

Capítulo 2

**Más allá de *papitos y mamitas*:
un recorrido a través de la
diversidad familiar en Ecuador**

Javier González Díez





Introducción: las relaciones escuela-familia vistas por un antropólogo

Este capítulo nace de una serie de reflexiones que he ido elaborando en los últimos años, desde mi formación de antropólogo, pero dando clases en una institución universitaria destinada a la formación de maestras y maestros en Ecuador. A mi llegada a esta universidad en 2017, a la luz de mi anterior experiencia de investigación sobre antropología de las familias y del parentesco, me fue asignada, por varios semestres académicos, una asignatura que tiene un nombre bastante complejo, pero que, fundamentalmente, se ocupa del estudio de los contextos familiares que acompañan los procesos de aprendizaje, es decir de la relación entre familias y escuela. A través de las clases de esta asignatura, pude apreciar que la relación escuela-familia tiene una importancia notable en los currículos nacionales ecuatorianos, incluidos los del sistema de educación intercultural bilingüe. Se menciona muchas veces la necesidad de incluir esta relación familia-escuela en las planificaciones institucionales; también se insiste mucho en que el profesorado no puede prescindir de ella, y justo por eso la universidad la incluye en sus mallas curriculares dentro de un núcleo problémico y le dedica un eje integrador alrededor del cual trabajar por todo un semestre académico.

Siendo yo un antropólogo interesado en investigaciones sobre familias y parentesco no podía sino parecerme importante incluir el estudio de los contextos familiares del aprendizaje en la formación

de las futuras y futuros docentes, pero pronto pude darme cuenta de que el asunto no era tan simple como había pensado. El trabajo realizado en clases y los relatos que mis estudiantes traían a partir de sus prácticas preprofesionales en las escuelas me dejaban ver claramente que en las instituciones escolares la relación familia-escuela se perfilaba fundamentalmente como una relación con los *padres de familia*. Esta definición se hacía presente cada vez que la relación familia-escuela tenía que ponerse en práctica, y debían llevarse a cabo acciones específicas por parte del personal docente. Solo de vez en cuando, aparecía otra expresión, *representantes del niño*, tras la cual podían esconderse otras figuras: abuelas, tías, tíos, hermanas o hermanos mayores, tal vez hasta una vecina o vecino. Pero, si esto pasaba, era siempre en función vicaria: algo bastante indicativo de la prioridad que, siempre y de todas formas, era dada a los primeros.

El observar esta equivalencia continua, en los discursos y en las prácticas, entre *familia* (al singular) y *papitos* y *mamitas*, me interpeló como investigador del ámbito de *las familias* (en plural), pero también como docente. ¿Dónde quedaban otras figuras familiares que podían participar en el cuidado de las niñas y los niños? ¿La ausencia de un padre o madre de familia era un problema? ¿Entraban las parejas del mismo sexo dentro de este ideal de *papitos* y *mamitas*? Las respuestas que recibía no siempre iban en la dirección que, como estudioso de la diversidad familiar, comprometido con el tema, me habrían gustado.

En efecto, la naturalidad con la cual se asume la correspondencia entre *familia* y *padres de familia* no solo revela la fuerte presencia de una ideología familiar específica e históricamente connotada, la de la familia nuclear y patriarcal heterosexual, sino que también pone límites al reconocimiento de una diversidad de maneras de pensar y construir configuraciones familiares plurales y diversas. Los relatos de las prácticas de mis estudiantes, pero también en algunas ocasiones, debates dentro del aula, y hasta la posición de algunos colegas, me hicieron entender

que esta falta de reconocimiento de la diversidad familiar en las escuelas es bastante presente.

Queramos o no, los antropólogos, la familia nuclear heterosexual y patriarcal desempeña un rol central en la definición de los discursos sobre el correcto crecimiento de niñas y niños, así como sobre los juicios de valor que afectan su rendimiento escolar. El fantasma de la familia disfuncional, de la desagregación familiar, de los vacíos y ausencias en los roles, de la innaturalidad de ciertas situaciones, está presente en los discursos y prácticas del profesorado y guía su forma de actuar y poner en práctica la relación escuela-familia.

Figura 1. Esta es una familia



Fuente: Tomado del texto escolar ecuatoriano para niñas y niños de 1º de Básica (MINEDUC, 1991)

El hecho de que mis estudiantes sean futuros docentes de educación inicial y de educación intercultural bilingüe, me empuja a plantear la necesidad de abrir espacios de reflexión crítica dentro del campo de la educación para buscar ofrecer alternativas a las visiones dominantes. Por otro lado, es función de la antropología, según mis maestros,

cuestionar las seguridades de una sociedad, sus certezas (Remotti, 2000), sobre todo cuando resultan excluyentes hacia una parte de sus miembros. En el campo de las familias y del parentesco, esto quiere decir identificar otros lugares de enunciación que ayuden a elaborar miradas diferentes y a introducir perspectivas alternativas desde las que, por mucho tiempo, han sido consideradas familias subalternas (González Díez y Viazzo, 2016).

Este capítulo está pensado como una reflexión crítica alrededor del núcleo duro de esta concepción de familia nuclear heteropatriarcal: los *padres de familia*. Mi intención es establecer un recorrido a través de una serie de casos en los que en Ecuador se pueden interpretar, pensar y poner en acto de manera muy diversa los roles parentales. A través de este recorrido etnográfico se pondrá en evidencia que el reducir la relación escuela-familia a la relación con *papitos y mamitas*, no solo es limitante respecto a la gran variedad de configuraciones familiares, sino también poco útil, pues la condición legal de padre de familia no garantiza mucho en términos de que estas personas se ocupen del cuidado, crianza y educación de los niños y las niñas. Mi argumentación gira alrededor de la idea central en los nuevos estudios de parentesco, de que los lazos familiares no están dados, sino que se construyen, requieren trabajo por parte de los involucrados. Esto implica que las posibilidades de forma y configuración de estos lazos no se pueden establecer a partir de las expectativas de un único modelo de familia, sino que tienen que ser contempladas a partir de las particularidades y necesidades de cada contexto familiar, social y cultural.

En las siguientes páginas, por lo tanto, buscaré ofrecer una serie de ideas que apoyen el cuestionar la relación escuela-familia como una relación escuela-familia nuclear heteropatriarcal. Mi discurso en realidad no se centrará ni en la educación ni en las escuelas, sino en ese mundo de relaciones complejo y diverso que las rodea, y con el que a veces las instituciones educativas se relacionan de una forma demasiado simple y poco reflexiva, sesgada por una herencia cultural

que hace pensar en un único modelo posible de familia ideal. Espero así favorecer espacios de reflexión crítica y crear puentes, no tanto o no solo entre antropología y educación, sino más bien, entre una sociedad en la que las diversidades son siempre más reconocibles, y una educación institucionalizada que tiene el reto de liberarse de ideologías tradicionales para estar al paso con los procesos de emancipación de quienes, por mucho tiempo, han sido tratados como subalternos.

De la consanguineidad a la relacionalidad: las alternativas a la familia nuclear heteropatriarcal

Como expuso muy claramente Juan Carlos Brito en el primer capítulo de este libro, la idea de que la familia nuclear fundada sobre un matrimonio heterosexual es la forma de familia ideal, fue introducida en la colonia y tuvo un importante momento de reafirmación durante los procesos de modernización de finales del siglo XIX y principios del XX. Como ilustró Brito, durante la colonia se quiso afirmar la idea de que la única y verdadera familia era la que se constituía a través de un matrimonio monógamo entre hombre y mujer, cuyo objetivo era el de tener descendencia. Las autoridades coloniales, según la historiadora Pilar Gonzalbo Aizpuru, “confiaban en la familia como factor de control y agente educador” (1998, p. 223), y para esa óptica, el ideal de familia nuclear excluía a todas aquellas maneras de pensar, crear y poner en práctica lazos de parentesco que caracterizaban a las sociedades prehispánicas, y que continuó caracterizando, aunque de forma diferente, a los grupos sociales subalternos —indígenas, afrodescendientes, pero también a la mayor parte de la población mestiza—.

Como muestran, para el caso ecuatoriano, las historiadoras Natalia Catalina León y Cecilia Méndez (2004), “el enlace criollo y su modelo familiar se constituyen en modelo para la homogeneización cultural” (2004, p. 300) y se volvieron “un referente para los discursos legitimadores de la hegemonía ibérica anclados en el prejuicio de la

superioridad moral de la población blanca” (p. 295). Debido a la fuerza con la que los conquistadores lucharon por imponer este modelo, estas estudiosas llegaron a sostener que:

el afianzamiento en el espacio quiteño del modelo matrimonial católico durante el siglo XVII (...) podría ser homologado —por su importancia para la hegemonía colonial de España— (...) al desarrollo de la institucionalidad colonial rematada con la fundación de la Audiencia de Quito en 1563. (p. 295)

Esta atención dada a la imposición de la familia nuclear heteropatriarcal como estrategia de control y poder sobre las poblaciones subalternas continuó durante toda la época republicana, hasta llegar a la actualidad: refiriéndose al periodo de los años 20 a 70 del siglo XX, Mercedes Prieto sostiene que “la familia fue para el estado ecuatoriano un escenario estratégico que podía ser regulado con el objetivo de integrar —‘estatizar’— a las poblaciones indígenas” (2015, p. 35). Igualmente, en su libro sobre la historia de las políticas de planificación familiar del Estado ecuatoriano, Johana Agudelo (2017) evidencia que, a partir de los años 60 del siglo XX, se crearon una serie de discursos de política y de salud pública en los que “la familia nuclear, conformada por papá, mamá e hijos, adquirió una fuerza inusitada” (p. 14).

La familia nuclear traía consigo una construcción cultural de los roles de género de origen hispánico, muy marcada por el binarismo y la preminencia de los hombres sobre las mujeres. A pesar del fuerte papel que las mujeres latinoamericanas han jugado históricamente en la construcción y en el mantenimiento de los hogares, esta idea de familia tradicional reserva a los hombres la preminencia y el poder. Los hombres tendrían que ser los jefes de la familia, quienes garantizan su existencia y bienestar; las mujeres, en cambio, las que se dedican al cuidado del hogar y de su descendencia. El rol del hombre asume tradicionalmente los rasgos de una masculinidad hegemónica dominante, mientras que el de la mujer es relegado a una femineidad débil y subalterna. En esta perspectiva, no se admiten otras opciones, y

por eso los hogares con jefatura femenina son frecuentemente señalados como disfuncionales y vistos de manera extremadamente negativa como incompletos, pues falta el hombre.

Lo mismo pasa con todas las formas de vivir el género y la sexualidad, como por ejemplo las uniones del mismo sexo, que escapan de este esquema binario extraordinariamente rígido: su rechazo, demonización, medicalización y criminalización ha sido una constante en la historia colonial y poscolonial que todavía hoy tiene apego en los grupos más conservadores de las sociedades latinoamericanas.

