

# Etnicidades

ANDRÉS GUERRERO  
COMPILADOR

**FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador

Tel.: (593-2-) 232030

Fax: (593-2) 566139

ILDIS, Fundación Friedrich Ebert

Calama 354 y Juan León Mera

Telefax: (593-2) 562103

ISBN Serie: 9978-67-049-1

ISBN Volumen: 9978-67-052-1

Compilador: Andrés Guerrero Barba

Coordinación editorial: Alicia Torres

Cuidado de la edición: Soledad Córdova

Traducción de los artículos de Belote, Cervone, Rival y Thurner:

Alvaro Alemán

Traducción del artículo de Lentz: Carola Lentz

Diseño de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: RISPERGRAF

Quito, Ecuador, 2000

## ÍNDICE

### ESTUDIO INTRODUCTORIO

- El proceso de identificación: sentido común ciudadano,  
ventriloquía y transescritura  
*Andrés Guerrero* 9

### BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA 61

### ARTÍCULOS

- Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad  
étnica en el sur del Ecuador  
*Linda Smith Belote*  
*Jim Belote* 81
- Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y  
conflicto étnico en los Andes  
*Emma Cervone* 119
- El costo de la vida: deuda e identidad en los  
Andes ecuatorianos. La fiesta de San Juan en Pesillo  
*Emilia Ferraro* 147
- La construcción de la alteridad cultural como respuesta  
a la discriminación étnica. Caso de estudio en la  
Sierra ecuatoriana  
*Carola Lentz* 201
- Identidades de mujeres indígenas y política de  
reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana  
*Blanca Muratorio* 235

Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa <i>Amalia Pallares</i>	267
La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana <i>Laura Rival</i>	315
Políticas campesinas y haciendas andinas en la transición hacia el capitalismo: una historia etnográfica <i>Mark Thurner</i>	337

# Políticas campesinas y haciendas andinas en la transición hacia el capitalismo: una historia etnográfica\*

MARK THURNER,  
UNIVERSIDAD DE FLORIDA

En el campo de los estudios andinos, los investigadores sociales e historiadores hace tan sólo poco tiempo han empezado a preguntarse “cómo los campesinos hacen política” (Montoya 1986) o cómo se han “ocupado de sus mundos políticos” (Stern 1987:9)<sup>1</sup>. En el pasado, los campesinos andinos frecuentemente fueron vistos como si hubiesen existido fuera de la política o, en el mejor de los casos, como actores esporádicos en el escenario político: aunque como rebeldes reaccionarios o acaso milenaristas, alineados

---

\* Versión original en inglés: “Peasant Politics and Andean Haciendas in the Transition to Capitalism: An Ethnographic History”, *Latin American Research Review* 28:3 (1993), 41-82. Traducción de Álvaro Alemán.

La primera versión de este trabajo fue presentada en un simposio de Historia Económica sobre las comunidades campesinas andinas en el siglo XIX, auspiciado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Quito, del 26 al 30 de marzo de 1989. En dicha reunión, los entusiastas comentarios críticos de Heraclio Bonilla, Tom Davies, Andrés Guerrero y Brooke Larson fueron especialmente estimulantes. La investigación de campo y de archivo en el Ecuador durante 1986-87 fue apoyada por la Fundación Interamericana, el Land Tenure Center y el programa de Estudios Iberoamericanos de la Universidad de Wisconsin.

1. Para un tratamiento más penetrante de este asunto, ver William Roseberry, “Beyond the Agrarian Question in Latin America”, en *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, de Frederick Cooper, et al. (Madison: University of Wisconsin Press, 1993), 318-68. Roseberry también rechaza la idea de que la preocupación por los campesinos como actores políticos sea, en América Latina, un desarrollo reciente.

en contra del Estado<sup>2</sup>. Cuando los campesinos hacían presencia política, inevitablemente eran representados por ‘el campesinado medio’, tácticamente móvil, o por minifundistas independientes (ver Wolf 1969). Por contraste, a los campesinos de hacienda ‘tradicionales’ (inquilinato de servicio) se les caracterizó como víctimas ‘prepolíticas’ de relativa pasividad<sup>3</sup>. En general, se sostenía que en el camino hacia el desarrollo histórico y la diferenciación social, estos mismos campesinos ‘prepolíticos’ fueron insertados en el mundo postfeudal de los ‘movimientos políticos modernos’, en los que rápidamente se les atribuyó una ‘conciencia política’ (ver Hobsbawm 1959)<sup>4</sup>. Al examinar el ambiguo ‘terreno intermedio’, pero históricamente significativo, entre imágenes extremas y algo estáticas del campesinado ‘políticamente moderno’ y las ‘víctimas prepolíticas’, este artículo intentará plantear un orden distinto de cuestionamientos. El punto medio se puede ubicar en la intersección entre *Herrschaft* (dominación) y *Gemeinschaft* (comunidad) en la hacienda andina en transición hacia el capitalismo. Un análisis de este punto medio revela un territorio altamente disputado en donde reverbera el lenguaje del potencial campesino político. Esta resonancia desde abajo, sin embargo, presenta ambigüedades tanto interpretativas como políticas.

Al extrapolar desde un caso etnográfico en la Sierra central ecuatoriana y al entrar en un diálogo crítico con la literatura reciente, este artículo sostendrá que en y alrededor de los latifundios los campesinos andinos participaban políticamente en competencias locales, frecuentemente ‘ritualizadas’, que mediaban los intereses entre distintos grupos. Estas competencias de reciprocidad material y simbólica entre actores desiguales —que involucran el hurto de cosechas y de animales domésticos, la entrega de dádivas, la ocupación subrepticia de la heredad o ‘*demesne*’ (aquella parte del latifundio bajo dominio del terrateniente), actitudes paternalistas y, en el caso del fracaso por la vía legal, invasiones locales de tierras y levantamientos tácticos— revelan una rica micropolítica o ‘infrapolítica’

- 
2. Ejemplos influyentes de la tendencia a leer la historia cultural andina como consecuencia de ‘estructuras mentales’ atemporales en el molde mesiánico o milenarista se encuentran en Ossio (1973). Un grupo de ensayos críticos referidos a la actuación histórica de los campesinos andinos se encuentra en Stern (1987).
  3. Para una crítica de la posición de Wolf basada en la excepción a la regla general de Chquisaca, ver Langer (1989: 195).
  4. Para un ejemplo andino, ver Kapsoli (1977).

(Scott 1990). Estas políticas están codificadas en una práctica cultural cambiante de subordinación y dominación, y jugaron un papel significativo en el proyecto de llevar adelante la defunción histórica de la hacienda andina. La historia etnográfica de la práctica micropolítica aquí sugerida se erige sobre debates previos y sintetiza algunas de las revisiones recientes en la literatura, que han contribuido a generar un cambio significativo en nuestra comprensión del pasado andino.

En este punto, dos advertencias son necesarias. En primer lugar, no es mi intención ofrecer un resumen exhaustivo de la literatura sobre las relaciones sociales al interior de la hacienda en los Andes. En segundo lugar, este artículo no pretende ofrecer un modelo explicativo sistemático o un esquema de periodización para las progresivamente más complejas y desiguales transiciones hacia el capitalismo experimentadas por la hacienda andina en los siglos XIX y XX. En su lugar, este artículo busca reconceptualizar la historia reciente de la política campesina en líneas etnográficas. De aquí que la preocupación analítica primaria sea doble: cómo se negocian las condiciones de transición al capitalismo en las haciendas, en lo que puede verse como una lucha histórica de 'micropolíticas culturales'; y cómo los intentos recientes de teorizar o definir la significación histórica de esta micropolítica pueden ser utilizados para construir el bosquejo de un nuevo acercamiento.

## Cultura y poder en la hacienda andina

Erwin Grieshaber (1979) hizo una contribución importante al impugnar la postura tradicional que sostenía que la hacienda latinoamericana había funcionado como un canal rural para la aculturación. Grieshaber sostiene que, dependiendo de la composición demográfica y étnica de regiones específicas, las haciendas podían servir como reservorios para la reproducción étnica<sup>5</sup>. Grieshaber observó que la necesidad del terrateniente moderno de eliminar un competidor comercial o de crear una reserva de mano

---

5. El término 'reproducción' se utiliza a lo largo de este artículo para implicar el dinamismo dentro de la continuidad. Tal uso se apoya en el trabajo teórico de Anthony Giddens, en cuya obra 'reproducción' implica esfuerzo social y negociación en lugar de la simple repetición.

de obra barata muchas veces garantizaba las condiciones para la reproducción de la cultura de la comunidad india dentro de los límites territoriales de la hacienda. De esta manera, y a pesar del frecuentemente citado postulado de George Kubler de que la comunidad corporativa campesina andina fue el instrumento de preservación de la cultura quichua-aymara en la modernidad (1946:353-54), quedaba claro que en las áreas centrales de la Sierra, la hacienda facilitaba la reproducción de las prácticas culturales que, por lo menos en ciertos casos, parecían más ‘tradicionales’ que aquellas encontradas en las vecinas comunidades campesinas ‘libres’.

El reconocimiento de “las condiciones que hicieron posible la supervivencia de las comunidades indias” en regiones dominadas por el sistema hacendatario en los Andes fue un adelanto significativo (Grieshaber 1979:113). No obstante, la simple enumeración de condiciones estructurales es insuficiente. Los investigadores deben preguntarse sobre qué es lo que los seres humanos hicieron con esas condiciones; es decir, cómo se practicaron históricamente las relaciones sociales de la hacienda y de la comunidad<sup>6</sup>. Esta tarea analítica también debe incluir un acercamiento crítico hacia los más influyentes intentos por teorizar aquella práctica histórica.

