



Íconos. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Benavides, O. Hugo
La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 24, enero, 2006, pp. 145-160
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50902412>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados¹

O. Hugo Benavides

Departamento de Antropología, Fordham University, Nueva York

Email: benavides@fordham.edu

Traducción: X. Andrade.

Resumen

Este artículo busca entender el papel de los enchaquirados dentro del proceso de reconstrucción del pasado histórico (y sexual) de la ciudad de Guayaquil. De esta manera, el presente análisis alternativo de los enchaquirados cuestiona la tradicional historia heterosexista de la ciudad. Sin embargo, no busco simplemente atacar la historia oficial, ni siquiera ofrecer la verdadera historia (en singular) sino más bien indagar sistemáticamente el proceso de la hermenéutica histórica. Entendido así, este trabajo propone una serie de contribuciones al entendimiento del proceso de producción histórica en Ecuador y las inherentes limitaciones de todo proceso histórico en contextos post-coloniales, particularmente en Latinoamérica. Finalmente, también busco contextualizar la producción del pasado guayaquileño (y por ende el discurso de la masculinidad guayaquileña) en un dinámico discurso en el cual elementos coloniales, raciales y regionales no sólo juegan papeles paradigmáticos constantemente, sino que también son re-determinados en el proceso.

Palabras clave: Guayaquil, sexualidad, historia, regionalismo, arqueología.

Abstract

The article assesses the role played by the enchaquirados in the historical reconstruction of Guayaquil's sexual past. In this regard, the alternative reading of this pre-Hispanic homosexual harem of boys questions the city's traditionally heterosexist history; however, rather than simply blaming official historiography and pretending to offer some new historical truth, the present contribution looks to interrogate the inherent problematics of historical hermeneutics. Thought this critical evaluation of the enchaquirado's legacy, I offer some needed insight into the nature of historical production in Ecuador and in the pervasive limitations of all historical production in post-colonial contexts, particularly Latin American ones. In this manner, the article looks to place the production of Guayaquil's past (and its reigning masculinity discourse) in an ever-changing discourse in which elements of colonial relationships, race, and regional geography play a vitally determining factor, and are constantly re-determined themselves in the process.

Keywords: Guayaquil, Sexuality, History, Regionalism, Archaeology.

¹ Una versión anterior de este artículo fue publicada originalmente como "The Representation of Guayaquil's Sexual Past: Historicizing the Enchaquirados" en *The Journal of Latin American Anthropology*, 2002, Vol. 7, No. 1, pp. 68-103.

Y es con gran dolor y terror que uno comienza a darse cuenta de esto. Sintiendo dolor y terror, uno comienza a evaluar la historia que lo ha colocado a uno donde está, y cómo ha formado su punto de vista. Sintiendo dolor y terror, porque, de allí en adelante, uno entra en la batalla con esa creación histórica, lo que es uno mismo, e intenta recrear a uno mismo de acuerdo a un principio más humano y más liberador; comienza así el intento de alcanzar un nivel de madurez personal y libertad, lo cual roba a la historia de su poder tiránico, y, al mismo tiempo, la cambia.

James Baldwin, *Unnamable Objects, Unspeakable Crimes*

Como parte de nuestro entrenamiento arqueológico en el Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos en la Escuela Superior Politécnica del Litoral (CEAA) en Guayaquil, mis compañeros de clase y yo llevamos a cabo algunos semestres de trabajo de campo etnográfico y arqueológico. Durante una actividad de reconocimiento, uno de mis colegas quedó pasmado por la respuesta inicial de uno de sus sujetos de investigación: cuando mi amigo antropólogo se acercó a un grupo de hombres y les preguntó sus nombres, uno de ellos respondió diciendo, “mi nombre es Jorge, pero mi *nombre de batalla* es Dolor. Si sabes a lo que me refiero”. Esta respuesta hubiera sido inquietante viniendo de un hombre ecuatoriano cualquiera pero lo era aún más viniendo de un habitante de un aparentemente tradicional pueblo costero como lo es San Pablo, en la Península de Santa Elena.

La respuesta claramente nos dejó aturridos. ¿Cómo podría un “hombre”, rodeado por su grupo de amigos, ser tan abierto acerca de su homosexualidad e identidad queer? Esto era particularmente problemático ya que la mayoría de hombres guayaquileños, incluyendo a nosotros, gastábamos una gran energía en mantener una identidad heterosexual ostensi-

ble en congruencia con los roles sociales prescritos para nosotros. Pero lo era aún más considerando que, en el tiempo de la entrevista (a mediados de los 80s), cualquier actividad sexual consensual entre hombres adultos en Ecuador llevaba una sentencia obligada a prisión por ocho años (las leyes ecuatorianas finalmente descriminalizaron la actividad homosexual masculina en 1998).

Nuestra hombría-heterosexual no era para ser tomada a la ligera, como lo expresaba la vigencia de una sentencia a prisión, definitivamente algo para no bromear. Todos nosotros, los queer guayaquileños, habíamos pasado demasiado tiempo en el colegio, en la casa, en el vecindario, en nuestras mentes, construyendo una identidad masculina heterosexual que nos proveyera el respeto necesario para llevar a cabo nuestra vida diaria, incluyendo el hecho de nuestra supervivencia. Cualquier noción de una identidad queer era recibida con enorme sospecha debido a un sinnúmero de restricciones culturales y sociales, así como de un aparato legal, los mismos que habíamos activamente validado y participado hasta entonces.

En los últimos años de investigación antropológica, he vuelto a entender el condicionamiento que hizo a dicha sexualidad queer una identidad “problematizada”, esto es, que requiere constante explicación. Esta investigación en particular también me condujo a evaluar la identidad (mía y la de otros) en un paisaje mucho más amplio de marcadores culturales e históricos que sirvieron como rasgos casi monolíticos en un panteón nacional y continental de la regulación del deseo en Ecuador y Latinoamérica. Durante este tiempo he cuestionado y analizado -y he sido impresionado por- una representación histórica de la heterosexualidad como hegemónica y producida a costa de una rica serie de prácticas y deseos sexuales diversos. De esta manera, a través de este artículo busco escribir en contra de las representaciones con-

temporáneas dominantes del pasado y presente sexual y de género de Guayaquil, hablando, en lugar de las prácticas reprimidas, de las prácticas homoeróticas de la figura colonial de los *enchaquirados* y de los hombres queer contemporáneos (incluyéndome a mí mismo).

El objetivo principal de este artículo es el de explorar cómo elementos significativos de un pasado homosexual prehispánico son distorsionados y, en última instancia, excluidos de la producción contemporánea de la historia de la ciudad. Estas distorsiones resultan aún más significativas porque muchos de estos elementos homosexuales prehispánicos han sido pasados por alto sistemáticamente (Trexler 1995, Joyce 2000, Smith 1998). Estas estatuillas de varones participando en sexo oral y anal están presentes a lo largo de las culturas prehispánicas andinas, incluyendo la de los Manteño-Huancavilca. Es más, estas estatuillas explícitamente sexuales han capturado la imaginación contemporánea mientras que réplicas modernas son hechas para propósitos comerciales, incluyendo unos populares y provocativos llaveros.