Este ímpetu normalizador y regulador hacia las configuraciones familiares diferentes del ideal heteropatriarcal europeo nunca pudo afirmarse completamente. Como es explicado por Juan Carlos Brito en su capítulo, la diversidad de formas familiares en la colonia era tal que sobrepasaba todo intento de normalización por parte de las autoridades. En la misma época colonial, existían “dudas sobre la capacidad ordenadora de la familia” (Gonzalbo Aizpuru, 1998). Para el caso ecuatoriano, el “complejo juego político (...) permitió un campo de maniobras tales que la población indígena nunca estuvo completamente sometida a los designios estatales” (Prieto, 2018, p. 238). Uniones libres, hogares matrifocales, *matrimonios de prueba*, adopciones, copaternidades y comaternidades, ejemplos de tercer género y uniones homosexuales fueron formas en que las sociedades latinoamericanas han continuado a mantener una gran variedad de maneras de configurar los lazos, construir los géneros y pensar el rol de la familia y de los parientes. Estas formas subalternas de hacer familia (Robichaux, 2007) han sido etiquetadas como *disfuncionales*, *desordenadas*, *inmorales*, y relegadas a los márgenes de los discursos públicos y de las opiniones sociales. Niñas y niños nacidos y crecidos en hogares que no responden al ideal nuclear heteropatriarcal son susceptibles de ser considerados más fácilmente vulnerables o en riesgo, más propensos a caer en conductas socialmente desviadas o en desarrollar atrasos educativos.

En un libro provocativamente pensado como una carta al papa Benedicto XVI, el antropólogo italiano Francesco Remotti (2008) ponía en duda el hecho de que la familia nuclear heterosexual es el modelo familiar más estable y completo, el más adecuado para la crianza de los hijos y para demostrarlo reseñó una lista de tipos de familias diversas conocidas por todo el mundo gracias a las investigaciones antropológicas. Un primer ejemplo son las familias poligínicas, en las que un hombre se casa con más mujeres, que pueden vivir separadas, o juntas; en este caso, las mujeres desarrollan alianzas domésticas en oposición al hombre, así como prácticas colaborativas de comaternidad. Pero no son solo los hombres que pueden casarse varias veces: Remotti evidencia también la existencia de las familias poliándricas entre los Nyimba de Nepal, en las cuales es la mujer quien se casa con más hombres. En su forma más conocida, la de la poliandría adélfica, la mujer se casa al mismo tiempo con un grupo de hermanos. Cuando nace una hija o hijo, todo el grupo de hermanos son considerados copadres del bebé. Esta forma de matrimonio y de establecer una familia está actualmente presente en el área de Tíbet y Nepal, y en algunas pocas zonas de India meridional. Prácticas parecidas, pero en donde los comaridos no son hermanos, se encuentran también en algunas zonas de África central.

Pero los ejemplos de diversidad familiar propuestos por Remotti en su libro no se acaban aquí: también reporta el caso de las familias sin padre, compuestas por las madres y sus hermanos, entre los Na de China meridional y los Nayar de la India. En estas familias, no se reconoce la institución matrimonial: las mujeres pueden tener parejas no estables, que nunca llegan a establecerse con ellas. Al nacer una hija o hijo, no se preocupan de reconocer la paternidad, y el bebé es criado por la madre conjuntamente con sus hermanos. El hermano de la madre, en efecto, es una figura que, en muchas sociedades, llega a tener un rol más importante que el padre en la educación y crianza de las y los hijos.

Igualmente, Remotti escribe sobre la existencia de familias con padre *fantasma* entre los Nuer de Sudán. Aquí, cuando un hombre muere sin descendencia, su familia organiza un matrimonio entre su fantasma y una mujer viviente. La mujer mantiene relaciones sexuales con uno de los hermanos del difunto, pero el fantasma será considerado el padre de todas las hijas e hijos que ella tenga. Siempre entre los Nuer, encontramos también el matrimonio entre mujeres: cuando una mujer estéril llega a una cierta edad, puede casarse con otra mujer más joven y ser considerada su marido. La joven esposa podrá ser engendrada por otros hombres, pero quien será considerada padre de sus hijas o hijos será la mujer anciana. Este último ejemplo, como los anteriores, revelan la poca importancia que muchas sociedades atribuyen a la genitorialidad biológica, en relación a la importancia de una paternidad social que hasta puede llegar a estar desvinculada del engendramiento biológico.

Todas estas familias, sostiene Remotti (2008) en su libro, resultan funcionales, pues de alguna manera garantizan equilibrios de cuidados y afectividad y cumplen funciones de solidaridad en sus respectivos contextos sociales. No habría motivos para considerarlas inestables, disfuncionales o incompletas, si no fuese por las pretensiones de que la familia nuclear heterosexual sea la forma de familia más *natural*: “El recurso a la naturaleza (...) tiene el significado de privilegiar un tipo de familia respecto a todas las otras: y esto se realiza ignorando la existencia de otros tipos, o degradándolos a formas espurias, inauténticas, innaturales” (p. 83, traducción propia). La crítica al concepto de *naturalidad* de la familia nuclear heterosexual atraviesa todo el libro de Remotti, y lo empuja a concluir que la naturalización de la familia nuclear es una ficción que se pone en acto para blindar su origen de construcción cultural y social.

La naturalización de la familia nuclear se funda sobre otro elemento, que es valorado como su base fundamental: la idea de *consanguineidad*, que une a los progenitores con sus descendientes y que hace que, en efecto, aparezca natural el estatus de los *padres de familia*. La idea

de consanguineidad fundamenta la idea de que la familia nuclear heteropatriarcal es una *familia natural*, unida por lazos biológicos, que la definen y caracterizan. La fuerza y la validez de estos lazos es considerada indiscutible justo por su recurso a una base biológica específica; esto hace que la familia nuclear se pretenda igualmente universal, para escapar del juego de las construcciones sociales y culturales que podrían relativizar su alcance y poner en duda su validez.

En realidad, como veremos en los casos siguientes, esta es una perspectiva muy occidental-céntrica, que excluye las maneras a través de las cuales otros grupos sociales dan significado a los lazos de parentesco. Fue el antropólogo norteamericano David Schneider quien, en un libro de 1984 que causó mucho impacto en el mundo académico, puso en evidencia que las ideas sobre la consanguineidad y los lazos biológicos son parte de una ideología cultural propia del mundo occidental. Schneider sostuvo que la cultura euro-americana había establecido que los lazos de parentesco eran lazos biológicos, y dejaban ver cómo muchos otros grupos culturales piensan de manera muy diferente lo que es ser pariente, basándose en otro tipo de sustancias que no siempre corresponden con una idea de base biológica.

La crítica de Schneider a la base biológica de la idea de familia y parentesco y su categorización como una ideología abrió un nuevo amplio horizonte de estudios en antropología, que tomó forma en la corriente de los nuevos estudios de parentesco. Los estudios que se han realizado a partir de ella¹ han revelado que, en efecto, en las concepciones culturales de otras sociedades no-occidentales, existe una gran variedad de sustancias, no siempre biológicas, que definen los lazos entre personas que definimos de parentesco. Estos estudios

¹ Entre el gran número de estudios etnográficos que han enriquecido el panorama, señalo dos volúmenes particularmente relevantes: *Cultures of relatedness*, coordinado por Janet Carsten (2000) y *Relative values. Reconfiguring kinship studies*, coordinado por Sarah Franklin y Susan McKinnon (2001). Dos volúmenes de reflexión teórica que han tenido gran importancia en explorar nuevas maneras de definir el parentesco son *After Kinship*, de Janet Carsten (2004) y *What Kinship Is – And Is Not*, de Marshal Sahlins (2013).

también han puesto en evidencia que los lazos de parentesco, incluidos los de paternidad y maternidad, no están dados en el momento del nacimiento de una niña o un niño: por lo contrario, se van creando, trabajando, reforzando durante toda la vida. A esta diversidad de maneras de definir las formas de relacionalidad, corresponde igualmente una extrema variedad de configuraciones de los lazos de familia y parentesco, que dejan a la familia nuclear heteropatriarcal en una posición extremadamente relativa.

Existe, por lo tanto, una gran multiplicidad de las formas de ser padres y madres, así como de desempeñar esos roles. En las páginas que siguen continuaremos el rastro de algunas de ellas, a partir de casos que han sido investigados en Ecuador. Estos casos nos servirán para entender en qué consiste el “trabajo” de crear parientes, y de qué manera las paternidades y maternidades pueden presentarse de maneras muy diferentes.

¿Familias disfuncionales o familias complejas?

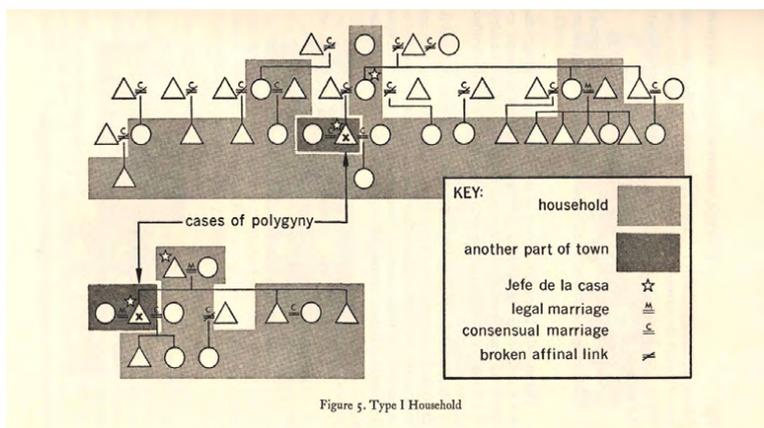
La idea hegemónica de la familia nuclear ha servido para excluir a otros tipos de configuración familiar, etiquetados como disfuncionales y calificados como el resultado de problemas sociales o culturales sobre los que es legítimo intervenir. Lo que examinaremos en este apartado es el ejemplo de una familia que, desde este punto de vista externo y dominante, podría ser considerada disfuncional. Pero, como veremos, esta acusación de disfuncionalidad se vuelve inconsistente en el momento en que examinamos sus dinámicas internas y las estrategias de creación de los lazos que están tras el aparente desorden.