El sociólogo francés Henri Favre observó, en la década del 70, en relación con el Perú, que “no sin razón uno encuentra en la región de Huancaavelica, al mismo tiempo, terratenientes indianistas, una cultura tradicional muy vital en las haciendas y sólo en las haciendas, y unidades de producción agrícola de tipo feudal o semifeudal” (1976:130). ¿Pero, cuál era la razón?; ¿por qué se reprodujo la cultura quichua ‘tradicional’ en la hacienda andina ‘feudal’ o ‘semifeudal’? Una pregunta de aparentemente tanta sencillez puede plantear dificultades tanto teóricas como políticas. La respuesta de Favre fue claramente directa, y, parecería, funcionalista:

La reconstrucción y exaltación de la cultura precolombina, en una época en la que sólo sobrevive como folklore, permite a los grupos terratenientes mantener a la mano de obra campesina en un universo

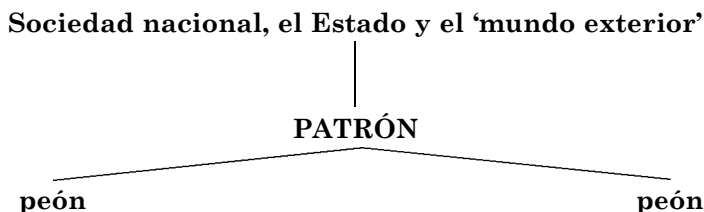
---

6. El análisis de Grieshaber parece asumir las categorías estáticas e institucionales exclusivas de ‘comunidad’ y ‘hacienda’, sin explorar la intersección cultural entre prácticas comunitarias y hacendatarias que resultan significativas en la formación de las políticas campesinas. Como ha comentado Larson, “no existe ningún intento (en Grieshaber) de analizar a los campesinos como actores históricos que luchan por sus ideales y por su supervivencia” (Larson 1979: 167-68).



artificial, cada vez más aislado del resto del país, y, al mismo tiempo, se presentan a sí mismos ante esta fuerza de trabajo como el intermediario indispensable entre ésta y la sociedad nacional. El tradicionalismo cultural no es un derecho sino una agobiante obligación para la ‘gente de hacienda’; es una necesidad para el hacendado para que, como en el pasado, el sistema de explotación funcione. De esta manera, ingeniosamente sumida en la ignorancia, y sólidamente protegida de los contactos externos, la mano de obra india en las haciendas continúa aceptando y hasta demandando la misma tutela de la que es objeto (Favre 1976:130).

Figura 1: El ‘triángulo sin base’, un modelo de las relaciones de poder en la hacienda.



La visión de Favre sobre las relaciones sociales en la hacienda fue ampliamente compartida por los investigadores sociales que implícita o explícitamente aceptaban un modelo de las relaciones patrón-cliente conocido como el ‘triángulo sin base’ o el ‘triángulo abierto’ (Cotler 1969, 1970; Tullis 1970; Whyte 1970; Bourque 1971; Dandler 1969; Stein 1961:41; 1985:328). En breve, el triángulo de este modelo servía de esquema para las relaciones sociales verticales entre terratenientes y campesinos o peones, quienes eran manipulados por los terratenientes para sus propios intereses. La naturaleza ‘abierta’ del triángulo ‘sin base’ se refería a la naturaleza atomizada de los trabajadores agrarios: ningún lazo horizontal significativo los unía en su relación con el patrón, quien mediaba y monopolizaba toda relación con el ‘mundo exterior’ (ver figura 1).

El modelo implicaba —y aquellos que lo aplicaron lo argumentaban con frecuencia— que, al eliminar a los terratenientes del ápice de este triángulo sin base vía Reforma Agraria, los campesinos de hacienda de pronto se encontrarían en una situación en donde la base podría construir-

se, o el triángulo abierto se podría cerrar, normalmente con la asistencia de agencias estatales o partidos políticos. Este modelo estructural de relaciones sociales rurales dependía de la noción ‘de sentido común’ de los campesinos políticamente dependientes, sometidos a terratenientes omnipotentes, y el modelo también asumía una definición de la política que era Estado-céntrica o centrada en las elites<sup>7</sup>.

Sin embargo, los investigadores sociales no detentan el monopolio de las nociones producto del sentido común, como las de atomización campesina y la dependencia en el régimen hacendatario. En la Sierra central del Ecuador pude recoger versiones similares de las relaciones sociales en la hacienda vertidas por campesinos bilingües (que hablaban quichua y español) previamente vinculados a la hacienda como hijos de *huasipun-gueros* (inquilinos de servicio).

Uno de ellos, por ejemplo, un líder comunitario respetado y elocuente —de reciente conversión protestante— hizo un esbozo de las prácticas culturales de las haciendas en su Colta de origen que, de muchas formas, es sorprendentemente similar al de Favre.

- 
7. Para Favre y otros de la escuela suscrita al concepto del triángulo sin base, la hacienda representaba un sistema de dominación total que inhibía al movimiento indio campesino y que lo segregaba ‘artificialmente’ de la cultura nacional. Cuando este sistema de dominación rural fue destruido por la Reforma Agraria, los campesinos andinos fueron liberados para convertirse en miembros de la sociedad nacional (González y Degregori 1988: 51-52). La réplica de Martínez Alier a este argumento fue inequívoca: “Una ideología urbana común en el Perú ve a los indios como si estuvieran absolutamente aplastados por el peso de la dominación de los terratenientes, al mismo tiempo que se proclama al indio como el portador de la redención nacional en las líneas popularizadas en México. Se esperaba que el heredero de la grandeza incásica eventualmente ingresara en el entablado de la historia, preferentemente envuelto en la bandera peruana. Tales esperanzas milenarias por parte de los ideólogos posponen convenientemente la hora precisa en que se esperaba el ingreso del indio y, simultáneamente, elevan al indio sobre las consideraciones materiales sólidas de la lucha de clases. Al culpar a los terratenientes de evitar deliberadamente la ‘integración’ india, esta ideología tenía la virtud adicional de obviar la interrogante dolorosa de si el Perú es o no, y si debiese o no ser, una nación” (Martínez Alier 1977: 161). Para encontrar una crítica ‘tibia’ anterior, que rehusa tomar partido ante las premisas fundamentales del modelo del triángulo abierto, ver Singelmann (1975). Para una crítica peruana reciente de este modelo, apoyada en la evidencia histórica, ver Manrique (1988: 158-59). Para una crítica amplia y teórica del concepto del triángulo abierto como el producto ideológico de una ‘transcripción oficial’, ver Scott (1990: 61-62). En resumen, el modelo del triángulo abierto desestima la agencia histórica y la política cultural local, ignora fenómenos sociales como el pillaje y las relaciones intercomunitarias y no considera las contingencias temporales de las relaciones patrón-cliente.

La versión de los hechos de este informante no era enteramente convincente, ni tampoco dejaba de ser ambigua. Después de una serie de entrevistas a profundidad con campesinos de la hacienda, mayores, mayordomos y terratenientes, así como de conversaciones extensas con investigadores ecuatorianos<sup>8</sup>, pude constatar que la versión de este informante era algo así como una ‘versión oficial’<sup>9</sup> de un pasado dominado por la hacienda. Esta época es conocida localmente entre los campesinos quichuas de la post-Reforma Agraria como ‘jazinda timpu’. En esta versión cuasi-oficial de la historia, la época de la hacienda se representa como un mundo oscuro en el que los indios victimizados, envueltos en la ignorancia e iletrados, fueron llevados por sus amos a asumir cargos de fiesta excesivos y a las interminables obligaciones rituales que los condenaban a una vida de alcoholismo embrutecedor, servilismo y pobreza. Mi informante admitió con una sonrisa, sin embargo, que las fiestas de la hacienda también eran grotescamente cómicas y hasta jaraneras. Aun así, las abundantes fiestas de la hacienda se recordaban principalmente como instrumentos de explotación y como demostraciones ignaras y vergonzosas de idolatría india. Por lo menos en la región de Colta, los campesinos protestantes indios parecen haber acomodado esta versión de su pasado con sus luchas en el presente, tanto personales como colectivas<sup>10</sup>. A medida que progresaba mi trabajo de campo y de archivo en Colta, era evidente que tanto entre campesinos como entre terratenientes coexistían versiones contradictorias de la historia de la hacienda. Mi análisis regresará sobre este punto y a la interrogante abierta por la memoria histórica selectiva y polifónica en la discusión que sigue.

En agudo contraste con Favre y otros proponentes de lo que, con beneficio de inventario, podría llamarse la escuela de la aculturación<sup>11</sup>, el

- 
8. En este aspecto estoy profundamente en deuda con Andrés Guerrero. También muchas de las ideas que se presentan aquí fueron debatidas en un taller organizado por el Centro Andino de Acción Popular CAAP, llamado “El mundo andino: pasado y presente”, que se sostuvo en Quito del 29 al 30 de junio de 1987. Estoy muy agradecido con los participantes en el taller por dos días estimulantes de debate abierto.
  9. Para una crítica teórica de la ‘transcripción oficial’ de las relaciones sociales y de la política de subordinación, ver Scott (1990).
  10. Sobre protestantismo, capitalismo y solidaridad étnica en la región de Colta del Ecuador moderno, ver el excelente trabajo de Blanca Muratorio (1980: 1981).
  11. El bien conocido ‘Proyecto de Vico’ de Cornell y Perú fue un buen ejemplo de las consecuencias prácticas de esta ‘escuela de pensamiento’.

economista catalán Juan Martínez Alier ha argumentado que “la notable resistencia de la vida cultural india se deriva, en parte, del hecho de que su cultura haya sido un instrumento (de lucha utilizado) en contra de los terratenientes que se proponían racionalizar los sistemas de trabajo...” Él desafió las afirmaciones de aquellos que vieron a las haciendas y a los hacendados como el componente absolutamente dominante en la historia andina<sup>12</sup>. Martínez Alier argumentaba, por ejemplo, que el peonaje por deuda era una institución más bien débil que no impedía que los trabajadores de la hacienda abandonaran el lugar<sup>13</sup>; que el ingreso de los trabajadores de la hacienda con frecuencia era mayor que aquel logrado por los labradores independientes; y que las líneas paternalistas de ‘comunicación vertical’ que halaban desde arriba como hilos de marioneta (de acuerdo al modelo del triángulo sin base) eran aparentemente eludidas con regularidad por medio de la resistencia campesina y la evasión; y finalmente, que “lo que desde el punto de vista del terrateniente podría verse como la ocupación efectiva de sus propias tierras, desde el punto de vista del indio podría verse como invasión”. Todas estas interpretaciones apuntaban a una conclusión singular: “La historia de las haciendas es, entonces, la historia de cómo los terratenientes intentaron extraer algo de los indios que ocupaban las tierras de la hacienda” (Martínez Alier 1977:142-61; 1973 *passim*).

Como el propio Martínez Alier comentaría, estaba poniendo “a las interpretaciones prevalecientes (de la hacienda andina) de cabeza, o, tal vez, al revés” (1977:160)<sup>14</sup>. Y resulta interesante notar que lo hizo con co-

---

12. Karen Spalding (1980) también impugnó esta aseveración desde una perspectiva algo diferente que enfatizaba en las alianzas políticas regionales y nacionales.

