteados por hombres y mujeres ante los jueces eclesiásticos mexicanos y es innovadora al presentar los motivos de los juicios como transgresiones desafiantes, como una forma de escapar a las normas o límites impuestos por la familia, la religión y la ley. Por ejemplo, las mujeres implantan juicios por incumplimiento de esponsales o promesa de matrimonio. También entablan pleitos por fuga de parejas. La fuga de parejas consiste en vencer la oposición social y religiosa al matrimonio evadiendo a las autoridades y por consiguiente, los agraviados, casi siempre sus familiares como padres, hermanos, buscan la reparación, restitución o reivindicación pública de su honra al entablar un juicio y el consiguiente encarcelamiento del hombre.

Por su parte, la historiadora Edda O. Samudio A. (2003) analiza un juicio civil que se formula por considerar el matrimonio como clandestino ya que viola las leyes civiles y eclesiásticas al realizarse un vínculo interétnico, es decir entre un “blanco”, miembro del grupo de “dones” de la ciudad de Mérida y una “parda” de oficio costurera. La autora presenta el matrimonio clandestino de Pedro María Maldonado con María Dolores Balza como “violador” de las leyes civiles y eclesiásticas ya que la Cédula Real del 19 de julio de 1802 establece que los jueces reales pueden y deben proceder contra quienes se casan clandestinamente, arrestándolos y manteniéndolos presos. Pero los matrimonios desiguales no se limitan a las diferencias raciales, sino que incluyen circunstancias como el desempeño de un “oficio vil”, que también constituye un obstáculo para la realización del matrimonio. Por lo tanto, el matrimonio está doblemente impedido ya sea por la disparidad de origen como por el oficio “vil”. A pesar de la promulgación de la Pragmática Real, ésta no impide relaciones amorosas e incluso el nacimiento de vástagos producto de la relación interétnica. La justicia ordinaria impone a Pedro la sentencia de destierro de Mérida por seis meses y a María Dolores, tres meses de cárcel y pago de costas procesales tanto civiles como eclesiásticas. En cambio, la Iglesia les sentencia a atender una misa en días festivos.

Por su parte, el trabajo de Frédérique Langué (2006) analiza la reivindicación del “honor” y la “honra” de las mujeres desde la mulata recogida a la mantuana (representante de la aristocracia territorial criolla venezolana) como también de hombres en juicios entablados ante gobernadores capitanes generales y el tribunal eclesiástico venezolanos a finales del siglo XVIII. También el artículo de María Eugenia Albornoz Vásquez y Aude Argouse (2009) además de analizar las violencias que enfrentan los cuerpos indígenas tanto de hombres como de mujeres, realiza una lectura fina de juicios planteados por naturales y advierte como transgresiones las actitudes morales cometidas a manos de los y las indígenas. Desde otra óptica Glave (1992) analiza un padrón de la ciudad de la Paz de 1684 y presenta una relación en la “selección sexual” de la población articulada al “trabajo doméstico” y el “ciclo de vida” de las criadas. Es decir encuentra una lógica concatenación entre las edades de las sirvientas y las funciones que realizan durante cada uno de los períodos que expone.

De igual forma, son interesantes los estudios que trabajan directamente las estrategias de las mujeres en la Colonia. Ruth Behar (1988: 25-39), revela cómo se invierte el rol subordinado de la mujer a través de la brujería. Su propuesta ilumina este trabajo porque establece un mecanismo de poder que invierte la subordinación. Resulta interesante porque a pesar de que el poder es ubicuo, la mujer también tiene estrategias para anular el poder del hombre y hacer prevalecer su decisión. También Lavallé en sus artículos (1999^a, 1999^b y 1999^c) además de evidenciar el “poder” de los “blancos” por pertenecer a la capa dominante, frente a los “sin poder”, señala que las sirvientas manejan otro tipo de poder que es el cuerpo, la libido. Es decir, con base a la dinámica sexual, el poder se invierte: las mujeres tenemos poder porque somos fundamentales en una relación sexual. Asimismo Pierre Bourdieu (2000), en su libro *La dominación masculina* plantea que a pesar de la construcción social de la dominación masculina, las mujeres poseemos varias estrategias efectivas para dominar a los dominadores, como por ejemplo, el amor, a través del cual las mujeres podemos ejercer “poder” sobre los hombres. Es decir, los hombres a través de la pasión pueden olvidar sus obligaciones derivadas de su dignidad social. A la postre el amor puede romper el orden establecido e invertir las relaciones de dominación. También en *Outline of a theory of practice* (1977), el mencionado autor nos presenta cómo el matrimonio es similar a una carta de juego o un dispositivo como diría Foucault. Es una estrategia

colectiva de intereses la cual no sólo se convierte en un negocio de los novios, sino de todo el grupo, en el que cada integrante “juega” su parte en el momento oportuno. Es decir, el matrimonio actúa como una “estrategia de reproducción” y/o “ascenso social”. También Bourdieu (2000) analiza la violencia simbólica que es aceptada por los propios individuos con su propio consentimiento. Ésta es definida de la siguiente manera:

(...) violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente del desconocimiento del reconocimiento o, en último término, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente común ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar de hablar o de comportarse) y, más habitualmente, una característica distintiva, emblema o estima, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible (Bourdieu, 2000)

Este concepto resulta muy útil porque desvela cómo la dominación opera en un nivel íntimo vía el reconocimiento-desconocimiento de las estructuras de poder por parte de los dominados, quienes cooperan en su propia opresión al percibir y juzgar el orden social a través de categorías que lo hacen aparecer como natural y evidente.

Finalmente, Michael Foucault en *La Historia de la Sexualidad* (1989) advierte la presencia de un poder ubicuo que permea toda relación social que uno teje. Este aspecto es interesante en *Microfísica del poder*, donde sugiere la presencia del “poder” en todas las relaciones ya sean de producción, alianzas, familia, sexualidad, en las que juegan un papel condicionante y condicionado (1979: 170).

Al referirnos a la sociedad colonial se puede mencionar que si bien el dominio del “pater familias” está legalmente instituido y enraizado en los hogares medievales y coloniales, ese poder o dominio ejerce violencia, es decir donde hay poder hay violencia. Este poder del “padre de familia” aglutina otros poderes producto de categorías como género, raza y sexualidad y opera con uno o todas las categorías a la vez que atraviesan todo el tejido social y específicamente a María, la protagonista del presente estudio. Aquí “género” es entendido como una categoría de análisis social que establece que la diferencia sexual es construida social y culturalmente y es una forma primaria de las relaciones significativas de poder (Scott, 1997, 21, 22). En este contexto la legislación colonial favorece al varón subordinando a la mujer, por ello la sociedad hispánica es androcéntrica.

Sin embargo, género no es el único campo que produce poder y con ello violencia, sino también la raza. Por derecho de conquista España se convierte en “amo” y/o “señor” y la población americana vencida por conservar la vida en subordinada (Pateman, 1995).

Mi aporte a esta literatura de historia colonial de América, consiste en aplicar la propuesta de Seed (1992), Lavallé (1999^a, 1999b y 1999c) a las relaciones entre sirvientes y patrones en la Audiencia de Quito. Al mismo tiempo, me inspiro en Scott (1977) sobre las relaciones de género como relaciones primarias del poder y utilizo a Betrnox (1972) Claster (2001) y Albornoz-Arouse (2009) para entender las múltiples violencias que soporta la mujer. También me inspiro en Bourdieu (2000, 1977) y Foucault (1989, 1979) sobre las estrategias femeninas efectivas para ejercer poder sobre los hombres, el matrimonio como reproducción y ascenso social. También sigo la línea de análisis introducida por la historiadora Asunción Lavrín y Lavallé al presentar los juicios morales como transgresiones a las normas o límites impuestos por la familia, la religión y la ley, es decir como una forma escapatória a lo establecido. También me sirvo de un par de trabajos como los de Frédérique Langue (2006), Edda Samudio (2003) y María Eugenia Albornoz y Aude Arogouse (2009). Finalmente mi trabajo se nutre del estudio de Glave para entender como funciona la selección de la población articulada al trabajo doméstico y el ciclo de vida de las criadas.

Mi propuesta trabaja con la siguiente hipótesis: creo que si bien es cierto los españoles tratan de planificar a largo plazo la explotación de los indígenas creándoles una república peculiar y todo un andamiaje legal y cultural, es decir estableciendo en la sociedad estructuras de poder, raza, género y sexualidad que la atraviesan generando violencia “sistémica” y en la terminología de Bourdieu “violencia simbólica” en algunas circunstancias este plan se les va de las manos porque no pueden lograr controlar el cuerpo, la sexualidad y la libido de algunas mujeres indígenas. Algunas de ellas transgreden los límites impuestos y establecen relaciones lícitas e ilícitas con hombres pertenecientes a la “república de blancos”. A través del caso de María, india de servicio, se trata de entender cómo su condición de “género” le permite romper el “status quo” y cruzar las fronteras entre las dos repúblicas hasta el momento en que la familia del novio le obliga a nulitar su enlace matrimonial. Sin embargo, cabe anotar que incluso ni la Real Pragmática, ni juicios

de “nulidades matrimoniales” evitaron las relaciones sexuales interétnicas e inclusive el nacimiento de vástagos y con ello el gran número de mestizos. Con ello se afirma que el poder o autoridad del “amo” se funde con el poder erótico de la criada producto de la sexualidad que circula libremente, así el placer y el poder se refuerzan (Foucault, 1989)

Metodología

La metodología de mi propuesta pretende abordar la problemática social de la “Colonia tardía” desde una doble entrada. El primer acercamiento se lo realiza en base a un juicio de nulidad matrimonial de la Colonia “tardía”, presentada por un vecino, por Pedro Vizcaíno en la Corte Eclesiástica del Obispado de Quito en 1769. Este juicio es el punto de partida de esta investigación. Lo he leído como texto y lo he considerado como un “campo” de la “violencia simbólica” en la que combaten dos grupos polarizados y antagónicos, el uno conformado por el “vecino quiteño” Pedro y por su abogado que lo representa, es decir el estrato superior del orden social y, el otro la consorte de Pedro, la “india” María, asistida por dos abogados, uno por la “religión” y el otro en atención a su “misericordia”. Analizo los agentes sociales, las relaciones que establecen cada uno de ellos atrapados en las estructuras sociales y el contexto simbólico en que se desarrollan sus prácticas.

Segundo, para contextualizar este juicio, cuento con fragmentos de otros juicios, estudios publicados y legislación colonial que me ayuda a sustentar mi hipótesis.

El juego entre texto y contexto permite analizar los agentes, el lenguaje y las estrategias utilizadas en el mencionado juicio. Los actores que intervienen en el juicio son relevantes para entender las relaciones no sólo entre género, raza, poder, sexualidad sino que el discurso utilizado por los diferentes agentes ilumina las diferencias existentes ya sea económicas, raciales, entre otras. El lenguaje (Seed, 1991) apoya la definición de desigualdad.

En este acápite quiero aclarar que si bien “Combate jurídico entre las dos repúblicas, ante los tribunales eclesiásticos del Virreinato peruano, en la Colonia “tardía”: desconstrucción de las relaciones de poder entre amos y sirvientes” es un estudio histórico y el tiempo a ser utilizado en este tipo de narración debería ser el “pasado” en atención a

que los hechos no vuelven a ocurrir, escribo en presente porque el “indicativo” es una herramienta que acerca los acontecimientos produciendo emotividad.

Estructura de la tesis

En este primer capítulo se ha presentado la problemática, el estado de la cuestión, el marco teórico, la hipótesis, objetivos y metodología. En el segundo, se describe la ciudad, su entorno, al igual que las transformaciones económicas, demográficas, sociales y morales. En el tercer capítulo se muestra la situación de los indios de “servicio”, es decir la población tributaria, el trabajo, su reclutamiento, salario y alimentación. También se refiere al patriarcado a la luz de la legislación colonial. En el cuarto capítulo se analiza el juicio objeto de esta tesis describiendo los agentes sociales, en este caso tanto a “Pedro” como a “María” así como también a la “burocracia” civil y eclesiástica. Finalmente, se presenta conclusiones.

CAPÍTULO II

LA AUDIENCIA DE QUITO EN EL SIGLO DIECIOCHO

Colonia “tardía” en la “Audiencia de Quito”

La segunda mitad del siglo XVIII abre el período de la Colonia “tardía” (Stern, 1999: 44-45; McFarlane, 1994: 48; Seed, 1991; Pérez, 1977). Se trata de un momento en que las instituciones coloniales están asentadas y el cuerpo social está más “cohesionado”. Frente a una época anterior “temprana” inestable, producto de un conjunto de epidemias que castiga la población y afecta las relaciones sociales e impide captar una imagen confiable de las relaciones de género (Stern, 1999: 44) en el período de la Colonia “tardía”:

(...) no sólo había madurado la formación social como para abrir un registro documental de tensiones y conflictos dentro de un cuerpo social más amalgamado, sino que el empobrecimiento extremo y la agudización de las presiones sociales del periodo creaban un ambiente donde las tensiones de género latentes de la vida cotidiana se manifestaban quizá con mayor vigor: más frecuentes, violentas o sujetas a la vigilancia y la intervención estatales y por ende más visibles para los historiadores⁴ (...) (Stern, 1999: 44).

Precisamente, en el juicio que analizaré más adelante, se puede examinar las tensiones de género latentes en la vida social.

En el siglo dieciocho se produce transformaciones económicas, demográficas, sociales y morales en la Audiencia de Quito. Dentro de las transformaciones económicas, la crisis económica golpea a toda la población en diferente proporción a corto y largo plazo, producto del debilitamiento del comercio de exportación textil al mercado peruano. Como resultado, el polo económico situado en la región interandina se traslada a Guayaquil por el auge de la exportación del cacao y más tarde por el impacto de las “reformas borbónicas” político administrativas y de “libre comercio”. La producción de cacao atrae a la migración a la Costa, en cambio el crecimiento de la Sierra queda detenido ya que solo experimenta un incremento de la población del 0.005 por ciento. El imperio español enfrenta la ausencia de sucesor al trono real de la Casa de los Habsburgo, razón por la cual la dinastía francesa de los Borbones se asienta en la península española. Los nuevos monarcas utilizan la centralización como política de estado y a través de una serie de medidas político

⁴ Si bien Stern se refiere a México, también se puede aplicar su reflexión a la provincia quiteña.

administrativas, militares y económico-fiscales intentan controlar la población y la corrupción. La situación económica sumada al insólito aumento de la población mestiza traducida en la emergencia del grupo mestizo, crea inseguridad en la élite de la población quiteña originando cambios en las actitudes de la población frente a la elección matrimonial. La Corona avala el cambio en la moral a través de la emisión de cédulas reales. Este cambio funciona como una advertencia sobre la emergencia de una estrategia, que será utilizada por la élite para objetar enlaces matrimoniales desfavorables de sus hijos con mujeres ya sean “mestizas” o pertenecientes a otro status social aduciendo “incongruencias de status”, favoreciendo de esta manera el sistema del patriarcado del grupo “blanco” terrateniente, es decir protegiendo el “status” quo”.

Descripción de Quito y población

Quito, como capital de la Audiencia de Quito y sede de los tribunales civiles y eclesiástico, constituye el escenario y espacio geográfico en el cual se estudia las relaciones entre “sirvientes indios” y “patrones blancos” en 1769. La ciudad, fundada en 1534, está asentada sobre un valle al pie del Pichincha y entre quebradas. Las vertientes de agua que abastecen a los habitantes fluyen a través de profundas quebradas que cruzan la ciudad proporcionando irregularidad al espacio geográfico y creando calles de curioso diseño y que al mismo tiempo alimentan al río Machángara (Juan Ulloa, 1938 [1826], Tomo I: 84).

Para 1736, los poderes tanto civiles como eclesiásticos se concentran en la plaza mayor y se establece conventos masculinos al igual que femeninos, colegios y universidades (Juan y Ulloa, 1938 [1826], Tomo I: 87). A más de la administración pública y privada, se ubica numerosas tiendas, especialmente de “tratantes”⁵ en las que se expende tanto telas de la “tierra”, como “casimires quiteños”, al igual que mercadería de “Castilla”. La presencia de estas “tiendas” en hilera, especialmente en el sector comercial de la calle “Carvajal” (Jurado, 1989) ilustra el carácter comercial de Quito. Esta urbe constituye el principal mercado para los productos locales y es el lugar de ubicación tanto de locales comerciales como de residencia de agentes de comercio colombianos. Los grandes

⁵ Tiendas de comerciantes que dan cuenta del auge regional del siglo anterior.

almacenes de Popayán⁶, mantienen agentes en Quito encargados de comprar textiles para exportación. Por ejemplo, en 1678, el procurador de Quito habla del “comercio, trata y empleos que vienen a hazer de bayetas, liensos, frasadas, los mercaderes de las ciudades de Santa Fe, Buga, Cali, Popayán, Pasto, Barbacoas y de Villa de Ibarra” (Tryer, en 1988:229). También es el lugar de residencia de la burocracia y población civil. En 1765, la ciudad y los pueblos cercanos cuentan con una población de alrededor de 30.000 personas (McFarlane: 1994, 51); y para 1780 comprende 52.691 almas: 19.384 blancos, 42.968 indios, 1.003 libres y 564 negros. Entre ellos hay 24.450 varones y 33.167 mujeres según el Padrón General (Ortiz Crespo, 2007: 67-104). La población se compone de españoles ricos, españoles pobres, castas e indios ricos y pobres. Como vemos, la población está integrada por personas de toda calidad y hasta un abanico de toda esta gama puede residir en una misma casa. Así, una pareja blanca obrajera con varios hijos, posee o alquila un edificio frente a una plaza o en calles principales. Este hogar funciona como una familia ampliada, característica de una cultura paternalista en el cual puede haber un gran número de personas entre parientes, hermanos, tíos, sobrinos, hijos ilegítimos, compadres y ahijados; amigos como huéspedes españoles. Como dependientes se vinculan españoles pobres, mestizos, pobres e indios, es decir, sirvientes de diferente rango. Los hijos ilegítimos y los ahijados funcionan como criados. Mientras más miembros pertenezcan a este tipo de familia, más presencia derrocha. A esta diversidad se suma otras personas que comparten el espacio privado, ya sea como arrendatarios de uno o más cuartos, como el de la “grada” para vivienda o “tiendas” para expender artículos.

En cuanto a las jerarquías sociales, las personas de noble calidad exceden en privilegio a la gente pobre y ordinaria. Este grupo descende de algunos conquistadores, presidentes, oidores y no tiene mezcla de sangre indígena. Se divide en chapetones y criollos. Los chapetones, son los nacidos en España y los criollos en América, pero de padres españoles. Todos estos corresponden al grupo de mayor jerarquía y pueden ser obrajeros, terratenientes, comerciantes, religiosos o funcionarios reales (oidores, regidores), cuya característica es despreciar los trabajos manuales. El padrón General de 1780 (Ortiz

⁶ Popayán fue un centro importante de distribución de textiles quiteños y lugar de venta a comerciantes del interior de Nueva Granada en peculiar a los de Antioquia. La región minera es otro mercado (Tyrrer, 1988: 230,1).

Crespo, 2007: 67-104) presenta como población blanca a 20.256⁷ entre eclesiásticos, monjas varones y mujeres adultos y párvulos. Pocas mujeres son obrajeras, terratenientes, o prestamistas. La legislación discriminatoria las excluye de una serie de actividades que entrañan dirigencia o gobierno, de esta manera no pueden ser jueces, abogados ni sacerdotes (Arrom, 1988, 70-122). Tampoco acceden a educación formal, sino que la formación que reciben, en el mejor de los casos, es a través de conventos o de tutores privados.

Como segundo grupo o estamento, aparece la gente baja, los mestizos que son procreados por españoles e indígenas y las castas, como mulatos y zambos que son producto de la mezcla biológica con negros. Aunque son socialmente inferiores a los descendientes europeos, pertenecen a la “República de blancos” ya que disfrutan de derechos similares a la élite y no son excluidos de movilidad social ya que la Corona les da la oportunidad de blanqueamiento a través de entablar un juicio denominado “Declaratoria de Mestizaje” ante las cortes civiles (Phelan, 1995: 355; Ibarra, 2002). Los mestizos menos presuntuosos se dedican a las artes y oficios, son pintores, escultores, doradores, plateros, carpinteros, silleros, destacándose en la pintura, escultura y platería. Las mujeres trabajan como gateras, costureras, curtidoras, tratantes (Vásquez, 1998).