Así como estas estatuillas prehispánicas, los enchaquirados también han sido un recurso histórico claramente visible para los historiadores de la ciudad y la población guayaquileña en general. Los enchaquirados (un harem homosexual de sirvientes jóvenes destinados a tareas religiosas y sexuales) son descritos por los mismos relatos etnohistóricos que han sido utilizados para reconstruir la historia colonial de Guayaquil. Estos relatos, sin embargo, no solamente han sido consistentemente examinados con detalle para reconstruir la historia del Ecuador (por ejemplo, Ayala Mora 1983b, Pareja Diezcanseco 1990, Efrén Reyes 1967) sino que también han sido utilizados para reproducir y legitimar un particular discurso nacional heteronormativo. No debería de sorprendernos que los defensores de este discurso heteronorma-

tivo hayan confiado precisamente en la supuesta objetividad de la historia oficial *mes-tiza* para apoyar su veracidad, negando la circularidad inherente en el proceso hermenéutico de representación, el cual siempre “obs-curece las condiciones de su propia creación, [y] elimina sus huellas” (Hale 1996:2; ver también Taussig 1992).

En este sentido, realmente no se trata de probar la existencia de un pasado queer -después de todo, la “evidencia” siempre ha estado ahí-. Y, sin embargo, para los grupos prehispánicos en cuestión, los enchaquirados fueron tan queer como las prostitutas y las amas de casa son para los guayaquileños actualmente. Al contrario, la pregunta relevante es, ¿cómo esta “evidencia” -de lo que fueron prácticas normativas en tiempos prehispánicos- ha sido excluida, o de manera más precisa, representada no solamente para no cuestionar interpretaciones históricas heteronormativas contemporáneas, sino para activamente alentar y sostener tal ideología hegemónica? Para este esfuerzo analítico, no solamente proveeré una lectura histórica alternativa de los enchaquirados, sino también una evaluación del lugar central de los discursos raciales/geográficos locales inherentes en la hermenéutica de la interpretación histórica en Guayaquil.

Los enchaquirados y el pasado sexual de Guayaquil

La ciudad de Guayaquil está localizada tierra adentro de la Península de Santa Elena en el sistema de drenaje del río con el cual comparte su nombre, el Río Guayas. Hay cierta inconsistencia histórica en términos de la población prehispánica que ocupó el área general donde la ciudad yace ahora. La creencia más comúnmente sostenida es que fue la sociedad política Manteño-Huancavilca la que habitó esta región, y por lo tanto es este

grupo en particular (más los Huancavilcas que los Manteños) los que son referidos como los ancestros indígenas de la ciudad (ver Martínez Estrada n.d.). Sin embargo, basado en los relatos etnohistóricos, los historiadores y arqueólogos no están tan seguros sobre la afiliación étnica de las comunidades prehispánicas del área. Parece altamente probable que los Manteño-Huancavilca junto con los Chonos, Puneños y Tumbecinos, entre otros, formaron un grupo cerrado de *mercaderes* que controlaba el comercio de los productos prehispánicos desde la costa del Pacífico hasta Mesoamérica.

Parecería que los Manteño-Huancavilca estaban estratégicamente localizados en la costa del Pacífico y tenían control central sobre el comercio marítimo; en particular, los señores de Salango y Manta parecían haber sido los caciques más poderosos en el área. Los Manteños-Huancavilca fueron vistos como infames en los relatos españoles por prácticas tales como la adoración de piedras sagradas, efigies de madera y otras deidades, así como por la reducción de cabezas, costumbres de entierro “bizaras”, y por último pero no menos importante, por su pública aceptación y práctica de la sodomía. Víctor Emilio Estrada en su estudio de 1957 sobre el grupo menciona, en un párrafo corto y fácilmente pasado por alto, que “eran sodomitas y tenían a sus niños muy bien *enchaquirados* y ordenados con *sartales* (collares) y muchas piezas de joyería de oro” (Estrada 1957:12; énfasis agregado).

Para los cronistas españoles, todo esto probaba que los Manteño-Huancavilca participaban en rituales barbáricos y estaban en comunicación directa con el propio diablo. Pero esta peculiar representación de las prácticas religiosas del grupo no es inesperada, puesto que el énfasis en los rituales de nativos americanos como algo diabólico fue difundido en los relatos coloniales a lo largo del continente (ver Las Casas 1982:69). Zárate des-

cribe sobre los rituales costeros que impresionaron mayormente a los españoles:

Y en algunos templos, especialmente el que ellos llaman Pasao, sobre todos sus pilares tenían hombres y niños, sus cuerpos crucificados, y su piel curada de tal manera que no olían mal... También tenían muchas cabezas clavadas de indios, que con cierto conocimiento y *cocimiento* ellos las consumían hasta que tenían el tamaño de un puño (Zárate 1995:465).

Tres cronistas de estos grupos costeros, Girolamo Benzoni (1985), Miguel de Estete (1918) y Cieza de León (1971, 1986), viajaron de norte a sur por la costa del Pacífico en los 1500s y visitaron los principales asentamientos Manteño-Huancavilca, tales como Coaque, Pasao, Caráquez, Puná, Puertoviejo, Jaramijó, Charapotó, Picalanceme, Cama, La Plata y la Península de Santa Elena (ver Estete 1918:316-17, Xerez 1988:182-3).

De hecho, Benzoni fue capaz de observar de primera mano algunas de estas ceremonias, pero fue expulsado en una ocasión y huyó por temor de perder su vida después de que fuera descubierto en otra:

Mientras estaba en esta provincia, frecuentemente, para matar el tiempo, visitaría los pueblos Indios, tanto aquellos en el interior como los que estaban cerca del mar, y habiendo ido un día a una aldea llamada Charapoto, encontré que los indios estaban en el templo haciendo sus sacrificios; como escuché tambores y el cantar de ciertas canciones que usan, entré en el templo ansioso de verlos, pero tan pronto como los sacerdotes me vieron, se enojaron y casi escupiendo en mi cara me echaron del templo. Sin embargo, fui capaz de ver un ídolo de tiza en la forma de un tigre, y dos pavos con otras aves que iban a ser sacrificadas a sus dioses; es posible que ellos tuvieran un niño pequeño para los mismos efectos, pero no fui capaz de observar eso. Otro día me encontraba en otra aldea, la de Picalanceme. Encontré a todos

los indios bebiendo y como yo quería quedarme y ver como se emborrachaban, me dijeron en español: 'Ah, cristiano rebelde y traidor, deja nuestro país'; cuando me di cuenta que ellos querían quitarme mi espada, huí y me hice la promesa de nunca ir a esos pueblos cuando tuvieran sus días de fiestas (Benzoni 1985:109-110).