13. Bauer (1979) también impugnó la noción de que el peonaje por deudas en América Latina fuera una institución terriblemente servil de donde los campesinos no tenían esperanza de librarse. Para un recuento más reciente del problema del peonaje por deudas, ver Langer (1986).

14. Muchas de las afirmaciones generales de Martínez Alier han sido confirmadas, desde entonces, para varias regiones andinas y períodos. Aunque su preocupación central se dirigía a las haciendas de cría de ovejas en la puna, que se orientaban al mercado lanar, desde esa época para acá se ha establecido que los campesinos andinos desarrollaron formas efectivas de resistencia y acomodación tanto en las haciendas agrícolas como en aquellas que combinaban la ganadería con la agricultura (ver Larson 1988). Otros estudiosos han rechazado la perspectiva de Martínez Alier o apegándose a sus interpretaciones aculturativas (ver González y Degregori 1988: 50-52), o argumentando que sus hipótesis sólo se aplican a la serranía central peruana durante los años 1940 y 50 y que,

nocimiento de las sugerencias y la investigación de Rafael Baraona y los coautores del reporte sobre la estructura agraria en el Ecuador, hecho por el Comité Interamericano de Desarrollo (CIDA) en 1966.

### Haciendas andinas y transición capitalista en el Ecuador<sup>15</sup>

Algunas de las percepciones más agudas de Baraona trataban el concepto de ‘asedio interno y externo’ de la hacienda ecuatoriana por los campesinos residentes y no residentes. El asedio campesino de la hacienda, de acuerdo al reporte de CIDA en el Ecuador, en general era más fuerte en las ‘haciendas modernas emergentes’:

En las situaciones que emergen y se presentan en la Sierra, es posible polarizar, en un extremo, a un administrador frustrado por una institución arcaica que liga su núcleo (de producción) a los trabajadores conocidos como *huasipungueros* y, en el otro extremo, a un pequeño productor frustrado que se enfrenta con un nuevo terrateniente redefinido por nuevas características (capitalistas) que él no alcanza a comprender. El nuevo personaje no es el mismo que el de antes, ya que el presente terrateniente, a diferencia de sus predecesores, está interesado en cortar sus lazos con los *husipungueros*. (CIDA 1965:427-28)

En un esfuerzo notable por explicar la amplia variación en los diferentes ‘estados de asedio’ o desarrollo de las fuerzas productivas en las haciendas

---

además, en gran parte no han sido demostradas (Mörner 1977: 475). Aún los escépticos como Mörner, sin embargo, admiten que “los esfuerzos por modernizarse de la hacienda tradicional se han convertido en una característica más bien frecuente desde la mitad del siglo veinte (y que) debido a la abundancia de mano de obra, tales esfuerzos tienden a mostrar efectos sociales perjudiciales” (1977: 475). Esta subestimación de Mörner ha sido substanciada con frecuencia en la obra de Guerrero sobre las haciendas ecuatorianas en el siglo XX (Guerrero 1978: 1983). A pesar de ello, Mörner se equivocó al asumir que “los esfuerzos modernizadores” se limitaron a la segunda mitad del siglo XX.

15. Para un resumen de los debates sobre la ‘cuestión agraria’ en el Ecuador, ver Chiriboga (1988).

ecuatorianas de los años 1950 y 60, Baraona desarrolló una tipología o *continuum* de cuatro tipos de tenencia de la hacienda: moderno, tradicional-estandarizado, tradicional-en-desintegración e infra-tradicional (Baraona 1965; CIDA 1965)

El sociólogo ecuatoriano Andrés Guerrero afinó el enfoque pionero de Baraona. Trabajando sobre el modelo de tipos de tenencia hacendataria del CIDA, Guerrero (1978) trazó un modelo procesal de inspiración marxista para entender la transformación o disolución de la hacienda. El modelo heurístico de Guerrero empezó con una 'hacienda madre precapitalista' en el pasado, y después ubicó los tipos moderno y tradicional-estandarizado de Baraona en una 'vía Junker' de transformación capitalista, en donde la unidad de producción estatal se mantenía o expandía bajo relaciones capitalistas de producción. El tipo moderno, que Baraona identificó para las décadas del 50 y el 60, en el modelo de Guerrero se convirtió en la hacienda capitalista de la década del 70, dedicada —vía la ruta clásica 'Junker'— a la producción láctea mecanizada para los mercados urbanos. El tipo tradicional-estandarizado devino en una hacienda capitalista con 'fuerzas de producción subdesarrolladas' o tecnología diversificada con escasez de capital. Por contraste, los tipos señalados por Baraona como tradicional-en-desintegración e infra-tradicional se encaminaron a la 'vía campesina' hacia la disolución de la hacienda en el modelo de Guerrero y se convirtieron en cooperativas o en unidades de producción minifundista (producción parcelaria) hacia 1970 (ver figura 2).

ANTES de 1950		HACIA 1950/60	HACIA 1970/80
Tipos CIDA		Resultados	
Hacienda 'madre' precapitalista	Moderna	'Vía Junker' (hacienda unidad de producción mantenida con relaciones subdesarrolladas capitalistas de producción)	Capitalista con un fuerte desarrollo de las fuerzas productivas: agroindustria especializada.
	Tradicional estándar		Hacienda capitalista con fuerzas de producción con diversificación
	Tradicional-en- desintegración	'Vía campesina' (disolución de la hacienda)	Cooperativas
	Infra-tradicional		Forma de producción minifundista

Figura 2: Senderos de desarrollo histórico de la hacienda, basados en la tipología de Andrés Guerrero sobre las vías de transformación y disolución de la hacienda (1978:56)

La tipología de Guerrero era más procesal que la de Baraona pero estaba debilitada por su dependencia de la existencia de una hacienda madre precapitalista ideal, que supuestamente existió en algún momento anterior a 1950<sup>16</sup>. La investigación posterior de Guerrero, sin embargo, descubrió una diversidad considerable entre las haciendas de principios del siglo XX. Como resultado, parecería ahora que las vías diversas del desarrollo hacendatario evolucionaron a partir de una diversidad indetermina-

16. En esos tiempos, Guerrero no tenía la intención de proveer un modelo histórico de transformación de la hacienda que incluyera el período previo a las décadas intermedias del siglo veinte. Su obra posterior, que se discutirá aquí, es mucho más histórica.

da, en una fecha anterior. Lo que resulta significativo de ambos modelos, sin embargo, no es la perspectiva tipológica, sino la implicación de que las distintas vías estaban al menos parcialmente determinadas por el grado del asedio campesino interno y externo que enfrentaba la diversidad de haciendas en la Sierra ecuatoriana. Investigaciones recientes en la Sierra central del Ecuador sugieren, sin embargo, que las vías tomadas por las haciendas andinas no eran tan discretas o lineales como podría predecir un modelo procesal o tipológico (para encontrar ejemplos ver Sylva Charvet 1986; Thurner 1989, Waters 1985). Algunas haciendas llevaron adelante lo que podría parecer una transición ‘Junker’, para después encontrarse obstaculizadas por la resistencia campesina y por la movilización política y verse forzadas a una ‘vía campesina’ hacia la disolución. Tal fue el caso de por lo menos con un ‘juego de haciendas’ de propiedad de la familia Zambrano, en la región de Colta de Chimborazo, desde 1880.

Las haciendas Zambrano, que no eran particularmente extensas o bien dotadas<sup>17</sup>, sin embargo, son de interés especial por la diversidad local o por las variaciones en las ‘vías’ de transición al capitalismo que parecen representar, tanto como por la diversidad de formas de resistencia campesina ahí encontradas. Dos haciendas —Gatazo y Culluctus— elegidas de un ‘juego’ más amplio de cinco o seis haciendas de anterior propiedad de los Zambrano, se analizarán brevemente en este espacio. La hacienda Culluctus puede ubicarse en algún lugar entre los tipos ‘infra-tradicional’ y ‘tradicional-estandarizado’ establecidos por Baraona en 1950 y 60. Después de 1972, sin embargo, el terrateniente de Culluctus intentó racionalizar las relaciones laborales y modernizar la producción en una transición retrasada de tipo ‘Junker’ hacia lo que Guerrero ha descrito como “una hacienda capitalista con fuerzas de producción subdesarrolladas.” Esta transición fue bloqueada en última instancia por los pastores ‘internos’ y ‘externos’ que ‘invadieron’ los pastizales de la hacienda y ganaron un juicio bajo la ley de Reforma Agraria, que les otorgó aproximadamente la mitad de los pastizales de altura de la hacienda en la década del 80<sup>18</sup>.

---

17. Estas haciendas y sus comunidades campesinas fueron el foco de mi investigación etnográfica y archivística en 1986-87. Datos específicos sobre el tamaño, la localización y el valor relativo de las haciendas se pueden hallar en Thurner (1989).

18. Archivo Central del IERAC, Quito, Expediente no.554 RA, Predio Culluctus, 1964; Archivo del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), Sucursal Riobamba, Trámite de Afectación no.2733, Predio Culluctus, 1983.



La hacienda Gatazo en la década del 60 probablemente habría sido clasificada por el estudio CIDA como un ejemplo del tipo tradicional-en-desintegración. Sin embargo, para 1973 Gatazo haría un esfuerzo parcial (aunque inútil en última instancia) por tomar la 'vía Junker' hacia la producción mecanizada de lácteos<sup>19</sup>. El proceso atrasado y de infeliz cumplimiento en Gatazo llevó más bien a la disolución y parcelación de la 'vía campesina' y hacia una producción de mercancías simples afincada en el minifundio. En Gatazo, la comunidad campesina *huasipunguera* 'interna' escenificó una campaña extendida para presionar, invadir, resistir y comprar la heredad en vías de desaparición, pedazo por pedazo. En Gatazo, esta campaña se inició en la década del 20 y culminó a finales de la década del 80<sup>20</sup>. En estos casos y en muchos otros, el impulso tardío 'neo-Junker' de la década del 70 en las haciendas tradicionales ecuatorianas fue en parte el resultado de la 'productivista' ley de Reforma Agraria de 1973, que amenazaba con la expropiación de aquellas haciendas que no se modernizaran.