Como tercer grupo tenemos el conformado por los indígenas: 31.968 almas, entre varones, mujeres y niños arroja el Padrón General (Ortiz Crespo, 2007: 67-104), cifra que constituye la mayor parte de la población; su color es oscuro, su cabello, lacio, grueso y de color muy negro. Son artesanos y realizan oficios poco respetables como: zapateros, albañiles, tejedores, barberos, sangradores, silleros, etc. A pesar de su condición social, se destacan como maestros mayores, carpinteros, escultores (Webster, 2007). Entre los indios, no podemos olvidar los caciques y cacicas. Ellos son alcaldes o alcaldesas mayores. Entre esta élite encontramos obrajeros y obrajeras, terratenientes, prestamistas, y tenderas, entre otros. En cambio, entre los indios del común se ubica criados, labradores, hilanderas; mientras que las mujeres aparecen como criadas, niñeras, cajoneras, parteras, hechiceras, panaderas, limpian algodón, también las hay hilanderas, gateras, chicheras, lavanderas, cocineras, entre otras (Vásquez, 1998). Finalmente, en el último escaño de la estratificación

⁷ Incluye a población mestiza.

se localiza a los negros, esclavos. Son 464 habitantes, entre varones, mujeres y niños de acuerdo al Padrón General (Ortiz Crespo, 2007: 67-104). Algunos trabajan como domésticos, al igual que las negras (Juan y Ulloa: 1938[1826], Tomo I: 90-94).

Economía de la Audiencia de Quito en la Colonia “tardía”

En la Colonia “tardía” se produce transformaciones económicas en la Audiencia de Quito. Esta Provincia atraviesa una crisis económica debido no solo a la desarticulación del eje minero de Potosí por la caída de la producción minera y la competencia textilera, al cual se había insertado la Audiencia quiteña a través de la producción textil desde finales del siglo XVI (Assadourian, 1982: 114, 138, 139; Tyrer, 1988: 212-217; Marchán, 1984: 64; Miño, 1989: 52; Arias, 1989: 194-195); sino también debido a epidemias (1764-66, 1785-86, 1782), hambrunas, desastres naturales (Tyrer, 1988: 66, 67,70), migración a la Costa y al establecimiento de las “reformas borbónicas” .

La región quiteña y también la ciudad de Quito a lo largo del siglo XVII, es un importante centro textil gracias al monopolio sevillano⁸, a sus características geográficas, ya que la meseta interandina con sus páramos y clima favorece el desarrollo y reproducción ovejera, a las condiciones climáticas, a la materia prima abundante, en especial algodón y lana⁹, a la destreza indígena, al auge demográfico¹⁰, a la defensa de la producción textilera

⁸ El monopolio sevillano restringe el flujo de artículos europeos hacia Suramérica. Los precios de la ropa europea de segunda clase eran todavía bastante altos en comparación a los que sería en el siglo dieciocho (Tyrer, 1988: 78).

⁹ Algodón de buena calidad proviene de la provincia de los Quijos (Phelan, 1995: 116). La materia prima es importante tanto por su cantidad como por su calidad. Los rebaños de ovejas son numerosos (Assadourian, 1982: 180). Se calcula un mínimo de 1'600.00 – 2'000.000 de ganado (Ortiz de la Tabla, 1988: 88). Además de la cantidad de lana, es importante, también por su calidad. Se elabora tejidos finos por ser lana suave. La región se destaca por confeccionar los famosos “paños quiteños” de veinte y un hilos de fino a fino (Assadourian, 1982: 199-202). La presencia de colorantes como la cochinilla y una especie similar al palo de Campeche (Assadourian: 1982: 208) favorecen tanto la calidad como la especialización quiteña (Ortiz de la Tabla, 1988: 95, 96). En relación a la alimentación, la abundancia de ganado de cerda, vacuno y caballo contribuyen también a la especialización obrajera (sebos, mantecas, derivados cárnicos, lácteos). Así tenemos que el sebo y la manteca sustituyen al aceite importado para alumbrar ciudades, haciendas, obrajes y villorios; sebo para realizar velas dirigidas al culto religioso, producir jabón y en la fabricación de navíos y lonas; mantecas, en la manufactura de lana (hilo, batanado) y en los usos cotidianos de la cocina familiar. La utilización de cueros para confeccionar calzado, monturas, enseres domésticos, libros y recipientes para transportar mercancías (Ortiz de la Tabla, 1988). Además, la presencia de materiales de construcción como piedra, barro, leña para edificar obrajes e instrumentos de producción, contribuyen a la integración de la Audiencia al espacio económico peruano (Soasti, 1990: 14-16).

¹⁰ La población tributaria quiteña crece a razón del 0.7% anual desde 1591 hasta la década de 1660 (Tyrer, 1988: 44). El procurador del Cabildo estima que unos 20.000 indios abandonan sus pueblos para trabajar en

quiteña¹¹. En estas condiciones la capital experimenta un desarrollo urbano importante. Si bien la producción textil es rural, por la presencia de obrajes grandes de “comunidad”¹² y de hacienda¹³; en Quito se establece “obrajuelos” o “chorrillos”. Este es otro tipo de obraje, más pequeño que los mencionados anteriormente. Consistía en una fábrica o taller urbano de tejeduría en manos de españoles o criollos que produce menor cantidad de paños y más productos de la “tierra”¹⁴ que el sector rural y convoca a un reducido número de trabajadores, entre diez y veinte indios por unidad. Estos indios conocidos como forasteros, vagabundos, peinadillos, advenedizos, cimarrones, mostrencos, yanaconas, se separan de sus pueblos de origen y se trasladan a vivir en las afueras de ciudades y de pueblos, áreas en donde no serían reconocidos como miembros de la comunidad. Como están exentos del acceso a tierras de comunidad, no se les obliga a pagar tributo (Powers, 1994: 8, 24, 5). Este es el tipo de obraje que se multiplica en Quito en el siglo XVII, los hay entre legales e ilegales. Así, en la ciudad de Quito se establecen varios. En el siglo XVII “funcionan más de cincuenta fábricas y con seguridad, debió haber habido muchos más”¹⁵ (Tyrrer, 1988: 74, 90, 91, 99, 101, 103, 242; Phelan, 1995).

Sin embargo, desastres demográficos¹⁶ en la década de 1690 causados por terremotos, erupciones volcánicas, epidemias, sequías¹⁷ y hambrunas, anuncian un período de crisis. El comercio de exportación textil quiteño en el mercado peruano¹⁸ se debilita

los obrajes urbanos en 1669 (Tyrrer, 1988: 74). También, indígenas riobambeños consideran la ciudad de Quito como lugar atractivo (Tyrrer, 1988: 53).

¹¹ Tanto las administraciones virreinales como los diferentes presidentes de la Audiencia quiteña influyen en la producción al defender la existencia de obrajes frente a la negativa de la Corona española representada por Felipe II y III por extinguirlos y preferir productos y efectos de Castilla como mercería: encajes, hilos; alimentos: vino, jamón, tocino; especerías: azafrán, textiles y tejidos (Villalba, 1986: 43-211)

¹² El obraje de “comunidad” o “empresa pública” se establece en pueblos de indios. Se caracteriza por una estructura administrativa y fiscal. Este se especializa en producir “paño azul”, concentra gran número de indígenas y su producción es alta, como por ejemplo el obraje Mayor de Otavalo, que durante más de cien años recibe el contingente de más de quinientos indios.

¹³ En cambio, los obrajes de “hacienda” son privados y fundados en haciendas.

¹⁴ Como productos de la “tierra” se refiere a telas gruesas, toscas, rústicas, es decir un textil no fino como por ejemplo bayetas, jergas, lienzo, tocuyo, rebozo.

¹⁵ En 1668 el procurador del cabildo de Quito estima que unos veinte mil indios abandonan sus pueblos para trabajar en los obrajes urbanos (Phelan citado por Tyrrer, 1988: 74)

¹⁶ Le tomará muchos años para que la población se recupere de los desastres demográficos 58.

¹⁷ Resulta difícil la última década del diecisiete para los habitantes de Quito porque la sequía empieza en 1691 y termina en 1703 y vuelve a azotar en 1709 y la década de 1720. La escasez de alimentos y los precios altos constituyen un problema (Austin, 1996: 160-2).

¹⁸ Los productos quiteños tenían una demanda en toda Hispanoamérica desde Panamá hasta Buenos Aires (Phelan, 1995: 121). Desde Lima se enviaba textiles hacia la sierra y hacia el sur de Potosí, Chile y Buenos Aires (Tyrrer, 1988: 216).

significativamente desde comienzos del XVIII por el precio y calidad de textiles franceses e ingleses, sumado a costos elevados de transporte quiteño¹⁹ (Tyrer, 1988: 87). Tyrer advierte la eventual desaparición del comercio textil quiteño de exportación en Lima, su principal mercado colonial²⁰, a finales del XVIII (Tyrer, 1988: 87, 212). Pero si bien se evidencia una contracción fuerte en el comercio textil, éste se mantiene (aunque en menor proporción) durante el siglo XVIII. Así, se evidencia, “algún tráfico de cacao, algodón, tabaco y textiles de la sierra que se remitía por mar a Paita y Trujillo, de donde se los llevaba por tierra a Lima” (Hamerly, 1987: 123). Las guerras europeas reactivan el comercio, como la de “los siete años” (Tyrer, 1988: 246). En este contexto, el mercado de Nueva Granada²¹, aunque de menor proporción, ya sea por la calidad de los productos²² requeridos como por el control²³ ejercido por los colombianos de sus exportaciones, experimenta una continuidad durante el dieciocho, la misma que permanece hasta mediados del siglo diecinueve (Tyrer, 1988: 202). Es decir, a pesar del debilitamiento significativo de las exportaciones de telas al mercado peruano, el comercio textil se mantiene aunque en menor proporción al desarrollado en el siglo anterior, al igual que permanece el comercio establecido con Nueva Granada. Sin embargo, las guerras europeas lo reactivan significativamente, para volverse a contraer en tiempos de paz europea.

En 1700, cuando la población se recupera de los desastres del decenio anterior, la población nuevamente disminuye castigada por una serie de epidemias, enfermedades endémicas, hambrunas, sequías, erupciones y finalmente la migración a la Costa. Entre las epidemias que se propagan en Quito, en sus alrededores y en la Audiencia se registra “fiebres”²⁴, “catarros”²⁵, “viruelas, diferentes achaques, peste del Japón”²⁶, achaques

¹⁹La ubicación desfavorable de las “fábricas textiles” en la región interandina y las grandes distancias que separa a la región quiteña con relación al mercado peruano eleva los costos. La mercadería pasaba por Guayaquil directo al Callao o Tumbes, para ser transportada por mulas hacia Lima (Tyrer, 1988: 88-9).

²⁰Los obreros quiteños, en su triple rol de hacendados, dueños de obraje y comerciantes consideran el mercado peruano importante, sumado al alto precio del principal producto de exportación como era el paño (Tyrer, 1988: 215); lo que significa jugosos excedentes.

²¹La exportación textil hacia Nueva Granada comienza en el dieciséis (Tyrer, 1988: 202).

²²Jergas y bayetas son los productos de exportación para Nueva Granada (Tyrer, 1988: 215).

²³El comercio es realizado en su totalidad por mercaderes colombianos (Tyrer, 1988: 215).

²⁴En 1700, cuando la población se recupera de los desastres de la década anterior, una epidemia de fiebres se propaga en las clases bajas de Quito (Austin, 1991: 160,1).

²⁵Una epidemia de “catarros”, una especie de gripe, ataca a toda la población de Quito y sus alrededores y muchos mueren en 1708 (Austin, 1991: 160,1).

²⁶Varias veces “viruelas y diferentes achaques y peste del Japón” atacan a la población de Quito y a sus alrededores en 1709 y alrededor de 1759.

agudos²⁷, “pestilencia y achaques”²⁸, “sarampión”²⁹, “epidemias de peste”³⁰, “esquilencia”³¹. De éstas, la gripe³² y el sarampión³³ como enfermedades endémicas y epidémicas, sumado a desastres naturales como fuertes aguaceros y temperaturas bajas enferman y diezman la población, lo cual desencadena en escasez de mano de obra que obliga a cerrar obrajes (Austin, 1996: 167). En este contexto, la falta de políticas de sanidad favorecen la propagación de infecciones endémicas como la tuberculosis, la sífilis y la disentería, lo cual hizo de Quito, como muchas ciudades de la época, lugar insalubre³⁴ (Austin, 1991: 168).

De la misma manera, temporadas de hambruna golpea a la población. La sequía que empieza en 1691 termina en 1703, ésta vuelve a azotar en 1709 y en la década de 1720. La escasez de alimentos y precios altos constituye un problema y dificulta la vida para los habitantes de Quito, desde finales del diecisiete y durante el dieciocho (Austin, 1996: 160-2). También, erupciones del Cotopaxi destruyen cultivos y ganaderías, al igual que temporalmente inutilizan el terreno por la expulsión de ceniza y provocan precipitaciones de lluvia e inundaciones (Tyrer, 1988: 67).

La migración a la Costa constituye otra transformación importante que se produce en el dieciocho. Durante el diecisiete, Quito y Cuenca³⁵ se convierten en puntos focales de migración indígena; en cambio, para mediados del dieciocho, debido al estancamiento por la disminución del comercio textil dirigido al mercado peruano, la migración se dirige a la Costa. En ese contexto, Guayaquil, por iniciativa local y apoyada por capitales limeños experimenta un crecimiento gradual y paulatino por la exportación de cacao,

²⁷ “Achaques agudos”, “mal de pujos” significa epidemias de disentería, que matan a muchas personas en Quito en 1713, 1769 (Austin, 1991: 162, 165).

²⁸ Desde 1724 a 1726 se presenta una epidemia de una enfermedad desconocida que diezma a muchos en Quito (Austin, 1991: 162).

²⁹ El sarampión aparece en la ciudad en 1728, se vuelve en una enfermedad endémica, ataca a la población de Quito y sus alrededores y reaparece con fuerza en 1785-6 (Austin, 1991: 162).

³⁰ En 1763, se propaga por toda la Audiencia, en 1764 aumenta la tasa de mortalidad, es una epidemia virulenta de viruela (Austin, 1991: 165).

³¹ “Esquilencia” o escarlatina asola la ciudad en 1769 (Austin, 1991: 165).

³² Diezma la población de 1708 a 1760 (Austin, 1991: 168).

³³ Devasta la población en 1690. Repetidas epidemias no solo de sarampión, sino de viruelas y difteria se extienden de abril de 1693 a marzo de 1694. La población vive en condiciones de hambruna y especialmente los indios son los que más mueren (Tyrer, 1988: 48).

³⁴ Ordenanzas hospitalarias y para el cuidado de indigentes se dictarán en la segunda mitad del XVIII como parte de las llamadas “Reformas Borbónicas” (Austin, 1991: 175).

³⁵ La población tributaria de la provincia de Cuenca crece dos veces y media desde 1591 (Browley citado por Tyrer, 1988: 68); sin embargo, Tyrer señala que no conoce cuanto tiempo continuó esta migración indígena (Tyrer, 1988: 69).

aproximadamente en la década de 1750 evidenciándose el despegue demográfico en la siguiente década. De esta manera, Contreras resta importancia a la reforma de “libre comercio” auspiciada por los Borbones (1774 y 1778) y puesta en práctica en la siguiente década como único determinante en el crecimiento del sector exportador costeño, si bien no desconoce su influencia en el “boom cacaotero”, a tal punto que en la década de 1780, la exportación de cacao se duplica en relación con los niveles de partida y después de 1800 incluso, ésta se tetraplica (Contreras, 1990: 25-53). Así, se evidencia un desplazamiento regional del eje dinámico de la Audiencia de Quito a través de la producción obrajera serrana, a plantaciones cacaoteras costeñas (Araúz, 2000: 57).

En 1765, en la ciudad de Guayaquil, viven 4.914 almas y 6.000 habitantes en 1780 (Araúz, 2000: 39). La población guayaquileña se mantiene estancada y la eclosión demográfica sólo se produce en el último cuarto de siglo, acelerándose espectacularmente a partir de 1793. Entre 1765 y 1790 el número de habitantes de la ciudad de Guayaquil aumenta de 5.214 a 8.490 o sea, se produce un crecimiento anual de 2.5 % (Araúz, 2000: 48). Se incrementa aún más el crecimiento anual de la población costeña entre 1780 y 1825 a 3,0 por ciento anual, en tanto que la sierra centro-norte presenta un irrisorio aumento del 0.005 por ciento (Araúz, 2000: 46). Como he mencionado, estos datos se explican por las ingentes masas migratorias de la Sierra a la Costa, como también los desplazamientos de los migrantes de norte del Perú que también abultan la población del litoral ecuatoriano, sumado a esto una tasa de natalidad favorable (Araúz, 2000: 46).

En la Audiencia de Quito durante los siglos XVII y comienzos del XVIII, los obrajeros constituyen el grupo más rico y poderoso de la región (Tyrrer, 1988: 227). Sin embargo, en el siglo XVIII a largo y a corto plazo se evidencia un declive económico con la consiguiente ausencia de efectivo. La crisis repercute en toda la economía quiteña. Las importaciones, el comercio, la recaudación de impuestos, la venta de cargos burocráticos y los cobradores de alcabala³⁶ se ve afectados. Toda la población sufre las consecuencias, aunque no toda en la misma magnitud ni a corto plazo (Tyrrer, 1988; Andrein, 1994: 17). Tyrrer advierte que la crisis del siglo XVIII golpea y empobrece a la élite blanca poseedora de obrajes, también a la clase media y baja en diferente proporción y épocas; sin olvidar

³⁶ El valor pagado por los recaudadores de la alcabala denominados “asentistas” ilustra también la crisis económica del dieciocho. Entre 1760 y 1764 el valor subastado es de 33.000, mientras que el quinquenio de 1743 a 1748 es de 90.000 pesos (Andrein, 1994: 26)

que durante este siglo, se evidencia ciclos de recuperación, ya sea favorecido por guerras europeas, como por buenas cosechas. Los obrajeros quebrados en su calidad de terratenientes, apuestan la fábrica por la agricultura. Aunque la agricultura recibe un incentivo por parte de la Corona al disminuir el 2% en el interés de los créditos o censos, varios factores como la ausencia de especialización en un producto, sumado a los costos de transporte, bajos precios de los productos agrícolas como maíz, papas, fréjol, hacen que no se vuelva atractivo este sector ni a corto ni a largo plazo y practiquen agricultura de subsistencia. Únicamente la producción de caña de azúcar y la destilación de aguardiente representa atractivos excedentes (Andrein, 1994: 21, 26).

Por su parte, los mestizos son los artesanos que viven principalmente en el barrio de San Roque. Son el grupo más golpeado por el declive económico, en contraposición de los indígenas que pueden ser reabsorbidos en la economía rural (Minchon, 1994). Los artesanos se convierten en desempleados. Se emplean como sirvientes, abren trabajo artesanal en sus propias casas estableciendo fondas por ejemplo, o también se insertan en la economía campesina entregando alimentos a los mercados urbanos. Esta crisis económica que golpea a todos pero en especial a los mestizos, desempleándolos, sumado a las presiones tributarias, como producto de las reformas borbónicas, les obliga a construirse como sujetos con voz propia. La emergencia del mestizaje como categoría social constituye una de las transformaciones sociales que se produce en el dieciocho. Los mestizos, si bien emergen como resultado del “encuentro” de los dos mundos, se reproducen desde el mismo momento de la colonización y durante el diecisiete, se consolidan en el dieciocho como grupo con características propias, diferentes de los blancos e indígenas de quienes proceden. Los mestizos elaboran una identidad que los define frente a la autoridades fiscales, bajo la suposición de que practican costumbres y formas de comportamiento cercanos a su naturaleza blanca, alejándose de las formas de vida indígena (Ibarra, 2002). Por lo tanto, la población de mestizos en el dieciocho, por su número y conciencia, se presenta como una amenaza al orden establecido, como se verá más adelante cuando se analice su participación en las revueltas contra la Corona. En este contexto también cobra importancia, la presencia de “gateras y regatonas”³⁷ que hasta conduce al cierre de

³⁷ La Corona no graba con impuestos la venta de “productos de la tierra” como vegetales, cereales, fruta en atención a raza, género y a la suma pobreza de las gateras y regatonas. En cambio, las mujeres mestizas golpeadas por la crisis económica en su afán de eludir el pago de impuestos al establecer una pulpería,

pulperías. Estas indias y mestizas, mantienen relaciones económicas con la economía campesina indígena, con esclavos y ahora con los mestizos “desocupados” que les proveen productos (Andrein, 1994: 29).