Esta familia (Figura 2) fue estudiada por el antropólogo Norman Whitten (1965) en la ciudad de San Lorenzo, en la provincia de Esmeraldas, durante su trabajo de campo realizado en 1963². Es

² La monografía etnográfica de Whitten sobre San Lorenzo fue originariamente publicada en inglés en 1965, y solo traducida en español más de 30 años después, en 1997.

interesante no solo porque constituye uno de los raros estudios sobre el parentesco de los afrodescendientes en Ecuador, sino porque revela la capacidad de las personas afroecuatorianas para crear y gestionar lazos de parentesco de manera fluida y dinámica, acordes con las necesidades socioeconómicas del contexto. Igualmente, el ejemplo que proponemos es interesante porque adelanta alrededor de medio siglo situaciones que los antropólogos hoy reconocen en la fluidez familiar contemporánea de las sociedades occidentales: divorcios y nuevos casamientos, lazos rotos y reconstituidos, relaciones de *media-hermandad* (hermanos y hermanas que tienen en común solo uno de los progenitores) o de *padres de paso* (quienes se han unido a la madre de una persona tras su separación) (Solinas, 2020), convivencias múltiples de personas que no tienen parentesco entre ellas. Todos los elementos que hoy reconocemos en las familias modernas euro-americanas como efectos de la segunda transición demográfica, se encuentran ya en este caso.

Figura 2. San Lorenzo, tipo de hogar extenso



Fuente: Whitten 1965, p. 131

Nota: El círculo corresponde a una persona de sexo femenino y el triángulo a una persona de sexo masculino; las líneas del gráfico unen a estas personas a través de relaciones de unión o filiación. Cuando una unión se disuelve (por separación o divorcio) es representada tachada.

En la Figura 2, vemos un gran núcleo de parientes que viven bajo el mismo techo, en un mismo hogar. En primera instancia, se trata de la familia de una mujer anciana, junto a sus tres hijas, fruto de dos diferentes uniones consensuales sucesivas, pues el matrimonio legal, nos dice Whitten (1965) era muy escaso entre los afrodescendientes de San Lorenzo. Una de las tres hermanas se puede considerar la jefa de la casa, es decir, la persona de mayor importancia e influencia hacia dentro, pero también hacia fuera. Junto a este grupo de mujeres, viven el actual compañero de la primera, y cuatro de sus hijos (fruto de cuatro relaciones diferentes); tres hijas de la segunda, la jefa del hogar, que son fruto de tres uniones diferentes; el actual marido legal de la tercera, junto a sus cinco hijos y dos hijos de anteriores uniones de ella. Completan el panorama dos bisnietos, y un hombre que está unido consensualmente a una de las hijas de la jefa del hogar, pero que también tiene otro segundo hogar e hijos con otra mujer, la cual vive con sus suegros y una hija de una anterior unión.

Este panorama puede darnos a primera vista algo de vértigo y resultar desorientador; puede ser también considerado el resultado de un desorden en los valores y de una inestabilidad en los afectos que causa rupturas continuas y relaciones múltiples, ya sea por parte de los hombres o de las mujeres. Pero, en el estudio de Whitten (1965), todo este aparente desorden de relaciones revelaba, en cambio, una forma de entender y vivir la familia y los roles de género muy diferente de la occidental y no necesariamente toda negativa.

En primer lugar, esta familia afroesmeraldeña se fundaba sobre un *protagonismo de las mujeres*, quienes no eran para nada aquellos seres sumisos y sujetos a un hombre que pretendían los modelos heteropatriarcales de familia. En estas familias, los hombres iban y venían, muchas veces entre más hogares, y eran las mujeres quienes constituían la estructura de la casa, al punto de ser en numerosos casos las jefas. Según los datos que ofrece Whitten en San Lorenzo, sobre 69 familias extensas como la que estamos viendo, casi la mitad de las veces

(34 casos) la jefa de la casa era una mujer. Podían elegir o alejar a sus compañeros y no había una sanción moral negativa hacia ellas por el hecho de tener más de un hombre en su vida.

Según relata Whitten, la relación con un hombre era vivida muchas veces por las mujeres como un lazo secundario en sus vidas, y esto se manifestaba en la indiferencia que ellas mismas manifestaban hacia la eventual poligamia de sus compañeros. Según sus datos, de los 18 casos de poligamia que él supo en San Lorenzo, en 4 las mujeres eran amigas entre ellas, y en 9 se toleraban sin hostilidad. Solo en 3 casos existía hostilidad u enemistad, y en 2 casos no sabían la una de la otra.

Otro punto importante, esta familia se fundaba sobre *prácticas de solidaridad interna y comaternidad*, por lo que todas las mujeres y los escasos hombres presentes unían sus esfuerzos en la crianza y educación de las y los hijos. No había ninguna distinción entre ellos a causa de su nacimiento, los conceptos más europeos de legitimidad y honor pasaban a segundo plano. Todos se consideraban parientes entre ellos por el hecho de convivir bajo el mismo techo, compartir la misma comida y unir fuerzas en la supervivencia del grupo familiar. La unión de esfuerzos en la convivencia, y no la consanguinidad era el aspecto principal que caracterizaba la construcción de los lazos de parentesco. Hasta el punto, nos dice Whitten (1997), que “las parentelas personales se hacen evidentes solo cuando operan” (p. 165): si un pariente dejaba de coresidir y de relacionarse, “es probable que no se le considere un pariente” (p. 139), mientras que “los individuos no emparentados que residen en un grupo doméstico (...) se les llama y se habla de ellos como parientes” (p. 140).

Vemos, por lo tanto, que no nos encontramos ante un grupo resultado de un desorden moral o de una situación social degenerada o disfuncional, todo lo contrario, estamos frente a un grupo de personas que, viviendo en situación de pobreza y marginalidad económica, unen sus esfuerzos de manera solidaria y organizada para garantizar su supervivencia, así como el cuidado y crianza compartida sea de los

mayores, sea de las niñas y niños. Es un grupo en donde las mujeres tienen un protagonismo que no encaja en los estrechos cánones de moralidad tradicionales, y en el que son capaces de jugar su rol con autonomía preservando la estructura del hogar. Es un tipo de familia que, evidentemente, no encaja dentro del modelo ideal de familia nuclear y heteropatriarcal; un tipo de familia que seguramente es menos estable y menos claro, pero con la ventaja de ser más abierto y adaptable a las adversidades.

¿Cubrir vacíos?: las reconfiguraciones en las familias de migrantes

Otro caso de configuraciones familiares que son frecuentemente consideradas disfuncionales y problemáticas son las familias de migrantes. El fenómeno histórico de la gran migración, que ha vivido Ecuador entre finales de los 80 y principios de los 90 del siglo XX, ha sido presentado generalmente como extremadamente negativo hacia las familias. La lejanía de padres o madres en los núcleos familiares — pero normalmente más los padres que las madres— es normalmente asimilada a un vacío de funciones parentales que causa problemas de educación e integración social en las hijas e hijos: atrasos o abandonos escolares, embarazos adolescentes, drogadicción, pandillerismo... Para Gioconda Herrera y María Cristina Carrillo (2009), “una cuestión ampliamente compartida es el establecer una relación automática entre migración y disfunciones sociales” (p. 11), a pesar de que los problemas que se señalan como resultado de la migración “han estado presentes antes de que la emigración adquiriera las características masivas que tiene ahora y, por tanto, no deberían relacionarse necesariamente con la migración de los padres” (p. 12). Lo que alimenta este tipo de discursos es que la ausencia de padres o madres, es decir, la ausencia del núcleo ideal heteropatriarcal, no consiente que la familia funcione de manera adecuada en cuanto al sustento o crecimiento de hijos e hijas.

El hecho de que estos puedan ser cuidados por las abuelas, o tías o tíos, no es muchas veces considerado una solución aceptable. En este tipo de visiones negativas sobre los efectos de la migración, estos parientes no tendrían la misma autoridad de los padres ni pueden asegurar el mismo cariño, así que el abandono de los hijos de todas formas continuaría.

No podemos negar que la migración ha sido un evento dramático y extremadamente duro para las familias ecuatorianas, pero este tipo de visiones tan negativas nos hacen caer en la trampa, como señalan Herrera y Carrillo (2009), de etiquetar de manera automática a las familias de migrantes como familias que, sin ningún remedio, son disfuncionales y problemáticas y, por lo tanto, susceptibles de intervención social. Muchas veces esta acusación de disfuncionalidad esconde disconformidades respecto a transformaciones en los roles de género dentro de las familias transnacionales, y se puede ver como una reacción conservadora frente a los nuevos espacios de acción social que han protagonizado las mujeres en la migración. Por ejemplo, Patricia Ramos (2010), en su estudio sobre la representación de la migración ecuatoriana en periódicos y revistas, señala como los medios han promovido un “discurso moralizador del estigma del abandono del terruño y los suyos” (p. 168), pero este discurso, “activa los dispositivos del poder sobre el cuerpo y la sexualidad, y en especial de una identidad sexual hegemónica personalizada en el rol de las mujeres” (p. 168).

A fin de evitar caer en una visión tan negativa y funcional a los discursos normalizadores del poder, conviene entonces intentar desarrollar otros tipos de miradas que exploren las estrategias de reformulación de los lazos de parentesco y de los roles de género que estos grupos han ido elaborando para sobrevivir. Es verdad que la migración de un padre o una madre pueden crear vacíos de funciones en una determinada configuración familiar, pero también en muchos casos el grupo de familiares y parientes adoptan estrategias de reconfiguración de los lazos y de redefinición de los roles de género, que ayudan a cubrir esos vacíos en el ámbito del sustento y del cuidado.

Para comprenderlo mejor, vamos a revisar ahora el caso de una familia específica, proveniente de mi experiencia de investigación.

El caso que voy a narrar ahora proviene de una entrevista que hice en octubre de 2018 en una pequeña comunidad rural a las afueras de Azogues, la capital de la provincia de Cañar, en la Sierra meridional del Ecuador. En ese momento, Karen³, mi interlocutora, tenía 27 años; su madre Lucía había migrado a Estados Unidos, 17 años antes, y nunca más había regresado a Ecuador. Lucía había decidido migrar por dificultades económicas: tras la ruptura con su segundo esposo, no conseguía mantener a sus cinco hijas y un hijo, fruto de ambas uniones. Como muchas ecuatorianas y ecuatorianos, en esos años migró de forma ilegal, y en 2018 se encontraba viviendo en Estados Unidos de forma irregular; por ese motivo, no había nunca regresado a Ecuador, pues una vez salida del territorio norteamericano, no habría podido volver a entrar.