El grupo de haciendas reunido por los Zambrano entre 1868 y 1880 fue desde sus inicios una operación mercantil cuya inversión de capital estaba financiada por actividades comerciales en Guayaquil y por actividades prestamistas en la Sierra<sup>21</sup>. La propiedad multi-hacendaria compilada por los Zambrano se constituía en un esfuerzo notable, más no inusual, de ensamblar una gradiente vertical de zonas de producción agrícola y ganadera de diversas elevaciones (y por lo tanto de microclimas) que se complementarían las unas a las otras en un esquema productivo general<sup>22</sup>. Las ovejas y terneros podían criarse en las haciendas de elevación considerable como Culluctus, donde también se cultivaban tubérculos. Mientras tanto, en las haciendas de menor elevación, como Gatazo, la ce-

---

19. Archivo Central del IERAC, Quito, Expediente no 468, Predio Gatazo Lote no. 1, 1964; y Archivo del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), Sucursal Riobamba, Trámite de Afectación no. 2748, Predio Gatazo Zambrano, 1983.

20. Registro de Propiedad, cantón Colta, 1885-1985, Registros de Propiedad, Sentencias, Hipotecas y Gravámenes.

21. Archivo Nacional de Historia, Casa de la Cultura, Núcleo Chimborazo, Riobamba, Protocolos ante Escribano Público M. Acevedo, 14 de abril 1880: foja 141 y Protocolos ante M. Acevedo, 1ero. de mayo 1880: foja 146.

22. Los 'juegos' de haciendas eran comunes en Chimborazo y en la Sierra ecuatoriana. En busca de ejemplos, ver Costales Samaniego (1953: 64); Gangotena (1981: 56); Marchán et al. (1984); y Guerrero (1983).

bada, la alfalfa y el ganado lechero prosperaban. Los terneros de Culluctus después se convertían en las vacas lecheras de Gatazo; y los tubérculos alimentaban a los trabajadores-campesinos mientras que la cebada de Gatazo, molida en el molino de agua de la hacienda, proveía a Culluctus de grano molido. La mano de obra también podía trasladarse de una hacienda a otra, aunque esta práctica era menos frecuente. Más allá de la complementariedad de subsistencia, la diversidad de productos también ofrecía cierta seguridad contra la fluctuación de los precios de las mercancías en los mercados de la Sierra o de la Costa.

Varios factores contribuyeron a la orientación hacia el mercado de las haciendas Zambrano. La construcción del segmento de la carretera Panamericana que unía a Quito con Guayaquil a través de la hacienda Gatazo en la década de 1870 eleva el valor comercial de Gatazo tanto como el de otras haciendas del grupo. Los lazos comerciales y los valores volvieron a subir cuando el ferrocarril del Sur siguió el camino de la carretera panamericana en 1904 (Marchan et al. 1984:165). En las décadas siguientes, las plantaciones de caña en la Costa atrajeron mano de obra de Chimborazo. Los miembros jóvenes y dependientes de los hogares *huasipungueiros* (arrimados) y otros campesinos de Gatazo y sus alrededores migraron para el trabajo temporal en la cosecha de caña y regresaron a la Sierra para invertir sus escasos ahorros de los aún pobres aunque mejores salarios, en la compra de pequeñas propiedades en los linderos de las haciendas. La migración temporal se convirtió en una estrategia clave en la campaña de 'reivindicación' que se proponía crear una comunidad campesina semi-independiente de los fragmentos de la hacienda Gatazo<sup>23</sup>.

En Culluctus, un latifundio ganadero más aislado, los pastores de dentro y de los alrededores de la hacienda se involucraron cada vez más en los mercados de la carne y la lana. Un incremento de los lazos con el mercado vino acompañado de una mayor presión para extender los pastizales comunitarios a costa de la hacienda. Esta presión tomó la forma de una dependencia elevada sobre el acceso a los pastizales de la hacienda vía arreglos de *michipaj* y *waqcha* que permitían que los pastores lleva-

---

23. Sobre el rol crítico de la migración laboral desde la Sierra ecuatoriana a la Costa y de regreso, ver Lentz (1988); para un ejemplo peruano, ver Smith (1989). Para un grupo más amplio de discusión sobre el significado del mercado para la reproducción étnica andina, ver Harris, Larson y Tandeter (1987).

ran a sus rebaños al páramo de la hacienda a cambio de trabajo para la misma hacienda. En un esfuerzo por mantener y extender sus medios de subsistencia y a medida que se veían cada vez más inmersos en relaciones mercantiles, los campesinos y pastores de Gatazo y Culluctus canalizaron sus relaciones sociales a través de una miríada de formas culturales. En este punto, iniciaré una breve pero necesaria discusión etnográfica en relación con estas prácticas culturales y continuaré con un abordaje más amplio de la historiografía.

### **La política de las prácticas culturales en las haciendas de Chimborazo**

La red de relaciones sociales tejida por la práctica cultural en las haciendas de Gatazo y Culluctus tiende a confirmar la idea de que la *Gemeinschaft* de relaciones comunitarias estuvo históricamente enlazada con la *Herrschaft* de la dominación hacendataria. En esta región densamente indígena y dominada por la hacienda de la Sierra central del Ecuador, los hogares campesinos que residían en comunidades externas estaban atados a la economía campesina interna de la hacienda por medio de una serie de relaciones sociales basadas en el parentesco y la localidad. Esta red de relaciones sociales horizontales —la base del triángulo supuestamente sin base— dio forma a los destinos de las haciendas de la región de Colta. Las relaciones intrahogar e intercomunitaria que operaban bajo el régimen de hacienda habían sido transformadas significativamente, aunque nunca fueron completamente destruidas, por la proliferación de la producción de mercancías simples que emergió en las primeras décadas del siglo veinte<sup>24</sup>. Estas relaciones aún se podían detectar hacia finales de la década del 80. Su complejidad, por momentos, ha desorientado a los terratenientes e investigadores sociales, a las agencias estatales de reforma agraria y de desarrollo rural, y a los partidos políticos ecuatorianos.

Entre las percepciones más importantes de Guerrero estaba la noción de que las haciendas ecuatorianas generaban (o centralizaban) am-

---

24. En un contexto similar, Gavin-Smith ha señalado que “la producción de mercancías simples nunca destruye del todo las relaciones de producción preexistentes” (1989: 161).

plias redes de interacción campesina más allá de los límites legales de la hacienda, incorporando, de esa manera, a las comunidades 'libres'. Estas relaciones no se canalizaban principalmente a través del patrón, aunque las relaciones laborales temporales eran importantes, sino, más bien, a través de los campesinos de la hacienda, en la medida que éstos involucraban a los campesinos de las comunidades libres en relaciones recíprocas que, en última instancia, contaban con el acceso doméstico de los campesinos de la hacienda a lo que Guerrero (1991) ha llamado el "fondo de producción" de la hacienda (reserva de capital)<sup>25</sup>.

Guerrero sugiere que estas relaciones campesinas entre la hacienda y la comunidad favorecieron la reproducción étnica en las comunidades libres que rodeaban a la hacienda<sup>26</sup>. De hecho, tales relaciones a menudo extendieron el acceso campesino a las múltiples zonas agro-ecológicas monopolizadas por la hacienda expansiva del siglo XIX. Dicho acceso era una razón más por la cual los campesinos de hacienda a veces se encontraban en mejor situación que los trabajadores sin tierras (CIDA 1965:151; Martínez Alier 1977:146). Es posible que también hayan tenido una mejor situación que la de los campesinos de las comunidades libres cuyas tierras eran usurpadas por la hacienda y a quienes, por lo tanto, se les forzaba a

- 
25. Mallon descubrió evidencia preexistente de relaciones similares entre los campesinos de hacienda y los campesinos comunitarios en la serranía peruana durante las postrimerías del siglo XIX y los principios del siglo XX. La autora anota que "... los hacendados también se vieron forzados a confrontar lo que a ellos les debió parecer una alianza profana: aquella existente entre sus colonos o peones y los campesinos que vivían en las comunidades. No sólo que muchos peones residentes en las haciendas fueron originalmente miembros de las comunidades aledañas, sino que las relaciones con los poblados permanecieron cercanas y, a veces, se vieron fortalecidas por el matrimonio. ... el favor más común que un peón de hacienda realizaba para sus parientes del poblado, por ejemplo, era pastar sus ovejas en la hacienda, haciéndolas pasar como su propio rebaño y por lo tanto, en pleno derecho de alimentarse en las tierras de la hacienda a cambio de fertilizarlas con su abono. Y aunque la mayoría de los hacendados estaban perfectamente enterados de esta práctica, no tenían ninguna salida fácil para prevenir este uso de las tierras de la hacienda para extender los recursos de la comunidad". (Mallon 1983: 77-78).
26. Wolf y Mintz reconocieron que las "haciendas proveen a (las comunidades indias marginales) con una oportunidad, por pequeña que sea, para mantener aquellos aspectos de sus patrones culturales que requieren una pequeña inversión de dinero en efectivo y mercancías, y que por lo tanto, tiende a preservar normas tradicionales que de otra manera podrían entrar en desuso" (1977: 40). Wasserstrom y Rus (1980) después mantuvieron el mismo argumento en Chiapas.

trabajar para la hacienda o se les conminaba para que vendieran su mano de obra en otro lugar.

Pero las relaciones entre las comunidades campesinas 'capturadas' (de las haciendas) y las comunidades campesinas 'libres' en Chimborazo, también se caracterizaron por la rivalidad y el conflicto. De hecho, una reconocible práctica cultural andina de rivalidad ritualizada intra e intercomunitaria parece haber condicionado las relaciones laborales, la disciplina del trabajo y la resistencia en una cantidad de haciendas en Chimborazo. Estas rivalidades a veces enfrentaban a los grupos de asentamientos de lo 'alto' (*hanan*) contra los grupos de lo 'bajo' (*huray* o *lurin*)<sup>27</sup>, al interior de las comunidades tanto libres como de hacienda. Tales rivalidades se extendían hacia las relaciones entre las comunidades de hacienda aledañas con resultados similares a los registrados por el antropólogo Steven Webster (1981) en una hacienda cercana al Cuzco. Las comunidades campesinas rivales en cuanto al acceso a los recursos de la hacienda, y partidos opuestos en las disputas territoriales, también fueron rivales rituales en por lo menos tres ocasiones festivas adicionales. Estas fiestas incluían la celebración del santo patrono de la comunidad india o de la hacienda, el Carnaval y el *Runa Punlla*, una fiesta india que precedía el festival en honor del santo patrono de la parroquia.