En cuanto al ejercicio al poder político administrativo, el Imperio Español experimenta cambios, no sólo de monarcas, sino de la dinastía que lo gobierna. Así la dinastía francesa de los “Borbones” instaura un gobierno en España y con ello en las “Colonias” debido a la ausencia de sucesión al trono en la Casa Real de los Habsburgo. Con este cambio de dinastía, cambia también la política tanto al interior de la península como en el “Imperio de Indias” y especialmente la “descentralización” por la “centralización”. A pesar de la fuerte tendencia hacia la centralización política alrededor de la figura del monarca desde la época de Fernando e Isabel, en la práctica el gobierno español se caracteriza por la descentralización. Desde la unión de las Coronas de Aragón y Castilla, la centralización constituye una quimera. Fernando e Isabel no imponen un dominio autoritario, sino persuaden a los diferentes pueblos de la península para que vivan juntos bajo condiciones de notable desigualdad, mientras que la unidad superficial impuesta por Madrid está contrapesada por una profunda desunión en todos los niveles. En contraposición a esta política, los Borbones tratarían de efectuar cambios.

Entre las primeras medidas tomadas por la Corona se encuentra la reestructuración político-administrativa de las Indias. En la región quiteña, esta política se dicta en teoría de manera temprana en 1717 y se la concreta en la práctica más tarde, en 1739. Por Cédula Real se suprime la Antigua Provincia de Quito y se procede a incorporar su territorio al reciente creado Virreinato de Nueva Granada en 1739 (Borchart, 1999). Se establece la fundación de intendencias cuya función consiste en reformar la administración provincial. El intendente gobernaría una región más extensa y ejercería funciones políticas, judiciales y militares correspondientes a los antiguos corregidores y la jurisdicción del tesoro real. La intendencia constituiría una dependencia gubernamental, dotada de un abultado personal de secretarios, agentes fiscales y funcionarios judiciales. Aunque en teoría se proyecta la fundación de intendencias para Quito, Cuenca y Popayán (Phelan, 1995: 268), en la práctica se suprime los antiguos corregimientos y corregidores de Guayaquil en 1762, el de

prefieren degradarse socialmente y pasar como indias. La pulpería paga impuesto anualmente, y expende además jamón, queso, sal, papel, etc. (Minchon, 1989: 197-209)

Cuenca en 1771, y el de Quito en 1781 y 1782, elevando su territorio a Gobernación a excepción del de Quito (Ayala, 1993: 118-128). La razón que García de León aduce ante la supresión del Corregidor de Quito es la necesidad del gobierno de hablar con una sola voz (Borchart, 1999: 313). La burocracia crece como producto de las reformas del dieciocho y emerge como ente que entreteje redes con los criollos creando facciones y lealtades que alimentan el intento de independencia (Borchart, 1999: 314-6).

También se introducen reformas militares por la necesidad de proteger las costas del Imperio, tanto para impedir el contrabando como para impedir posibles invasiones. Así, se trata de fortificar la ciudad y el puerto. Se establece la primera compañía fija en 1767 en Guayaquil. En cambio, en Quito se funda tres compañías fijas en 1771. Se introduce una reforma militar en 1779 y se forma unidades en Ibarra, Ambato, Guaranda, Riobamba, Cuenca y Loja (Borchart, 1999).

Sin duda, las reformas económicas y fiscales hallan mayor resistencia en la población por la introducción de monopolios y estancos, suscitando la primera gran protesta o levantamiento anticolonial en la América del dieciocho. Así, se trata de establecer el estanco de aguardiente en dos ocasiones, la primera en 1747 y la segunda en 1765. Ambos intentos no provocan las mismas respuestas en la población. En la primera ocasión se trata de limitar a los dueños de trapiches la venta de su producción e implantar, además, el precio de nueve pesos por botija. Además, se establece el estanco de tabaco, pólvora y naipes a partir y se funda tabacaleras tanto en Quito como en Guayaquil. Esta medida afecta a los productores artesanales, quienes abandonan sus negocios familiares para emplearse en fábricas estatales. Si bien esta medida molesta a los productores artesanales, la tensión no se desborda causando desórdenes. También se introduce la política “utilitaria” que consiste en emplear a los presidiarios en las fábricas a cambio de alimento sin sueldo (Borchart, 1999). En la segunda, en la que además del aumento de la alcabala se intenta introducir el estanco, se desencadena violentos desórdenes en 1765.

En efecto, la introducción de la política fiscal de 1765, desborda la tensión. En estos desórdenes se manifiesta la alianza entre élites criollas de quiteños formadas por comerciantes y hacendados, con pulperos y con los sectores plebeyos, situación que muestra el antagonismo frente al monopolio estatal instaurado por los funcionarios reales y los comerciantes chapetones (Borchart, 1999).

Minchon (1994) encuentra similitud entre la rebelión de las “alcabalas” de finales del siglo XVI y la de los “estancos” del dieciocho. Ambas sublevaciones son promovidas y al principio dirigidas por la oligarquía urbana representada por el Cabildo. Sostiene, además algo que ya hemos mencionado, que la población de Quito, con anterioridad al estallido de las rebeliones, ya atravesaba una situación difícil, causada la primera por hambruna y enfermedades y la segunda sumida de antemano en una crisis económica a largo plazo que había empezado en el siglo anterior, sumado a desastres naturales como erupciones del Tungurahua, Cotopaxi, la escasez de alimentos y enfermedades, que incluso había diezmado la población. Tanto el impuesto del dos por ciento sobre las ventas para el primer caso, como el incremento del impuesto a la aduana, el establecimiento del estanco de aguardiente en la segunda, son considerados tan sólo pretextos que hace estallar la insurrección. Es el pueblo el que protesta contra las autoridades por la tentativa de centralizar el sistema a través de la introducción de la política fiscal. Si bien durante el siglo anterior, en el que regía la política “descentralizada”, los mestizos se ubican en la sociedad, en el dieciocho, la centralización agudiza su precaria economía. Si la plebe formada por mestizos emerge en esta movilización y protesta porque se encuentra desempleada ya por el debilitamiento del comercio con el Perú, por cierre de obrajes, como por desastres naturales; no se diga a través de la imposición de la política fiscal.

En estos levantamientos se observa la “autonomía quiteña” que constituye una característica de esta época. Así, como hemos descrito anteriormente, la provincia quiteña muestra autonomía económica al intercambiar sus productos como telas, cacao, maderas, productos agrícolas y barcos con el Virreinato del Perú, en contraposición a la política de dependencia implantada por la Metrópoli. La autonomía quiteña se presenta de manera temprana en el grupo formado por los encomenderos como por ejemplo en la “Guerra de Quito” frente a las “Leyes Nuevas”. También la autonomía se manifiesta al interior del clero, del grupo de criollos en la Rebelión de las “Alcabalas”, en la cual participa la plebe sumada a los grupos anteriormente mencionados, como también en las diferentes rebeliones coloniales del diecisiete hasta culminar en las de la Independencia.

Si bien algunos autores interpretan que las rebeliones pueden ser tomadas como precursoras de la Independencia (Minchon, 1994; Borchart, 1999) para Phelan, en cambio,

la rebelión se podría mirar como la manifestación de una coalición institucional entre la centralización imperial y la descentralización colonial (Phelan, 1980).

En cuanto a las repercusiones de las reformas se puede observar que la política fiscal desencadena violentas rebeliones en la Sierra. En cambio, la Ley de “libertad comercial” emitida en 1778, es una política centralizada que favorece la economía de la Costa a largo plazo. A partir de este momento la Costa se convierte en el principal polo económico de la Audiencia de Quito, en contraposición de la Sierra que experimenta crisis económica y declive de su población.

Para concluir, puedo establecer que durante el siglo XVIII en la Audiencia de Quito se produce transformaciones de tipo económico, demográfico, social y también moral. Debido a la crisis económica, al cierre de obrajes y con ello la ausencia de empleo de los mestizos y la imposición de tasas, los mestizos emergen como una categoría social con voz propia a tal punto que la élite siente miedo de ver tambalear su situación social y económica privilegiada con la celebración de matrimonios “mixtos” de sus hijas o hijos con personas de condición distinta. Frente a esta posibilidad, la élite decide ejercer control de la sociedad a través de impedir matrimonios denominados “desiguales”. Esta estrategia es respaldada por la Corona a través de la expedición de la “Real Pragmática” en 1776, favoreciendo de esta manera el sistema del patriarcado, la estabilidad y continuidad del grupo “blanco” (Büschges, 1997; Lavallé, 1998; 1999).

En esta época también se pueden ver transformaciones de actitudes de la población frente al matrimonio a través del discurso con relación al “honor”. Sí en la Colonia “temprana” se entendía el “honor” como virtud, con el que se trataba de amparar la voluntad de las parejas en el cumplimiento de su palabra y también como defensa y premisa del honor sexual femenino a ser protegido, durante la Colonia “tardía” debido a cambios atribuidos a la acumulación de circulante y al incremento de la riqueza entre la élite, se altera su concepto. El matrimonio por amor según Seed, (1991) deja de prevalecer cobrando importancia la posición social y dando paso a un mayor control social, convirtiéndose el honor en una herramienta de diferenciación social. Esta estrategia es utilizada por la nueva capa de ricos para objetar matrimonios de sus hijos con mujeres mestizas, y en general, con aquellas pertenecientes a otro “status social” y señala las diferencias étnicas o raciales como factores importantes para impedir o anular un

matrimonio. Es decir, “la incongruencia de status” impide enlaces matrimoniales. De esta manera, los tribunales civiles tienen la potestad para impedir enlaces matrimoniales racialmente o económicamente desiguales.

Para dar cuenta de la condición social de María, una de las protagonistas del juicio de nulidad matrimonial que se está analizando, así como las relaciones sociales entre amos y sirvientes, en el próximo capítulo se analiza el servicio de indios, el servicio doméstico y la legislación colonial.

CAPÍTULO III

SERVICIO DE INDIOS, SERVICIO DOMÉSTICO Y LEGISLACIÓN COLONIAL

Tomando en cuenta la condición de criada doméstica de una de las partes involucradas en el juicio en estudio, como es el caso de María Viscaíno, en el presente capítulo se trata de explorar las relaciones entre “amos” y “criadas” en el servicio doméstico a la luz de la legislación colonial. Para ello abordo el salario, la alimentación, el vestido. Intento aproximarme al discernimiento de la población tributaria, la importancia del servicio de indios, la selección sexual de la población, el número y tipo de sirvientes, el sistema “pater familias”, el patriarcado, así como la obligación de los “criados” con respecto al “padre de familia”.

En el enfrentamiento entre las dos “razas” surgido por el “encuentro” entre españoles y americanos en 1492 en lo que hoy se conoce como América, la espada del conquistador crea uno de los contratos de conquista y según Hegel “a los contratos se los ve como una serie infinita en la vida social y en las relaciones” (citado en Pateman, 1995). Así, mediante el contrato de conquista España, la parte vencedora, perdona la vida a la población americana. A cambio, los nativos ofrecen servidumbre y obediencia. Es precisamente en virtud de esta promesa que el vencido debe al vencedor servidumbre y obediencia absoluta (Hobbes, 1999). A los americanos se le llama siervos y a los conquistadores a quienes quedan obligados, se les llama señores. Es decir, por derecho natural, de manera violenta, el vencedor es señor del vencido. España se convierte en “amo” y/o “señor” y la población americana vencida, en subordinada (Pateman, 1995). Y con ello se da inicio a un número infinito de guerras.

El Rey de España y el Consejo de Indias emiten leyes para normar las relaciones entre conquistados y conquistadores en las Indias Occidentales. Este conjunto de leyes agrupadas bajo el título denominado “Recopilación de las Leyes de Indias” y publicado en 1698, constituye una herramienta importante para comprender cómo se construye las relaciones entre “amos” y “criadas” en la Colonia, para desentrañar no solo la idiosincrasia española, sino la raíz de la cultura americana, sus prejuicios e ilumina para comprender al ecuatoriano del siglo XXI.

Como sabemos, la suerte de las personas americanas se define con la Conquista (Glave, 1992). Es aquí, donde comienza la guerra que se mantiene y al parecer nunca desaparece en el espacio americano. Así, España estructura la organización económica y social de las Indias en base a la fuerza de trabajo indígena (Konetzke, 1981: 160); y crea las “dos repúblicas” para dividir la sociedad en dos bloques distintos, “República de Españoles” y la de “Indios” (Spalding, 1974). Debido al requerimiento de fuerza de trabajo para “el ejercicio de las ocupaciones y sustentos tanto de aquellas provincias como de los mismos indios” (Recopilación, 1971: 241) la Corona implanta el trabajo compulsivo rotativo denominado “mita”, utilizado ya por los incas. Entre las funciones que cumple la mita, la legislación indiana estipula asistir al “servicio personal doméstico” en chacras, viñas, olivares, obrajes, ingenios, peerlas, tambos, recuas, carreterías, ganados y bogas. No se debe olvidar que el servicio personal es una institución pre-inca, desarrollada a nivel de la comunidad y que su utilización se ha perpetuado y ha estructurado las sociedades tanto inca como colonial (Wachtel, 1976).

En las Indias, la necesidad de manos indígenas es imprescindible para cubrir las necesidades tanto en ciudades como en el campo; ya sea en la agricultura, pastoreo, minas, obrajes, transporte, tareas domésticas, entre otras. El servidor doméstico es definido como una persona que sirve a un individuo o a una familia dentro de su casa y hace posible la reproducción diaria de la unidad familiar (Chaney, García, 1993: 13). A pesar de la prohibición por parte de la Corona de establecer servicios personales obligatorios y gratuitos, España, a través de la legislación laboral colonial, reimplanta los servicios, imponiéndoles carácter aparentemente voluntario (Recopilación, 1971: 241).

Salario, concierto, alimentación y vestido

En cuanto al salario, la Corona advierte que el trabajo indígena no es gratuito, sino pagado, que se “(...) les pague en mano propia como ellas quisieren, aunque éste sea el más bajo, al igual que donde estuviere permitido por mita o concierto de meses, se les de jornales y pagas (...)” (Recopilación, 1971: 252).

Si bien la Corona no regula la retribución para las Indias, sino más bien responsabiliza a los virreyes y gobernadores, ordena que “(...) el trabajo de los indios no

sea excesivo, ni mayor de lo que permite su complexión y sujeto (...)” (Recopilación, 1971, 141). Además, dispone que se establezca “(...) con moderación y justificación los jornales y comidas que se les hubiere de dar conforme a la calidad del trabajo, ocupación, tiempo, carestía o comodidad de la tierra (...)” (Recopilación, 1971: 241).

Machado (1641) advierte que el salario varía según la persona que sirve y además depende de la costumbre. Así, el precio de los jornales y demás oficiales es aquel que según la costumbre de la tierra se da de ordinario a este género de gente, con tal que cualquiera ni exceda del sumo riguroso, ni baje del ínfimo (Machado, 1641). Por ejemplo, unos pueden concertarse sólo por comida y los sirvientes se encargan de vestirse. Otros, en cambio, trabajan de balde o sea no perciben sueldo (Machado, 1641).

Por su parte, Glave (1992) señala para el caso de la ciudad de La Paz en 1684 que según el padrón de las personas sometidas a servidumbre, una viuda gana dos pesos mensuales. Una ama de leche, entre un peso y menos por mes. Por el contrario, en la Audiencia de Quito, en el siglo XVII, Elena una cocinera concertada por los mercaderes Alberto Fernández y “don” Juan de Galarza para que les sirviera en una carrera desde Quito a Lima, gana 22 pesos cada mes (Vásquez, 1998: 57). En este caso, el salario de Elena es alto si lo comparamos con el salario de la viuda de dos pesos en la ciudad de La Paz. Se trata de una cocinera que realiza su trabajo durante el desplazamiento de los mercaderes que en ocasiones puede durar hasta meses,

Además, la descripción que realiza el cónsul norteamericano Hassaurek (quién visita Quito en 1864, 100 años más tarde de nuestro documento de estudio) sobre los sirvientes en Quito, concuerda con las referencias en la ley Indiana sobre el salario bajo, a pesar de la diferencia de un siglo más o menos. Este diplomático señala que “los salarios son demasiado bajos”. Un buen cocinero gana desde dos dólares con cincuenta centavos, hasta ocho dólares por mes, en una familia extranjera. Una cocinera, en una familia quiteña, gana entre cincuenta centavos y cuatro dólares por mes. El huasicama, entre un dólar y dos dólares por mes. Las y los guñazhica y los y las longas no ganan nada, sino que se les provee de comida y vestido, pero no se los educa. Cuando crecen pueden tomar el camino que deseen. (Hassaurek, 1997: 158).

En cuanto a la alimentación, la legislación Indiana advierte que se debe pagarles en mano propia, proveyéndoles de comida. En la Audiencia de Quito, tanto a los sirvientes como a los esclavos se les provee de alimento. Al igual que en La Paz, se les proporciona la ración mínima que se daba a la servidumbre concertada en las casas de españoles (Glave, 1992).

Con referencia al vestido, en la ciudad de La Paz Glave (1992) encuentra que los patrones les visten con ropa comprada en el mercado de los obrajes y producida en lugares muy distantes, cuyos productos son apreciados. De manera similar, en la Audiencia de Quito, doña Luciana de Quesada ordena entregar tanto a Francisca que le ha servido de cocinera como a María, lavandera, tres vestidos a cada una: un anaco, una llicta y otro vestido (Vásquez, 1998). Hassaurek (1997) también ilustra en relación con el vestido. Este representante norteamericano relata que el “patrón” viste a los y guñazhiscas y a los y las longas.

Por lo tanto existe una continuidad a lo largo del siglo en cuanto al bajo salario pagado, que depende de la persona y de las costumbres, al igual que en la provisión de vestido por parte de los patrones y también con referencia al alimento y la doctrina.

Población tributaria.

La Corona, a través de la legislación, reglamenta la población que debe tributar y prestar servicios. Así, “(...) los indígenas que están debajo de la potestad paternal no pagan tributo, ni acuden a los servicios (...)” pero si pagan tributos los indios solteros de diez y ocho años (Recopilación, 1971: 208).

Entre los indios que no deben tributar ni ir a la mita, además de los menores de diez y ocho años, están los caciques, los hijos mayores de los caciques, alcaldes, viejos, viejas, viudas, muchachos, mujeres, niñas y niños. La ley XIX, título V, libro VI expresa claramente que las indias de cualquier edad no deben pagar tasa, mientras que los yanaconas si están tasados, aunque ésta sea más baja. “(...) han de pagar cada uno en las dichas provincias del Perú, Nuevo Reyno y Tierra firme un peso de plata ensayada (...)” (Recopilación, 1971: 210).

A pesar de la prohibición de pagar tasa y cumplir con el servicio de mita dictada por la Corona, con relación a los menores de diez y ocho años, mayores de cincuenta y mujeres, España se apropia del trabajo de grupos de población vulnerable como por ejemplo niñas, niños, muchachas, muchachos, viejos y viejas y es más, oculta o disimula esta apropiación tras el carácter voluntario de trabajo. Así, la Ley IX, título XIII, Libro VI del Servicio personal en chacras advierte:

(...) que las mujeres e hijos de indios de estancias, que no llegan a edad de tributar, no sean obligados a ningún trabajo, y si de su voluntad y con la de sus padres quisiere algún muchacho ser pastor, se le de cada semana dos reales y medio, que sale cada mes a diez reales y cada año a cinco pesos (...) (Recopilación, 1971: 251)

De la misma manera, la Ley X, Título XIII, Libro XI del servicio personal en chacras, ordena “que los indios muchachos puedan servir en obrajes” (Recopilación, 1971: 251).

Si bien la legislación colonial únicamente menciona de forma clara y precisa a varones indígenas comprendidos entre diez y ocho y cincuenta años para laborar en mitas, se sobre entiende que las mujeres están exentas del servicio, ya que nada se dice sobre ellas al respecto. Mientras que el padre Fray Miguel Agia, franciscano, al comentar sobre la Cédula Real, expedida por su Majestad en 1601 sobre el servicio personal, claramente expresa la exclusión de mujeres, niños, enfermos y viejos del repartimiento (Zavala, 1979).

La Ley XIV, Título XIII, Libro VI del servicio personal en chacras, oculta el carácter obligatorio del trabajo para las indias solteras de servicio en casa de españoles y el caso de las casadas con el agravante de que a éstas se las condiciona a trabajar siempre y cuando el marido sirva en la misma casa (Recopilación, 1971). De otra manera no se explica la presencia de niñas, muchachas, solteras, y viejas en casa de españoles, contribuyendo con su contingente al servicio doméstico.