En el momento en que Lucía migró, Karen tenía 10 años, y su hermana mayor, Jessica tenía 14. La más pequeña de las hermanas tenía 2 años. Nadie de la familia se hizo cargo de sus hijos. La abuela materna vivía cerca, y si bien estuvo pendiente de ellos, nunca llegó a responsabilizarse del cuidado de sus nietos. Los dos padres también se desentendieron de la situación, pues habían fundado otras familias en otras localidades. Quienes entonces se convirtieron las responsables de la familia, fueron Karen y Jessica:

Nosotros nos quedamos solas con mis hermanos: mi hermana se quedó de catorce años y yo me quede de diez años y nos criamos con los demás chiquitos. Mi abuelita vivía cerca, pero ella no, casi no nos cuidaba ni nada, entonces a nosotras nos tocó criarnos solas. Sí teníamos a ratos el apoyo, pero no muy seguido, porque tenían problemas, de mis tías: tenían más hijos, entonces había inconvenientes... entonces sí fue un poco complicado, más por mi hermana mayor, porque hizo un papel de madre... entonces nos turnábamos entre las dos, por ejemplo, ella

3 Todos los nombres de este caso son ficticios.

cogía todas las cosas de dormitorios y todas las cosas, y yo me dedicaba a la cocina... entonces sí, fue un poco difícil.

Karen y Jessica se encontraron en la situación de asistir a los hermanos más pequeños, desempeñando, como ellas mismas reconocen, el rol de madres. Por suerte para ellas tenían la ayuda económica de las remesas que la madre enviaba desde Estados Unidos:

A nosotros mi mami siempre nos ayudaba... sí, siempre mi mami, hasta ahora ella nos ayuda. Ella se está terminando ya, también no tiene nadie quien le ayude, mi papá también le abandono a mi mami, entonces, ella es padre y madre, desempeña dos papeles. A mis hermanos mi mami les llama todos los días... sí, y no nos olvida nunca.

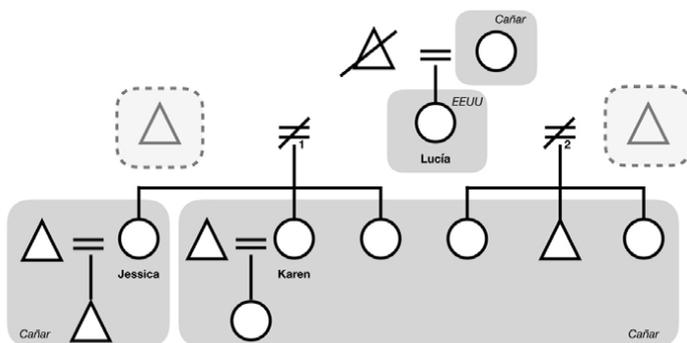
Vemos cómo Lucía conserva un lazo muy fuerte de tipo afectivo con sus hijos y, si bien en la cotidianidad sus funciones fueron sustituidas por las dos hijas mayores, el hecho de que se preocupe del sustento, así como que de alguna manera esté en contacto con sus hijos, no solo no pone en cuestión su rol, sino que lo refuerza. Karen y su hermana mayor, en esta asunción de roles por intercambio, han asumido las funciones de cuidado y educación de sus hermanos, pero no ponen en cuestión el rol de la madre.

Entre las dos casi, nunca nos hemos podido separar por lo que teníamos que cuidar de nuestros hermanos... ayudarle a mi mami en esto. Cuando mi hermana se casó, me quedé yo y... yo también me fui a vivir en otro lado, pero tuvimos la complicación con mi hermano que se empezó a los vicios y entonces me tuve que regresar, yo estuve viviendo separada... pero tuve que regresar por lo que mi hermano ya empezó a malos pasos con malos amigos... entonces regresé a mi casa y tuvimos que meter a un centro a mi niño, pero sí ha cambiado, él ha cambiado... sí, ha cambiado bastante, de lo que era antes pasaba bebiendo, no llegaba a dormir a la casa, pero ahora sí se ha cambiado bastante, y yo bajé a vivir con ellos.

En el momento de la entrevista, Karen y Jessica estaban casadas, trabajaban en pequeños emprendimientos y tenían respectivamente

una hija y un hijo. Los cuatro hermanos menores vivían con Karen y su esposo, todos ayudaban a sus hermanas mayores en sus trabajos, y tres de ellos estaban cursando al mismo tiempo estudios universitarios. Lucía, por su parte, estaba planeando el regreso a Ecuador para poder reunirse con sus hijos: “ya está en ese plan del regreso, porque ya está terminada también la casa de ella y tiene también platita ahorrada, entonces ya está queriendo venirse a ver a los hijos”.

Figura 3. Cañar, familia de migrantes



Fuente: Elaboración propia

¿Qué podemos sacar en limpio de esta pequeña historia familiar? Lo que vemos es que la familia de Lucía, Karen y Jessica ha sido afectada por la migración, pero también por otros tipos de factores, como la “desaparición” de los padres; como en el caso descrito anteriormente en Esmeraldas, las mujeres son su eje portante. Es a través de tres mujeres y de la reconfiguración de los lazos y de los roles entre ellas, que asistimos al despliegue de una clara estrategia de sustento y cuidado: Lucía, ha asumido a la distancia el rol de *breadwinner*⁴, función que en el ideal de la familia nuclear heteropatriarcal se reserva al hombre;

4 En los estudios sociales, se define como breadwinner, literalmente ‘quien gana el pan’, a la persona que provee al sustento económico y material de una familia. En el ideal de familia nuclear heteropatriarcal, esta persona tendría que ser el hombre/padre de familia; en la realidad de muchas familias, migrantes y no, este rol es desempeñado tanto por mujeres como por hombres.

Jessica y Karen, por su parte, han asumido algunas funciones del rol materno en términos de cuidados y asistencia para poder así minimizar el impacto de la migración de la madre sobre la red familiar. Si bien el grupo ha atravesado serios momentos de dificultad, como por ejemplo el alcoholismo del hermano menor, la estrategia de reconfiguración de los roles ha conseguido minimizar este impacto, y los resultados no parecen haber sido negativos: el hermano menor se ha recuperado, el grupo entero ya no tiene problemas de sustento económico, y el proceso educativo de los tres hermanos menores ha ido adelante, hasta el punto de llevarlos a la universidad.

Más que como un ejemplo de desintegración familiar, la historia de esta familia puede ser leída en cambio como un caso de agregación a través de la reformulación de los roles familiares típicos del ideal de familia nuclear heteropatriarcal: una madre que se vuelve *breadwinner* en lugar del padre, así como unas hermanas que se vuelven madres en los cuidados cotidianos nos dejan ver la extrema fluidez y dinamismo de estos roles, así como la capacidad de las personas de elaborar estrategias y equilibrios familiares alternativos si las situaciones lo requieren.

Mediante el estudio de este tipo de reajustes y transformaciones de los roles, el antropólogo norteamericano Jason Pribilsky (2007), que realizó sus investigaciones etnográficas en las provincias de Cañar y Azuay, propone la idea de que las familias de migrantes, no son tanto espacios de desintegración, sino más bien “lugares de integración, en los que (...) la gente puede reconstruir las concepciones que tienen sobre sí mismos, sobre su comunidad, y sobre la idea de la familia misma” (pp. 20-21, traducción propia).

Pribilsky (2007) también puso en luz cómo, en las familias de migrantes, las estrategias de reconfiguración ayudan a poner en duda los roles dominantes de la familia tradicional, en particular el del hombre/padre de familia *breadwinner*, y favorecen la difusión de nuevas ideas sobre lo que significa la familia. A conclusiones parecidas han llegado otros estudiosos: por ejemplo, Ann Miles (2004), a partir

de sus investigaciones las transformaciones en las construcciones de género de las jóvenes cuencanas de familias de migrantes, nota cómo las reconfiguraciones de las funciones llevan a las generaciones de hijos a poner en discusión la pretendida autoridad del padre en la familia tradicional. De manera parecida, Jorge Daniel Vásquez Arreaga (2014) puso en relieve cómo la migración de padres o madres ayuda a redefinir las construcciones identitarias, pero también los roles de género y las relaciones familiares, de los jóvenes indígenas de la provincia de Cañar.

En conclusión, podemos de nuevo ver cómo un determinado tipo de familias, que normalmente son vistas de manera negativa por el hecho de no corresponder al ideal de la familia nuclear heteropatriarcal, en realidad son el resultado de estrategias de reformulación de roles y lazos, en la constante búsqueda de un equilibrio de vida y de un bienestar para todas y todos sus miembros⁵. Este proceso continuo de “reorganización del cuidado”, así como la “gran variedad de situaciones y arreglos familiares” (Herrera y Carrillo, 2009, p. 4) debidos a la migración, retan la idea de que la familia nuclear sea la mejor forma de familia: todo lo contrario, se revela como un ideal frágil y vulnerable, que pretende ser autónoma, pero que en el contexto del capitalismo es incapaz de asegurar la supervivencia de sus componentes. Regresaré más adelante sobre la vulnerabilidad de la familia nuclear, por ahora me limito a constatar que, en el contexto de la migración, todos esos tipos de configuraciones familiares diversas que han sido etiquetadas como disfuncionales o problemáticas, más que el problema, muchas veces son la solución.

5 Otros estudios sobre las estrategias contemporáneas de recomposición de los lazos familiares en Ecuador son el de Mildred Warmer (2018) en la provincia de Tungurahua, y el realizado por mí en barrios urbanos periféricos de Quito (González Díez y Viazzo, 2016b).

El trabajo de volverse padres y parientes

La amplia familia esmeraldeña descrita por Whitten (1965), así como también la pequeña familia de migrantes en Cañar que acabamos de ver, nos presentan un escenario de relacionalidad en el que los lazos se configuran de manera variable y flexible, agregándose y desagregándose según los momentos. Ambos casos nos dejan ver que la familia no es algo *automático*, que encontramos ya construido y fijado en su esencia. Todo lo contrario, las configuraciones que acabamos de describir se van desarrollando en el transcurso del tiempo, gracias a las acciones concretas de sus componentes, decimos, por lo tanto, que se van *construyendo*.

La idea de que los lazos de parentesco se construyen puede parecer absurda desde el punto de vista de la familia nuclear heteropatriarcal, pues si una serie de relaciones son naturales, quiere decir que ya están dadas en el momento del nacimiento de una persona. Efectivamente, ¿acaso el sentido común no nos sugiere que uno no elige a sus parientes? En la perspectiva de la naturalidad de los lazos familiares, padres y madres, así como hermanos y hermanas, abuelos y abuelas, tíos y tías, primos y primas y demás familia, son dados a partir de la consanguineidad, y así como no podemos elegirlos, tampoco podemos renegarlos.

Esta idea tan determinista, según la cual los parientes y familiares no son elegidos sino dados, substraer las relaciones familiares al ámbito de las construcciones sociales y culturales para darles el significado de lazos primarios y naturales no cuestionables. Pero, de nuevo, si alargamos nuestra perspectiva a la diversidad de formas de pensar las familias, vemos que las cosas no son tan simples. Acabamos de revisar dos ejemplos en los que las relaciones son fluidas y dinámicas, en las que los roles no parecen siempre tan claros y se adaptan a las circunstancias. En este apartado, haremos un paso ulterior y examinaremos algunas de las formas a través de las cuales muchos grupos en Ecuador —indígenas de

la Sierra y Amazonía, así como afrodescendientes— conciben los lazos de familia y parentesco no como algo dado, sino como algo construido.