Antes de describir estas fiestas esbozaré la estructura local de poder de la hacienda y de las comunidades. Mucho de lo que viene a continuación ha sido reportado por la antropóloga Carola Lentz (1986) en una hacienda cercana<sup>28</sup>. En la Sierra central del Ecuador, desde por lo menos finales del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, las figuras principales en la jerarquía económica de la hacienda eran el patrón (a quien a veces se hace referen-

---

27. Dudo en llamar 'moities/mitades' a lo que entre las comunidades campesinas de Gatazo a veces se refiere como *urayparte* y *hanankiri*. Hoy en día estas agrupaciones habitacionales tienen nombres civiles o apelativos de santos como Santa Bárbara, Barrio Emanuel, Comuna Zambrano o Cooperativa tal y cual. Se requieren investigaciones adicionales sobre los cambios históricos en la organización social y el parentesco antes de establecer si *moitie* (mitad) es, o alguna vez fue, el término adecuado para describir estas agrupaciones oposicionales.

28. Al leer el recuento de Lentz (1986), después de haber dejado atrás el campo, lo que más me impresionó fue cuan notablemente similar era su caso al compararlo con aquellos que yo había investigado. Aunque, tal vez, esa similitud no sería tan asombrosa si se considera que la hacienda Shamanga, donde Lentz llevó a cabo su investigación, era de propiedad de un pariente político de la familia Zambrano.

cia en el quichua local como *apu* o *tayta*), el administrador (sobrestante), los mayordomos (capataces de campo, caporales), y los *kipus* o mayores (líderes indígenas que trabajaban como subordinados del capataz). También era significativa una serie de otras funciones rotativas menores en manos de los *huasipungueros* (varones cabeza de las familias de servicio de inquilinato). Estas funciones rotativas incluían *jazinda kwintayuj* (un tipo de guardia nocturno de los sembríos), *hortalanas* (controladores del riego) y *michijkuna* (pastores encomendados para cuidar los rebaños de la hacienda). En las haciendas bajo estudio, las funciones religiosas fueron ejercidas históricamente y predominantemente por la ‘patrona’ (esposa del patrón y matriarca) y por el ‘fundador de la cofradía’ (hermandad religiosa informal de seguidores) del santo patrono local. La autoridad civil de la comunidad india reposaba sobre el ‘regidor’ (líder al que también a veces se le llamaba *apu*) quien ‘pasaba el bastón’ a los ‘alcalde vara’, un grupo rotativo de indios jefes de familia con la obligación específica de auspicar la fiesta de alcaldes en el Carnaval. El regidor había sido elegido por el cura parroquial en algún momento en el pasado distante (más allá de la memoria) y la posición se entregaba al hijo mayor. El párroco asistía y legitimaba la ceremonia de sucesión generacional para asumir el cargo de regidor. El cargo de fundador concerniente al santuario dedicado al santo patrono también era una posición heredada. El fundador seleccionaba a los ‘priostes’ que asumirían el ‘priostazgo’ o costeo del festival anual del santo patrono. El fundador también respondía ante el párroco quien lo comisionaba para una misa, una procesión y otros servicios de vigilia para el santuario.

En los casos estudiados etnográficamente y vía historia oral, el regidor y el fundador o eran la misma persona o eran miembros de la misma familia india extendida. Esta convergencia reflejaba la confusión de la autoridad civil y religiosa en las haciendas y en las comunidades indias libres. Al interior de los linderos de la hacienda Gatazo, el hogar fundador-regidor tenía en su haber por lo menos tres terrenos distintos y uno de ellos probablemente estaba destinado a apoyar el culto del santo patrono<sup>29</sup>. Los priostes trabajaban aquella tierra para el fundador. Este terreno, el hogar del fundador-regidor y el santuario estaban ubicados estratégicamente a medio camino entre las agrupaciones habitacionales altas y

---

29. Registro de Propiedad, cantón Colta, 1886, “Sr. Ramón Zambrano. . . presentó. . . la escritura de empeño o anticresis de tres retazos de tierra”. Índice de Hipotecas, no. 7.

bajas de la hacienda, cerca de la residencia del mayordomo y de la ‘casa de hacienda’ del patrón.

El punto crítico de la intersección política y económica entre el patrón y la mano de obra de la hacienda era la conexión entre el mayordomo y el *kipu* (muchas haciendas tenían varios mayordomos y *kipus* o mayores). El mayordomo era inevitablemente un mestizo bilingüe además de ser el brazo fuerte y el ejecutor de la coerción laboral del patrón. El *kipu* era seleccionado por el patrón entre la comunidad de *huasipungueros*. El *kipu* era responsable de mantener un registro de las rayas de cada trabajador, o de los días laborales que adeudaba a la hacienda (de aquí el término quichua *kipu* o *quipo* que se refiere a un instrumento de cálculo inca hecho de cuerdas anudadas). El *kipu* era responsable de asegurarse de que los campesinos indios de la hacienda trabajasen sus rayas. Él monitoreaba la disciplina de trabajo y respondía ante el mayordomo. Lentz describe la posición social del *kipu* como la del “mediador entre el poder patronal y las familias dependientes, no sólo como el que manda hacia abajo, sino también como el que intercede hacia arriba. Podía o no encubrir las infracciones (pequeños robos, uso ilegítimo de recursos de la hacienda, etc.), podía o no imponer un régimen más estricto en el trabajo obligatorio” (Lentz 1986:194). Lentz registra una ocasión en que el *kipu* actuó como la voz de los campesinos de la hacienda cuando solicitaron del patrón socorros (subsidios de subsistencia) en un mal año. De acuerdo al testimonio oral que recogí, por lo menos en dos ocasiones los *kipus* fueron cómplices o participantes activos en revueltas campesinas contra los terratenientes en la región de Colta<sup>30</sup>. A pesar de esto, la imagen popular más recurrente del *kipu* entre los excampesinos de hacienda es la de un hombre encabalgado inflexible que repartía fuetazos entre los trabajadores indios oprimidos. En resumen, el *kipu* o mayoral parece haber sido un mediador de las relaciones campesinos-terrateniente en la Sierra central del Ecuador y tal vez a lo largo de toda la región andina<sup>31</sup>.

---

30. Entrevista con E.C., Riobamba, 20 de julio de 1987, entrevista con P.C., Guamote, 16 de julio de 1987.

31. William Stein nota que los mayores de postrimerías de la década del 50 en Hualcán, Perú eran “criticados y frecuentemente odiados” por los campesinos. Mas Stein añade que un mayoral “también debe tener algún poder en la comunidad y éste vendría de haber ostentado un cargo político-religioso y de poseer un gran número de relaciones. . . en la comunidad” (Stein 1961: 194-95).

En la Hacienda Gatazo desde aproximadamente 1880 hasta 1930, las posiciones rituales de *kipu*, regidor y fundador estaban evidentemente todas en manos de un indio poderoso. En adelante, los descendientes del mismo individuo ocupaban las posiciones hereditarias de regidor y fundador. Los *kipus* se multiplicaron después de 1930, a medida que la hacienda se fragmentaba por herencias y se dividía en cuatro unidades de producción. Lentz reporta una instancia en la que un individuo servía tanto de mayoral como de regidor y otra de una sola familia india que sostuvo estas designaciones entre 1920 y 1960 (1986:194). La convergencia del poderío económico de la hacienda y de la autoridad civil comunitaria en el *kipu*-regidor claramente realzaba la hegemonía patronal, aunque también soportaba contradicciones. Lentz observa que “su posición en el sistema de prestigio no sólo que le confería poder sino que también lo limitaba, tanto en su rol de autoridad comunitaria como en su calidad de mayoral (del patrón). Estaba integrado en (e incluso controlado por) una tupida red de mecanismos de reciprocidad y redistribución, cuyas obligaciones frenaban su ascenso económico y el abuso de su mando en la hacienda” (Lentz 1986:195). La coidentidad del regidor-fundador en Gatazo, combinada con la posición del *kipu*, cimentaban la articulación hacienda-comunidad con la dimensión religiosa y con la institución del priostazgo y del festival del santo patrono. De esta manera, la interrelación hacienda-comunidad, vía el *kipu*-regidor-fundador era una “doble articulación” (Abercrombie 1991) de la comunidad civil y la jerarquía religiosa con la hacienda. El acceso a la tierra —mitigado por la hacienda— subyacía en la totalidad del sistema.

De acuerdo con una campesina andina envejecida, empobrecida y fundadora de Gatazo, “nosotros gobernábamos a todos en esos tiempos... de hacienda... (y) en las fiestas... de la misma manera en que los presidentes de la comunidad lo hacen hoy en día... pero ahora todo eso se acabó... ellos ya no son creyentes... después de todo, ellos (los campesinos de la comunidad) son evangélicos...”<sup>32</sup>. Los roles simbólicos de su abuelo —quien era simultáneamente *kipu*, regidor y fundador— incluían el dirigir a los trabajadores en cantos y procesiones y el recitar plegarias en quichua. En la década del 20, él dirigió a los campesinos indios de Gatazo en ejercicios diarios de rezo al alba, que iban presididos por la patrona<sup>33</sup>.

---

32 Entrevista con M.G., Gatazo, 11 de agosto de 1987.

33. Entrevista con A.Z., Riobamba, 23 de julio de 1987.



El rezo que iniciaba la jornada de trabajo se llevaba a cabo bajo el arco imponente de la hacienda, junto a los jardines y huertos de la casa solariega. El arco, adornado con tallados de la época colonial, estaba coronado por una imagen esculpida de un sol antropomórfico del tipo de los que con frecuencia se ven en las fachadas de las iglesias coloniales. El arco, una característica arquitectónica casi universal de las haciendas ecuatorianas, simbolizaba el umbral hacia el corazón de la hacienda y el fin del dominio comunal. Los campesinos indios ingresaban a este núcleo residencial y simbólico regularmente como *huasicamas* y ‘servicias’. La *huasicamía* consistía en una permanencia rotativa, de trabajo doméstico, de una duración promedio de un mes que las familias *huasipungueras* prestaban en las residencias urbana y rural del patrón. El trabajo de ‘servicia’ a veces involucraba a chicas indias ajenas a la hacienda que trabajaban como sirvientas domésticas y nodrizas para la familia del patrón. En la casa de hacienda, los hijos de los *huasicamas* con frecuencia jugaban junto con los del hacendado bajo la mirada atenta de la ‘servicia’ india. Los lazos afectivos iniciados en este contexto a veces se extendían hacia la vida adulta cuando los hijos e hijas de los hacendados se convertían en los herederos de la hacienda y favorecían a sus anteriores compañeros de juego otorgándoles las posiciones de mayordomos, mayoresales o simplemente peones queridos<sup>34</sup>.