En cuanto a la legislación sobre el matrimonio, España protege el matrimonio español y ordena a la mujer seguir al marido y al marido que esté en las Indias traer a su esposa de España a las Indias, pero también la Corona protege el matrimonio indígena. Así, una vez realizada la boda, la legislación no permite que la india permanezca sola sino acompañada de su marido durante la noche, en casa donde trabaje. Y una vez que fenezca el tiempo del concertaje, puede cambiarse de trabajo voluntariamente. Así, la Ley 15 título XIII, libro VI del servicio en chacras establece:

(...) que si la india sirviere en alguna casa, y sin fenecer el tiempo concertado se casare con indio de otra familia, cúmplalo donde estaba, y allí vaya a dormir su marido; y si después de acabado quisieran ambos continuar a servir voluntariamente en la misma casa, puédanlo hacer, con que no intervenga violencia (...) (Recopilación, 1971).

Importancia del servicio de indios

Las nacientes ciudades requieren el concurso de mano de obra indígena para solventar las necesidades de los beneméritos, para que una vez repartidos los solares construyan sus casas señoriales, en ciudades principales del reino³⁸. Aparte de construir casas, también los naturales intervienen en la construcción de conventos, iglesias, puentes, en carpintería, herrería, agricultura, trapiches, obrajes, minas, entre otras actividades.

Las mujeres blancas en su afán de cubrir sus necesidades cotidianas de amas de casa, reinstauran un tipo más de subordinación social. Esta subordinación social se refiere al servicio doméstico, el cual es una modalidad del servicio personal utilizado ya por las sociedades pre-incas y establecido también por la legislación Colonial dirigido a captar o vincular laboralmente a la población nativa con la “república de españoles” como respuesta a sus demandas para cumplir con las tareas de servicio doméstico, para su reproducción social. Es así cómo se vinculan las dos repúblicas y se produce la selección sexual de la población destinada a los servicios más miserables de los núcleos urbanos andinos. Por lo tanto, el sistema no sólo permite, sino que exige a las naturales insertarse en la relación laboral. (Glave, 1992).

El grupo social de las sirvientas domésticas coloniales puede ser considerado como una víctima del sistema dominante. Aunque la descripción que presento a continuación se desprende de un estudio contemporáneo, la he incluido porque considero que puede ilustrar la condición social de las sirvientas a lo largo del tiempo. En la práctica social doméstica, el

³⁸ Estas casonas por lo general son de alto, techo de teja, piso de ladrillo, paredes muy gruesas, con patio, traspatio empedrado, jardines, huerta, porquerizas, caballerizas, etc.. Se accede a través de dos puertas. Una, a la calle principal y la posterior amplia para que ingresen las recuas de mulas, caballos, burros con bastimentos procedentes de sus encomiendas, obrajes, molinos, viñedos, trapiches, etc. Una “casa poblada” figura entre los requisitos para acceder a encomiendas o mercedes reales. Una “casa poblada” es residencia de sirvientes, parientes, paniaguados. Éste grupo de personas puede ser capitaneado como una hueste capaz de pelear con armas y caballos en caso de ataque de los indios (Pilar Gonzalbo, 1997:). También las casas se arrienda a varias familias de diferente estamentos por ejemplo, en la casa del doctor don Pedro Jijón vive: la familia de María Nieto, Manuel Valeriano, María José Villavicencio, Martina de Andújar y María Manosalvas; los indios e indias como los sastres Miguel Sánchez y Nicolás Pazmiño, el carpintero José Tituaña, el tejedor José Pillajo, el zapatero José Issa y la soltera Francisca Gualanlima (Ortiz, 197).

trabajo de la criada toma una forma destructiva y forma parte de un proceso institucionalizado de agresión que equivale a una modalidad oculta de guerra de baja intensidad. Es una labor angustiosa, monótona, repetitiva que se halla expuesta a procesos físicos peligrosos (ruido, temperaturas nocivas, esfuerzos y posturas que dañan la columna y las articulaciones, entre otras) a tóxicos como humo y accidentes (Breilh, 1996:146). Además se evidencia todo tipo de violencia, como la jerárquica, autoritaria, sexista y racista³⁹. Aunque como veremos en el próximo capítulo, en algunas ocasiones las sirvientas logran trascender su situación de explotación a través del uso de su sexualidad erótica. Precisamente, el juicio que analizaremos más adelante, muestra cómo una indígena y sirvienta rompe las fronteras del orden rígido del sistema colonial y se casa con su “patrón” en la Audiencia de Quito, en el marco de cambios políticos, económicos y sociales.

Selección sexual de la población

Miguel Glave (1992) a través de analizar un padrón de la ciudad de La Paz de 1684, ofrece una sugerente interpretación sobre el trabajo doméstico. Establece una relación en la selección sexual de la población articulada al trabajo doméstico y el ciclo de vida de estas mujeres. Es decir, encuentra una lógica concatenación en las edades de las sirvientas y las funciones que realizan durante cada uno de estos períodos. Las divide en seis grupos. El primer grupo es el conformado por niñas, que es la población más requerida por los vecinos. Las considera con un plus adicionado. Estas personitas desarraigadas de sus matrices culturales, implican un proceso de mestizaje cultural dentro de la subordinación estamental. En la vida cotidiana aprenden y comparten nuevos hábitos que pertenecen a sus amos y con ello nacen a una nueva identidad. En el segundo grupo menciona a las muchachas desde los 11 años hasta los 16, que se preparan como reproductoras y se adiestran en tareas de servicio, al igual que el siguiente grupo de jóvenes, entre los 16 y 20

³⁹ En este ambiente, se incrementa los procesos de destrucción espiritual, física, de estrés como las enfermedades psicosomáticas, trastornos mentales, sufrimiento mental, sufrimiento por violencia. Por lo tanto se experimenta una tasa de envejecimiento más alta, un sobre envejecimiento, con mayores probabilidades de enfermedad y de una la muerte más temprana. Por lo tanto la vida de las criadas domésticas está amenazada por procesos destructivos que surgen en su mundo de trabajo y que está determinado por la estructura social y económica (Breilh, 1996:146).

años. El cuarto es denominado grupo adulto, está formado por mujeres de 20 a 40 años, es el más numeroso y activo y sobre el cual recae el servicio. Por último ubica al quinto grupo, lo califica como de viejas, cuyas edades oscilan entre 46 a 55 años. Esta población está formada por casadas y viudas con hijos. Este grupo cumple una función dentro del adiestramiento y cuidado de los más jóvenes.

Número y tipo de sirvientes

La corte de servicio es numerosa debido a las innumerables tareas domésticas, de acuerdo con el status y los requerimientos de los sectores dominantes. En el siglo XVI hay abundancia de “criados” (Ortiz, 1978: 93). Religiosos, autoridades eclesiástica, seculares en general, como también varios artesanos tienen gente a su servicio. “La servidumbre estuvo tan arraigada en el siglo XVI que hasta algunos menores de edad contaban con este recurso humano como si fuera de su exclusiva propiedad” (Moreno Egas, 1978: 77). Así, el padrón del Barrio de Santa Bárbara de la ciudad de Quito, realizado en 1768 por orden del presidente de la Audiencia, José Diguja Villagómez y Ruiz de Velasco (1972: 94-122) registra en aquella época abundancia de criados, que no sólo sirven a los beneméritos como alcaldes, alférez, generales, notarios, presbíteros, sino también a la población subordinada como viudas, solteras, forasteros e incluso indios que tenían gente a su servicio, es decir criadas y criados. De acuerdo al mismo censo, el alcalde “don” Manuel de la Lastra tiene 4 criados, “don” Pedro Guerrero tiene 10, “don” Nicolás Carrión, 11; “doña” Francisca Sotomayor, viuda, 8 criados; “don” Calixto Garcés, forastero, casado, 4 criados; “doña” Francisca Cagüeñas, soltera, 5 criados; “doña” Rosa Cosín, viuda, 2 criados; “don” Bernardino de Alvear y “don” Francisco Veintimilla, forasteros, 2 criados. Finalmente, el indio Isidro Canta, reatero, soltero que vive en la casa del doctor Tomás de Yerovi tiene un muchacho. Es importante resaltar que este censo ilustra cómo el servicio doméstico se ejecuta en la realidad y sobre todo como indios del “común” tienen también indios domésticos.

Por su parte, Jacques Poloni-Simard, para la región de Azuay y Cañar, afirma que los yanaconas y otros indios del servicio no están solamente al servicio de españoles, sino que las configuraciones de la dependencia era de las más variadas. Algunos tienen como amos a cholos: Catalina Vázquez de Espinosa, mestiza con hábitos de india, además de

mitayos, había tenido a dos indígenas a su servicio durante su vida. Mayora de la Cueva, también mestiza en hábitos de india indica en 1622 en su testamento que emplea un servidor, pastor del hatu de vacas de que es dueña en Suscal. Algunos indígenas se hallan también al servicio de caciques, incluso de comunidades, forasteros en su mayor parte. Por ejemplo, “Don” Sebastián Tenemasa, cacique de Azogues, indica en su testamento que es dueño de un cañaveral en Ushupud, en el valle de Paute, explotado gracias al trabajo de indios forasteros concertados a los que paga en especie (mantas y camisas). Sucede también que indios del común disponen igualmente de tales servidores. La existencia de indios de servicio está probado, en efecto, y con ella las relaciones de dependencia penetran en el conjunto de la sociedad indígena. Así, Blas Chimbo, forastero según parece, está en 1679 al servicio de Esperanza Duchitanga, indígena de la parcialidad Macas de Azogues, en la responsabilidad de las sesenta ovejas que posee en el valle de Quingeo (Poloni-Simard, 2006: 238-9).

También el relato del cónsul Hassaurek, (1997: 136) es sugerente porque informa sobre los diferentes tipos de sirvientes y sobre todo porque existe continuidad tanto en el tipo, número de sirvientes, como en el salario respecto de la colonia y en parte con la actualidad. Este diplomático encuentra división de tareas realizadas por la población mixta, dedicada al trabajo doméstico por el ciclo de vida, aunque su descripción no sólo se centra en las sirvientas femeninas, sino presenta actividades, unas realizadas por los dos sexos y otras no, al igual que trata de señalar el número de los y las ejecutantes. Hassaurek señala que “toda familia respetable debe tener “cuatro” o “cinco” criados, pero en las grandes familias se suele emplear de “diez” a “doce”. Describe cómo la cocinera necesita de “uno”, “dos” o “más” empleados para soplar el carbón”. Además del cocinero y sus asistentes, se necesita “uno” o “dos” pajes para que combinen los oficios de camareros, mensajero y asistente de recámara. Otro personaje importante es el huasicama, palabra quichua que significa mayordomo o “el que cuida la casa”. Él hace el trabajo pesado y sucio como barrer los jardines y la calle, traer agua y cuidar los caballos, lavar los platos y ayudar al cocinero. Otra persona indispensable en la familia es la lavandera, quien lava solo para un número limitado de personas. Si hay dos o tres mujeres en la familia, habrá “dos” o “más” lavanderas. Advierte la presencia de otra clase de sirvientes en una familia quiteña, incluso en las más pobres: son las “longas” o “guambras”. Éstas o éstos son chicos o chicas indios,

cholos, negros o mulatos, desde cinco a ocho años de edad, que se los tiene en parte como compañeros de juego y como sirvientes de los niños. Se los llama guñazhiscas cuando se los cría en la familia desde muy niños. Una de las labores más importantes que tienen estos pequeños sirvientes es llevar la alfombra en la cual la señora se hinca en la iglesia durante la misa. Estos niños llevan la alfombra o cojín en la cabeza y van detrás de su patrona, incluso cuando salen de visita, las suele acompañar un sirviente que se sienta en cuclillas en la puerta del salón o dentro de éste hasta que la señora esté lista para salir. En las familias grandes y ricas hay a veces ama de llaves. Es una especie de cuidadora, encargada de toda la casa. Además de las diferentes clases de sirvientes enumerados, existen “amas de leche” y “supernumerarios”, éstos son viejos criados de familia (Hassaurek, 1997)

En cuanto al reclutamiento no se conoce exactamente cómo se recluta sirvientas. Sin embargo, la documentación colonial muestra casos en los que las sirvientas son criadas en casas de sus amos en las ciudades. Glave (1992) señala que algunas son traídas por sus padres o familiares y dejadas en la ciudad; unas por sus amos a quienes están unidos por vínculos de dependencia, otras son arrancadas de manera violenta por futuros amos o incluso autoridades nativas o miembros de sus familias.

El Patriarcado, “Pater Familis”, “Padre de Familia”, “Cabeza de Familia”, “Cabecilla”, “Señor” o “amo”

El patriarcado es una forma política de dominación “dominus” autoritaria que ejerce el señor de la casa (Weber, 1977) sobre todas sus cosas. La “Patria Potestad” consiste en el “dominio” y el “poderío (Barragán, 1999: 33), entendido esto como potestad (Siete Partidas, 1854).

La “patria potestad” está presente desde la legislación española medieval conocida como las Siete Partidas como “poder”. Es decir, “patria potestad” consiste en el “derecho del padre” o el “poder paterno” que detenta el “pater familis” tanto para “mandar” como para “proteger” al grupo familiar. Así, la Ley 3, título 17, partida 4 señala que el “señor” tiene potestad sobre su siervo, los obispos sobre sus clérigos, los abades sobre sus monjes que les son tenidos de obedecer” (Don Alfonso, 1807: 566). O sea, el “amo” detenta “potestad” o mejor dicho “poder” sobre todos los miembros de su familia.

La familia colonial quiteña, siguiendo a la romana, está integrada por su esposa, hijos, hijas, hijos ilegítimos, hijos naturales, parientes como padres, hermanos, cuñadas, sobrinos, primos, allegados, criados y esclavos, de manera distinta al tipo de familia contemporánea. En esta estructura, la “patria potestad” se establece como dominación legalmente en la legislación y el “dominio el padre”, poder que se expresa como forma de violencia, sólo por detentar poder. Es decir, el “derecho del padre” instituye todo tipo de violencia jerárquica, de género y es corroborada por la violencia física del castigo, amén de la psicológica. Con la dominación se introduce la violencia y explotación en las relaciones cotidianas de los hogares medievales regidos por el cuerpo legal denominado “Siete Partidas”, o sea, la violencia está incrustada en la raíz de la sociedad española. Por lo tanto, me interesa analizar la dominación del padre como fundamento, eje estructurador de la relación de violencia jerárquica, de género y explotación cotidiana y perpetuada como producto de la legalización del “poder del padre”.

El patriarcado es una relación de dominación autoritaria personal de carácter estamental basado en el código de derechos, privilegios y obligaciones con un contenido sentimental. Protección contra los peligros externos y ayuda en caso de necesidad figuran entre los derechos y fidelidad puramente personal. Por lo tanto, una característica del paternalismo es la doble faz que presenta la dominación. Por un lado, la dominación como tal, corroborada por el castigo y por otro, el afán de brindar protección. Poder violento bañado con matices de generosidad, recompensa y también castigo.

El “señor”, “pater familis”, “padre de familia”, “cabeza de familia”, “cabecilla”, “amo” se constituye en el centro del poder económico, social y político. Es propietario de una extensión, posee vivienda, familia propia, ganado, utensilios, etc. Weber afirma que desde el punto de vista jurídico, el poder doméstico es ilimitado igual que el romano (Weber, 1977), aunque Machado aclara que su poder no debe “exceder” (Machado, 1641). Mientras tanto, el sirviente desde su infancia está sometido al poder del señor, está a su servicio, su obediencia es incondicional. Por compra/venta se transfiere su derecho de pertenencia y termina con su muerte (Siete Partidas, 1854)

Deberes del “padre de familia”

Como menciono en párrafos anteriores, el patriarcado está regido por derechos y obligaciones mutuas. Machado (1641) afirma que entre los deberes del “padre de familia” consta el corregir, reprender, castigar los “excesos” de las personas que dependen de él.

Es importante aclarar que el “derecho” o “poder” que los padres detentan sobre sus hijos en la Colonia no es igual al “poder absoluto” de vida y muerte que los padres tenían bajo la ley romana (Pateman, 1995). Así, Machado afirma que el padre puede corregir a sus hijos pero sin excesos.

La Legislación Indiana estipula brindar protección al hijo y también al criado. Y brindar protección consiste en proveer alimento, vestido, doctrina (Recopilación, 1971). Así, la Legislación Indiana ordena velar por el bienestar de los “criados” en caso de enfermedad y muerte. Es decir, si bien la Corona permite que el “pater familis” desarrolle un “poder” autoritario, despótico y por lo tanto “violento”, al mismo tiempo, el código de derechos y obligaciones precautela la vida de la población subordinada. Así, el “señor” como superior de la casa y familia está obligado a mirar por el bienestar de sus criados, a tal punto que se considera responsable de la vida de los siervos (Machado, 1641) y como tal les debe brindar protección: alimento vestido, doctrina. La Legislación Indiana es humanitaria, ordena velar por el “criado” en caso de enfermedad y muerte, sin embargo también deja al criterio del indio permanecer en el lugar de servicio o abandonarlo. Así la Ley 23, Título XIII, Libro VI manda dejar libre al enfermo que quisiere irse a curar fuera de la casa de su amo:

(...) si el indio, que sirviere por mita, o con cierto enfermarse, y quisiere irse a curar fuera de la casa de su amo, puede hacerlo, dejándole libre, y el amo sea compelido a ello y a que le pague lo que le debiere, y no sea el indio, después de sano a cumplir el concierto (...). (Recopilación, 1971: 252)

En cuanto a la obligación de los criados, estos deben respetar al “señor” y a su familia como a su “superior” y obedecerle en todas las cosas lícitas que le mandare. Además, el criado debe defender la vida de su “señor” y sus familiares si fuere necesario con armas, sin arriesgar su vida (Machado, 1641). Una vez más la legislación esclarece el carácter humano al ordenarle al criado no arriesgar su vida en caso de defender la vida de su “amo” con armas si fuere el caso.

Para concluir, se puede afirmar que la Conquista a manos de un puñado de españoles, desintegra la sociedad indígena americana. Como producto de este “contrato violento” desaparece el antiguo sistema político y se crea una “sociedad nueva” estructurada en base al “sometimiento” de la población vencida, tanto de hombres y mujeres asignados al “servicio doméstico personal” en chacras, viñas, olivares, obrajes, ingenios, perlas, tambos, recuas, carretería, ganado y boyas. Con la Conquista se inicia la división de la sociedad en repúblicas diferentes y una clara diferenciación entre los diferentes estamentos. España legitima la subordinación “racial” a través de la expedición de un cuerpo legislativo conocido como “Novísima Recopilación de Leyes de Indias” y utiliza algunas instituciones tradicionales americanas como el “servicio doméstico” para llevar a cabo su “empresa”. El servicio doméstico es una institución tradicional, construida socialmente en las comunidades indígenas pre-incas, al igual que en la Colonia y República. Es necesario recordar que este tipo de relaciones tanto económicas como extra económicas entre “amos” y “criados” se establecen desde su conformación misma. El servicio doméstico constituye una modalidad violenta de insertar o vincular a la población nativa en relaciones labores con la “república de españoles” para poder reproducirse socialmente. Para ello se produce la “selección sexual” y los “ciclos de vida de estas mujeres y funciones” destinadas a los servicios más miserables de la vida urbana.

Otro aspecto que se ha puesto de relieve en este capítulo es el numeroso servicio doméstico en la época colonial debido a las innumerables tareas domésticas, de acuerdo con el status y los requerimientos de los sectores dominantes. En el siglo XVI hay abundancia de “criados”, religiosos, autoridades eclesiástica, seculares en general, como también varios artesanos y aún sectores indígenas poseen gente a su servicio. Si bien la Corona estipula que el trabajo indígena no es gratuito sino pagado, el salario es muy bajo, según la persona que contrata y el lugar. Así lo corrobora Glave en su trabajo para La Paz, al igual que Hassaurek en su descripción de las costumbres durante su estadía en Quito. En cuanto al vestido y alimentación, la Corona ordena proveer alimentación (Recopilación, 1971: 241) y vestido y estudios de caso como los que hemos señalado anteriormente, encuentran que los patrones visten a la servidumbre, además de brindarles doctrina, asistencia en casos de enfermedad salud y entierro.

Sin embargo, como se puede colegir de la documentación, la Legislación Española recogida en la “Novísima Recopilación de las Leyes de Indias” es contradictoria. A pesar de la prohibición de pagar tasa y cumplir con el servicio de mita a menores de diez y ocho años, mayores de cincuenta y mujeres, España se apropia del trabajo de grupos de población vulnerable como por ejemplo las mujeres niñas, jóvenes y adultas que permanecen en casa de españoles, mestizos e indios en calidad de sirvientas domésticas, al igual que las viejas, viejos y muchachos en obrajes.