Una de estas maneras de crear parientes fue estudiada justo en Ecuador por Mary Weismantel, quien durante varios años realizó investigaciones en Yanatoro, una comunidad indígena de Zumbagua, en la provincia de Cotopaxi. En un célebre artículo publicado en 1995⁶, Weismantel sacó a la luz una práctica bastante corriente en las comunidades indígenas ecuatorianas —pero no solo, como veremos— la de la adopción de niñas y niños por parte de otras familias, dentro o fuera de la comunidad. En esta práctica, los lazos de familia se crean no a partir de la consanguinidad, sino a partir de la convivencia y de la alimentación. En su artículo, Weismantel (1995) relata cómo en 1993, a su regreso a la comunidad, “encontré que mi *achi wawa* (ahijada) tenía una nueva madre”:

Era mayo de 1993, y Nancy de Rocío tenía diez años; había nacido durante el año y medio que yo había vivido en Yanatoro realizando mi investigación doctoral. En esos días, Heloisa era la tía soltera de Nancy, la hermana mayor de su padre Alfonso. En mi anterior visita, en 1991, Nancy vivía con Eloísa y la llamaba “tía”; dos años más tarde, la niña la llamaba “mama”. (p. 685, traducción propia)

Este episodio llamó la atención de Weismantel (1995), quien empezó entonces a notar que el fenómeno de la adopción de niñas y niños en la comunidad era mucho más frecuente de lo que ella pensaba. En otra ocasión, durante una visita a una familia importante de la comunidad, se encontró con que el hijo, llamado el joven Iza, estaba dando de comer a un niño pequeño: “Era un huérfano, un niño pobre, así que lo traje aquí para que viva conmigo como mi hijo” les explicó; y ante un incidente una de las visitadoras que cuestionó el hecho de que Iza

6 Es significativo que el artículo de Weismantel a partir de su investigación en Ecuador tuvo una gran importancia en la configuración de la corriente de los Nuevos Estudios de Parentesco que se desarrolló a partir de esos años a nivel internacional: véase por ejemplo el relieve que le da Janet Carsten en el capítulo 6 de su libro *After Kinship* (2004), considerado ser un manifiesto de esta corriente de estudios.

no sea el padre real del muchacho, él contestó con fastidio: “Yo voy a ser su padre (...) ¿acaso no le estoy alimentando ahora mismo?” (p. 690, traducción propia).

A partir de casos como estos, Weismantel reconstruyó que en Zumbagua el parentesco no nace a partir del lazo biológico, sino que se crea gradualmente y en el tiempo a través de la alimentación y del cuidado recíproco. Para la gente de la comunidad, “engendrar un niño es solo uno de los componentes del largo proceso de reproducción física y social y no es necesariamente el más importante” (p. 694, traducción propia). Así como el cuerpo va creciendo y tomando forma progresivamente durante la vida, también los lazos entre las personas se van creando de manera gradual, y el compartir la misma alimentación, realizada en la misma cocina, es uno de los elementos que más cuentan. “La familia en Zumbagua está formada por aquellos que comen juntos” (p. 693, traducción propia). Padre o madre no es entonces quien engendra o da a luz, sino quien alimenta y cuida al niño: las relaciones entre padres, madres e hijos se construyen durante el tiempo y con constancia, a través del vivir juntos y del compartir alimentación.

El caso estudiado por Mary Weismantel en Zumbagua no es para nada aislado en el contexto ecuatoriano⁷. Otra antropóloga, Emily Walmsley, reporta la misma práctica en Esmeraldas, entre familias afroecuatorianas. Durante sus investigaciones en 2001-2002, ella nota la costumbre según la cual, niñas y niños, prevalentemente de zonas rurales, son mandados a vivir con familias de la ciudad, que les mantienen a cambio de la realización de pequeños trabajos domésticos y de compañía. Una vez más, la alimentación es uno de los elementos que caracteriza la construcción de la relación: las familias anfitrionas cuidan a los niños alimentándolos, dándoles medicinas en caso de enfermedad,

7 Aparte de los reportados en el texto, existen varios otros estudios que reportan en Ecuador la práctica de la circulación de niñas y niños de una familia a otra (Carrasco, 1982; González Díez, 2019; Whitten, 1965). Otros estudios han evidenciado que esta práctica existe también en otras partes de los Andes peruanos (Leinaweaver, 2008).

y proveyendo su vestuario y educación. Este intercambio de sustancias, prácticas y cuidados hace que haya “un gran potencial para que un niño acogido se integre en el hogar y en su red de parentesco” (2008, p. 183, traducción propia). Otro ejemplo más de “como las prácticas sociales y materiales cotidianas en el hogar pueden, en el transcurso de los años, atar a niños acogidos de manera informal con lazos de parentesco” (pp. 170-171, traducción propia).

Muchos otros casos de construcción del parentesco” llegan también de la Amazonía ecuatoriana. Anne-Christine Taylor (2000), a partir de sus estudios entre los Shuar-Achuar, reporta que, para ellos:

la procreación no supone un lazo substantivo entre padre e hijo. Lo que produce un ‘padre’ y un ‘hijo’ no es la transmisión de sustancias cargadas de principios de identidad, sino más bien la relación que se construye entre ellos, sea durante que después el embarazo. (...) Más que algo dado, la paternidad es por lo tanto una disposición relacional cumulativa y compartida”. (p. 319, traducción propia)

La procreación biológica entre los shuar-schuar, sostiene Taylor (2000), produce lazos de consanguineidad, pero estos lazos no son *sociales*, sino *vegetativos*:

Las relaciones de consanguineidad nacen de una forma de contigüidad pacífica y asocial, modelada conceptualmente sobre el comportamiento de especies gregarias e inofensivas, como los peces y los gorriones, que van en banda (...). Este tipo de interacción colectiva (...) implica ciertamente una medida de coordinación o de acomodamiento, pero no tiene nada que ver con la severa tensión entre un “yo” y un “tú” opuestos que se anida al corazón de la subjetividad y de la verdadera sociedad jíbara. (pp. 322-323, traducción propia)

Para transformar ese lazo vegetativo, inerte, que junta a las personas en grupo casi por instinto, hay que trabajar dando significados, estableciendo solidaridades, practicando cuidados, dotando el lazo de afectividad y emotividad, solo así, con el tiempo, se consigue construir una relación social verdadera. Pero para lograr este objetivo se requiere

tiempo y esfuerzo: “la producción de parentesco (...) requiere grandes insumos de trabajo”, sostiene también Laura Rival (2015) a partir de sus investigaciones entre los huaorani (p. 240).

Estos casos nos dejan ver que, según la perspectiva de muchos grupos sociales, los lazos de parentesco no nacen necesariamente de la biología y de la consanguineidad, así como los roles de género no son dados de una manera específica en la configuración familiar: ser padre no es algo automático, es el resultado de un trabajo constante que nace de prácticas cotidianas que se repiten en el tiempo, y que consisten en el intercambio de alimentación, cuidados, educación. Un lazo de consanguineidad no garantiza todo esto, sino que hace falta mucho trabajo para ponerlo en acto y poderlo considerar plenamente un lazo de parentesco. Y, este trabajo, no necesariamente debe ser efectuado por el *genitor* biológico⁸, sino a veces puede ser desarrollado por otra persona, que se convertirá en el *pater* o *mater* social. De esta manera, como escribía al principio de este apartado, ser padre, madre, pero también hija o hijo no es algo dado, sino construido.

Pero esto no vale solo para los “otros”: hay que evitar pensar que esta idea, según la cual los lazos de familia no son naturales y dados, sino que se construyen social y culturalmente, es una excentricidad típica de otras sociedades, algo que no concierne a la nuestra. Igualmente, hay que evitar caer en la tentación de pensar que la distinción entre *genitor/genitrix* y *pater/mater* es una rareza típica de sociedades en las que se ignora el conocimiento científico sobre la naturalidad de los lazos familiares.

Son siempre más los estudios que ponen en evidencia este aspecto en nuestra sociedad, como, por ejemplo, ha hecho la socióloga Arlie

⁸ La palabra *genitor* significa ‘el que engendra’ y es utilizada para designar a la persona que participa a través del acto sexual en la concepción de un bebé, y el femenino *genitrix*, ‘la que engendra’, que designa a la mujer que lleva a cabo un embarazo y da a la luz un bebé. Los dos términos son usados desde el derecho romano en oposición a *pater* y *mater*, usados para aludir a las personas que se asumen socialmente derechos y obligaciones de cuidado y educación sobre la hija o el hijo. Las figuras pueden coincidir o no.

Hochschild (1990) hablando del *trabajo emocional* que es necesario para crear, profundizar, y a veces reparar las relaciones. Igualmente, la antropóloga italiana Simonetta Grilli (2019) considera que el parentesco contemporáneo asume siempre más las formas de un parentesco *performativo*, es decir, puesto en práctica, más que un parentesco basado en los estatus adscritos a la naturaleza, como sostenían los modelos tradicionales. Se evidencian lazos *construidos* también en las adopciones internacionales, un fenómeno siempre más presente en la sociedad euroamericana (Grau Rebollo, 2016), así como en la filiación de las parejas del mismo sexo, que examinaremos en el siguiente apartado (Pichardo Galán, 2009). Crear es, por lo tanto, una propiedad constitutiva del parentesco, pues, como bien resumió Francesco Remotti (2013):

Los hijos no se hacen simplemente embarazando a una mujer y haciendo que ella dé a la luz lo que ha llevado dentro de sí por varios meses. Podemos decir también que no se nace “hijos”, sino que se deviene, y que, además del proceso biológico de gestación, hay otro proceso de gestación social y hasta jurídica: un hijo es un verdadero “constructo” social. La filiación consiste, por lo tanto, en las operaciones sociales a través de las cuales se concreta el proceso de reconocimiento del “hijo”, es decir de un sujeto con derechos y obligaciones.

Pero hacer hijos no se acaba con la filiación jurídica, es decir con el reconocimiento. Un hijo no es solo un sujeto de derechos y obligaciones: es un ser lleno de necesidades. Como nos recuerda Ashley Montagu, cuando un hijo nace está “hecho” solo “a medias” (*half-done*), para su misma supervivencia lo que requiere son intervenciones laboriosas y complejas que se prolongan en el tiempo, y que por esto exigen la colaboración de más personas. En efecto, se trata de continuar a “hacer” el hijo que acaba de nacer, pero la pregunta pertinente es entonces: ¿con quién? (p. 80, traducción propia)

El mismo Remotti (2016), en otro estudio, nos recuerda que “si, por una parte, los hijos tienen que volverse hijos, al otro lado hay personas que tienen que volverse padres y madres”; así, “en ninguna sociedad es

suficiente ser *genitor* o *genitrix* para volverse automáticamente *pater* o *mater*, ni siquiera en sociedades —como la nuestra— donde impera el paradigma biocéntrico” (p. 22). Que nos guste o no, también nuestra sociedad, al final de todo, trabaja en crear sus lazos, solo que intenta esconderlo bajo el manto de la naturalización.