El servicio de *huasicamía* también ofrecía muchas oportunidades a los campesinos para hurtar en la casa solariega. Todos los involucrados, sin embargo, declaraban que el robo nunca había ocurrido<sup>35</sup>. Los terratenientes dejaban dinero, joyas y otros objetos de valor esparcidos y la despensa también permanecía descuidada. Las huasicamas preparaban el desayuno del patrón, rico en proteínas, que consistía en huevos, carne y leche pero, en la soledad de un cuarto,<sup>36</sup> ellas mismas consumían máchica (harina de cebada), traída por sus hijos, . Sin embargo, según todas las personas involucradas, no robaban comida. Guerrero también ha notado este código de conducta en las casas solariegas de la Sierra norte ecuatoriana (1983:126).

---

34. La confluencia de interés y afecto, una característica notable de las relaciones sociales de la hacienda andina, impone un desafío interpretativo tanto a la historia social como a la antropología cultural (ver Medick y Sabeán (1984).

35. Entrevista con G.Z., Riobamba, 31 de agosto de 1987.

36. Entrevista con L.R.L., Gatazo 13 de julio de 1987.

En los predios de la hacienda, sin embargo, la situación era notoriamente distinta: los trabajadores de la hacienda rutinariamente hurtaban los restos de la cosecha para complementar la subsistencia de sus hogares, y agua para regar sus terrenos. Esto sucedía bajo el amparo de la noche pero también a plena luz del día, cuando el mayordomo veía hacia otro lado. Hasta en la década del 80, los terratenientes se quejaban de pérdidas considerables atribuidas al robo por parte de los campesinos y también acusaban de complicidad en el hurto a los guardias nocturnos indios. A pesar de esto, los terratenientes no podían despedir a sus guardias, puesto que no se podía confiar, en absoluto, en un remplazo desconocido. El heredero de Gatazo resume la situación citando un proverbio local: 'El indio que no roba, peca'. Es decir, el indio que no roba peca contra el interés de subsistir de su propio hogar y, por lo tanto, contra sus intereses étnicos y de clase. En resumen, se puede contar con el hurto al interior de los predios de la hacienda. El hurto indio de los recursos de la hacienda se hizo tan frecuente que se convirtió en un patrón cultural de resistencia al interior de la hacienda. Como tal, se convirtió en un atributo de la 'indianidad' a los ojos de la clase terrateniente. De hecho, el estereotipo del indio como ladrón es el anverso de las nociones del 'indio vago' y del 'indio borracho'. Tampoco es que los terratenientes no hubieran hecho esfuerzos por detener y castigar el hurto de las cosechas y el ganado a través de sus mayordomos. Si no lo hubieran hecho, la disciplina de trabajo y la preponderancia de la producción de la hacienda sobre la economía campesina habrían desaparecido del todo, como, de hecho, ha sucedido en la segunda mitad del siglo veinte<sup>37</sup>. Los pequeños hurtos en la hacienda fueron, entonces, parte del campo de batalla en el territorio disputado de la lucha de clases con base comunitaria (Guerrero 1983)<sup>38</sup>.

---

37. Para una discusión más detallada de la disolución de la hacienda Gatazo en el siglo veinte ver Thurner (1989).

38. En contraste, Stein ve este tipo de comportamiento 'criminal' como 'regresivo' y hasta patológico. En Hualcán, Stein explica el hurto de la cosecha por parte de los campesinos como 'frustración infantil' y un 'método disfrazado para la agresión', aunque acepta que la mayor parte del hurto de las cosechas tiene como objetivo principal la subsistencia (Stein 1961: 42, 55). Stein también reconoció, sin embargo, que los "indios disfrutaban al engañar a sus patronos y les roban en cada oportunidad que se les presenta. Esta no sólo es una ventaja económica sino también un medio de expresar una agresión furtiva contra los mestizos. . . los mestizos reconocen este robo institucional, especialmente de las cosechas de las haciendas, y lo ignoran en su mayor parte" (1961: 229).

En la hacienda se destacaban guardias cerca de las cosechas maduras y de los rebaños, y, a mitad de la década del 80, el propio administrador durmió en su camioneta, estacionada en los campos, con una escopeta a su lado. Todas estas precauciones, sin embargo, surtieron poco o ningún efecto. Si la frecuencia de las acusaciones criminales es una medida, entonces el abigeato (el robo de ganado) en las haciendas de la región parece haber florecido a lo largo del siglo XIX. Y el robo menor, ‘subhistórico’ e indocumentado, ha ocurrido rutinariamente desde que se tiene memoria. El indocumentado color etnográfico del hurto por parte de los campesinos en los dominios de la hacienda revela considerable ingenio y conciencia política de “la dialéctica del disfraz y la vigilancia que atraviesan las relaciones entre los débiles y los fuertes” (Scott 1990:4). Los límites de ‘cuan lejos llegar’ se calculan con gran destreza; aunque también son motivo de burla y comentario en quichua (mal entendido por los herederos de los hacendados residentes en las ciudades), sutil pantomima en los campos, y risa descarada en la seguridad de la propia *huasi*.

Fue en un escenario de resistencia cotidiana donde los ritos festivos de reciprocidad de la hacienda se desarrollaron. El Carnaval era el punto culminante del ciclo ritual (y de subsistencia) subsidiado por los alcaldes vara rotativos y sus diputados electos, los ‘tenientillos’. El Carnaval estaba repleto de expresiones ricamente simbólicas de conflicto, sacrificio, reciprocidad y renovación —e inversión momentánea— del orden social que giraba alrededor del fondo ceremonial o la reserva de capital de la hacienda<sup>39</sup>. En la hacienda, sin embargo, el contenido simbólico del Carnaval “tenía sentido solamente en el contexto de las relaciones de poder para el resto del año” (Scott 1990:176). Puesto que un recuento etnográfico detallado no es posible aquí, simplemente esbozaré la secuencia de los eventos rituales<sup>40</sup>.

Los eventos del Carnaval simulaban una obra teatral de cinco actos realizada en por lo menos tres escenarios. La casa solariega de la hacien-

---

39. Para un análisis perspicaz de la reproducción social y la acción ritual en el Carnaval en un entorno ajeno a la hacienda (en Bolivia), ver Rasnake (1986).

40. Una descripción más detallada se puede encontrar en Lentz (1986:196-200). Mi versión se basa principalmente en la historia oral local y en la observación participativa (cuando estuve sobrio) en las festividades de Carnaval de 1983.

da, el poblado parroquial, la comunidad india, la hacienda y, finalmente, las comunidades indias eran los lugares secuenciales de las relaciones sociales rituales que tenían una duración de más de una semana (aunque la celebración en algunos hogares podía extenderse durante un mes). Los eventos rituales se inician con una entrega por parte de los campesinos de su *camari* ('dádiva') anual al patrón<sup>41</sup>. El *kipu* elaboraba una lista de lo que se daba, y la cantidad se leía en voz alta para que todos escucharan. El *camari*, entonces, se pasaba del *kipu* al mayordomo y, finalmente, al patrón y su familia. El *camari* tomaba la forma de un número previsto de huevos, gallinas o cuyes, y la cantidad se determinaba aparentemente de acuerdo al rango del indígena que, a su vez, dependía del grado distinto de acceso a los recursos de la hacienda. En la década del 60, los *huasipun-gueros* y sus familias supuestamente contribuían con una docena de huevos mientras que los *yanaperos* o 'ayudas' daban cada uno dos o tres<sup>42</sup>. Sin embargo, la cantidad de *camari* pudo haber estado sujeta a la negociación y la competencia. Parecería que un cierto tipo de competencia *potlatch* prevalecía entre los grupos campesinos: aquellos que entregaban más ofrendas, regalos, dádivas al patrón ganaban su aprecio. El patrón reciprocaba más tarde con chicha o *aswa* (cerveza de maíz), trago (licor de caña), comidas festivas y una banda de pueblo.

Las comunidades campesinas externas que suministraban a la hacienda mano de obra ocasional en los tiempos de siembra y de cosecha (*yanapa* o ayuda) y la comunidad interna de campesinos y sus parientes y dependientes ('arrimados'), todos rendían *camari*. Un heredero de hacienda recuerda haber visto un cuarto entero lleno de miles de huevos<sup>43</sup>. El regalo de huevos, gallinas y cuyes constituye una forma de transferencia de proteínas (que continúa hoy en día cuando los oficiales del Estado o de agencias de desarrollo visitan a las comunidades reformadas que antes formaban parte de la hacienda) y también representa el corazón simbólico del hogar campesino andino. Los campesinos aparentemente veían es-

---

41. *Camari* se traduce como 'regalo' en un diccionario reciente quichua-español (MEC/PUCE 1982). Holguín ofrece una serie de conjugaciones y derivaciones de *camay* y *camari*, que sugieren obligación y algo que se iguala o que empareja (Holguín 1989: 48).

42. Entrevista con E.C., Riobamba, 20 de julio de 1987.

43. Entrevista con E.C.Z. y E.C., Riobamba, 20 de julio de 1987. El número de huevos *camari* en la hacienda Gatazo se estimaba en cinco mil.

te intercambio como un tipo de 'pacto' ritual entre patrón y peón que podría garantizar parcialmente el acceso limitado a los pastizales, el combustible y el agua, de igual manera que el 'derecho' de atravesar las tierras de la hacienda.

Los intercambios asimétricos de *camari* también ocurrían en poblaciones parroquiales vecinas cuando los compadres mestizos recibían regalos de sus clientes indios. En las comunidades indias, se hacían o contraían *jochas* y *karanakuy* (intercambios y obligaciones recíprocos y simétricos) anticipando los matrimonios, entierros y otras ocasiones rituales.