Una vez que se ha revisado la situación de la servidumbre doméstica así como la legislación que rige para estos sectores sociales, en el siguiente capítulo se analiza el juicio de nulidad matrimonial entre un “amo” y su “sirviente”, aspecto central de esta tesis.

CAPITULO IV

ANÁLISIS DE UN JUICIO DE NULIDAD MATRIMONIAL

Cómo se ha afirmado anteriormente, el objetivo de la tesis es analizar las relaciones entre “amos” y “sirvientas” a través de un estudio de caso: el Juicio de Nulidad Matrimonial presentado por el vecino quiteño Pedro Pablo Mariano Viscaíno contra su esposa, la “sirvienta” María Viscaíno en la ciudad de Quito, en 1769.

De la información del juicio se desprende que una vez celebrada la boda con María, Pedro, aconsejado por su “padre y hermanos” se arrepiente y trata de desatar esa unión para remediar la vergüenza producida por haberse casado con una “india de servicio”.

Pedro presenta demanda de nulidad de su casamiento legítimamente celebrado en el Tribunal Eclesiástico de la Audiencia de Quito ante el Obispo Pedro Ponce y Carrasco, Juez de Causas Matrimoniales, precedido por traslados o copias tanto de la partida de bautizo de Pedro Pablo Mariano Viscaíno Echeverría como del matrimonio contraído con María, “india doméstica” y emitidas por el párroco de La Catedral (AA/Q. Matrimoniales, Caja 8, Nulidad matrimonial de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 1r).

Para un “vecino”, casarse en el Quito colonial de 1769 con una “india” y “criada” no debió haber sido tarea tan sencilla, como lo demuestra Pedro Pablo en su demanda de nulidad. Como vecino perteneciente al estrato superior, poseedor de capital “cultural”, conoce la situación social colonial, como es la existencia de diferentes categorías y tensiones entre ellas. Al igual, conoce el “ideal cultural” sobre matrimonios y, por consiguiente el rechazo que la sociedad colonial presenta a “uniones desiguales” entre miembros de las “dos repúblicas”.

Por ello Pedro, consciente del origen de María y con el fin de satisfacer su deseo declara haber “creado un proyecto”. Aunque esta información no conste en el juicio, se puede imaginar que Pedro no puede evitar la atracción ejercida por el cuerpo de María, su sirvienta, a tal punto que decide casarse y para ello planifica una serie de puntos y de detalles, establece “un proyecto” como por ejemplo altera sus apellidos.

Como lo manifiesta Pedro, se celebra el matrimonio:

(...) con esta notable alteración de nombres y apellidos, que constan de las partidas de bautismo y casamiento, que presento con la solemnidad necesaria (...), precediendo las tres amonestaciones⁴⁰ y no resultando impedimentos (...) (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de Matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 2r, 20r).

Según la declaración se veló ⁴¹ bajo los nombres de Pablo Rodríguez y María Velasteguí, mientras que el verdadero apellido de María es Viscaíno. Dice Pedro de María:

(...) en realidad, no puede tener otro que el de mi casa, en que se ha criado, por ser frecuente y muy acostumbrada la usurpación que los criados, hacen de los apellidos de sus amos (...) el miércoles santo próximo pasado (...), 22 de marzo de 1769 (...), en las puertas de la Iglesia del Sagrario; y con que se hizo de noche y para “sigilarla” de mis padres y hermanos (...) (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de Matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folios 2r, 20r).

Se casan al atardecen en día “santo”⁴² y en la “noche”. Al parecer, casarse en la noche es un elemento adecuado para su propósito. Jesús Rodríguez en su artículo, “consanguinidad y parentesco en Teror (1675-1700). Análisis de registros y dispensas matrimoniales” indica que el horario elegido para casarse va desde las 8:00 de la mañana a las 12:00 del medio día, y de manera más atenuada se prolonga la realización de matrimonios a la tarde. No obstante, señala que no hay motivo especial que lo justifique y bien pudiera deberse a necesidades laborales. Si volvemos al juicio, Pedro señala que a esta hora del día se realiza la ceremonia para sigilarla (esconderla) de su padre y hermanos aunque en realidad a esa hora la Iglesia estaba llena porque asistía la “Escuela en Cristo”. La lectura es tan clara, que no se presta a confusiones. Pedro escoge una hora en la que tanto su padre como hermanos no le impidan cumplir su deseo. Sin embargo, entre los parroquianos presentes en la misa está un paniaguado⁴³ de la familia de Pedro, quien cuenta a su parentela sobre el matrimonio de “Pedro” con “María”. Por ello el padre y hermanos de Pedro le impiden abandonar su residencia para evitar la consumación del matrimonio como una estrategia para anularlo, evitando mancillar el “honor” de la familia. Pedro señala:

⁴⁰ El Concilio de Trento decreta se proclame públicamente con antelación a la celebración de las bodas amonestaciones o enunciar los nombres de los próximos novios en la Iglesia mientras se celebra la misa mayor en tres días de fiesta seguidos para que se descubra si hay impedimento y se acepte el mutuo consentimiento de los dos. www.multimedios.org/docs/dooo436/p000015.htm

⁴¹ En el siglo IX, el papa San Nicolás I especifica las costumbres de la Iglesia Romana sobre las bodas. El patrimonio se realiza en dos etapas. Los esponsales se celebran con el consentimiento de las partes y de aquellos que tienen potestad sobre ellos, al mismo tiempo tiene lugar la entrega de las fianzas y el acuerdo.

⁴² El concilio de Trento prohíbe contraer nupcias en días santos. Por lo tanto este requisito volvería nulo el matrimonio, pero los abogados no lo caen en cuenta.

⁴³ Paniaguado es el allegado a una casa que se beneficia del dueño de ella quien le da de comer. Por extensión de amigo (Diccionario de Autoridades, 2002: 207)

(...) a pesar de todas mis cautelas únicamente llegaron a entender dicho mi casamiento, los expresados mis padre y hermanos (...) los cuales me estorbaron la unión con dicha María, representándome la nulidad del matrimonio (...) (AA/Q Matrimoniales, Caja 8. Nulidad de Matrimonios de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 2v).

Es decir, Pedro al cambiar sus apellidos y al casarse con María trata de burlar los prejuicios sociales de su familia patriarcal, constituida por su padre y hermanos, sin tomar en cuenta a su madre, Juana Echeverría. Trata de transgredir las leyes religiosas y las normas sociales de clara matriz griega para hacer realidad su relación extramatrimonial con su “criada” María. Sin embargo, la institución patriarcal es sin duda más poderosa que su astucia, ya que como se ha visto, una vez celebrada la boda le obligan a separarse de su flamante esposa, incluso el mismo día de la boda para evitar la consumación del matrimonio y la “deshonra” de la familia de Pedro.

Pedro decide casarse con la “sirvienta” para evitar “pecar” y entrar en la “gracia de Dios”. Así:

(...) con la precisión de confesarme para cumplir el precepto de la Comunión Pasqual, no pude arbitrar, otro medio para cepeararme del pecado, y restituirme a la gracia de Dios que él contraer Matrimonio de presente, con la dicha María sin noticia de mi Padre, y demás parientes (...) (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de Matrimonio de Pedro Viscaíno contra María Viscaíno, folio 1v,2r)

Seguramente Pedro al igual que muchos “blancos” son atraídos por la sexualidad erótica desplegada por las “sirvientas”. Es decir también los “amos” y/o “señores” se encuentran sometidos al poder (Lagarde, 2003) de los agentes aparentemente “carentes” de poder como las “criadas”, con lo cual no se descarta la “violencia estructural” que sufren.

Es evidente que estamos frente a un caso excepcional. Su demanda constituye una ventana, es un testimonio revelador, que permite conocer cómo se desarrollan algunas relaciones en la vida privada de las familias quiteñas de la Colonia “tardía”, de las cuales no se dice, ni se escribe nada, más bien se las esconde porque resulta una vergüenza que un “niño decente” se case con una india de servicio (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de Matrimonios de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno).

“La unión entre un vecino y una sirvienta” a ojos de la sociedad colonial era considerado como “desigual” aunque ni la legislación colonial ni la Iglesia lo prohíbe, más bien

favorecen todo tipo de uniones, ya sea a través de la ley dictada en 1514 y 5 por Fernando V y Felipe II en 1556

(...) es nuestra voluntad, que los indios e indias tengan, como deben, entera libertad para casarse con quien quisieren, así con indios, como con naturales de estos nuestros reinos, o españoles nacidos en las Indias y que en esto no se les ponga impedimentos y mandamos, que ninguna orden nuestra, que se hubieran dado o por nos haber dado, pueda impedir ni impida el matrimonio entre los indios e indias con españoles o españolas y que todos tengan entera libertad de casarse con quien quisieren, y nuestras Audiencias procuren que así se guarde y cumpla (...) (Recopilación de Indias, 1973: [1881]).

En efecto, aunque el Concilio tridentino defiende la voluntad de los novios en contraposición a la de los padres, el discurso dominante colonial sobre matrimonios es la realizada entre “sujetos iguales”, como parte no solo de la tradición cultural oral ibérica transportada e impuesta en América con la Conquista, presente no solamente en catecismos españoles, en la ética carolingia, en el año 220 entre los romanos, sino de origen griego. Así, lo ilustra, el catecismo escrito por Francisco Antonio Galvis, cura propio de la parroquia de Santa María de la Consolación, de la villa de Garrovillas, de Alconétar en España, por 1799. Este catecismo advierte que estas deseadas condiciones que han de tener los bien casados para que su matrimonio sea dichoso, es:

(...) Que los contrayentes sean iguales y semejantes (...) (Galvis, en Rodríguez Sánchez 1990: 2)

Desde los romanos, el axioma sobre el matrimonio radica en casarse entre iguales, es decir que no exista disparidad entre los contrayentes. San Hipólito relata que la ley romana no reconoce como verdaderos matrimonios sino como concubinato el que vivan conyugalmente las nobles cristianas con hombres de rango social inferior e incluso con esclavos, a pesar que el Papa San Calisto en el año 220 si lo permite (Miralles, 1997: 131). De esta manera los romanos repudian la unión con hombres de rango inferior o con esclavos. Sin embargo estas alianzas se dan.

La nulidad matrimonial y el divorcio constituyen dos posibilidades para desatar un matrimonio legítimamente contraído. Pedro escoge la “nulidad matrimonial”. Es a través de esta figura que desaparece cualquier tipo de vínculo tanto social como sacramental. Hombre o mujer quedan libres y pueden casarse de nuevo, como si nunca lo hubieran hecho antes. En cambio, la sentencia de divorcio manifiesta la separación física y social de los

consortes pero sin que se disolviese el vínculo establecido por el sacramento del matrimonio. Además, prohíbe a los divorciados formar nuevas familias.

Si bien Pedro escoge la nulidad matrimonial, también debe esgrimir una causa. El matrimonio contraído con María es considerado cómo válido, porque cumple con los requisitos que el Derecho Canónico y las Siete Partidas establecen como: la edad “(...) que el varón sea de edad de catorce años et la mujer de doce (...)” (Siete Partidas, 1807: 6). El Concilio tridentino en su sesión 24 dispone para evitar engaños que antiguamente se cometían con los matrimonios clandestinos, que al matrimonio asistieran el párroco y dos testigos, se proclame las amonestaciones públicas en la iglesia, se asiente en el libro de matrimonios los nombres de los contrayentes, de los testigos, el día y lugar en que se contrae el matrimonio. (www.multimedios.org/docs/dooo436/p000015.htm). Así también el matrimonio es considerado válido porque la boda se celebra en las puertas de la Iglesia de “El Sagrario” donde son parroquianos, ante el doctor “don” Julián de Socueva, cura y como testigos fungen: “don” Tirburcio Baranona, Francisco Javier de la Cruz, Joachin Chinchinga y los demás sacristanes de esta Iglesia aunque el matrimonio se realiza sin la presencia de su familia, es decir de sus padres y parientes más cercanos. Además, señala que se publican las tres amonestaciones en tres días festivos, conforme al Santo Concilio de Trento (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 1r, 1v).

En vista de la legitimidad de la celebración matrimonial, es decir por cuanto la boda cumple con las reglas establecidas, Pedro Pablo aduce que el matrimonio debe ser nulitado por “incesto”. Pero que se entendía por incesto en esa época?

(...) incesto o en latín incestus, que quiere tanto decir como pecado de home face yadiendo a sabiendas con suparienta o comparienta de su mujer o de otra con quien hobiese yacido hasta el quarto grado, ó si yoguiese alguno con su madrasta (...) (Siete Partidas, 1807: 18, 19).

De esta manera, el “vecino quiteño” acusa a su esposa de incesto realizado con su hermano mayor Mateo, es decir por haber mantenido María relaciones sexuales con los dos hermanos en la casa de sus “patrones” antes de convertirse en esposa de Pedro.

Al parecer, en Quito existía libertad sexual y también de posesión que posiblemente tiene relación con su tradición originaria. Durante el feudalismo cristiano europeo se

practica una amplia libertad sexual en el seno de las familias (Duby, 1999:149). También, durante la Baja Edad Media, se encuentra a grandes señores europeos practicar el derecho señorial de “pernada” o “noche de bodas” a la par que su relación conyugal. Este derecho de pernada consiste en que el señor se acuesta con la novia en su primera noche de casados. Es una ceremonia consuetudinaria, simbólica, en la que la mujer presenta acto de sumisión (por su sexo) al hombre por su categoría social, quien exhibe su poder al exigir obediencia del cuerpo de la mujer, de los novios y de la casa familiar. Este rito simbólico señala la preeminencia de su “poder” sobre la nueva relación de “poder” que se constituye en ese instante, la familia conyugal.

Con la “Conquista” o “encuentro” entre europeos y americanos, los aventureros castellanos, toledanos, extremeños, galos trasladan también el derecho de pernada medieval, como ejercicio de la masculinidad y feminidad española. La masculinidad y feminidad colonial quiteña se forma con el referente del derecho de pernada medieval europeo. Al parecer, en la Audiencia de Quito se reproduciría el rito simbólico de obediencia y poder señorial. Así, Jorge Icaza (1989) uno de los mayores representantes del “relato social serrano” del Ecuador en *Huasipungo* (1934), en *Cholos* (1937) al igual que en *Hijos del viento* (1948) muestra como el patrón en nombre de su poderío o señorío de raza, género y sexualidad otorgados por la “Conquista Española” viola a las indias representadas por Cunshi, Consuelo y Juana, respectivamente, rememorando el derecho de “pernada medieval”. Así, algunos vecinos practican el derecho de mantener relaciones sexuales con la servidumbre doméstica, como acto sexual forzado. Además de desahogo sexual y sensación de poder para el violador, se considera a la mujer como objeto, situación que es tolerada por sus esposas y por la sociedad en conjunto, mientras no se formalice la relación mediante la bendición del cura. Es decir, que si bien no todos los señores mantienen relaciones con sus empleadas, algunos sí lo realizan y todos lo “aprueban”.

Esta consideración de la mujer y de las sirvientas como “objeto sexual” es facilitada por la arquitectura ya sea europea y colonial. Así, tanto la morada europea como la colonial alberga una sala, una sola habitación grande que aloja una sola pareja, es decir la habitación del señor y de su esposa. Dentro de la casa, las demás habitaciones están reservadas a los hijos legítimos de la pareja. En un dormitorio común, colindante con la

habitación conyugal, se encuentran los niños y las nodrizas que los cuidan. En el último retiro están los adolescentes instalados. Hay dos piezas, una para los chicos y otra para las chicas. El resto de la gente duerme en otra parte, en los recovecos (Duby, 1999: 216). También Jean Genet en Francia (1986: 37) designa la buhardilla como la habitación de las criadas.

Si volvemos nuestra mirada a la familia quiteña colonial es interesante observar cómo se re-produce el ambiente feudal europeo en América. Así, Pedro declara que,

(...) con ocasión de servir en mi casa María Viscaíno, india que criaron mis padres, desde muy niña, la frecuencia de verla todos los días y la libertad de hablar con ella, me precipitaron al delito de una torpe amistad, en que por algún tiempo viví enredado, pareciéndome muy difícil la separación, por no estar en mi mano ni el apartarla de casa, ni el salirme Yo de ella (...) (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno).

Ni la arquitectura medieval ni la colonial quiteña diseñan en la traza de las casas, habitaciones para los sirvientes. Por ello podemos sugerir que los sirvientes se ubican en cualquier “recoveco” como señala Duby para Francia. Así, una casa de una pareja “blanca” funciona como una familia ampliada, característica de una cultura patriarcal. En ella se alojan a más de sus hijos, un sinnúmero de personas entre parientes, hermanos, tíos, sobrinos, hijos ilegítimos, compadres y ahijados; amigos como huéspedes españoles. Como dependientes se vinculan españoles pobres, mestizos pobres, indios, es decir sirvientes de diferente rango. Los hijos ilegítimos y los ahijados funcionan como criados. A esta diversidad se la encuentra compartiendo el espacio privado, ya sea cómo dependientes que cumplen una actividad al interior de la casa o como arrendatarios de uno o más cuartos, como el de la “grada” para vivienda o “tiendas” para expender artículos. Así al parecer, los sirvientes se alojan en cualquier parte con su “quipe” como describe Gonzalo Zaldumbide (1910) a comienzos del XX (1910) “(...) contenía el quipe, tres cueros de borrego: era la cama del matrimonio (...) (Zaldumbide, 1910: 176).

Ese ambiente puede dar lugar a la promiscuidad y a una amplia libertad sexual. La fornicación⁴⁴, adulterio⁴⁵ e incesto puede ser parte de la vida entre “amos” y sirvientes en las casas grandes o pequeñas.

Volviendo al juicio se puede ver que la condición de María de “india del común” y específicamente de sirvienta, le determina vivir desde pequeña en “casa” de sus “amos” sea ésta “grande” o “pequeña”. Les asiste y se convierte en un miembro más de la familia. En estas condiciones se desarrollan las relaciones entre María y sus patronos, con el agravante de exigir obediencia del cuerpo de la mujer como “objeto sexual”, frente al poder del hombre por su sexo y categoría social, evidenciando violencia “estructural”, “sistémica”, “cotidiana” y “simbólica”, si bien Pedro al casarse con su sirvienta, cumple con una de las reglas medievales españolas que consiste en contraer nupcias para evitar la fornicación,

(...) en este infeliz estado conciderandome incapaz de evitar la ocacion próxima y sintiéndome más ardientemente inclinado, que nunca a dicha Maria, con la presicion de confesarme para cumplir el precepto de la Comunion Pasqual, no pude arbitrar, otro medio para cepararme del pecado, y restituirme a la gracia de Dios que él contraer Matrimonio de presente, con la dicha María, sin noticia de mi Padre, y demás parientes (...) (AA/ Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de Matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 1v,2r)

Al decidirse por el matrimonio Pedro olvida otras ventajas que tendría al casarse con una persona “igual”. A través de un matrimonio igualitario, por ejemplo, accedería a “(...) taller enemistad entre linajes, la hermosura de las mujeres, las riquezas o porque son de gran linaje (...)” (Siete Partidas, 1807: 4) Sabemos, de acuerdo a Bourdieu, que a través del matrimonio se realiza alianzas, se une patrimonios y con ello se asciende socialmente. Es decir, Pedro llevado por el deseo, por el impulso masculino natural y universal del amor, parece olvidar la desigualdad planificando todo un proyecto para casarse con María. Sin embargo, como se ha visto, sus padres le obligan a separarse ya que su enlace provocó conmoción familiar.

⁴⁴ Fornicación porque es la cópula carnal de varón con hembra que por ser ambos sueltos y libres de matrimonio o parentesco de algún voto de castidad no viene a tener más grave circunstancia de lujuria que el común nombra de lujuria, que es simplemente fornicación 408). El amancebamiento del soltero con soltera no excede de los límites de simple fornicación 409).

⁴⁵ Según Santo Tomás hay tres modos. El primero, cuando solo el varón es casado. El segundo, cuando el soltero y ella casados; y el tercero, cuando ambos casados. Es decir, se comete adulterio cuando cualquiera de los casados tuviesen cópula con otro que su compañero 205).