Lazos electivos: el debate sobre las paternidades y maternidades del mismo sexo

Los casos que hemos ido describiendo hasta ahora, retan la validez de la familia nuclear heteropatriarcal, no solo como única forma de familia, sino también como la mejor. Estos casos se fundan claramente sobre concepciones alternativas de los lazos y de los roles dentro del parentesco, que se alejan de la ideología familiar tradicional euro-americana. En estas otras perspectivas, los lazos de parentesco no están dados o determinados al nacimiento de una persona, sino que deben crearse y trabajarse en el transcurso de la existencia. Pero la pretensión de naturalidad que rodea los lazos de familia y parentesco es uno de los argumentos centrales en la defensa de la familia nuclear heteropatriarcal. Un tipo de lazos que ha sido siempre objeto de feroz oposición por parte de los defensores de la familia tradicional, precisamente por no ser naturales son los lazos entre personas del mismo sexo.

Las familias que se forman a partir de uniones de parejas del mismo sexo son consideradas por los defensores de la familia natural una afrenta a la biología en dos de sus aspectos: la unión y la filiación. El hecho de que dos personas del mismo sexo establezcan una unión afectiva y emocionalmente estable entre ellos es algo que normalmente se considera contra la naturaleza, por el hecho de que esta pareja no sería fisiológicamente capaz de acceder a la reproducción biológica⁹.

⁹ En realidad, los avances de la medicina contemporánea y las nuevas tecnologías reproductivas crean un nuevo escenario en el que también parejas del mismo sexo podrían acceder a tipos de filiación biológica. El debate sobre cómo se reconceptualiza y redefine la naturaleza a partir de estas tecnologías reproductivas es amplio y no puede ser abordado en este capítulo. Solo

Eventuales lazos de filiación que se constituyen dentro de estas familias, son considerados como irrealizables biológicamente y, por lo tanto, carentes de fundamento natural y de validez.

De aquí, la idea de que las paternidades gays o las maternidades lesbianas sean consideradas no solo imposibles, sino también peligrosas socialmente: una niña o niño debe ser criado o educado necesariamente por un hombre y una mujer, pues este sería supuestamente el equilibrio natural que deriva de la biología y de la fisiología de los seres humanos. En la perspectiva de quienes defienden la naturalidad de la familia, la incapacidad fisiológica de esta pareja de constituirse en *genitor/genitrix* haría de por sí que sean también incapaces de constituirse en *pater/mater* sociales. Pero, como hemos visto en el apartado anterior, esta visión tan biologicista es demasiado simplista y no tiene en cuenta todos los procesos sociales y culturales que caracterizan la construcción de configuraciones familiares.

Si bien no podemos, en los límites de este capítulo, profundizar mucho el tema, es importante mencionar que esta visión ferozmente contraria a las familias de parejas del mismo sexo se funda sobre una concepción extremadamente rígida de las construcciones de género, según la cual la orientación sexual está estrechamente ligada a la visión tradicional de masculinidad o feminidad, y cualquier variación a la norma dominante es leída como desviación. La falta de reconocimiento de la diversidad de identidades sexuales —gay, lesbiana, bisexual, trans o queer— está a la base de la oposición hacia la posibilidad de que estas personas puedan crear lazos de unión y filiación.

No es, por lo tanto, arriesgado afirmar que, más que otro tipo de familias, las uniones creadas por personas del mismo sexo son las que mayormente desestabilizan la idea de una familia natural y por eso son

me limito a afirmar que numerosos estudios señalan cómo en el panorama contemporáneo los límites entre naturaleza y artificialidad son siempre más difusos (Carsten, 2000 y 2004; Franklin y McKinnon, 2001).

las que más han sido atacadas, y todavía ahora les cuesta ser reconocidas socialmente y legalmente.

En efecto, en Ecuador, el reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo ha sido arduo y lento. La homosexualidad fue considerada un delito por todo el siglo XX y su despenalización llegó solo en 1997 gracias mayoritariamente a la lucha de las personas trans. Si bien a partir de esa fecha las uniones libres entre gays, lesbianas y trans empezaron a salir a la luz y a tener una lenta aceptación social en las principales ciudades del país, las uniones de hecho entre parejas del mismo sexo fueron reconocidas solo a partir la Constitución de 2008, y el reconocimiento del matrimonio tardó varios años en llegar, solo en 2019 la Corte Constitucional (Sentencia 11-18-CN/19), acatando una opinión consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (opinión consultiva OC-24/17 del 24 de noviembre de 2017, solicitada por la República de Costa Rica), introdujo el matrimonio entre personas del mismo sexo en el ordenamiento jurídico ecuatoriano.

Desde julio de 2019 a junio de 2021, se han efectuado en Ecuador 267 matrimonios entre parejas del mismo sexo, en su gran mayoría en las principales ciudades del país, Quito y Guayaquil (Ramos, 2021). Sin embargo, a diferencia de lo que ha pasado en muchos otros países, el reconocimiento del matrimonio no ha implicado una posibilidad para las parejas del mismo sexo de poder adoptar niñas o niños menores, pues el artículo 68 de la Constitución ecuatoriana de 2008 prevé expresamente que “la adopción corresponderá solo a parejas de distinto sexo”.

La adopción de niñas o niños por parejas del mismo sexo es objeto de una fuerte oposición social que va más allá de la aceptación de las uniones y matrimonios. Es significativo que en una encuesta aplicada en 2020 a un grupo de jueces y abogados ecuatorianos (Ruiz Jaramillo y Pinos Jaén, 2020), a la pregunta *¿Está de acuerdo con la legalización del matrimonio entre parejas homosexuales?*, casi el 77% de los entrevistados respondiera sí, y solo un 23% no; pero, a la pregunta *¿Aprobaría la*

adopción por parte de las parejas homosexuales?, el porcentaje de respuestas positivas bajaba drásticamente a 38,5%, contra 61,5% de contrarios. Igualmente, a la pregunta *¿Considera usted que los hijos/as de personas homosexuales tienen un desarrollo normal de la identidad de género?*, el 61,5% respondió negativamente.

A pesar de esta limitación legal y de la oposición social, en Ecuador la filiación de niñas o niños por parejas del mismo sexo existe y se desarrolla de otras maneras: las parejas lesbianas pueden recurrir a un donante para que una de las dos quede embarazada y pueda dar a la luz; en ambos casos de parejas de hombres o mujeres, si tienen los recursos, pueden recurrir a un vientre de alquiler en el extranjero. A veces, los niñas o niños pueden ser adoptados por uno de los miembros de la pareja en una fase previa a su unión, antes de revelar su orientación no heterosexual, pues paradójicamente, la legislación no prohíbe la posibilidad de que una persona soltera adopte individualmente a una niña o niño.

El no reconocimiento jurídico causa entonces que las familias con padres o madres del mismo sexo sean invisibles desde un punto de vista legal y por ello también más vulnerables: solo una persona de la pareja tendría vínculos y derechos con la persona adoptada, mientras que el otro u otra es “invisible”. Esto determina que, por ejemplo, las niñas y niños puedan llevar solo los apellidos de uno de sus padres o madres; igualmente, en caso de separación o divorcio el padre/madre invisible se queda en una situación en la cual no puede reclamar ningún derecho (visitas o custodia) ni tampoco se le puede reclamar ninguna obligación (alimentos y cuidados). En caso de que el padre/madre legal fallezca, el niño o niña puede incluso quedar en situación legal de adoptabilidad, o poder ser confiado a otros parientes más consanguíneos antes que al padre/madre invisible, con todos los problemas que pueden derivar de ello.

Esta situación de no reconocimiento, invisibilidad y vulnerabilidad de las familias con padres y madres del mismo sexo evidencia la fuerza que

la idea de la familia nuclear heteropatriarcal tiene en la sociedad y en la legislación ecuatoriana. Desde el punto de vista legal, el jurista Christian Paula (2018) sostiene que “la legislación familiar ecuatoriana representa la forma más evidente en la cual la imposición de la heterosexualidad en el modelo familiar aparece a través de los Regímenes Soberano y Disciplinario” (p. 322). El marco legal refuerza que:

La familia mantenga su carácter patriarcal heteronormado, consolidando la idea del matrimonio como una institución jurídica destinada a la reproducción humana y a la familia como un espacio exclusivo de la heterosexualidad para la tenencia y cuidado de niños y niñas. (p. 322)

Estas ideas de política estatal sobre la familia están en sintonía con las opiniones conservadoras de muchos sectores de la sociedad ecuatoriana. Patricio Aguirre (2010), en uno de los pocos estudios etnográficos realizados sobre la homosexualidad en Ecuador (2010), habla de un “clima moral que secunda a la sociedad local, con el imaginario de la heterosexualidad como modelo guía en las relaciones sociales cotidianas” (p. 104). En este contexto, “la familia (...) es la primera estructura social que delimita las prácticas sexuales heterosexuales, presionando al niño y al joven a seguir el modelo” (p. 105). Lo anterior empuja a los jóvenes gays hacia sentimientos de culpa y prácticas en clandestinidad. Vemos, por lo tanto, cómo ideas sociales sobre la familia heteropatriarcal y políticas estatales conservadoras se alimentan las unas a las otras a través de discursos de presunta salud pública y de planificación familiar y sexual, que van “generando esa idea desde el Estado que la familia apropiada para el Ecuador y la que no causa violencia es la heterosexual” (Paula, 2018, p. 322). En estas políticas, así como en la opinión común, sería un derecho de la infancia el ser criado en familias completas para su beneficio y crecimiento sano. De hecho, es frecuente escuchar que una niña o niño que crece en una familia sin padre o madre desarrollará vacíos emocionales o afectivos o presentará carencias respecto a modelos masculinos o femeninos en su

crecimiento. La pregunta es entonces: ¿es posible que una niña o niño crezca normalmente en familias de parejas del mismo sexo?