Cieza de León es de hecho menos generoso que Benzoni en su descripción de los rituales Manteño-Huancavilca, puesto que en sus relatos las prácticas grupales siempre se hallaban involucradas en rituales diabólicos, herejías y tradiciones primitivas:

Y en otras partes, como continuaré narrando en esta historia, y en esta provincia, ellos afirman que el *señor* de Manta tiene o tenía una roca de esmeralda, de enorme grandeza y muy rica, una que era altamente estimada y venerada por sus ancestros, y la cual algunos días la tenían para exhibición pública, y la adoraban y reverenciaban como que si dentro de ella hubiese alguna deidad aprisionada. Y si un indio hombre o mujer se enfermaba, después de haber hecho sus sacrificios ellos iban a rezarle a la roca, y también afirman que ellos adoraban a otras rocas, dando a entender que el sacerdote hablaba al diablo para que la salud llegara a través de tales ofrendas; y más tarde el *cacique* y otros ministros del diablo harían esto porque en muchas otras distintas partes de esta tierra el enfermo vendría al pueblo de Manta a hacer sus sacrificios y a ofrecer sus regalos (Cieza de León 1971:200).

Entre las descripciones de las reprobables actividades de estos grupos, de acuerdo a los españoles, no se hallaban sólo aquellas de *ido-latría*, acuerdos con el diablo, sacrificios animales y humanos, sino también, de manera preponderante, aquellas del pecado de sodomía. De capital importancia en esta práctica sexual era un grupo de hombres jóvenes reconocido por su actividad homosexual religiosa

(o ritualizada) y su uso ritual de *chaquiras* (cuentas de conchas) y adornos de oro:

Y en otros respectos para que el diablo los tenga atados a sus cadenas de pecado, es precisamente sostenido que en los oráculos y templos donde eran dadas respuestas a sus preguntas, se asumía que era necesario para este servicio que algunos jóvenes estén en el templo desde una temprana edad, para que en ciertas ocasiones y durante los sacrificios y fiestas santas, el señor y otras autoridades pudieran acarrear con ellos el maldito pecado de la sodomía. Y para que usted pueda entender lo que está leyendo, como algunos entre ellos aún mantienen este ritual diabólico: narraré una historia que me fue dada en la ciudad de Reyes por el Fraile Domingo de Santo Tomás, la cual tengo en mi poder y va de la siguiente manera:

...Y eso es que cada templo o *adoratorio* primario tienen uno o dos hombres, o más, de acuerdo al ídolo. Han sido vestidos como mujeres desde que eran niños pequeños, y hablan como tales; y en su trato, ropas y en todo lo demás ellos imitan a las mujeres. Estos hombres participan en uniones carnales como un signo de santidad y religión, durante sus fiestas y días santos, especialmente con los señores y otras autoridades. Yo lo sé porque he castigado a dos. Los cuales, cuando les dije del maligno acto que estaban cometiendo, y la fealdad del pecado que estaban haciendo, contestaron que no eran culpables, porque desde el momento que nacieron habían sido colocados ahí por sus caciques, para utilizarlos en este maldito y horrendo (*nefando*) vicio, y para ser los sacerdotes y guardianes del templo. Así que lo que yo deduje de esto es que, el diablo estaba tan a cargo de estas tierras, que no habiendo sido contentado con hacerlos caer en semejante gran pecado: sino también los había hecho creer que tal vicio es una forma de santidad y religión, y de esa manera los tenía más esclavizados.

Esto me fue dado por Fraile Domingo, conocido por todos, y conocido por ser un amigo de la verdad (Cieza de León 1986:199-200).

Fernández de Oviedo (1959, IV:221) describe los enchaquirados de la siguiente manera:

Estas tierras de Puerto Viejo son planas y con muy pocos cerros, y el sol las achicharra bastante y están un tanto enfermizas. La mayoría de los indios que habitaron la costa son sodomitas abominables, haciendo esto con los niños, y tenían a los niños muy bien enchaquirados y adornados con bastante joyería de oro. Trataban a sus mujeres muy mal. Usaban pequeñas camisas, y su vergüenza es expuesta.

Esto también parecía ser a lo que el "Inca" Garcilaso de la Vega (1998:390) se refería cuando expresaba que:

Los naturales de Manta y de la región, particularmente a lo largo de la costa (pero no aquellos tierra adentro los cuales son llamados *serranos*) practicaban la sodomía más al descubierto y con menos vergüenza que ningún otro; esto es, más que todas las otras naciones que hasta esta fecha han sido notorias por este vicio.

Muy poco es conocido acerca de estos hombres jóvenes, aunque ellos difícilmente parecen haber sido transgresores sexuales y más bien, parecen haberse hallado bastante integrados a la sociedad normativa. Estructuras religiosas similares de muchachos jóvenes sirviendo en templos y participando en una homosexualidad ritualizada son también descritos en otras partes de las Américas (ver Trexler 1995 para una descripción exhaustiva aunque poco crítica), tanto en el Perú Central (Cieza de León 1986) como en Mesoamérica (Las Casas 1982:70).

Cuando uno toma en cuenta el uso de las chaquiras y el oro podemos asumir que estos jóvenes fueron sostenidos en un status de consideración dentro de la comunidad, especialmente porque las chaquiras fueron consideradas artefactos invalorable entre estos grupos costeros. Igualmente importante en

muchas de estas descripciones es que las chaquiras eran altamente estimadas y en algunos casos eran también parte inconfundible del atavío masculino:

Ellos ataban sus brazos y piernas con algunas vueltas de cuentas de oro, plata y pequeñas turquesas, y cuentas y conchas rojas y blancas, sin permitir a ninguna de las mujeres usar estas (Zárate 1995:33).

En otra descripción de Cieza él parece implicar la importancia emocional de algunos de estos hombres jóvenes cuando describe la tradicional práctica indígena de sepultar a los acompañantes más privados del cacique, junto a él, al momento de su muerte:

...si es señor o cacique, ellos ponen dos o tres de las más preferidas y hermosas de sus mujeres, y otras de las más preciosas joyas, y comidas y jarras de su vino de maíz; tanto como quisieran... Esta costumbre de sepultar sus muertos con sus armas, su tesoro y bastante alimento fue ampliamente esparcida en estas tierras que hemos descubierto; y en muchas provincias también sepultarían mujeres y niños vivos (Cieza de León 1971:204; énfasis agregado).

Algunos otros relatos también parecen indicar el valor del servicio de tales jóvenes a sus señores, al punto de que muchos de ellos también fueron sepultados junto con las esposas en la tumba del señor:

Una o dos de sus mujeres se sepultarían a sí mismas con él, las que él amaba más, y por esto algunas veces habían peleas entre ellas, así pues el fallecido dejaría esto decidido antes de su muerte, y de la misma manera ellos sepultarían con él *dos o tres niños jóvenes de su servicio*, poniendo en la tumba todas las vasijas de oro y plata que tenían (Zárate 1995:33; énfasis agregado).