Descripción de los agentes sociales

Pedro Pablo Vizcaíno presenta la demanda y el derecho lo denomina como uno de los litigantes y también como actor. En su calidad de “vecino” es considerado como sujeto de derecho y por lo tanto capaz jurídicamente para demandar y ser demandado. Se autodenomina como “vecino” y una de las características de “vecino” en las monarquías absolutistas es definida por su pertenencia a un grupo, ya sea éste de carácter estamental, territorial o corporativo (Guerra, 2002). En territorios americanos y en medio de esta sociedad estamental, el grupo de “vecinos” forma parte de la elite “blanca”, o sea, “vecino” es el conquistador denominado “benemérito”, bajo cuyo nombre se reparte indígenas. Por lo tanto, en la sociedad colonial entre los “vecinos” se cuentan encomenderos y sus descendientes también.

Según las “Siete Partidas”⁴⁶, los “vecinos” gozan de privilegios y comodidades. Así, no pueden ser presos por deudas civiles, ni ser castigados con las penas de plebeyos, sino de nobles y están exentos de todos los subsidios, tributos y carga personales impuestos a los ordinarios (Siete Partidas, 1807).

Otro elemento que ilumina la condición de Pedro Pablo constituye los apelativos de los nombres propios de sus padres, los cuales están antecidos por los apelativos “don” y “doña” que se refieren al trato del respeto castellano que el Antiguo Régimen extiende a la categoría social más elevada. Así, el demandante se refiere a su padre como “don” Simón Viscaíno y a su madre como “doña” Juana Echeverría, ambos padres legítimos de “don” Pedro.

La legitimidad es otro rasgo importante que lo califica como hombre de honor y nobleza y lo habilita para desenvolverse en cualquier dignidad sea seglar o secular. Según el derecho medieval español: legítimo

(...) es fecho segunt ley (...) nacen de padre et de madre que son casados verdaderamente, según manda santa iglesia (...) los hijos que nacen de matrimonio son derechoeros (...) son casi como sagrados, pues son hechos sin malestanz y sin pecado (...) y son tenidos por más nobles, porque son ciertos y conocidos (...) (Siete Partidas, 1807: 84, 83)

⁴⁶ Es el Código Medieval, escrito en 7 libros y promulgado por Alfonso X “El Sabio”. Abarca Derecho Canónico, Civil y Comercial de Castilla y León.

Al nacer de gran linaje son denominados

(...) ilustres personas (que) son llamadas en latín personas honradas (...) et que son puestas en dignidad (...) pueden recibir dignidad et orden sagrada de la iglesia et las otras honras seglares. Et aun heredan á sus padres, et á sus abuelos et á los otros sus parientes (...) (Siete Partidas: 1807: 86, 84, 85)

Si bien es cierto se desconoce todos los datos de los agentes sociales, sin embargo a través de hilvanar las huellas que dejan escapar, por ejemplo en la “información sumaria” que la burocracia registra como requisito previo a la celebración de la boda eclesiástica, se intenta reconstruir su propia realidad. Se pretende aclarar el estamento al que pertenece Pedro a través de las partidas de bautismo y matrimonio presentadas por el vecino. Porque como el Derecho Canónico dice:

(...) ordenamos y mandamos que ningún parroquial no reciban parroquianos de otra parroquia a la administración de los santos sacramentos de bautizo y matrimonio sino fuere en extrema necesidad o con licencia de su propio párroco so pena de suspensión de administración de sacramentos y ser castigados⁴⁷ (...) (Machado, 1641: 33).

Entonces, las partidas de este caso confirman la sospecha de la ubicación de su residencia. Sí Pedro Pablo y María celebran los sacramentos en la Iglesia de “La Catedral” o en la Capilla de “El Sagrario”, este detalle advierte sobre la ubicación de la residencia de Juan Vizcaíno y Juana Echeverría, padres de Pedro, en la zona de “La Catedral” y como consecuencia, la residencia de Pedro y María. Además, durante la ceremonia, el cura se refiere a los contrayentes, María y Pedro como “feligreses de La Catedral”, o sea personas que forman parte de la parroquia “El Sagrario” (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de Matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno). Esta parroquia está integrada en su mayoría por la élite quiteña (Minchon, 1994), por lo que se supone que Pedro pertenece a esta jerarquía y por ello se considera “vecino”.

También el “vecino” forma parte de la burocracia tanto de la Audiencia de Quito como del cuerpo corporativo de la ciudad (Guerra, 2002); es decir ostenta una dignidad ya sea en calidad de regidor, alcalde, secretario en la Audiencia o en el cabildo de la ciudad o

⁴⁷ También ordenan y mandan que en todo este obispado los dichos curas de españoles compelan a sus parroquianos a oír misa todos los domingos y fiestas de guardar y o consientan que los dichos días se abran tienda de mercadería, ni los oficiales trabajen en ningún oficio ni que los arrieros ni caminantes caminen (...) ni permitan que los indios así mitayos como indios chontales ni yanaconas ninguno ni mestizo se ocupen en traer yerba, leña y otras cargas que sus encomenderos o señores a quien sirven les compelen a traer... so pena de perder los indios pobres y el encomendero y señor que lo mande... sea multado en medio peso por la 1ª vez y por la 2ª en un peso (Machado, 1641)

eclesiástico, detenta un grado militar, pertenece a una orden militar sea Santiago, Calatraba o Alcántara, es religioso regular o secular y cofrade.

Sin embargo, el término “vecino” abarca una variedad de situaciones socioeconómicas, desde beneméritos, descendientes pobres y hasta mestizos pobres. Siguiendo a Lavallé, sobre la ambigüedad de la sociedad colonial “tardía” limeña y quiteña, en el presente trabajo se pretende mostrar también el origen ambiguo del “vecino quiteño” que vivió en la Colonia “tardía”. Esto se lo hace a través de dos trámites eclesiásticos de nulidad matrimonial: uno, seguido en la Villa de San Miguel de Ibarra y presentado en la Corte Eclesiástica de la Audiencia de Quito en 1785-6, y otro a través del estudio de nulidad matrimonial analizado en esta tesis.

En el primer caso, para aclarar la ambigüedad del término vecino se analiza las declaraciones del demandante Juan Antonio Pabón. Tanto Pabón en sus escritos que presenta en el trámite de nulidad matrimonial como el vicario y juez eclesiástico de Ibarra concuerdan en la descripción de “vecino”: Juan Antonio Pabón se califica como “natural y vecino de la villa de Ibarra”. Además, señala “la condición de mis padres humildes, ya que éstos servían de mayordomos, situación que les obligó a iniciarme en el oficio de carpintería” (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de Matrimonio de Pabón). El referido Pabón revela a través de su propia pluma el estrato social al que procura pertenecer, como es la jerarquía superior y asimismo declara que por la situación de pobreza de sus padres ingresa al oficio de carpintero, o sea advierte puntualmente la situación de pobreza en la que se desenvuelve un vecino y la actividad a la que se dedica. Por su parte, Luis Peñaherrera, vicario de Ibarra también declara sobre la condición de Juan Antonio Pabón y manifiesta que “lo he conocido descalzo de oficialito público de carpintería, (...) es hijo de un mozo pobre que andaba sirviendo de mayordomo”. Al igual que Pabón, el Vicario coincide en la situación de pobreza y en las ocupaciones de mayordomo de los padres y carpintero de su hijo, oficios realizados por gente no precisamente rica. Pero el sustantivo mozo nos aclara sobre el posible origen de Pabón sea mestizo o blanco, pero nunca indígena, ni acomodado.

En el segundo caso, que es el que se trata en esta tesis, Pedro Pablo Viscaíno, al referirse a su familia en el juicio de nulidad matrimonial manifiesta que “mi parentela no

blasona hidalguía” (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 38v). Expresión que nuevamente no sugiere una condición de riqueza de los padres de Pedro Pablo y que permite observar el origen ambiguo de Pedro Pablo. De acuerdo a las descripciones realizadas es posible calificar a Pedro como mestizo no rico, más bien pobre, al parecer el micro-estrato más bajo de la jerarquía superior.

Estas declaraciones revelan la posible presencia de una serie de micro-estratos, sub-estratos o subgrupos de vecinos ya sean estos españoles y ricos, españoles pobres, mestizos pobres, etc. dentro de la jerarquía superior de “vecinos”.

Un dato más que corrobora la ambigüedad de “vecino” es la referencia al lugar de inhumación de los cuerpos de los padres de Pedro Pablo Viscaíno en el Convento de San Francisco (Moreno, 1989: 3, 4, 274, 96, 283). Este autor sostiene en su estudio que en los libros 5º y 6º de “Españoles Muertos” del Archivo de “El Sagrario” se encuentra asentada tanto el acta de defunción de “don” Simón Viscaíno que fallece el 9 de abril de 1783, como el de su esposa, doña “Juana Echeverría, ocurrido el 20 de junio de 1795. Moreno Egas manifiesta que durante el siglo XVIII en la Audiencia de Quito, hubo más de 26 lugares de sepultura como la Catedral, el Panteón de La Catedral, El Sagrario, en los conventos y monasterios, en las parroquias como Santa Bárbara, San Blas, en el Hospital, entre otros. Señala el Convento de” San Francisco” como lugar destinado a sepultura de españoles y mestizos.

También la duración del trámite de nulidad matrimonial sugiere la situación no tan “acomodada” de Pedro. El trámite es extremadamente largo, dura casi diez años.

A pesar de estas características, Pedro Pablo es vecino y alfabeto de 22 años. Su condición de letrado le permite realizar el trámite para presentar información de “habilidad y soltería” el 4 de marzo de 1769. Según María, “Pedro andaba vigilante en todas estas diligencias” Además se encuentra pendiente de la publicación de las amonestaciones conforme al Santo Concilio de Trento (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 18v). Finalmente, se considera que Pedro Pablo, vecino en estudio, posee poder en su calidad de vecino

perteneciente a la “jerarquía superior” gozando de capital “simbólico” “cultural” y “económico”, es decir conoce el sistema español de “justicia” y “poder económico” que le permite costear una causa en un Tribunal Eclesiástico. Es decir, no es un vecino “rico” precisamente, tampoco ostenta cargos en ninguna de las burocracias, pero en cambio posee apellidos españoles, los apelativos de “don” y “doña”, además de morar y poseer tal vez una residencia en Quito, en un barrio considerado como “blanco”, el Convento de “San Francisco” como lugar de sepultura de los cuerpos de sus padres, una hacienda de su padre cerca del pueblo de Pomasqui y a María, india doméstica a su servicio.

En cambio María, de dieciocho años de edad, es la demandada y pertenece a la “república de indios”. Por su condición “miserable”, “menor de edad”, carente de derechos es considerada incapaz jurídicamente para actuar en juicios en cortes. Es decir por su calidad de indígena recibe amparo por parte del “protector de naturales” e indirectamente por el “defensor del vínculo”, el cual al proteger “el enlace” también defiende indirectamente a María, en calidad de esposa. En el expediente se la designa como “india natural de esta ciudad” (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 10r, 60r.), india de “Quito”, es decir, quiteña. Pero sobre la quiteñidad aclara Miguel Jerónimo, Notario Público de la Villa de San Miguel de Ibarra. Miguel Jerónimo notifica “en su persona” a María en la hacienda de San Antonio de Purapuchig para que compareciera el 9 de enero de 1778 en el juzgado Eclesiástico de la “Villa de San Miguel de Ibarra” en la última información sumaria. Este indicio sugiere la remota posibilidad del origen de María en la cercanía de la “Villa de San Miguel de Ibarra”; ya que el gentilicio de Quito durante la Colonia, abarca a cualquier persona nacida dentro de los límites de la Antigua Audiencia de Quito. Además de indígena, el expediente la denomina como “ladina”, es decir, María es ladina (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 51r).

En la sociedad colonial “quiteña”, el grupo español numéricamente minoritario y considerado dominante establece el modelo, la norma, la regla, la pauta que debe seguir la población indígena mayoritaria. Esta situación de dominación, produce violencia estructural que se naturaliza en la población, al igual que aculturación. La aculturación o

mestizaje cultural consiste en la transformación o modificación de la vida material y de las estructuras mentales, es decir de costumbres y hábitos de pensamiento de la población sujeta ya sea porque el grupo dominante le obliga, por imitación o porque los niveles y ritmos de aculturación son diferentes (Wachtel, 1976).

Así, la aculturación en la vida material es más rápida. El hábitat se transforma, los tradicionales bohíos, construcciones redondas de paja y barro son sustituidos por casas castilla-andaluzas de teja. La dieta alimenticia basada en maíz, papas, quinoa, se enriquece por el aporte europeo formado por cereales (cebada, trigo, avena), frutos (higos, manzana, naranja, peras) y legumbres (cebolla, repollo, lechuga, nabo, etc.) (Wachtel, 1976). En cambio, si bien el vestido pertenece a la vida material, por formar María parte del servicio doméstico, el atuendo permanece intocado, es decir la “criada” utiliza el tradicional formado por anaco y ojotas.

Mientras que en la esfera mental, la lengua solamente es aprendida por la aristocracia indígena y los sirvientes domésticos; los primeros en el Colegio “San Andrés” de los franciscanos, donde les enseñan a leer, escribir, cantar y tañer instrumentos musicales y los segundos por su cercanía a los españoles; en cambio, la escritura es más difícil de aprehender porque necesita guía y ejercitar la grafía. Así, los sirvientes son considerados analfabetos, porque hablan pero ni escriben, ni leen.

Es decir, el término ladino se aplica a los indios más españolizados, que son aquellos naturales que han adquirido, como en el caso de María, las manifestaciones de la cultura española como idioma, nombres cristianos, apellidos castellanos, vestido, alimento. En otras palabras, como ladina se conoce la población que ni racialmente es española ni culturalmente podía identificarse como indígena (Luján, 1976). Así María, por ser ladina, realiza sus declaraciones en español, por lo cual no es necesario el recurso de intérpretes. Ella declara un par de veces, una ocasión ante el Obispo Ponce y Carrasco en mayo 28 de 1771 en castellano (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 19r). Bourdieu (1991) diría que el lenguaje se aprende en el acto. Se aprende la lengua y a pensar en ese lenguaje, aunque María es analfabeta ya que ni escribe ni lee, por lo cual no firma su declaración y como testigo lo hace el Obispo Ponce Carrasco y vecinos como el encomendero Aybar, quienes en su

calidad de letrados fungen como testigos de su declaración (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 19r).

Se considera el juicio como un “campo de poder” y en este “campo de poder” se presenta un “enfrentamiento” entre la población vencedora conformada por el juez, la burocracia eclesiástica, testigos del vecino por una parte, y por la “vencida” conformada por María y por sus dos defensores asignados, tanto el protector de naturales por ser india y por ello “miserable” y el defensor del vínculo que, como su nombre lo indica, protege el vínculo de matrimonio, y que por eso indirectamente también ampara a María.

Entre las características españolas que María presenta, podemos señalar su nombre cristiano, conocido también como nombre de pila, María y el apellido castellano, Viscaíno, apellido tomado, como hemos visto, de los patrones de la casa.

En el momento del juicio, María tiene dieciocho años de edad, aunque el expediente no señala la edad cuando deja o es arrancada⁴⁸ de los brazos de sus padres y es llevada a servir a casa de “don” Simón y “doña” Juana Echeverría, padres de “don” Pedro. Crece desde niña en casa de los Viscaíno y se familiariza con una serie de “habitus” de “blancos”; los naturaliza e ingresa en el círculo mágico por un lento proceso de cooptación e iniciación que equivale a un segundo nacimiento. Como dice Bourdieu, hábitus son:

(...)sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta (...) (Bourdieu, 1991: 92)

De esta manera, María a tierna edad conoce los sistemas de disposiciones o principios generados y organizadores de prácticas inconscientemente es decir los hace suyos sin obedecer a regla alguna. De otra manera no se entiende cómo una indígena que por su raza estaría enmarcada en la cultura correspondiente a la “república de indios” y en ésta aprehendería ciertas formas de comportamiento indígena, comprende a un “blanco” a tal

⁴⁸ Glave (1992) en su trabajo para la Paz, advierte que las niñas son la población más requerida por los vecinos: éstas desarraigadas de sus matrices culturales, propician un proceso de mestizaje cultural dentro de la subordinación estamental. En el caso quiteño, sus patrones mencionan que la criaron desde muy pequeña.

punto de contraer nupcias con él. Así María, inconscientemente, también amplía su cultura indígena al aprehender características que le permite moverse en el mundo “blanco”.

María está atravesada por cuatro variables como son poder, raza, género y sexualidad erótica. Además de la violencia “estructural” y “psicológica” por derecho de conquista, las sirvientas domésticas soportan violencia “sexual” ejercida por el hombre sobre mujeres jóvenes que se encuentran en su propia casa en calidad de “sirvientas” y también violencia “simbólica”, porque esta violencia es aceptada. Este tipo de “violencia” producto del “poder” del amo, se conjuga con el “poder” ejercida por la “criada” como producto del erotismo desplegado por su cuerpo desde la opresión en la que vive. A tal punto el cuerpo de María ejerce poder en la libido de Pedro que el mismo declara:

(...) considerándome incapaz de evitar la ocasión próxima y sintiéndome mas ardientemente inclinado, que nunca a dicha María (...) (AA/Q Matrimoniales, Caja 8. Nulidad Matrimonial de Pedro Viscaíno contra María Viscaíno.)

Es decir, también los amos y/o señores se encuentran sometidos al poder (Lagarde, 2003) de los agentes aparentemente carentes de poder como las “criadas”, lo cual no descarta la violencia estructural que sufren.

Para ilustrar cómo las sirvientas seducen a los patrones se utiliza una revelación realizada por el escritor Gonzalo Zaldumbide (1980) quien resulta seducido por el poder “erótico” de una de sus “servicias” de apenas 15 años mientras ésta realiza tareas a ella asignada por su “raza” y “género” en su lugar de trabajo:

(...) Mariucha, de rodillas en el suelo, molía maíz morocho. El torso inclinado hacia adelante, se arqueaba sostenido por las dos manos regordetas puestas sobre la piedra moledora. Todo el busto seguía el vaivén de los brazos sobre el mortero, una piedra bajo, ancha y lisa, de toscos bordes. Los perlados granos pasaban y repasaban requiebrándose bajo la piedra oblonga que iba y venía sobre los añicos hasta pulverizarlos. El impulso imprimía cada vez a sus pechos, duros, frescos y lozanos como frutos, una sacudida que hacía titilar su botón primaveral, debajo de la camisa descotada, que henchida por su peso los cubría apenas con una ingenua franja bordada de azul y rojo. Adheridos con firmeza al seno púber, abroquelábanlo con su temprana plenitud, promesa de fecundidad, fuente del vigor de la fuerte raza. Aventadas por el balanceo, las tres gualcas de mullos desiguales que colgaban de su cuello, rebotaban en la piel morena (Zaldumbide, 1980: 70)

El mismo Zaldumbide señala que “a pesar de las distancias y las diferencias, ella está ahí con su sexo suave, con el dulce calor de su seno, con su ternura animal, capaz de borrar en el abrazo breve, las diferencias y las distancias” (Zaldumbide, 1980: 73). La novela poema

resulta importante porque evidencia una confesión realizada por un representante de los “vecinos” sobre el hecho de que la sexualidad erótica de las indias sirvientas circula libremente mientras ellas ejecutan sus faenas más humildes. Como ya se mencionó, en América la situación de las y los sirvientes indígenas se agudiza porque al permanecer en casas de sus amos, éstas se vuelven dependientes, están desprotegidas y desprotegidos convirtiéndose en presa fácil ya sea del “patrón” o de los “hijos” del “patrón” quienes ejercen violencia a través de la dominación sexual. Pero esa violencia ejercida a través de la dominación sexual por el “amo” y “señor” se funde con el despliegue erótico que genera el cuerpo de la mujer ya que la sexualidad circula libremente, tal vez de manera “inconsciente” y por ello el “amo” está sometido por el “poder erótico” del cuerpo ejercido por quien se considera en la época colonial como un ser inferior (la sirvienta).

Volviendo al juicio se puede ver que María, al igual que Pedro, también es feligrés de “La Catedral”, porque al servir a “los Viscaínos”, María adquiere el domicilio de aquel a cuya potestad está sometida; o sea, la residencia de sus “patrones” también constituye la suya.

En la ceremonia religiosa de Pedro y María Viscaíno fungen como testigos: “don” Tiburcio Barahona, Francisco Javier de la Cruz, Joachin Chinchinga y los demás sacristanes de esta Iglesia. Es interesante observar como en este caso, los apellidos de dos de los testigos tienen un claro origen indígena, es decir no pertenecen a la llamada elite “blanca”.