En realidad, más allá de las opiniones comunes sesgadas por las influencias conservadoras, a esta pregunta existen respuestas científicas importantes, que han afirmado el poco fundamento de las preocupaciones sobre el crecimiento de los niños en familias de parejas del mismo sexo, y que han posicionado fuertemente a la comunidad académica a favor del reconocimiento de todas las formas de diversidad familiar. Una de las más importantes podría ser la de la *American Anthropologist Association* (AAA) que, en febrero de 2004, tras las declaraciones del presidente norteamericano George W. Bush de que el matrimonio debía ser solo entre hombre y mujer, hizo una declaración pública a favor del reconocimiento de la diversidad familiar:

Los resultados de más de un siglo de investigación antropológica sobre hogares, relaciones de parentesco y familias, a través de las culturas y durante el tiempo, no apoyan la idea de que la civilización u órdenes sociales viables, dependan del matrimonio como una institución exclusivamente heterosexual. En cambio, la investigación antropológica llega a la conclusión de que una extensa serie de tipos de familias, incluidas las familias construidas a partir de parejas del mismo sexo, pueden contribuir a sociedades estables y humanas. (AAA, 2004, traducción propia)

Algunos meses después, también la *American Psychological Association* (APA) emitió una declaración oficial sobre “Orientación sexual y matrimonio”, en la que se afirmaba que “la investigación psicológica sobre relaciones y parejas no presenta evidencias que puedan justificar la discriminación contra las parejas del mismo sexo” (APA, 2004, p. 13). Este tipo de declaraciones y de posicionamientos oficiales por parte de las principales asociaciones internacionales de académicos se han ido repitiendo en el transcurso de los últimos años para dejar claro a la opinión pública cuales son los resultados de las investigaciones recientes. Otras dos importantes declaraciones fueron, por ejemplo,

las realizadas en 2009 por la *Society for the Psychological Study of Social Issues* (SPSSI); en una primera, sobre *Lesbian and Gays Parents*, afirmaba:

- No existen bases científicas para afirmar que las personas lesbianas y gais no pueden casarse y volverse padres de niños sanos y equilibrados.
- No existen bases empíricas para concluir que madres lesbianas o padres gais no deberían volverse padres o madres a causa de su orientación sexual.
- Estar involucrado en una relación gay o lesbiana no tiene ninguna relación con la habilidad de una persona de cuidar niños.
- Investigaciones científicas muestran que las mujeres lesbianas y heterosexuales tienen actitudes similares hacia la crianza de los niños.
- Numerosos estudios indican que los padres gais no son diferentes de los padres heterosexuales en su habilidad de ser padres y acompañar el desarrollo saludable de sus hijos. (SPSSI, 2009a, traducción propia)

En la siguiente declaración sobre *Psychological and Social Outcomes for Children of Same-Sex Couples*, se trataban temas de educación y desarrollo:

- Estudios indican que los hijos de parejas del mismo sexo son iguales a los niños criados por padres heterosexuales en cuanto a su desarrollo escolar (...), habilidades cognitivas, físicas y concepción de sí mismos.
- Estos niños no muestran mayores tendencias hacia problemas psicosociales (por ejemplo, depresión, ansiedad o baja autoestima) que los niños de hogares heterosexuales.
- De acuerdo con la evidencia científica, el abuso de sustancias, la delincuencia o sentimientos de victimización no son más comunes entre niños de parejas del mismo sexo que entre niños de parejas heterosexuales. (SPSSI, 2009b, traducción propia)

Finalmente, cabe destacar que, en 2010, nuevamente APA, emitió su criterio y reiteraba su apoyo al matrimonio de parejas del mismo sexo, y entre los varios puntos declaraba: “Se ha mostrado que los niños criados por parejas del mismo sexo están a la par con los niños de parejas de sexos diferentes, por cuanto concierne su equilibrio psicológico, sus habilidades cognitivas y su proceso social” (APA, 2010, traducción propia).

Todas estas posiciones académicas, fundamentadas en estudios e investigaciones, deberían ser suficientes para cuestionar las pretensiones de naturalidad de la familia nuclear heteropatriarcal y abrir un panorama más amplio de formas de familias y de filiación posibles. Las familias formadas por parejas del mismo sexo suponen un reto a un orden social, cultural y legal fundado sobre la naturalización de las relaciones, que ponen en evidencia cómo estas pueden ser no solo consanguíneas, sino electivas (Weston, 2003). Por eso, el reconocimiento de familias de parejas del mismo sexo, constituye un desafío que puede abrir el camino a pensar las configuraciones familiares desde los lazos de cuidado más que desde los “de sangre”, a pensar más en la *substancia* que no en el *código* de la relación familiar, como diría Henry Schneider (1984).

Conclusión: los retos de reconocer la diversidad familiar en la educación

Volvamos ahora al principio del recorrido etnográfico, al punto a partir del cual se han originado mis inquietudes, y la exigencia de reseñar algunas de las diferentes formas que existen en Ecuador de construir familias. Volvamos a considerar de nuevo la idea de los padres de familia como los protagonistas exclusivos de una relación escuela-familia esencial para el acompañamiento de los procesos educativos de niñas y niños.

En el transcurso del capítulo, se han descrito una serie de situaciones y contextos en los que niñas y niños nacen y crecen. Hemos visto

también cómo, en la mayoría de situaciones, los lazos y los roles familiares no son rígidos e inmutables a partir de un supuesto orden biológico, sino que se van creando, construyendo a través del tiempo. Quienes se ocupa del cuidado de niñas y niños pueden ser una gran variedad de figuras, no solo padres y madres, sino también co-madres, padrinos/madrinas, tíos/tías, abuelos/abuelas, hermanas mayores, padres o madres adoptivos, padres o madres del mismo sexo... cada una de estas figuras encuentra su validez en relación con el contexto y sus necesidades, y todas ellas ponen en evidencia que no es automático ser el *genitor/genitrix* de una niña/o para ser reconocido como *pater/mater* social del mismo.

En este panorama de diversidad, la familia nuclear heteropatriarcal, formada por padre, madre e hijos, se vuelve solo una de las tantas formas de hacer familia, y no necesariamente la mejor, pues en realidad muchos estudios ponen en evidencia su condición de fragilidad y vulnerabilidad continua. La familia nuclear, en efecto, es una familia que tiene un ciclo de desarrollo, que la condena a la desagregación para poder replicarse: los hijos, tarde o temprano, deben dejar el hogar para fundar su propia familia, y en esto dejan a la pareja originaria sola en su vejez. Igualmente, si bien el discurso ideológico alrededor de este tipo de familia señala que “la pareja es la llamada a garantizar la total atención a sus hijos (cuidados, educación, vestido y recreación)” (Agudelo Echeverri, 2017, p. 140), este mismo discurso “cortó muchas redes de ayuda solidaria entre la familia extensa” (p. 240).

En el mismo ámbito indígena, la insuficiencia de la familia nuclear se evidencia en el término kichwa *wacha*, que normalmente se traduce como ‘huérfano’ y ‘pobre’, pero que corresponde no tanto a quien falta de padre y madre, sino a quien falta de una entera red de parientes que le pueda sustentar (Watchel, 1973). La misma idea de familia nuclear no encuentra una correspondencia en kichwa: actualmente *familia* se traduce con *ayllu*, pero *ayllu* es originariamente el grupo familiar extenso (Prieto, 2016). Pero, dadas todas estas evidencias sobre la

diversidad de configuraciones familiares alrededor de niñas y niños, ¿por qué obstinarse en dar la exclusividad a la idea de *papitos* y *mamitas*?

En varios apartados de este capítulo hemos podido ver cómo esta imposición de una sola forma de entender la familia pretende ser natural, y se fundó inicialmente sobre bases religiosas. Fue una imposición funcional a los intentos de mantenimiento del orden colonial. Como sostuvo Pilar Gonzalbo (1998), a los ojos de las autoridades coloniales “son las familias quienes aseguran la permanencia de los valores tradicionales, y también las que garantizan una segregación étnica capaz de propiciar el orden de la mayoría” (p. 225).

Desde finales del siglo XIX, la misma idea de familia se secularizó y se mantuvo bajo el lenguaje más laico de la modernidad en las planificaciones estatales, en las políticas sociales, en los imaginarios educativos promovidos por los diferentes estados-nación en América Latina. Es aquí que entonces llegamos a entender por qué en las políticas públicas, y en el pensamiento social la relación *escuela-familia* es una relación *escuela-padres de familia*. La historiadora Emmanuelle Sinardet (1999) ha reconstruido cómo en Ecuador los padres de familia fueron un punto clave de la estrategia de la Iglesia para poder controlar la educación. Los padres de familia eran considerados los referentes naturales de un modelo de familia que supuestamente garantizaba el orden social, así como la asimilación y la reproducción de los valores hegemónicos funcionales al mantenimiento de las estructuras del poder.

La idea de familia nuclear y heteropatriarcal se volvió entonces un referente de la acción de las políticas públicas, al mismo tiempo un recurso y dispositivo pertinente de las políticas sociales, al servicio del estado (Agudelo Echeverri, 2017; Di Marco, Patiño y Giraldo, 2015; Sabogal Carmona, 2016;). Pero, de esta manera, todas las otras formas de hacer familia de manera diferente, aunque mayoritarias en la sociedad son etiquetadas como disfuncionales, anómalas o desviantes. Estas familias subalternas (Robichaux, 2007) no solo no son reconocidas, sino que se vuelven susceptibles de intervenciones estatales

de normalización. La manera de pensar y vivir los lazos familiares se vuelve un factor más de discriminación hacia partes de la población, que se entrecruza con el género, la etnicidad, la condición socio-económica, el idioma nativo, y mucho más.

El recorrido etnográfico propuesto nos ha llevado a poner en evidencia toda esta diversidad de configuraciones familiares subalternas, y a encontrarle un sentido. Hemos podido ver cómo, dentro de las fronteras de lo que es Ecuador, no solo existen muchas formas de hacer familia, sino también de pensar y moldear cómo deben ser los lazos entre componentes de un grupo familiar. Hablar de diversidad familiar, en efecto, no consiste solo en reconocer la pluralidad de morfologías familiares posibles —familias extensas, matrifocales, troncas, reconstituidas, *step-families*, etc.— sino también en considerar la gran variedad de maneras a través de las cuales los lazos entre las personas se establecen, es decir, las ideas y concepciones que las personas tienen sobre en *qué consiste estar relacionadas como parientes* las unas a las otras. Hay grupos donde la idea prevalente es que para ser parientes hay que ser consanguíneos, pero también otros grupos que consideran que para ser parientes hay que convivir juntos, alimentarse y cuidarse los unos a los otros, vivir experiencias compartidas o ser solidarios. Hay muchas maneras diferentes a través de las cuales las personas pueden sentirse relacionadas las unas a las otras, y de esta manera ir construyendo agregaciones familiares que pueden tener formas diferentes y dentro de las cuales los roles, las funciones, los equilibrios se van estableciendo con mucha variedad.