Era la costumbre de poner las armas con el fallecido en su tumba, y su tesoro, y

tomaba mucho trabajo mantener esto en estas tierras que habían sido descubiertas. *Y en muchas provincias también incluirían mujeres y niños vivos...* Y ellos tenían esto como la verdad, ellos sepultaban con el fallecido sus mujeres más amadas, y sus más privados *servidores y sirvientes...* y en estos valles es común sepultar a los muertos con sus riquezas y cosas más importantes, y muchas mujeres y *los sirvientes más privados* que un señor tuvo mientras estaba vivo (Cieza de León 1986:166, 194, 197; énfasis agregado).

Otras actividades homosexuales también son descritas por muchos de los cronistas que visitaron tempranamente estos grupos costeros:

Pero como esta gente era mala y llena de vicios, a pesar de que entre ellos habían muchas mujeres, y algunas de ellas extremadamente hermosas, la mayoría de ellos participaban (lo cual me ha sido certificado) públicamente y al descubierto en el horrendo pecado de la sodomía, en el cual se dice que ellos se glorificaban en extremo. Es verdad que en los últimos años el Capitán Pacheco y el Capitán Olmos, que ahora están en España, castigaron crudamente a los indios que cometieron el pecado anteriormente mencionado, advirtiéndoles de cuánto Dios estaba disgustado y ellos fueron tan implorados que ahora poco o nada de este pecado es practicado, ni ninguna de las otras malas costumbres que tenían, ni tampoco hacen uso de otros abusos de su religión... (Cieza de León 1971:198).

Este último relato reconoce tanto la extendida práctica de sodomía entre los Manteño-Huancavilca como la reserva de Cieza en discutir en detalle la práctica sexual de la sodomía misma. Lo que es también bastante evidente es la prescripción ritualizada del comportamiento homosexual para algunos miembros de esta comunidad indígena.

En algunos de los otros relatos, como el del Fraile Reginaldo de Lizárraga, el uso de la actividad homosexual para crear un sentido

del “otro” es particularmente explícito. Tal distancia no es solamente proporcionada por los mismos españoles sino que es también instrumental para diferenciar entre las varias comunidades indígenas. En este relato, donde Lizárraga parece haber invertido los grupos, las descripciones de los actos de sodomía no sólo tienen cualidades civilizadoras sino también connotaciones raciales:

Allá vivieron en esta ciudad y sus distritos dos naciones de indios, una llamada Guamcavillcas (sic), gente bien dispuesta y *blanca*, limpia en su vestimenta y bien parecida; los otros son llamados Chonos, *negros*, y no tan sociables como los Guamcavillcas (sic); ambos son gente guerrera; con armas, arco y flechas. Los Chonos tienen mala reputación de participar en horrendos vicios de sodomía; ellos tienen el pelo al final de sus cabezas y la parte de arriba es completamente calva, por lo cual el resto de los indios los ridiculizan; llamándolos perros Chonos *coco-tados* (rasurados) como lo relataremos más tarde (Lizárraga 1968:66; énfasis agregado).

Benzoni también parece compartir este tono racista y moralizador cuando describe los vasallos del Cacique de Manta como “feos, sucios sodomitas, llenos de toda maldad” (Benzoni 1985:110).

Otro elemento interesante en la descripción de la homosexualidad masculina ritualizada entre grupos costeros es la narrativa fantástica sobre la presencia de gigantes en esta área. Es muy probable que las narrativas de gigantes hayan sido estimuladas por la presencia de grandes huesos desenterrados de una extinta población de mastodontes en el área. La existencia de estos gigantes es narrada por muchos cronistas, y sus narrativas comparten la característica de describir a los gigantes como depredadores: primero de comida y suministros, y más tarde también de personas. Los relatos expresan que, inicialmente, mujeres indígenas fueron asesinadas

por los acercamientos sexuales de estos gigantes, razón por la cual los gigantes recurrieron a tener sexo entre ellos mismos. Una característica sorprendente en las descripciones es que se decía que todos los gigantes eran hombres, sin que la ausencia de mujeres gigantes genere una explicación o racional:

Algunos años habían pasado y estos gigantes todavía estaban en estos lugares: como no tenían mujeres, y las mujeres indias no les calzaban por sus tamaños, o porque era un vicio común entre ellos por consejo y apoyo del diablo mismo, ellos utilizaron el uno con el otro el (nefando) pecado de la sodomía, tan horrendo y de graves consecuencias; el cual usaron y lo llevaron a cabo públicamente y al descubierto, sin temor a Dios y muy poca vergüenza de ellos mismos. Y todos los indios (*naturales*) declararon que Dios nuestro Señor, no habiendo querido ignorar tan horrible pecado, les envió un castigo de acuerdo con la fealdad del pecado (Cieza de León 1971:206).

Como la representación histórica siempre “opera en un campo de enredados y confusos pergaminos, sobre documentos que han sido excavados y copiados algunas veces”, la verdad absoluta es más una fantasía productiva que una meta absoluta (ver Foucault 1998:369). Tomando en cuenta la hermenéutica histórica, estos relatos expresan los prejuicios particulares que los españoles acarrearon a su propia imaginación histórica y que siglos más tarde alimentaron la imaginación etnográfica sobre prácticas sexuales no occidentales (Bleys 1995). Es importante establecer nuevamente que la normativa alternativa de conductas prehispánicas no es igual a una panacea sexual del pasado, así como tampoco la dominación española significó la mera dominación represiva de prácticas heteronormativas (ver Trexler 1995). En lugar de reificar dicotomías obsoletas, lo que está en cuestión es evaluar la siempre autorizada y productiva reconstrucción (sea juzgada como

negativa o positiva) de un pasado que es indudablemente tanto constituido como constituyente de nuestra existencia hoy en día (ver las citas de apertura y de cierre de Baldwin en este artículo).

Historias reprimidas, historias de represión: racismo y homofobia en Guayaquil

Es la ambigüedad interpretativa de la historia lo que hace de la representación del pasado indio de la ciudad y región un tema contencioso, aún cuando, o precisamente por ella, las reconstrucciones históricas del mismo han sido presentadas tradicionalmente como hechos, como una cuestión de objetividad histórica y no de interpretación. De esta manera, la mayoría de las instituciones educativas, los textos históricos, los políticos locales y los guayaquileños en general asumen que los Huancavilcas, representados como una comunidad de feroces guerreros que resistieron y rechazaron la inicial conquista Inca luchando hasta el amargo fin contra los *conquistadores* españoles, fueron la población india original que había habitado el área en la cual la ciudad hoy permanece (Martínez Estrada n.d., Navas Jiménez 1994, Pareja Diezcanseco 1990).