El conflicto ritual ocurría también durante el Carnaval. El *makana-kuy* carnavalesco ('guerra de pueblo') era un tipo de lucha ritual entre los barrios altos y bajos, seguido de comparsas y bailes con alcaldes, *yumbos* ('hombres salvajes') y otros participantes rituales disfrazados. Todavía no lo tengo claro a partir de los recuentos de historia oral, si en tiempos históricos estas confrontaciones rituales se llevaban a cabo al final del Carnaval, en el medio, o en más de una ocasión durante su transcurso. En las comunidades campesinas de Gatazo Grande y Gatazo Chico, ubicadas en los límites de la hacienda, el *makanakuy* tomaba la forma de lanzamiento de piedras en las colinas y en los caminos que dividían los barrios altos y bajos de cada comunidad. Al interior de la hacienda de Gatazo, las agrupaciones campesinas altas y bajas también competían en la ficticia, aunque tenaz, guerra del Carnaval<sup>44</sup>. En *Runa Punlla* (21 de enero) y posiblemente también durante el carnaval, los campesinos de la hacienda Gatazo se enfrentaban contra los campesinos de la aldea Hacienda Hospital Gatazo en una especie de corrida de toros humana entre peones vivos seleccionados que representaban a cada hacienda. Durante este duelo ritual, diseñado para establecer quién era el más rudo/duro, los campesinos de la hacienda participaban en una 'guerra simulada'<sup>45</sup>.

En las postrimerías del siglo diecinueve, aparentemente sólo existía una comunidad fuera de las fronteras legales de la hacienda. Se conoce que se entregó un Gatazo *Ayllu* en encomienda a un español a principios del siglo XVII<sup>46</sup>. Reportes de la historia oral sugieren que Gatazo Chico se sepa-

---

44. Entrevista con I.C., Gatazo, 16 de agosto, 1987.

45. Entrevista, G.Z., Riobamba, 31 de agosto, 1987.

46. Descripción 1606; Archivo Nacional de Historia/Casa de la Cultura, Núcleo Chimborazo, Riobamba, Testamento de Gerónimo de Guevara, mensaje no clasificado, 1631.

ró de Gatazo Grande a principios del siglo XX, de acuerdo a un informante, porque una batalla ritual para 'tomar la plaza' y la imagen de la santa patrona había concluido con la victoria de Gatazo Grande. De acuerdo con éste y otros recuentos, la dinámica social detrás de las luchas rituales entre barrios parece estar relacionada, a más largo plazo, con la segmentación del *ayllu*, la proliferación o dispersión de las poblaciones indias e inclusive la reconstitución eventual de las comunidades campesinas contemporáneas. La confrontación ritual en sí puede haber sido el 'evento político' institucionalizado que finalmente decidió el asunto, algo así como el papel jugado por una elección. La investigación futura puede establecer qué procesos de segmentación generados internamente pueden estar relacionados con la población y el 'asedio externo' de las haciendas por parte de las comunidades campesinas circundantes. A pesar de ser rivales fuertes, los campesinos de hacienda en Gatazo pertenecen a las mismas familias y grupos étnicos de los campesinos de las comunidades aledañas y mantienen lazos limitados de matrimonio y trabajo recíproco con ellos. De esta manera, tal como reconoció Martínez Alier, el 'asedio interno' de la hacienda puede vincularse de manera complementaria con el 'asedio externo'.

La lucha ritual andina en y alrededor de la hacienda puede haber sido un tipo de *performance* política en donde el equilibrio precario de *Gemeinschaft* era renovado o deshecho en un cisma centrífugo en líneas de parentesco o localidad<sup>47</sup>. El conflicto ritual andino tiene, además, otras implicaciones sociales. En momentos históricos específicos, tales rivalidades forjaron las relaciones étnicas y de clase. Aunque uno de los objetivos del *makanakuy* carnavalesco puede haber sido el propiciar la *Pachamama*, la madre tierra andina (ver Hartmann 1971-72), el ritual y su organización constituían una forma de acción social<sup>48</sup>. Por ejemplo, la rivalidad entre comunidades campesinas ha sido manipulada por los terratenientes como una forma de controlar el trabajo. Aunque la bebida, el baile y el conflicto simulado en las comunidades y en las haciendas a veces se han converti-

---

47. La literatura sobre 'lucha ritual' andina y oposición complementaria es significativa pero desigual en sus implicaciones históricas y teóricas. Para un ejemplo, ver Hartmann (1971-72), Hopkins (1982), Platt (1987) y Langer (1990). Los recuentos históricos de las luchas rituales andinas en el Ecuador incluyen a Hassaurek, quien provee una descripción breve de las luchas rituales tales como las observó en Cayambe en 1863 (1967: 159-60).

48. Para una discusión perspicaz sobre la acción política y social encarnada en los rituales de Carnaval andinos en Bolivia, ver Rasnake (1986); ver también Langer (1985).

do en un combate contra los enemigos étnicos y de clase, además de los representantes del Estado en las haciendas y en las poblaciones aledañas. Estas prácticas regulares semi-violentas también ayudaron a establecer una imagen de ferocidad india en las mentes de los terratenientes y los habitantes de los pueblos. Pero esa es otra historia<sup>49</sup>.

De regreso al escenario de la hacienda, en el Miércoles de Ceniza el Carnaval se convirtió en un acto de sacrificio y después en una borrachera general que culmina en una inversión momentánea de las obligaciones rituales del orden social. El sacrificio de la rama de gallos con la zurra figurada de los priostes y otros más, con el cuerpo sangrante de un gallo decapitado tenía lugar dentro del patio de la casa solariega. El gozoso ritual de sacrificio ha sido descrito con cierto detalle por Guerrero (1991) y Crespi (1981) para la Sierra norte del Ecuador, donde se lleva a cabo durante las festividades de San Juan y San Pedro. Su contenido simbólico no será analizado aquí. En la Sierra central, este ritual parece variar ligeramente, aunque en la región de Colta no ha sido practicado uniformemente de hacienda en hacienda ni de pueblo en pueblo. Después de las peleas de gallos y de las corridas de toros, se daba una borrachera general auspiciada por el patrón. Típicamente el patrón se emborrachaba, bailaba y después vestía un poncho con el *kipu* y el regidor, que 'le pasa la vara' al patrón y, de esa manera le convertía en un alcalde simbólico con cargo, un "miembro virtual de la comunidad" (Smith 1989:81). El patrón, entonces, compartía el cargo al auspiciar parte de las festividades. Carola Lentz anota: "A través del disfraz y la activa participación, el patrón se incorporaba al universo comunitario como una de sus propias autoridades, nivelando la habitual distancia social y la dominación. Al actuar como alcalde, el hacendado caía bajo la autoridad del regidor indígena y, al aceptar los regalos-ofrendas de los alcaldes, asumía obligaciones, dentro de las normas de la reciprocidad simétrica, de auspiciar parte de la fiesta" (Lentz 1986:200).

---

49. Guamote y Cajabamba, los principales poblados mestizos y parroquias en el cantón Colta, respectivamente, han sido acosadas por campesinos de las haciendas y las comunidades después de haber bebido con propósitos rituales y probablemente por el *makana-kuy*, a finales del siglo diecinueve y a principios del siglo veinte. Ver las entrevistas listadas con el no. 31; ver también el Archivo Nacional de Historia, Casa de la Cultura, núcleo Chimborazo, Riobamba, Juicios Criminales Varios, 1871-72. El monto de los levantamientos indios en la región parece coincidir con las fiestas.

De hecho, la intensidad emocional de la fiesta producía un paradójico apego de los patronos más rústicos hacia la utilización de cantos quichuas de libación<sup>50</sup>.

Así, estos teatros de emoción y de intercambio social eran importantes elementos de las relaciones patrón-cliente en los Andes. Más allá de esta 'estructura' aparentemente inmutable, en la inversión simbólica momentánea y más que una 'válvula de escape' o un subsidio calculado y rutinario 'para contentar a los nativos', el teatro del Carnaval en la hacienda andina estaba cargado emocionalmente, era violento y estaba regularmente sujeto al ensayo y prueba de conflictos sociales y de obligaciones contingentes<sup>51</sup>. En escenarios rituales como aquellos que ofrece el Carnaval, el balance social podría ser expresado sin temor a represalias o pérdida del patrocinio<sup>52</sup>.

El sistema de la reciprocidad ritual en la hacienda Gatazo aparentemente se descompuso en la década del 60, cuando los herederos restantes de la tercera generación de la hacienda declinaron decorosamente aceptar el *camari*. Para su bochorno adicional, la mayoría de los campesinos continuaron llevando sus regalos. En lugar de desembocar en la intensificación de los conflictos de clase tales como huelgas, tomas violentas de tierra, o desalojos, el rito del *camari* lentamente se desintegró a medida que avanzaba a través de la comunidad de la hacienda una ola de conversión hacia el protestantismo, menoscabando las bases ideológicas de la libación ritual, de los santos patronos y la legitimidad terrateniente<sup>53</sup>. Las contradicciones del sistema ritual de la hacienda andina desembocaron en nuevas contradicciones. ¿Cómo sucedió esto?

Primero, la economía campesina se había extendido gradualmente a costa del latifundio desde su fragmentación por herencia en 1930. En

---

50. Comunicación personal con Rodrigo Montoya, Lima, octubre, 1987.

51. La literatura sobre 'ritos de inversión' es vasta, y las limitaciones de espacio no permiten una discusión seria de los debates. Dos resúmenes recientes que han tomado posturas similares a la mía se encuentran en Kertzer (1988: 154-91) y Scott (1990: 176-87).

52. La resistencia cotidiana debe ser silenciosa o velada para ser efectiva. Como observó Feirman, "la persona pobre que abiertamente disiente del discurso de los ricos pierde la posibilidad de poder contar con su ayuda" (1999: 41-42). La resistencia está más claramente expresada —y observada— en los rituales donde la apertura es socialmente aceptable y los pobres no corren el riesgo de perder el patrocinio de sus terratenientes.

53. Ver Langer (1985) para una instancia en la cual la descomposición de la reciprocidad desembocó en huelga.



efecto, los ‘inquilinos de servicio’ tuvieron éxito al convertir sus parcelas de usufructo en su propiedad privada, al adquirirlas del patrón endeudado y al resistir la transición ‘vía Junker’ hacia la producción lechera, a través de los métodos cotidianos de hurto, lentitud deliberada en el trabajo y una orquestada y gradual invasión de la heredad (ver Thurner 1989)<sup>54</sup>. Los campesinos reunieron el capital para la adquisición de las tierras trabajando como zafreiros migrantes en las plantaciones de caña de la Costa, y con pequeñas actividades comerciales, así como a través de la venta de productos simples producidos en sus tierras.