Reconocer la variedad de configuraciones familiares, puede ser entonces un primer paso para conseguir establecer una relación escuela-familias (en plural) más acorde con la diversidad de los contextos culturales e históricos que han caracterizado a las sociedades latinoamericanas. Reconocer la diversidad familiar también puede ayudar a las y los docentes no ser agentes de un estado uniformador y normalizador de las diferencias culturales y sociales, sino

acompañantes de los procesos de emancipación social y política que los grupos históricamente subalternizados están llevando adelante en nuestra época. Pero para entender la diversidad que inevitablemente se refleja en las aulas se necesita salir de ellas, liberarse de nociones ideológicas preconcebidas —en nuestro caso, la idea de familia nuclear heteropatriarcal que ejemplifican los papitos y mamitas— y entender las condiciones sociales y políticas en las que se manifiestan y encuentran las diversidades, así como los conflictos alrededor de ellas. Recorridos etnográficos como el que he realizado son un pequeño ejemplo, muy lejano del poder considerarse completo, de cómo la diversidad nos rodea, de cómo nos puede ayudar a deconstruir certezas excluyentes para encontrar alternativas educativas más respetuosas de la interculturalidad.

Reflexionar sobre la diversidad familiar no es en mi opinión solo un ejercicio académico o especulativo: es una manera de posicionarnos políticamente respecto a un mundo que se ha caracterizado históricamente por estructuras de dominación política, social, y también cultural. Como planteó Francesco Remotti (2008), en una reflexión con la que quiero cerrar mi capítulo, es una forma de plantearnos ¿qué tipo de mundo queremos? y ser conscientes de que tras nuestras actitudes también puede haber un imperialismo excluyente hacia los demás.

Tal vez podemos concluir de esta manera: a) hay sociedades que admiten (...) una multiplicidad de modelos familiares a su interior; b) hay sociedades que admiten una pluralidad, a pesar de todo establecen una jerarquía entre los modelos; c) hay sociedades, en fin, en las que se admite un único modelo. ‘Nosotros’, ¿a cuál de estas categorías pertenecemos, o decidimos pertenecer? No, no hemos acabado. Existe una cuarta categoría (d), la de las sociedades que no solo admiten un único modelo, sino que también hacen de todo para imponerlo a las demás. Es bueno que lo sepamos, pero también existe un imperialismo “de familia”. (Remotti, 2008, p. 161, traducción propia)

Referencias bibliográficas

- Agudelo Echeverri, Johana. (2017). *La planificación familiar. Discursos sobre la vida y la sexualidad en Ecuador desde mediados del siglo XX*. FLACSO Ecuador-Abya Yala.
- Aguirre Arauz, Patricio. (2010). *Quito gay. Al borde del destape y al margen de la ciudad*. FLACSO Ecuador-Abya Yala.
- American Anthropological Association. (2004). *Statement on Marriage and the Family*. Executive Board of the AAA. <https://n9.cl/n0q1h>
- American Psychological Association. (2004). *Statement on Sexual Orientation and Marriage*. APA Council of Representatives. <https://n9.cl/9gj1r>
- _____. (2010). *Statement on Support for Same-Sex Marriage*. APA Council of Representatives. <https://n9.cl/z8vln>
- _____. (2011). *Resolution on marriage equality for same-sex couples*. APA Council of Representatives. <https://n9.cl/wppfh>
- _____. (2020). *Resolution on Sexual Orientation, Gender Identity (SOGI), Parents and their Children*. APA Council of Representatives. <https://n9.cl/1vbp4>
- Carrasco, Eulalia. (1982). *Salasaca. La organización social y el alcalde*. Abya Yala.
- Carsten, Janet (Ed.). (2000). *Cultures of relatedness*. Cambridge University Press.
- Carsten, Janet. (2004). *After Kinship*. Cambridge University Press.
- Di Marco, Graciela; Patiño, Jhoana Alexandra y Giraldo, Luisa Fernanda (Eds.). (2015). *Políticas familiares y de género en Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Cuba*. CLACSO.
- Franklin, Sarah y McKinnon, Susan (Eds.). (2001). *Relative values. Reconfiguring kinship studies*. Duke University Press
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (1998). *Familia y orden colonial*. Colegio de México.
- González Díez, Javier y Viazzo, Pier Paolo. (2016a). Como estudiar la diversidad familiar en América Latina: metodologías para un panorama anti-hegemonico. *Confluenze. Rivista di studi iberoamericani*, 8(1), 1-9.
- _____. (2016b). El parentesco ficticio entre América Latina y Europa: estrategias de respuesta a la desparentalización en perspectiva comparada. *Confluenze. Rivista di studi iberoamericani*, 8(1), 89-104.

- González Díez, Javier. (2019). “El mejor legado que uno pudo dar a los hijos, ¡el estudio!”. Tierras, educación y derecho a la ciudad entre afrodescendientes e indígenas en barrios periféricos de Quito, 1980-2018. *Confluente. Rivista di studi iberoamericani*, 11(2), 61-81.
- Grau Rebollo, Jorge. (2016). *Nuevas formas de familia. Ámbitos emergentes*. Bellaterra.
- Grilli, Simonetta. (2019). *Antropologia delle famiglie contemporanee*. Carocci.
- Herrera, Gioconda y Carrillo, María Cristina. (2009). Transformaciones familiares en la experiencia migratoria ecuatoriana. Una mirada desde los contextos de salida. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 39(1), 1-15.
- Hochschild, Arlie. (1990). *The second shift*. Avon.
- Leinaweaver, Jessaca. (2008). *The circulation of children. Kinship, adoption and morality in Andean Peru*. Duke University Press.
- León Galarza, Natalia Catalina y Méndez Mora, Cecilia. (2004). Poder y amor. Articulaciones e instituciones familiares en la larga duración, Ecuador. En Pablo Rodríguez (Ed.), *La familia en Iberoamérica, 1550-1980* (pp. 291-327). Convenio Andrés Bello -Universidad Externado de Colombia.
- Miles, Ann. (2004). *From Cuenca to Queens. An Anthropological Story of Transnational Migration*. University of Texas Press.
- MINEDUC. (1991). *Estudios sociales. Primer grado*. Ministerio de Educación del Ecuador, Dirección Nacional de Planeamiento de la Educación.
- Paula Aguirre, Cristian. (2018). La heterosexualización forzada de la familia en Ecuador a través del derecho. *Revista Ciencias Sociales*, 40, 305-323.
- Pichardo Galán, José Ignacio. (2009). *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*. Bellaterra.
- Pribilsky, Jason. (2007). *La Chulla Vida. Gender, Migration, & the Family in Andean Ecuador*. Syracuse University Press.
- Prieto, Mercedes. (2015). *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. FLACSO Ecuador.
- Ramos, Patricia. (2010). *Entre el escándalo y la rutina. Medios y familia en la migración ecuatoriana*. FLACSO Ecuador - Abya Yala.
- Ramos, Xavier. (2021, junio 11). Las provincias del Ecuador donde más matrimonios LGBTI se han celebrado. Pichincha y Guayas registran el mayor número de matrimonios igualitarios. Activistas tienen otras demandas. *El Universo*. <https://n9.cl/budmy>

- Remotti, Francesco. (2000). *Prima lezione di antropologia*. Laterza.
- _____. (2008). *Contro natura. Una lettera al Papa*. Laterza.
- _____. (2013). Fare figli, con chi? Tra famiglie e antropo-poiesi. *Anuac. Rivista della Società Italiana di Antropologia Culturale*, 2 (2), 78-87.
- _____. (2016). Dare figli propri, prendere figli altrui. Uno sguardo antropologico sull'adozione. En María Cristina Garbellotti (Eds.), *Madri e padri sociali fra passato e presente. Per una storia dell'adozione* (pp. 17-39). Viella.
- Rival, Laura. (2015). *Transformaciones huaoranis. Frontera, cultura y tensión*. Universidad Andina Simón Bolívar - Abya Yala.
- Robichaux, David. (2007). Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina: una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar. En David Robichaux (Comp.), *Familia y diversidad en América Latina: estudios de casos* (pp. 27-75). CLACSO.
- Ruiz Jaramillo, Pablo Roberto y Pinos Jaén, Camilo Emanuel. (2020). Parejas homosexuales y el derecho a la adopción en Ecuador. *Revista Científica Fomento de la investigación y publicación en Ciencias Administrativas, Económicas y Contables (FIPCAEC)*, 5(3), 96-145.
- Sabogal Carmona, Juan Carlos. (2016). Pensando las familias desde la perspectiva analítica del estado: retóricas presidenciales sobre el programa Familias en Acción (Colombia), 2002-2010. *Confluenze. Rivista di studi iberoamericani*, 8(1), 138-162.
- Sahlins, Marshall. (2013). *What Kinship Is - And Is Not*. Chicago University Press.
- Schneider, David M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. University of Michigan Press.
- Simpson, Bob. (1995). Bringing the 'Unclear' Family Into Focus: Divorce and Re-Marriage in Contemporary Britain. *Man*, 29 (4): 831-851
- Sinardet, Emmanuelle Rebecca. (1999). El papel educador de los padres de familia: táctica de la Iglesia en la lucha contra las reformas educativas liberales en Ecuador (1906-1914). En Pilar Gonzalbo Aizpuru (Coord.), *Familia y educación en Iberoamérica* (pp. 213-222). El Colegio de México.
- Society for the Psychological Study of Social Issues. (2009a). *Factsheet on Lesbian and Gay Parents*. <https://n9.cl/ho6yt>
- _____. (2009b). *Psychological and Social Outcomes for Children of Same-Sex Couples*. <https://n9.cl/9qeljo>

- Solinas, Pier Giorgio. (2020). Parentele di fatto e *stepkinship*. Strutture avanzate o avanzi di struttura? En *Lettere dagli antenati. Famiglie, genti, identità*. Rosenberg & Sellier.
- Taylor, Anne Christine. (2000). Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 154-155, 309-334.
- Vásquez Arreaga, Jorge Daniel. (2014). *Identidades en transformación: juventud indígena, migración y experiencia transnacional en Cañar, Ecuador*. FLACSO Ecuador-Université Catholique de Louvain-Université de Liège.
- Walmsley, Emily. (2008). Raised by Another Mother: Informal Fostering and Kinship Ambiguities in Northwest Ecuador. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 13(1), 168-195.
- Warner, Mildred (Coord.). (2018). *Un buen lugar en Tungurahua. Estrategias familiares de un pueblo rural*. FLACSO-Abya Yala.
- Watchel, Nathan. (1973). *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Weismantel, Mary. (1995). Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions. *American Ethnologist*, 22(4), 685-704.
- Weston, Kate. (2003). *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*. Bellaterra.
- Whitten, Norman. (1965). *Class, Kinship, and Power in an Ecuadorian Town. The Negroes of San Lorenzo*. Stanford University Press.
- _____. (1997). *Clase, parentesco y poder en un pueblo ecuatoriano. Los negros de San Lorenzo*. Centro Cultural Afroecuatoriano.