Esta imagen de resistencia feroz y herencia orgullosa es venerada en la más popular explicación dada para el origen del nombre de la ciudad: “Guayaquil” se supone que viene del nombre del líder de los Huancavilcas, Guayas, y su esposa, Quil, quienes resistieron a los españoles hasta su muerte. Esto es, mientras Guayas era asesinado por un español, una vez que fuera capturado, su esposa prefirió saltar al río (el cual lleva el nombre de su esposo) y ahogarse en lugar de “pertenecer” a ningún hombre español. Este origen del mito en particular es muy similar a las problemáticas raciales y de género presentadas en

otros lugares americanos como aquél de la Malinche en México y en Perú. En este caso Quil es aclamada como la verdadera heroína, haciendo lo que La Malinche es culpada de no hacer: morir en lugar de involucrarse en una relación sexual, o “dormir con el enemigo” (ver Mallon 1996, de la Cadena 2000).

La ciudad de Guayaquil históricamente ha sido ocupada por una gran población emigrante. La población europea estaba compuesta principalmente de españoles pero ella también estaba esporádicamente entremezclada con pequeños grupos emigrantes de portugueses, italianos, franceses y británicos. En los siglos 19 y 20 esta población del Viejo Mundo fue seguida tanto por las comunidades asiáticas, primero chinas y actualmente también sur coreanas, como por las libanesas (o “turcas” como se las refiere más comúnmente). Aunque estos emigrantes de nuestros días, especialmente la comunidad libanesa, sufrió severas condiciones económicas y discriminatorias, en menos de un siglo han sido capaces de afirmarse como miembros activos de Guayaquil y de la nación ecuatoriana. Esto se expresa claramente en el hecho de que dos de los últimos cuatro presidentes ecuatorianos durante los 90s fueron descendientes de árabes/libaneses.

Lo que es sorprendente acerca del éxito cultural y económico de los libaneses es que este triunfante camino ha evadido a la mayoría étnica dominante de la nación, esto es, la población indígena. Las comunidades indígenas, quienes sufrieron el primer desalojo de sus territorios y activas prácticas etnocidas y genocidas contra ellos, estuvieron entre los primeros miembros y continuos emigrantes de la naciente ciudad de Guayaquil fundada por los europeos. La presencia india en la ciudad tiene una historia muy compleja, la misma que es visiblemente, aunque no exclusivamente, marcada por un gran nivel de discriminación racial, represión social y explotación económica,

como también pérdida de identidad cultural y continuidad histórica.

Guayaquil fue prontamente poblada en los 1600s por una amplia población “des-indianizada”, referida principalmente en diferentes momentos como *cholos* o *mestizos*, que inmediatamente fueron designados a servir y apoyar a las elites españolas; sin embargo, esta particular forma de servidumbre inspirada en lo europeo y realizado a la americana fue articulada en maneras complicadas. A diferencia de los indios de la sierra, los grupos costeros fueron rápidamente afectados por el proceso de colonización y dentro de muy pocos años fueron diezmados por enfermedades, desapareciendo casi completamente. Los miembros de las comunidades indígenas costeñas que sobrevivieron este ataque directo y violento fueron muy pronto y de manera bastante activa introducidos al servicio económico y a la vida cultural, la misma que fue significativamente marcada por una destrucción de sus tradiciones ancestrales.

Estos procesos de “des-indianización” rápida y dramáticamente provocaron una confusión de las diferentes categorías que definen lo étnico/racial (V. González 1978). Esta nueva híbrides incrementó los mitos raciales que los españoles habían heredado de su existencia en el Viejo Mundo e incorporado en su interacción con territorios recientemente conquistados en África, Asia y también en las Américas; sin embargo, esto condujo al creciente rol social de una población mestiza (o chola) que apropiadamente entendió el valor, no sólo en términos económicos sino también existenciales, de dejar de lado cualquier identidad étnica prehispánica. Esto se tradujo en el hecho de que mientras más lejos uno pudiera estar de una herencia india, más grandes los campos de posibilidades y oportunidades en términos sociales. Esta población mixta o mestiza se incrementó en número e importancia a lo largo de los siglos, y fue la segunda población que más se benefició de

la independencia de las colonias del control español en 1822, principalmente por el hecho de que se movió del tercer al segundo lugar, después de los blancos, en el orden racial/étnico.

Sin embargo, esta forma particular de movilidad social hacia arriba no se transmitió a los dos grupos situados en el estrato étnico/racial más bajo (indios y negros, o afroecuatorianos). Ambas poblaciones experimentaron la independencia de los españoles en términos de un giro en el control de la elite, pero no como un cambio significativo en la estructura social de los territorios recientemente liberados. Este sentido es principalmente lo que se ha capturado en la descripción popular de la independencia de la serranía como “el último día de explotación y vergüenza, y el primer día de lo mismo”. De esta manera, la población mestiza, la cual tradicionalmente se reificó a sí misma como tal a través del tiempo, continuaba distanciándose de la población india y hasta de su término original asimilado de “cholos” (Espinosa Apolo 1995, Puga y Jurado 1992). La tendencia a distanciarse heredada del sistema racial español ha sido reforzada por un nuevo orden de globalización occidental según el cual la blancura todavía constituye una marca de “civilización” (aunque ahora los ingleses y norteamericanos, no los españoles y europeos, son los marcadores de la cultura civilizadora). Es esta construcción racial en particular para los mestizos como grupo y para el mestizaje en la nación ecuatoriana (Stutzman 1981), la que ha constituido la realidad predominante de la formación étnica de los nuevos actores de la elite blanco/mestizo de la economía de Guayaquil; una formación étnica que inspiró una revolución liberal progresista (1895-1905) al comenzar el siglo XIX, la misma que introdujo a la nación a una economía capitalista internacional, y a las clases sociales más bajas a un mercado global y a una existencia proletaria (Ayala Mora 1983a, 1985).

Esta forma particular de competencia étnica, la cual en cinco siglos ha permitido un significativo número de mestizos sino a pertenecer, por lo menos a identificarse cercanamente con la elite blanca, no ha ocurrido sin particulares dificultades y una provocativa experimentación social. Una de estas provocaciones, la más central a este artículo, es la relación históricamente ambigua de los guayaquileños a la(s) herencia(s) india(s). Esto se halla ontológicamente implicado de múltiples maneras con las comunidades indígenas contemporáneas, pero tal vez mucho más sutilmente con la representación de un pasado indio que es compartido por las poblaciones contemporáneas indígenas y blanco/mestizas en Guayaquil, un pasado indio que no reposa exclusivamente sobre un legado racial sino también sexual. En un sentido amplio este legado racial no es sólo dependiente de la reproducción sexual de los ancestros comunes del Ecuador, sino también de los mecanismos de reproducción social y representación contemporánea que cada grupo ha puesto en su sitio para su propia continuidad y legitimación histórica (de la Torre Espinosa 1996, Stoler 1996).