El testigo tiene la obligación de testificar “por caridad... cuando su dicho fuese necesario para librar al próximo inocente de algún grave daño pecaría mortalmente en no ofrecerse a testificar” (Machado, 1641: 542) teniendo la obligación de descubrir la verdad. Como dice en el concilio tridentino. El testigo,

(...) después de haber tenido noticia de que se ha despachado mandamiento citatorio contra él para que diga su dicho, se esconde por excusarse de decirle, por ser la parte contraria su amigo o por otros respetos humanos que no sea de daño suyo, siendo su dicho necesario para que la arte consiga su justicia, peca moralmente en rehusarlo; porque no obedece al superior en cosa justa. Mas no queda obligado a restitución por ser el pecado solo contra caridad y no contra justicia conmutativa (...)(Machado, 1641).

(...) la mayor dificultad consiste en averiguar si después de haberle notificado el mandamiento, el testigo no le quiere obedecer, ni decir su dicho, demás de pecado

mortal, que comete en la forma dicha, que se causó o la parte por no querer testificar. Tiene la obligación de descubrir la verdad y en que casos cese (...) (Machado, 1641).

Ya en el juicio de apelación, el Provisor y Vicario General y Juez Metropolitano de Apelaciones del Arzobispado es el doctor Concha, quien asiste a las apelaciones de nulidad matrimonial de las provincias que están bajo su jurisdicción.

Entre los miembros que toman parte en juicios de nulidad matrimonial está el juez eclesiástico. Esta dignidad la ejerce el obispo⁴⁹, el vicario general o provisor⁵⁰ (Machado, 1641). Los obispos son jueces competentes en procesos matrimoniales (Machado, 1641; Concilio tridentino). Su función consiste en

“(...) conocer las causas que son de religión y “en hacer cumplir y ejecutar las leyes de estos reinos al igual que aliviar a los indígenas que no les condenen a penas pecuniarias en atención a la suma pobreza de los indios e imponerles otras penas conforme a derechos (...)” (Machado, 1641).

Entre el grupo de abogados, se halla el “defensor del vínculo”. Esta dignidad la detenta un sacerdote diocesano elegido por el obispo. Su función consiste en defender el sacramento del matrimonio (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8, Nulidad de matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno).

Escribanos eclesiásticos también llamados notarios eclesiásticos participan en un juicio de nulidad. Su función radica en hacer instrumentos, escritos, autos judiciales (Machado, 1641: 524) en lo que concierne a pleitos espirituales y eclesiásticos, y por lo tanto “(...) no pueden entrometerse en los negocios seculares y profanos (...)” (Recopilaciones, 1971).

El oficio de abogado⁵¹ consiste en hacer peticiones de pleitos, proceso sobre los autos del procesado. El Derecho común les ordena defender “(...) a los pobres de balde y sin interés alguno en las causas de los pobres (...)” (Machado, 1641: 516; Recopilación,

⁴⁹ El rey nombra los obispos en las Indias, y como requisito contempla 30 años. El Concilio de Trento establece como requisito para ejercer esta dignidad legitimidad, sea licenciado, maestro o doctor en Teología o Sagrados Cánones o en alguna universidad pública (Machado, 1641, II tomo, p. 230)

⁵⁰ Vicario general o provisor es elegido por el obispo o por la sede vacante para ejercer causas espirituales y temporales y como requisito está la edad que son 25 años, por lo menos clérigo o doctores o licenciados en Cánones (Machado, 1641, II tomo: 144).

⁵¹ Entre los privilegios está no recibir tormentos (Machado, 1641: 513), debe ser graduado, también examinado y aprobado por los del Consejo y Oidores de la Cancillerías y escrito en la matrícula de los abogados

1971). Entre las clases de abogados que defienden a una india doméstica en un juicio de nulidad matrimonial durante la Colonia se halla el defensor del vínculo, el protector de naturales y el fiscal.

El protector general de naturales es bachiller, licenciado o doctor⁵². Su función consiste en representar legalmente a población indígena en pleitos contra otros miembros de comunidades indígenas o grupos de mestizos o blancos que entran en pugna. Además, es miembro del aparato colonial, con una formación cultural e ideológica diversa a la indígena (Bonnett, 1992).

También interviene el fiscal, procurador o procurador fiscal⁵³. Existe dos tipos de fiscales; uno criminal, “(...) su propio oficio y ministerio es acusar a los delincuentes y procurar que se guarde justicia en delitos criminales (...)”; y otro civil, son oidores y su función consiste en “(...) ser defensor, abogado y solicitador de todas las causas pertenecientes a su majestad (...)” (Machado, 1641; Recopilación, 1971). El oficio de procurador radica en “(...) solicitar la justicia de su parte y hacer (...) el oficio como de abogado (...)” realiza solamente “peticiones para cosas pequeñas como para acusar rebeldía, pedir prorrogaciones de términos” y hacer peticiones y autos (Machado, 1641: 513, 121-2). Es de rango más alto que el protector (Bonnett, 1992).

En la Audiencia de Quito, en cierto espacio de tiempo, el oficio de procurador y fiscal se juntan, denominándose procurador fiscal. Así, los fiscales hacen las veces de protectores para proteger, amparar y defender a los indios (Bonnett, 1992).

⁵² Este funcionario reside en Quito, de origen criollo, bien relacionado. Hay tres niveles. Los protectores partidarios, no siempre titulados, que actúan bajo la supervisión de un abogado. Los agentes a solicitadores, comisionados por el protector para responder en pleitos cuando el titular se ausente por ausencia o enfermedad. Actúa como procurador de hechos y de negocios; presencia ajustes de cuentas y corre con diligencias en juzgados. Conocimiento basado en experiencia, agente de rango inferior. Asiste a juramentos, es intérprete y toma razón de peticiones para instruir al protector. Y protectores partido que resolvían casos menores, con bajo preparación.

⁵³ Para poder ser procurador en los consejos y cancellerías debe ser primero examinado por el presidente y oidores (Machado, 1641: 522)

Seguimiento al juicio

El juicio en estudio se ventila en tres juzgados eclesiásticos del Virreinato peruano. En el tribunal eclesiástico⁵⁴ del Obispado de Quito, por ser el lugar de residencia de los litigantes y donde se celebra el matrimonio; en el Arzobispado de la ciudad de los Reyes, como tribunal de segunda instancia⁵⁵ y; en el de la villa de San Miguel de Ibarra, por encontrarse María en la hacienda de San Antonio de Purapuchig.

Como se ha mencionado, es un proceso largo, dura alrededor de 10 años, desde el momento en el que el Obispo de Quito acepta el pleito hasta el último indicio, ya que falta la segunda sentencia. Durante este dilatado espacio de tiempo, un par de canónigos y un marqués dirigen la causa y hasta un obispo fallece justo antes de dictar sentencia. Vale la pena destacar que el marqués mencionado, además de poseer esos títulos, es gobernador. También intervienen en el litigio varios abogados tanto civiles como eclesiásticos, ya sea como fiscales protectores generales de los naturales, como defensores del vínculo.

El juicio desvela dos conflictos presentes en la mentalidad de la sociedad quiteña de la Colonial “tardía”, como es la vergüenza producida por matrimonios “mixtos”, la “incongruencia de status” en el matrimonio” o “los mal casados” y el peligro del status-quo.

Mientras se desarrolla las diligencias, Pedro sigue de cerca el movimiento del pleito y ejerce presión a través de solicitudes dirigidas al juez del vínculo de turno para agilizar el proceso; y María “criada” de sus padres y persona con la que contrae nupcias, por orden del Obispo Ponce y Carrasco permanece en depósito, es decir, está recluida en el Monasterio de la “Pura y Limpia Concepción” de Quito, desde el 24 de octubre de 1769 hasta 1777, es decir cerca de “diez años”.

⁵⁴ Tribunal eclesiástico es el tribunal establecido por la Iglesia y reconocido por el Estado. El obispo es el y éste nombra procuradores, asistentes, etc. Entre los juicios que litiga el obispo están las nulidades matrimoniales, entre otros.

⁵⁵ El Arzobispo de la sede Metropolitana de Lima tiene jurisdicción sobre varios obispados de América Central y del sur, entre ellos, el de la Audiencia de Quito. A esta instancia apelan los litigantes, cuyos veredictos no han sido favorecidos en primera instancia.

El juicio consta de dos partes. La primera aborda desde la presentación de la demanda por escrito hasta la sentencia y la segunda desde la apelación hasta el último indicio. Además, el expediente presenta, “ciento ocho folios”, entre rectos y vuelta.

Aunque parece insólito de cara al siglo XXI, María es defendida por dos abogados. El sistema jurídico colonial protege a los indígenas por su calidad de “miserables” a través de la gratuidad de la defensa mediante la asignación de defensores de naturales y la Religión Católica designa a su representante con el objeto de defender el vínculo matrimonial. Sin embargo, la atención brindada por el protector de naturales no siempre es oportuna. Por ejemplo, el defensor de naturales en lugar de defender a su protegida como es lógico de acuerdo a su función en el caso, éste toma partido por el vecino y durante la defensa actúa en su contra. En cambio la defensa del vínculo realizada por parte de los curas es oportuna. Mientras Pedro está libre y presenta información sumaria seguidamente de la demanda, María está sola, permanece recluida y no testifica. La india rinde su confesión dos años más tarde de la demanda interpuesta por Pedro. Mientras el vecino tiene capital “social”, “económico” y “cultural” para enjuiciar a María, María en cambio está recluida, permanece en silencio y nadie testifica a su favor.

María rinde su confesión un par de veces. Durante la primera declaración, María se inclina por la nulidad, pero en las siguientes cambia de parecer, es decir cambia de opinión, oponiéndose a la voluntad de Pedro, su “amo”. Durante el proceso, los abogados de uno y otro encuentran detalles que los utilizan como triquiñuelas para desvirtuar la acción de uno y otro “bando”.

El objetivo de Pedro es anular el juicio “para estar libre y expedito a tomar el estado que me pareciere conveniente” (AA/Q, Matrimoniales, Caja 8. Nulidad matrimonial de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno). Para ello, emplea una cadena de argucias, pretextos, “estrategias o coartadas” como menciona Lavallé (1999b:113) para otros casos. Así, utiliza los recursos de incesto y “matrimonio rato y no consumado” y para sostener estas causales, esgrime argumentos que son considerados como “pretextos”, “triquiñuelas” como el viaje a la hacienda Chingultina, el pretendido ingreso a la Religión de San Agustín, así como la mala fe de María.

Si bien es cierto se desconoce la sentencia final, sin embargo ésta se puede colegir por la respuesta emitida por el doctor Ignacio Olasso Presbitero, Promotor Fiscal y General del Obispado de Quito en el juicio de nulidad matrimonial al “Provisor y Vicario General y Juez Metropolitano de Apelaciones Metropolitano del Arzobispado de Lima doctor Santiago Concha, canónigo doctoral” quien posiblemente revocará la primera sentencia dictada y tal vez rescindiré la nulidad matrimonial:

(...) no confirmara desde luego el Señor Metropolitano la sentencia de fojas dada por el Juez de Causas Matrimoniales de esta ciudad en sede vacante, antes bien con graves y sólidos fundamentos lo revocará (...) (AA/Q Matrimoniales Caja 8. Nulidad de Matrimonio de Pedro Pablo Viscaíno contra María Viscaíno, folio 105r).

Es decir, una vez realizadas todas las diligencias ordenadas por el doctor Olasso en su calidad de Promotor Fiscal y General del Obispado de Quito, emite su criterio sobre el pleito en mención induciendo de cierta manera al Juez de Apelaciones para que emita la segunda sentencia con un dictamen que revoque la nulidad matrimonial.

Esto fue así? En este punto, la documentación del archivo quiteño solo permite hacer conjeturas....

Haciendo un recuento de este capítulo centrado en analizar un juicio de nulidad matrimonial en la Colonia “tardía”, se ha podido examinar cómo en algunos casos las relaciones entre “amos” y sus “sirvientas” están atravesadas por relaciones de poder en las que juega un papel importante el género, la raza y la sexualidad erótica. Es interesante observar cómo la moral sexual femenina de clara matriz griega y las leyes religiosas están presentes a tal punto que un vecino quiteño las utiliza para “tratar” de invalidar su proceso de nulidad matrimonial y con ello limpiar la afrenta familiar producida por un matrimonio “desigual”. Finalmente, cabe anotar cómo el repudio de matrimonios “mixtos” o “desiguales” es permanente en la cultura en la Europa Medieval, se transplanta a América con la Conquista, a México (Seed, 1991), Venezuela (Samudio, 2003), (Langue, 2006), (Albornoz y Argouse, 2009), y a Ecuador, perdurando hasta nuestros días.

CONCLUSIONES

A la luz de un juicio presentado por un vecino quiteño, Pedro Pablo Mariano Viscaíno ante el Obispo de Quito en 1769 para nulitar su matrimonio con María, la sirvienta de la casa de sus padres, en la presente tesis se ha tratado de mostrar cómo una sirvienta india, a través del género y la sexualidad, rompe las fronteras del orden rígido del sistema colonial establecido y se casa con su “patrón” en el marco de cambios políticos y económicos en la Audiencia de Quito. Esto, a pesar de las violencias latentes a las que están sometidas las sirvientas como resultado de la relación de poder como raza, género y sexualidad que estructura y atraviesa todo el entramado social como resultado de la “Conquista” y su legitimación con la Legislación Indiana. También se ha visto como Pedro, presionado por sus hermanos y su padre se ve obligado a abandonar a su esposa e implantar juicio de “nulidad matrimonial” para disolver el matrimonio eclesiástico legítimamente contraído con el objetivo de desatar el vínculo y sobre todo limpiar el honor de la familia manchado no solamente por un matrimonio “mixto”, sino más aún por haber contraído nupcias con una india y sirvienta. Al mismo tiempo, este estudio advierte cómo la moral sexual femenina es utilizada como pretexto común y corriente para deshacerse de sus mujeres desde el rey Enrique VIII de la casa de los Tudor hasta un vecino quiteño en la Colonia “tardía”. Aunque también queda abierta la posibilidad de estudiar otros casos en los que seguramente las bodas mixtas no genera conflictos. De la elaboración de la tesis se pueden deducir algunos elementos importantes:

Los múltiples significados del poder y la violencia

La tesis permite entender cómo se relacionan los “vecinos quiteños” con las “criadas domésticas” en un sistema “rígido colonial” en 1769. Las relaciones entre “criadas” y “amos” se encuentran marcadas por múltiples violencias. Así, la violencia ejercida por género, que es la construcción cultural de la diferencia sexual. La violencia ejercida por raza se establece con la Conquista al convertirse España en vencedora y América en “vencida” y dividir la población en dos repúblicas, una de “indios” y otra de “blancos” dando paso a la fundación de la violencia “estructural y sistémica; y siguiendo la línea de Bourdieu (2000) encontramos violencia simbólica cuando los propios individuos aceptan la violencia ejercida por la dominación con su propio consentimiento. Así, este juicio ha

permitido observar cómo estas variables trasplantadas de España organizan la sociedad y atraviesan el tejido social quiteño en la Colonia “tardía”. La variable poder produce violencia y ésta a su vez articula las múltiples violencias generadas por el resto de categorías sociales como raza, género y sexualidad. Así, la “sirvienta doméstica” al formar parte de la población sojuzgada encarna una multiplicidad de violencias.

Pero también la presente investigación permite entender cómo la condición de género y la sexualidad erótica le permite a la “india y sirvienta” romper el “status quo” y cruzar las fronteras entre las dos repúblicas. Así, género y sexualidad, el cuerpo, la sensualidad, en suma el poder “erótico” de la empleada subvierte el orden hegemónico y le permite sortear las fronteras “raciales” y “económicas” y los prejuicios de las tradiciones culturales griegas de casarse “entre iguales” y establecer relaciones “lícitas”, aunque más tarde su familia “trate” de nulitar el matrimonio porque éste enlace golpea su “honor”. O sea las mujeres se sirven de género y sexualidad como una estrategia de “poder” que les permite invertir el rol subordinado. En este campo de juego o fuerzas se reproduce la misma guerra de la Conquista, es decir una lucha desigual, sin embargo, la sentencia que se ve vislumbrar terminará por revocar la primera sentencia de nulidad matrimonial, aunque no se conoce cual fue la decisión final.

“Honor” y “honra” como pretextos esgrimidos para impedir matrimonios mixtos y tratar de nulitar bodas

La investigación ha permitido desvelar dos conflictos que están presentes en la mentalidad de la sociedad Colonial “tardía” quiteña, como es la vergüenza producida por matrimonios “mixtos”, la “incongruencia de status” en el matrimonio” o “los mal casados” y el peligro del “status quo”.

La sociedad quiteña colonial es una sociedad que ha construido su cultura en base a tradiciones culturales de origen griego, romano, español. Así casarse entre iguales forma parte del ideal griego de matrimonio. A través de esta tesis se puede ver como para la familia del vecino constituye una vergüenza que un “niño decente se case con una india”, para lo cual no se sirve de la disparidad ni “racial”, ni “económica sino “moral” como “pretexto” en su intención de nulitar su matrimonio celebrado eclesiásticamente. Pedro

Viscaíno, al igual que las familias aristócratas quiteñas no se sirve de la disparidad ni “racial”, ni “económica sino “moral” como “pretexto” en su intención de nulitar su matrimonio celebrado eclesiásticamente. Seed (1991) manifiesta que en el México colonial del siglo XVIII los padres para hablar de diferencias sociales como riqueza, poder y prestigio se aprovechan de la pérdida del honor sexual femenino, si bien la “raza” y el “interés” se funden y se convierten en componentes primordiales de desigualdad social a tal punto que se los silencia constituyendo razones primordiales a tomar en cuenta a la hora de elegir cónyuge. Es decir, la acusación de conducta inmoral es un medio para afirmar el estatus social superior, lo que es lo mismo un “chivo expiatorio”, un “pretexto” y en el lenguaje de Lavallé una “estrategia o coartada” Lavallé (1999b: 113; 1999c).

El caso estudiado evidencia como la nulidad matrimonial esgrimida por la familia y presentada como un grito urgente para afirmar su prestigio frente a sus iguales del “antiguo régimen” constituye una explosión de las múltiples violencias latentes pero pasivas, o amortiguadas encarnadas por la “criada doméstica”. Es decir, el matrimonio de su hijo es un conflicto que hace aflorar la violencia que podía pasar inadvertida, presentándose como una lucha simbólica en el juicio.

A través del análisis de este caso se puede concluir que la utilización del comportamiento moral de María Viscaíno en el juicio de nulidad matrimonial durante la colonia “tardía” quiteña es un caso histórico que coincide con los pretextos esgrimidos también por tantos reyes europeos como es el caso de Enrique VIII para romper sus contratos matrimoniales con sus cuatro de sus deis esposas, en la Inglaterra de los “Tudor”, manteniendo las distancias entre una india, criada y un rey europeo interesado en dejar sucesor. Es decir, es común y corriente utilizar el comportamiento “moral” de las mujeres tanto en Europa Occidental como en Hispanoamérica para romper contratos matrimoniales eclesiásticamente celebrados.

Ambigüedad del “vecino”

La tesis permite entender cómo en la Audiencia de Quito durante la Colonia “tardía”, el término “vecino” incluye una variedad de grupos ya sea españoles, mestizos, ricos y pobres. De acuerdo al criterio vertido por Lavallé (1999^a, 1999b y 1999c) para el Perú, en

el sentido de que vecino es un término ambiguo, la tesis permite considerar que el término “vecino” abarca una variedad de personas de diverso origen y situación económica, desde beneméritos, descendientes pobres hasta mestizos pobres; o lo que es lo mismo revela la presencia de micro-estratos ya sea como españoles ricos, españoles pobres, mestizos pobres.

Emergencia del mestizaje como “categoría social” y como amenaza al orden establecido

También permite ver cómo, en medio de la crisis económica producto del debilitamiento del comercio con el Perú, cierre de obrajes por desastres naturales y la imposición de la política fiscal que golpea en especial a los mestizos, se asiste a un momento de efervescencia social en el que estos sujetos se rebelan contra el sistema al convertirse en desempleados. Esto, sumado a las presiones tributarias resultado de las reformas borbónicas, hace que tomen conciencia y se constituyan también por su número, en sujetos con voz propia. Es decir el mestizaje se convierte en una categoría social. Este grupo conformado por individuos, que nacen de relaciones furtivas “lícitas” e “ilícitas” entre “blancos”, “indios” y “negros” se presenta como una amenaza al “status quo” de la sociedad al establecer “uniones matrimoniales” con sus hijos e hijas peligrando de esta manera la riqueza y situación de privilegio de la élite quiteña y con ello del sistema patriarcal.