Esta forma de ambigüedad histórica para la población mestiza políticamente dominada, y su correspondiente marco ideológico e identitario, es particularmente ineludible porque nos devuelve a la perturbadora pregunta de la autenticidad cultural (Quintero y Silva 1991). Una de las contradicciones esenciales que es constantemente repetida al reclamar una herencia india es que, mientras que apoya la legitimación de una autenticidad histórica mucho más necesitada, también provoca una diferenciación étnica de la descendencia europea; sin embargo, este mismo legado europeo demanda una división racial de linaje indio, y hasta cierto grado esto divide a los mestizos entre ellos mismos y/o la imagen que ellos puedan producir sobre sí mismos. De esta manera, hay una incon-

gruencia interna para conducirse como un blanco de descendencia española y reclamar o luchar por reclamar un linaje indio, mientras que en la existencia diaria uno también se puede sentir en desesperada necesidad de distinguirse como superior a la población contemporánea indígena.

En Guayaquil, esta peculiar representación histórica ha tenido interesantes producciones. Una de ellas es una forma de regionalismo que discrimina particularmente contra la población serrana (Maiguashca 1994). Para la costa, los serranos (como la gente de la Sierra es referida peyorativamente) representan el subdesarrollo, la hipocresía y la “indianidad” del país. Los serranos también tienen a la población costeña en baja estima, refiriéndose a ellos como “monos” porque popularmente se cree que ellos son astutos, buenos imitadores y siempre están ansiosos de “engañar” a alguien para su propio beneficio, económico o de otro tipo. De una manera específica esta representación regional imita el legado geográfico del gobierno colonial: mientras que los grupos indígenas costeños asimilaron inmediatamente la estructura colonial, uno podría decir “imitando” o “parodiando” a los colonizadores, los grupos indígenas serranos no sólo han mantenido una identidad india por los últimos cinco años de dominación colonial y neo-colonial, sino que junto con los grupos amazónicos también han sido capaces de formar los movimientos sociales más fuertes en la última década a través de grupos como la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), y el movimiento político Pachakutik Nuevo País.

El regionalismo sentido en la Costa, y mantenido más agresivamente por los guayaquileños, en muchas maneras puede ser interpretado como otro mecanismo de distanciamiento; algo que ayuda a los guayaquileños a negar cualquier componente indio de su actual existencia, pero no necesariamente de

su herencia. Esta conexión es proporcionada aún de una manera más clara por el hecho de que la mayoría de los _emigrantes indígenas que son visibles en la ciudad, muchos de los cuales son parte de la economía de la comida, son de una extracción serrana y son fenotípica, lingüística y elegantemente distintos de la población mestiza. Para los guayaquileños, los serranos representan más claramente el pasado indio hacia el cual tienen tales sentimientos dicotómicos, esto es, tanto un anhelo por el reconocimiento ancestral como un temor y un odio fundado en el rechazo racial. La omnipresencia del regionalismo de la ciudad es también un marcador de su propia separación administrativa de la capital de la nación como una autoridad política centralizada, la cual ha sido causa de resentimiento a lo largo de la existencia territorial colonial y republicana.

Sin embargo, el regionalismo no sólo apunta a este resentimiento político, sino tal vez aún más a un sentido profundo de colonialismo interno y autoaborrecimiento. El odio hacia los serranos parece reflejar los propios sentimientos ambivalentes de la ciudad hacia sí misma y hacia su pasado indio, especialmente dado que muchos emigrantes guayaquileños tienen un linaje serrano. El regionalismo es un signo de la dificultad de evaluar efectivamente los diferentes elementos de una construcción histórica que se pueda probar perjudicial al ideal occidental progresista que Guayaquil dispuso para sí mismo hace casi cinco siglos; un concepto occidental (anti-indio) que es un componente esencial de lo que Guayaquil y los guayaquileños son hoy en día. También podemos ver en el discurso sobre el regionalismo la razón por la cual el legado de los enchaquirados ha sido ignorado y malinterpretado tan frecuentemente. En la construcción moderna de la identidad histórica de Guayaquil hay muy poco espacio representacional para cualquier elemento indio, especialmente para un elemento

sexual “problemático”. En este sentido es imposible entender la errónea representación de los enchaquirados como un signo de estudios meramente prejuiciados o malos, en vista de que esto es un emblema esencial de un discurso racial regional mucho más amplio que subraya la (deseada) representación contemporánea e histórica de Guayaquil.

Tal vez las memorias de Kincaid (1977:12-13) sobre su hermano muriendo de SIDA en Antigua pruebe ser particularmente iluminadora en este respecto:

Solamente ahora entiendo por que la gente miente sobre su pasado, por que dicen una cosa en lugar de lo que realmente son, por que inventan una identidad que no guarda ninguna semejanza con quienes realmente son, por que cualquiera quisiera sentirse como que si él o ella pertenecieran a la nada, vinieran de nadie, recién caídos del cielo, completos.

Con respecto a esto, la historicidad guayaquileña no parece diferente. Los guayaquileños continuamente producen tanto una imagen reificada de una ancestral herencia india como una noción contemporánea para excluir la pertenencia a una raza india. En este proyecto regional, la historia juega un rol clave en legitimar los ideales civilizadores de la ciudad, las mismas que incluyen una ideología central heteronormativa. En este sentido, las representaciones contemporáneas del pasado indio suprimen no solamente cualquier elemento de homosexualidad normativa, sino inclusive las prácticas de género vividas, que difieren de acuerdo a las clases sociales, de las masculinidades y femineidades contemporáneas tanto de hombres como de mujeres (ver Andrade 1995, 1997; Cifuentes 1999). Al hacerlo, las historias modernas guayaquileñas enfatizan el contenido racializado de definiciones de género y el rol central del pasado sexual en la vida diaria de uno.

Es importante anotar que el tono algo triunfante de este artículo para el reconocimiento de una posible identidad queer local en la imagen de los enchaquirados y hombres queer contemporáneos, es sólo la mitad de la historia. La otra mitad está tamizada por cinco siglos de ideología religiosa y moral que han dado forma y constituido a las identidades no heterosexuales en Ecuador y a lo largo de Latinoamérica. Es, de hecho, realmente probable que el catolicismo haya contradictoriamente no sólo negado, sino permitido a Jorge/Dolores ser quien él/ella quiera ser. La pregunta a considerar es realmente cómo la ideología sexualmente represiva del catolicismo latinoamericano ha contribuido a la presente expresión de las identidades queer latinoamericanas en lugar de meramente reprimirla (ver Foucault 1990). Esto es particularmente complejo a la luz de la condena de la Iglesia a la actividad homosexual, y a través de su influencia política, contribuyendo a la creación de una ideología secular homofóbica que ha condenado significativamente al ostracismo de las comunidades queer.

Aunque no se ha analizado aquí específicamente el ambiente latinoamericano, es claro que los arreglos de convivencia entre personas del mismo sexo y la ideología patriaral de la Iglesia Católica han servido para empoderar a más de un puñado de hombres y mujeres homosexuales alrededor del mundo (Comstock y Henking 1986). La Iglesia Católica, en su apariencia de agentes estructurados masculinamente, no sólo reforzó las prácticas sexuales cristianas sino que en muchos casos produjo formas alternativas no heterosexuales de expresión subterránea (Boswell 1980). De esta manera, las relaciones homosexuales masculinas fueron institucionalizadas dentro de los cánones católicos (Boswell 1995). Para complicar las cosas, esta ideología homofóbica ha sido todavía más reificada en una ideología racial: el control blanco-mestizo de políticas públi-

cas, imágenes nacionales y representaciones políticas (como fácilmente se puede inferir al ver los anuncios en la televisión y revistas) y debido a un discurso concreto sobre el regionalismo. En Ecuador este control racializado ha significado casi la completa eliminación y clara negación de prácticas sexuales prehispánicas diferentes o alternativas a aquellas oficialmente defendidas por la Iglesia Católica (por ejemplo, relaciones maritales heterosexuales).

Sin embargo, esta oposición binaria no explica completamente la compleja participación y centralidad de la religión y el sexo en la construcción contemporánea de identidades sexuales latinoamericanas. No hay duda de que los deseos homofóbicos de la Iglesia no han sido satisfechos; la existencia de Jorge/Dolores es un simple testimonio de ello. Pero me siento tentado a preguntar si la eliminación de los sodomitas fue el último objetivo de la Iglesia. Más bien, parecería ser que formas más sutiles de dominación habían sido instituidas en los tiempos coloniales, formas bajo las cuales las creencias religiosas prehispánicas y españolas fueron igualmente cooptadas. La intersección de la Iglesia y de las comunidades indígenas podría ser vista como un sitio de conflicto dentro de una red más amplia de restricciones hegemónicas. Esto es bastante claro, puesto que de lo que uno puede deducir de los relatos de los enchaquirados y de la propia historia de la Iglesia, el pasado prehispánico no era una panacea de la liberación sexual, ni la dominación colonial española una mera ideología represiva de la sexualidad reproductiva no placentera. Además, las restricciones hegemónicas están todavía representadas por el “debate moral” sobre la sexualidad en Latinoamérica, a lo que Roseberry (1994) se refiere como el “campo de la fuerza” que es inherente en la constitución contemporánea de Latinoamérica, así como de las identidades latinas en Estados Unidos.

Este debate existencial sobre la sexualidad latinoamericana está también atravesado por una miríada de factores locales y nacionales raciales y de clase. Las formulaciones contemporáneas del pasado indio de Guayaquil con sus específicas representaciones de la sexualidad están en deuda no sólo con las descripciones actuales sino principalmente con el tono religioso, las ideas de moralidad y los sentimientos de los relatos etnohistóricos. El despidio de la ciudad a cualquier referencia pública a la homosexualidad se relaciona a la producción sistemática española y católica de un discurso sexual desprovisto de elementos no heterosexuales. Desde este punto de vista, la oficialización de interpretaciones históricas heterosexistas está implícitamente comprometida con la reificación de una forma regional de ser racialmente (por ejemplo, el regionalismo) y con las dinámicas de clase que marcaron la representación que la ciudad hizo de Europa como el centro cultural civilizador.

Teniendo en cuenta la historiografía oficial, este artículo cuestiona las tradicionales interpretaciones históricas de los enchaquirados como una anomalía sexual. Los enchaquirados estaban lejos de ser una aberración, constituyendo un elemento social normativo, ritualmente prescrito, de la sociedad Manteño-Huancavilca y posiblemente de otras poblaciones prehispánicas. Es también evidente que normas sexuales estrictas fueron parte de las comunidades indígenas americanas del pasado, pero a diferencia de hoy, la homosexualidad estaba lejos del “crimen” o “pecado” como ha sido reificado en términos contemporáneos. Esta nueva interpretación histórica demanda una valoración de los discursos hegemónicos más amplios que estructuran todas las interpretaciones del pasado (ver Wylie 1995).

Así que, lo que está en juego en mi valoración histórica del pasado sexual de Guayaquil no es la verdad *per se*, ésta un elemento menor en la empresa hegemónica a mano. Más bien,

esta discusión de los enchaquirados incluye la cuestión de la representación sexual y problematiza la interpretación histórica de la herencia indígena de Guayaquil. Esta investigación es fruto de una formación de género que me castigaba a mí, y a muchos otros hombres, por no ajustarse a los ideales heterosexistas de la sociedad. Para este efecto, la heteronormatividad utilizó a la historia como su “seductoramente ataviado y falso testigo” (Baldwin 1990:480) y contribuyó a formas discursivas del poder, las cuales otros ecuatorianos queer y yo estamos en proceso de re-escribir.

Me ha tomado tres décadas re-escribir la historia en mis propios términos queer, asegurando que mi propia interpretación histórica no sólo satisfaga los juicios de valor empírico, sino también que tome en cuenta la naturaleza social de todas las reconstrucciones históricas. No hay duda de que cambiaría mi pasado de género si pudiera y sin embargo, en una manera esencial, fue sólo a través de este sometimiento a la heteronormatividad que he asumido la agencia histórica para brindar una interpretación alternativa sobre el legado de los enchaquirados y la representación histórica (ver Butler 1997a, 1997b). Haciendo eco de Baldwin, no estoy contento con la historia que me ha sido dada, y sólo mi descontento hará posible el cambio (histórico y social):

Pero, obviamente, estoy hablando como una creación histórica que ha tenido amargamente que contestar su historia, que luchar con ella y finalmente aceptarla, para poder colocarme fuera de ella. Mi punto de vista se halla ciertamente formado por mi historia y es probable que sólo una criatura despreciada por la historia encuentre a la historia como un asunto cuestionable. Por otra parte, la gente que imagina que la historia los favorece (y lo hace, desde luego, porque ellos la escribieron) está pegada a su historia como una mariposa al alfiler y se han vuelto incapaces de verse o de cambiarse a sí mismos o al mundo (Baldwin 1966:175-176).