Impedimento de realizar matrimonios “mixtos” como antesala a la expedición de la “Real Pragmática” dictada en 1776

Esta tesis plantea que la aristocracia quiteña, por iniciativa propia y con antelación a la emisión de la “Real Pragmática” de 1776, impide realizaciones matrimoniales “desiguales” como un ejercicio de violencia, so pretexto del “comportamiento moral”, “racial”, o “económico. Es decir la “república de españoles” ejerce un mayor control social por sus “propias manos” al ver amenazado su riqueza y su situación de privilegios en un marco de crisis económica en donde se agudiza las presiones sociales. Asistimos entonces una vez más a un ejercicio de violencia perpetrada “a manos” de la aristocracia colonial en 1776 con la Promulgación de la Real Pragmática “a manos” de la Corona. Así, la “Corona” emite la “Real Pragmática” como una medida urgente, opresiva a la vez, para bloquear la

transformación que se produce en la sociedad con el fin de continuar controlando los valores y fines de la sociedad colonial ultramarina.

Como resultado de la tesis realizada creo que hay algunos temas que su estudio resultaría importante para investigaciones futuras.

El divorcio en la Colonia

El divorcio es un fenómeno republicano, de cierta manera propio de la sociedad secular actual ya que fue instituida por la legislación liberal de principios del siglo XX. Sin embargo, ya estaba presente desde tiempos coloniales. En el juicio se puede ver que Pedro Viscaíno utiliza la argucia de nulidad matrimonial en vez de solicitar únicamente su divorcio porque el divorcio colonial separa a la persona físicamente sin disolver el lazo matrimonial como tal, es decir, la pareja no se puede volver a casar; mientras que la nulidad matrimonial sí lo disuelve y la pareja legítimamente casada podía casarse formalmente, es decir nuevamente podía contraer nupcias eclesiásticamente. Sería muy interesante estudiar juicios y casos sobre esta problemática en la Colonia.

Continuidades y rupturas del servicio personal doméstico

Otro de los temas que ameritaría investigar es el servicio doméstico en las distintas etapas históricas y concretamente en el siglo XX, época en la cual, al parecer, no se ha trabajado. Sobre esta problemática hay continuidades y rupturas que creo necesario enfatizar.

Como se conoce, el “servicio personal doméstico” es una institución de origen pre-inca que los españoles la re-implantan con la Conquista y que estructura el tejido social durante la Colonia y la República.

Durante la Colonia, en medio de las contradicciones de “La Legislación Indiana” con relación al servicio de las mujeres - por un lado existe “protección” y por otro bajo el carácter “voluntario” se apropia del trabajo de este grupo vulnerable- se puede ver la presencia de niñas, adultas, viejos y viejas en casas de españoles contribuyendo con su contingente en el servicio doméstico, así como también en obrajes. Si bien España, con el “derecho del padre” instituye todo tipo de violencia jerárquica, de género y corroborada por la violencia física del castigo amén de la psicológica en el código medieval español de “Las

Siete Partidas” hace como ochocientos años, en la actualidad, a comienzos del siglo XXI, la “violencia” campea como ayer las relaciones sociales. La vida de las sirvientas domésticas de la Colonia se perpetúa hasta comienzas del XXI y también continúa amenazada por “violencias”. La violencia está incrustada en la raíz de la sociedad latinoamericana actual y en particular en la ecuatoriana. Por ejemplo, el sueldo bajísimo es una constante que se ha mantenido hasta el 2009.

El paternalismo o más propiamente la “dominación paternalista”, establece la relación de un grupo dominante, considerado superior a un grupo subordinado, considerado inferior, mediada por obligaciones mutuas y derechos recíprocos. El dominado intercambia sumisión por protección, trabajo no remunerado por sustento (Lerner en Anrup, 1990). Como afirma Kuznesof:

(...) una muy significativa proporción de los salarios de los sirvientes era pagado en especie: cuarto, alimento, ropa, ayuda médica y protección en general (...) (Kuznesof, 1993: 28,9)

Por tanto existe continuidad tanto en el tipo de “servicio”, como en el salario “bajo” de la Colonia con la actualidad.

Los sirvientes “domésticos” han permanecido como sectores oprimidos y desatendidos por gobiernos de turno porque éstos no han tomado en cuenta a las “sirvientas” o “criadas” dentro de la categoría de “trabajadores” u “obreros” Por ende, la “legislación colonial” continuaba rigiendo la relación laboral entre “amos y sirvientes indígenas” hasta comienzos del siglo XXI en el Ecuador. Así, Eloy Alfaro a comienzos del siglo XX establece el jornal mínimo de un peón en 20 centavos por día de trabajo, pagaderos la mitad en plata y la otra en compensación de valor del potreraje de 3 a 4 animales que le permita el patrón (Guerrero, 1991). El jornal, en dinero y especie. Se puede observar fácilmente también esta actitud en la relación entre aprendices de sastre y sastres. Así, el sueldo de los aprendices de sastre no sólo era bajísimo, sino éstos no recibían sueldo alguno. Aprendían lecciones de costura y corte, recibían alojamiento, alimentación y a cambio debían realizar quehaceres domésticos como, relata el presidente del gremio de los sastres Manuel Chiriboga⁵⁶. Según él un aprendiz de sastre tenía que:

barrer la casa, los cuartos, la cocina y poner agua. Mi madre que todos los días me vigilaba, me veía con una cántara más grande que yo, llevando el agua a la casa, otras veces, otro muchacho y yo, cogiéndola cada uno de una asa llevábamos una paila grande, y acarreábamos diariamente agua para los menesteres de aquella familia (cit. Durán Barba, 1981: 526-7);

Otro aprendiz de sastre, David Cevallos, desertó del taller de sastrería porque se negó a acatar la orden que le daba la maestra (esposa del sastre Valencia) de cargar unos cestos de carbón (cit. Durán Barba, 1981: 516).

Aunque el decreto legislativo de septiembre 26 de 1941 dicta la Ley del Seguro Social obligatorio, éste no acoge a todas las personas. Así, el artículo 2° establece que:

Están sujetos al Seguro Social obligatorio todas las personas que prestan servicios o ejecutan una obra en virtud de un contrato de trabajo o por nombramiento, esto es, los empleados públicos. También están incluidos los aprendices sujetos a contrato de aprendizaje (Registro Oficial Número 574, 1942).

Como se observa esta ley no incluye al grupo de trabajadores de servicio doméstico. Por su parte la Junta Militar de Gobierno de 1964 presidida por el Contralmirante Ramón Castro Jijón, por decreto 878 amplía los beneficios del Seguro Social a sectores que aún no han sido protegidos como los trabajadores del servicio doméstico (Registro Oficial Número 239, 1964), con un sueldo menor al mínimo vital.

En cambio el presidente Correa rompe esta continuidad en diciembre 29 de 2008 al emitir una ley (Registro Oficial de diciembre 29 de 2007) en la que considera a las sirvientas dentro del grupo de trabajadores privados es decir les equipara el sueldo al mínimo vital o sea al de los obreros . Con esta ley, el Código del Trabajo les protege y les permite acceder, además a una remuneración igual al resto de trabajadores y a cinco beneficios como fondo de reserva, jubilación, cesantía, préstamos (quirografario, hipotecario) y atención en salud.

Creo que se trata de un tema que no ha sido tomado en cuenta. Sería importante su tratamiento para conocer, por ejemplo, si las “empleadas domésticas” han luchado y/o si sus conquistas salariales y beneficios de ley son producto de leyes dictadas por el estado.

FUENTES

A. Fuentes Archivísticas

AA/Q. Archivo Arzobispal de Quito

Fondo Matrimonios

Caja 8

B. Fuentes editas

- 1807 *Las Siete Partidas. Del Rey Don Alfonso El Sabio.* Madrid: Imprenta Real.
- 1971 *Recopilación de Leyes Reales de Indias.* Cuatro volúmenes. Madrid: CEU.
- 2002 *Diccionario de autoridades.* Tres volúmenes. Editorial Gredos: España

BIBLIOGRAFÍA

ALBORNOZ VÁSQUEZ, María Eugenia y ARGOUSE, Aude

- 2009 Mencionar y tratar el cuerpo: indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII-XVIII. <http://nuevomundo.revues.org/index53163html>.

ANDRIEN, Kenneth

- 1994 “Crisis económica, impuestos y la insurrección de Quito de 1765”. En *Revista Ecuatoriana de Historia Económica* N. 10. Quito: Banco Central del Ecuador.
- 1989 “La economía de la Real Audiencia de Quito y la crisis del siglo XVIII”. Enrique Ayala (editor). En *Nueva Historia del Ecuador* Vol. 4. Época colonial II. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalvo.

ANRUP, Roland

- 1990 *El taita y el toro.* En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendatario cuzqueño. Suecia: Ordgruppen.

- ARAÚZ, Maritza
- 2000 *Pueblos indios en la costa Ecuatoriana: Jipijapa y Montecristi en la segunda mitad del siglo XVIII.* Quito: Abya-Yala.
- ARIAS, Hugo
- 1989 “La economía de la Real Audiencia de Quito y la crisis del siglo XVIII”. Enrique Ayala (editor). En *Nueva Historia del Ecuador* Vol. 4. Época colonial II. Quito: Corporación Editoria Nacional/Grivalvo.
- ARROM, Silvia
- 1985 *The women of Mexico City, 1790-1857.* Stanford, California: Stanford University Press.
- ASSADOURIAN, Carlos
- 1982 *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- AUSTIN ALCHON, Suzanne
- 1996 *Sociedad indígena y enfermedad.* Quito: Abya-Yala.
- AYALA MORA, Enrique
- 1993 *Nueva Historia del Ecuador.* Cronología comparada de la Historia Ecuatoriana, vol. 14. Quito: Corporación Editora Nacional-Grijalbo.
- BARRAGÁN ROMANO, Rossana
- 1999 *Indios, mujeres y ciudadanos.* La Paz: CID
- BEHAR, Ruth
- 1989 “Sexual Witchcraft, Colonialism and Women’s Power: Views from de Mexican Inquisition”. En *HIS 30931 Burns.* Pp. 25-39.
- BETRNOUX, Philippe
- 1972 *Violencia y sociedad.* España: Editorial Zero
- BREILH, Jaime
- 1996 *El GÉNERO ENTREFUEGOS: inequidad y esperanza.* Quito: Arco Iris-Taller de Producción Gráfica.
- BONNETT, Diana
- 1992 *Los protectores de naturales en la Audiencia de Quito siglos XVII y XVIII.* Quito: Abya-Yala.

BORCHART, Cristiana

- 1999 La Audiencia de Quito. Aspectos económicos y sociales (siglos XVI-XVIII). Quito: Banco Central del Ecuador- Abya-Yala.

BOURDIEU, Pierre

- 1977 Matrimonial strategies and social reproduction. En Outline of a theory of practice. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991 *El sentido práctico*. Madrid: Santillana S.A.
- 2000 *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.

BURNS, Kathryn

- 1997 “Nuns, Kurakas and Credit: the Spiritual Economy of Seventeenth-Century”. En *HIS 3931 Burns*. Cuzco. Pp. 11-23.

BÜSCHGES, Cristian

- 1997 “Las leyes del honor. Honor y estratificación social en el distrito de la Audiencia de Quito, siglo XVIII”. En *Revista de Indias*, vol. LVII, núm. 209.

CHANEY, Elsa M. y GARCÍA CASTRO, Mary

- 1983 *Muchacha cachita criada empleada y.. más nada*. Venezuela: Editorial Torino.

CHOQUE, Roberto

- 1997 “La servidumbre indígena andina de Bolivia” En *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos. Pp. 475-484.

CLASTRES, Pierre

- 2001 *Investigaciones en Antropología Política*. España: Gedisa

Biblioteca Electrónica Cristina

Concilio de Trento www.multimedios.org/docs/dooo436/p000015.htm, 2005

CONTRERAS, Carlos

- 1990 *El sector Exportador de una Economía Colonial*. La Costa del Ecuador 1760-1830. Quito: Abya-Yala.

DE LEÓN Y PIZARRO, Josef

1780 “Discurso elocuente pronunciado en la renovación del Tribunal de la Real Audiencia de Quito de la muy Noble ciudad de Quito el día 7 de enero del año de 1780”. Quito: Impreso por Raymundo de Salazar.

DUBY, Georges

1999 *El caballero, la mujer y el cura*. España: Editorial Taurus.

DURÁN BARBA, Jaime

1981 *Pensamiento Popular Ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional.

FOUCAULT, Michel

1989 Scientia Sexuales. En *Historia de la sexualidad tomo 1*. México: Siglo Veintiuno Editores.

S/f *La Genealogía del racismo*. Buenos Aires-Argentina: Editorial Altamira.

1979 *Microfísica del Poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

GENET, Jean

1986 *Las Criadas*. Madrid: Alianza Editorial.

GLAVE, Miguel

1992 “Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el Virreinato peruano del siglo XVII: la ciudad de la Paz y el sur andino en 1684”. En *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*. Eduardo Kingman compilador. Quito: Ciudad.

GONZALBO, Pilar

1997 “Nuevo mundo, nuevas formas familiares”, en *Género, familia y mentalidad en América Latina*. Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

GUERRA, Francois-Xavier

2002 “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina”. En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. Hilda Sabato. Coordinadora. México: El Colegio de México.

GUERRERO, Andrés

1991 *La Semántica de la Dominación: el concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi.

HAMERLY, Michael

1987 *Historia Social y Económica de la Antigua Provincia de Guayaquil, 1763-1842.* Quito: Banco Central del Ecuador.

HASSAUREK, Friederich

1997 *Cuatro años entre los ecuatorianos.* Quito: Ediciones Abya –Yala.

HOBBS, Thomas

1999 *El ciudadano (De Cive).* Valladolid: Editorial Trotta.

IBARRA, Alexia

2002 *Estrategias del mestizaje. Quito a finales de la época colonial.* Quito: Abya-Yala.

ICAZA, Jorge

2008 *Huasipungo.* Quito: Libresa.

2008 *Cholos.* Quito: Libresa

2008 *Huairapamushcas.* Quito: Libresa.

JORGE, Juan; ULLOA, Antonio de

1937 [1826] Noticias de América sobre el estado moral, militar y político de estos reinos del Perú y provincias de Quito. En Eliécer Enríquez, *Quito a través de los siglos.* Vol. I. Quito: Imprenta Municipal.

JURADO NOBOA, Fernando

1998 *Calles de Quito.* Quito: Banco Central del Ecuador.

KONETZKE, Richard

1981 *América Latina II. La época colonial.* México: Siglo Veintiuno.

KUNESOF, Elizabeth

1983 “Historia del servicio doméstico en la América Hispánica 1492-1980”. *En Muchacha cachita criada empleada y.. más nada.* Elsa M. Chaney y Mary García Castro comp. Venezuela: Editorial Torino.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela

2003 *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas.* México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

LANGUE, Frédérique

2006 El honor es una pasión honrosa. Vivencias femeninas e imaginario criollo en Venezuela colonial. <http://nuevomundo.revues.org/index1786html>

LAVALLÉ, Bernard

1999a “Promesas y falacias: El incumplimiento de esponsales en la Lima del siglo XVIII”. En *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: IPE.

1999b “Estrategia o coartada? El mestizaje según los discursos de matrimonio en Quito (1778-1818)”. En *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: IPE.

1999c “Divorcio y Nulidad de matrimonio en Lima 1650-1700”. En *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: IPE.

LAVRIN, Asunción

1991 “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia”. En *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México D. F.: Grijalbo.

LUJÁN MUÑOZ, Jorge

1976 “Fundación de villas de ladinos en Guatemala en el último tercio del siglo XVIII”. En *Revista de Indias*, año 36, julio-diciembre No. 145-146.

MACHADO DE CHAVEZ, Iván

1641 *Perfeto Confesor Y cura de Almas*. Barcelona: Pedro Lacaballeria.

MARCHÁN, Carlos

1984 “El sistema hacendatario serrano, movilidad y cambio agrario”. En *Revista Cultura*, Número 9, mayo-agosto, Quito: Banco Central del Ecuador.

MCFARLANE, Anthony

1994 “La “Rebelión de los Barrios”: una insurrección urbana en el Quito borbónico”. En *Revista Ecuatoriana de Historia Económica* N. 10. Quito: Banco Central del Ecuador.

MIÑO GRIJALVA, Manuel

1989 “La economía de la Real Audiencia de Quito, siglo XVII”. En *Nueva Historia del Ecuador*. Enrique Ayala, Editor. Quito: Corporación Editora Nacional.

MINCHON, Martin

- 1989 "La economía subterránea y el mercado urbano pulperos, "indias gateras" y "recatonas" del Quito colonial (siglos XVI-XVII). En *Antropología del Ecuador*. Segundo E. Moreno Yáñez compilador. Quito: Abya-Yala
- 1994 *The people of Quito, 1690-1810*. Boulder-San Francisco-Oxford: Westwie Press.

MIRALLES, Antonio

- 1996 *El matrimonio. Teología y vida*. España: Ediciones Palabra.

MORENO EGAS, Jorge

- 1989 *Vecinos de La Catedral de Quito fallecidos entre 1704 y 1800*. Quito Imprenta Offset.

ORTIZ BILBAO, Luis Alfonso

- 1978 "Censo de la ciudad de Quito en 1768". En Museo Histórico: órgano del Archivo Municipal de Historia de la ciudad de Quito, No. 56. Quito: Ilustre Municipio de Quito.

ORTIZ CRESPO

- 2007 "Tras el damero" en *Damero*. Quito: FONSA.

ORTIZ DE LA TABLA, Javier

- 1988 "El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio". *Revista ecuatoriana de Historia Económica No. 4*. Quito: Banco Central del Ecuador

PATEMAN, Carole

- 1995 *El contrato sexual*. España: Anhropos.

PÉREZ, Joseph

- 1977 *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*. Madrid

PHELAN, John Leddy

- 1995 *El Reino de Quito en el siglo XVII*. Colección Histórica, XX. Quito: Publicaciones del Banco Central del Ecuador.
- 1980 *El Pueblo y el Rey*. Bogotá: Carlos Valencia Editor.

POLONI, Jacques

2006 *El Mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito: Abya-Yala- Instituto francés de Estudios Andinos.

POWERS, Karen

1994 *Prendas con Pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Ángel

1990 *El poder familiar: La patria potestad en el Antiguo Régimen*. www.tiemposmodernos.org/TiemposModernos6/Rodriguezsanchez.htm

RODRÍGUEZ, Jesús

1990 “consanguinidad y parentesco en Teror (1675-1700) www.ceha-madeira.net/canarias/hia41.html.

SAMUDIO, Edda O.

2003 *Un matrimonio clandestino en Mérida en el ocaso del período colonial*. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo3codigo=1251499>

SCOTT, Joan Wallach

1997 “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *Género. Conceptos básicos*. Perú: Programa de Estudios de Género, Pontificia Universidad del Perú.

SEED, Patricia

1991 *Amar, honrar y obedecer en el México colonial*. México DF.: Alianza Editorial.

SOASTI, Guadalupe

1990 “Mercaderes y tratantes en Quito durante el siglo XVII”, Tesis de maestría en Historia Andina. Cali: Universidad del Valle.

SPALDING, Karen

1974 *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

STERN, Steve

1999 *La Historia secreta del género*. México D. F.: Instituto de Cultura Económica.

TYRER, Robson Brines

1988 *Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito. Población indígena e industria textil, 1600-1800.* Biblioteca de Historia Económica, vol. 1. Quito: Banco Central del Ecuador.

VÁSQUEZ, Salomé

1998 “Presencia femenina en el proceso económico de la Audiencia de Quito, entre 1580 y 1690”. Tesis para obtener el título de Licenciada en Historia. Quito: PUCE.

VILLALBA, Jorge S. J.

1986 “Los obrajes de Quito en el siglo XVII”. *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana* No. 8. Quito: Ediciones Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

WACHTEL, Nathan

1976 *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española, 1530-1570.* Madrid: Alianza Editorial.

WEBER, Max

1977 *Economía y sociedad.* Tomo I y II. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

WEBSTER, Susan

2007 Conferencia sobre Artesanos en la Colonia quiteña.

ZAVALA, Silvio

1978 *El servicio personal de indios en el Perú.* Tomo I. México: El Colegio de México.

1979 *El servicio personal de los indios en el Perú.* Tomo II. México: El Colegio de México.

ZALDUMBIDE, Gonzalo

1980 *La égloga trágica.* Quito: Editorial del Colegio Técnico Don Bosco.