Bibliografía

- Andrade, Xavier, 1995, “Pancho Jaime: masculinidad, violencia, imágenes y textos de una narrativa popular”, en *Ecuador Debate* No. 36, CAAP, Quito, pp. 95-108.
- , 1997, “Carnaval de masculinidades”, en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* No. 2, FLACSO-Ecuador, Quito, pp.71-84.
- Ayala Mora, Enrique, 1983a, “De la revolución alfarista al régimen oligárquico liberal”, en E. Ayala, editor, *Nueva historia del Ecuador*, Vol. 9, CEN y Ed. Grijalbo, pp. 117-166.
- , editor, 1983b, *Nueva historia del Ecuador*, 15 volúmenes, CEN y Ed. Grijalbo, Quito.
- , 1985, *Lucha política y origen de los partidos en Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito.
- Baldwin, James, 1966, “Unnameable Objects, Unspeakable Crimes”, en *Ebony Magazine*, eds., *The White Problem in America*, John Pub. Co. Inc., Chicago, pp. 170-180.
- , 1990, *Just Above My Head*, Laurel, New York City.
- Benzoni, Girolamo, 1985[1572], *La Historia del mundo nuovo (Relatos de su Viaje por Ecuador, 1547-1550)*, Banco Central del Ecuador, Guayaquil.
- Bleys, Rudi, 1995, *The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behaviour. Outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750-1918*, New York University Press, New York.
- Boswell, John, 1980, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago.
- , 1995, *The Marriage of Likeness: Same-Sex Unions in Pre-Modern Europe*, Fontana Press, Londres.
- Butler, Judith, 1997a, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford

- University Press, Stanford.
- , 1997b, "Gender is Burning: Questions of Appropriation and Subversion", en Anne McClintock, Aamir Mufti y Ella Shohat, editoras, *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 381-395.
- Cieza de León, Pedro, 1971[1553], *La crónica del Perú*, Colección Austral, Buenos Aires.
- , 1986 [1553], *Crónica del Perú*, Primera Parte, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- Cifuentes, María Angela, 1999, *El placer de la representación: la imagen femenina ante la moda y el retrato (Quito, 1880-1920)*, Abya-Yala, Quito.
- Cobo, Padre Bernabé, 1983[1653], *History of the Inca Empire*, editado y traducido por Roland Hamilton, University of Texas Press, Austin.
- Comstock, Gary David y Susan E. Henking, editors, 1986, *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*, Continuum, New York.
- De la Cadena, Marisol, 2000, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Duke University Press, Durham.
- De la Torre Espinosa, Carlos, 1996, *El racismo en Ecuador: experiencia de los indios de clase media*, Centro Andino de Acción Popular, Quito.
- Efrén Reyes, Oscar, 1967, *Breve historia general del Ecuador*, 3 volúmenes, Impresa Católica, Quito.
- Espinosa Apolo, Manuel, 1995, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Centro de estudio Felipe Guamán Poma de Ayala, Quito.
- Estete, Miguel de, 1918[1535], "Noticias del Perú", en *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos* No. 3, pp. 312-335 (Reimpreso por las Ediciones del Banco Central del Ecuador, 1986).
- Estrada, Víctor Emilio, 1957, *Los huancavilcas: últimas civilizaciones prehistóricas de la costa del Guayas*, Museo Víctor Emilio Estrada, Guayaquil.
- , 1979, *Últimas civilizaciones pre-históricas de la Cuenca del Río Guayas*, Publicaciones del Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil, Ecuador.
- Estrada Icaza, Julio, 1987, *Andanzas de Cieza por tierras americanas*, Banco Central del Ecuador y Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, 1959[1535], *Historia general y natural de las Indias*, 5 volúmenes, Biblioteca de Autores Españoles, vols. CXVII-CXXI, Editorial Atlas, Madrid.
- Foucault, Michel, 1990, *The History of Sexuality*, 3 volúmenes, Vintage Books, New York.
- , 1998, "Nietzsche, Genealogy, History", en James D. Faubion, editor, *Michel Foucault, Aesthetics, Method and Epistemology*, vol. 2, The New Press, New York, pp. 369-392.
- Garcilaso de la Vega, "El Inca", 1998[1609], *Comentarios reales* (con una Introducción de José de la Riva-Agüero), Ed. Porrúa, S.A., México.
- González, Víctor, 1978, *Historia del Ecuador: raza y clases en la colonia*, Casa de la Cultura, Núcleo del Guayas, Guayaquil.
- Hale, Charles, 1996, "Introduction", en *Journal of Latin American Anthropology* Vol. 2, No. 1, (Theme issue: Mestizaje) pp. 2-3.
- Joyce, Rosemary, 2000, "A Precolumbian Gaze: Male Sexuality among the Ancient Maya", en Robert Schmidt y Barbara Voss, editors, *Archaeologies of Sexualities*, Routledge, New York, pp. 263-286.
- Kincaid, Jamaica, 1997, *My Brother*, Farrar, Straus, and Giroux, New York.

- Lancaster, Roger, 1992, *Life is Hard: Machismo, Danger and Intimacy of Power in Nicaragua*, University of California Press, Berkeley.
- Las Casas, Fray Bartolomé de, 1982, *Los indios de México y Nueva España: Antología*, Ed. Porrúa, S.A., México.
- Lizárraga, Fray Reginaldo de, 1968[1605], *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CCXVI, Editorial Atlas, Madrid.
- Manguashca, Juan, editor, 1994, *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*, FLACSO-Ecuador y Corporación Editora Nacional, Quito.
- Mallon, Florencia, 1996, "Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities", en *Journal of Latin American Anthropology* Vol. 2, No. 1, pp. 170-181.
- Martínez Estrada, Alejandro, N.d., *Historia del Ecuador*, DIMAXI, Quito.
- Montesinos, Fernando, 1920[1644], *Memorias antiguas historiales del Perú*, The Hakluyt Society, Londres.
- Navas Jiménez, Mario, 1994, *Historia, geografía y cívica*, Gráfica Mediavilla Hnos., Quito.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo, 1990, *Breve historia del Ecuador*, Librerías, Quito.
- Puga, Miguel y Fernando Jurado, 1992, *El proceso de blanqueamiento en el Ecuador: de los Puentes a los Egas*, Colección Medio Milenio, Quito.
- Quintero, Rafael y Erika Silva, 1991, *Ecuador: Una nación en ciernes*, 3 volúmenes, FLACSO-Ecuador y Abya-Yala, Quito.
- Roseberry, William, 1994, "Hegemony and the Language of Contention", en G. Joseph y D. Nugent, editores, *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, pp. 355-366.
- Smith, Merrill D., 1998, *Sex and Sexuality in Early America*, New York University Press, New York.
- Stoler, Anne, 1996, *Race and the Education of Desire: Foucault's 'History of Sexuality' and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham.
- Stutzman, Ronald, 1981, "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion", en Norman Whitten, editor, *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Illinois University Press, Urbana, pp. 45-93.
- Taussig, Michael, 1992, "Maleficium: State Fetishism", en *The Nervous System*, Routledge, New York, pp. 111-140.
- Trexler, Richard, 1995, *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political and Order, and the European Conquest of the Americas*, Cornell University Press, Ithaca.
- Wylie, Alison, 1995, "Alternative Histories: Epistemic Disunity and Political Integrity", en Thomas Carl Patterson y Peter R. Schmidt, editors, *Making Alternative Histories: The Practice of Archaeology and History in Non-Western Settings*, School of American Research, Santa Fe, pp.255-272.
- Xerez, Francisco de, 1988, *Relación Sámano*, en *Verdadera relación de la Conquista del Perú*, Historia 16, Madrid.
- Zárate, Agustín de, 1995[1555], *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.