La producción simple de mercancías en parcelas individuales dentro de la hacienda ya estaba bastante avanzada cuando los misioneros bautistas de Oklahoma llegaron al escenario a inicios de la década del 60. Surge un nuevo liderazgo de los pequeños productores de mercancías y los trabajadores migrantes temporales. Sin embargo, un sistema residual de la hegemonía simbólica de la hacienda persistió en forma debilitada en muchos lugares hasta la introducción de la Reforma Agraria en la década del 60; en algunas haciendas aisladas persistió hasta principios de la década del ochenta. En el caso de Gatazo, la desintegración del sistema de reciprocidad terrateniente-campesino llevó a los campesinos más pobres (*waqcha*) a ‘una crisis de subsistencia’; pero de ninguna manera a todos. El ‘asedio interno’ al latifundio estaba casi completo: las bases materiales del *Herrschaft* terrateniente habían sido irreversiblemente minadas, y la vía campesina emergía bajo la égida de un más agresivo liderazgo político del *Gemeinschaft* campesino. A pesar de ello, como observó Lentz, los campesinos semi-proletarizados e independientes “gozaban de prestigio sólo en la medida en que se incorporaban a una configuración social que privilegiaba la tierra y la relación con la hacienda como elementos claves de diferenciación. Resulta de este modo que, aunque en un nivel estrictamente económico, la hacienda como sistema perdió relativamente temprano su condición de ‘núcleo radiante’ y continuó jugando un papel decisivo en el nivel del poder y de lo ideológico hasta los años recientes” (Lentz 1986: 195-196).

Hacia finales de la década del 60, nuevos líderes campesinos emergen para eclipsar, mas no eliminar, la alianza de poder regidor-*kipu* basa-

---

54. Para otros ejemplos ecuatorianos de la tendencia histórica de los campesinos andinos a adquirir los latifundios en disolución, ver Salomon (1973).

da en el sistema de alcalde vara<sup>55</sup>. Estos nuevos líderes organizaron una ‘comuna’ (comunidad campesina reconocida oficialmente) para defender y expandir su tenencia de la tierra a costa de la hacienda. El movimiento hacia la organización fue fomentado por la agencia de reforma agraria del Estado, Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), que tenía el poder de otorgar ciertos privilegios legales a las organizaciones campesinas reconocidas. Es más, un discurso nacional hegemónico, desarrollista, se había convertido en el principio guía hacia las nuevas políticas comunales como ‘cabildos’ (consejos comunales electos) que buscaban alianzas con el Estado en su lucha contra los terratenientes y para el desarrollo de proyectos básicos. En medio de este movimiento hacia la organización formal, los protestantes rápidamente se establecieron como la Iglesia quichua. Capacitaron a un grupo de líderes indios jóvenes y dinámicos, y establecieron en el área una influyente estación de radio en idioma quichua. Los jóvenes líderes indios protestantes, empero, carecían de autoridad moral entre sus mayores porque su nuevo poder como cabildos y comuneros se oponía a la autoridad religiosa del antiguo sistema de cargo de fiestas, que regulaba los ritos masculinos de mayoría de edad y la práctica cotidiana de juegos de prestigio en la comunidad. Como ha sido discutido, este sistema era establecido por los *kipus*, regidores y fundadores en alianza con el patrón y con el párroco católico. El evangelismo probó ser la solución a este *impasse* de autoridad en el cambiante juego de relaciones de poder. Ofreció a los líderes emergentes de la comuna autoridad moral y política a la vez que minaba el sistema de cargo de fiestas, y la autoridad de los *kipus*, regidores y fundadores al pregonar la abstinencia de bebidas alcohólicas y el baile. Lo que es más, los nuevos predicadores indígenas evangelistas hablaban abiertamente a favor de la Reforma Agraria, se pronunciaban en contra de los males del trago y, por extensión, en contra de los terratenientes católicos, de los *chulqueros* mestizos, de los párrocos, y de todos aquellos a quienes les acusaban de ‘someter a los indios’ por medio del estupor alcohólico. En este momento de transición, los indios protestantes se embarcaron en su propia campaña exitosa para ‘extirpar idolatrías’ que, en retrospectiva y en comparación, hace palidecer a las campañas coloniales de la Iglesia Católica.

---

55. Ver Lentz (1986) para una excelente discusión de esta transición política.

En breve, el declinar gradual de la hacienda y la emergencia de una economía rival campesina o economía simple de mercancías ofreció un campo fértil para la conversión protestante y una profunda transformación en la práctica cultural de la comunidad agraria y de las relaciones de clase en Colta. En muchas comunidades y haciendas de la región (Gatazo inclusive), el capital emocional de las fiestas fue absorbido por la revivificación protestante, y el festival 'tradicional' dejó de ser el centro dialéctico de la lucha de clases agraria. En esencia, la ideología protestante enfocaba únicamente el aspecto de la dominación y no el de la resistencia de los festivales andinos católicos. Por lo tanto, reconocía a la totalidad del festival como una forma de explotación más que como un medio para la lucha.

Esta no fue la situación en la vecina hacienda Culluctus: allí no se desarrolló un régimen de producción simple de mercancías, en parte debido a razones ecológicas y también debido a razones sociales e históricas. Como se mencionó, Culluctus era un latifundio a gran altura, dedicado a la producción ganadera y no fue dividido hasta 1965. En ese año, Culluctus fue dividido en mitades iguales y, en 1972, cada mitad se vendió por separado. Una mitad fue al antiguo mayoral y mayordomo mientras que la otra se vendió a un compadre mestizo de un pueblo cercano. Para condensar una compleja historia social, el antiguo *kipu* y mayordomo, ahora patrón de la mitad de la vieja hacienda Culluctus, retuvo y auspició la fiesta del santo patrono de Culluctus (San Jacinto) y también aceptó el *camari* en Culluctus hasta mediados de la década del 80. Debido a un vínculo de parentesco entre una parte de Gatazo y Culluctus, también se convirtió en dueño de la mejor cuarta parte de la casi desaparecida hacienda Gatazo. Aquí, él auspició las festividades de la santa patrona de la hacienda Gatazo (Santa Rosa de Lima). Supo mantener las relaciones patrón-cliente sin recurrir abiertamente a la coerción, y su condición de propietario no ha sido seriamente cuestionada.

El compadre mestizo que adquirió la otra mitad de la hacienda Culluctus inicialmente mantuvo relaciones no capitalistas con la comunidad de pastores residentes. Eventualmente, intentó monetizar sus relaciones laborales con los pastores, y, efectivamente, trató de desalojar a los pastores vendiendo los pastizales a terceros. Las utilidades de la venta de estos terrenos podrían haber contribuido para modernizar la producción del resto de las tierras más fértiles de la hacienda. Además, el propietario mestizo se rehusó a tener una participación integral en las fiestas, manteniendo

do una distancia social burguesa que molestó a los pastores de Culluctus (Chiriboga y Tobar 1985). Cuando en la década del 80 él arregló la venta de 'las tierras de pastoreo tradicionales', los pastores de Culluctus invadieron la hacienda con animales y materiales de construcción y se les sumaron las comunidades aledañas. Fueron exitosos en evitar la venta de las tierras que fueron subsecuentemente expropiadas, pero no sin que antes un violento enfrentamiento con mercenarios contratados por el patrón dejara como resultado dos comuneros muertos. Mientras tanto, el patrón de la otra mitad de la hacienda Culluctus (ahora llamado don Lucas) bailaba y bebía regularmente con sus trabajadores en la fiesta patronal de San Jacinto y parecía disfrutarlo enormemente (Thurner 1989). La invasión nunca entró en su mitad de la Hacienda Culluctus.

### **Ensanchando el campo visual**

Estas viñetas etnográficas de las relaciones sociales de las haciendas de Chimborazo revelan panoramas más amplios cuando son examinadas en el contexto de la historiografía. De acuerdo a Andrés Guerrero, las haciendas ecuatorianas protocapitalistas, mantenidas por la redistribución y la reciprocidad jerárquica, entraron en una creciente contradicción con la economía campesina rival que, gradualmente, incrementaba la pequeña producción de mercancías. Las haciendas ecuatorianas eran gobernadas por políticas patrón-cliente codificadas culturalmente dentro de los ciclos de las fiestas religiosas, los sacrificios rituales, la ignorancia y deferencia fingidas, y un matiz de resistencia campesina. La economía interna de la hacienda, con el patrón en el pináculo de la redistribución, recuerda la influyente discusión sobre las 'relaciones de ayuda' de Eric Wolf y Sidney Mintz (Guerrero 1991:267-323). De una manera importante, el modelo de Wolf y Mintz anticipó el enfoque de la economía moral pero, dentro de un marco de 'paternalismo', en lo que hoy podría considerarse una variación del patriarcado.

Al dar ayuda, la hacienda con frecuencia asume funciones que el grupo social indígena alguna vez dio a sus miembros dentro de la estructura social previa. Puede, por lo tanto, actuar para estabilizar las normas ideales tradicionales y patrones

de conducta, reforzando, a menudo, el carácter 'de orientación tradicional' de la fuerza laboral... estas relaciones de ayuda son vínculos entre sujetos sociales y económicos desiguales, y son de carácter jerárquico. Se refuerzan por el desarrollo de símbolos apropiados de dominación y sometimiento... Se refuerzan por el hecho de que están caracterizadas por la provisión de servicios usualmente vinculados a las necesidades básicas, como salud y subsistencia... Si el propietario ofrece este servicio, se espera que el trabajador responda de la misma manera... En las mentes de la fuerza laboral, la persona del propietario de la hacienda... puede llegar a representar a la hacienda en sí; su bienestar vendría a validar el esfuerzo colectivo. Al mismo tiempo, él actuaría como un medio a través del cual se devuelve a los campesinos parte de los beneficios del esfuerzo realizado. Esta redistribución desigual, estrecha como es, refleja las características de la economía centralizada de las sociedades primitivas. Una vez que este sistema se establece, su funcionamiento se vuelve esencial para la sensación de seguridad de aquellos que deben vivir dentro de estos términos (Wolf y Mintz 1977: 43-44).

Robert Keith también encontró útil esta analogía paternalista. Desde su perspectiva, las haciendas latinoamericanas no fueron feudales sino extensiones paternalistas de los hogares señoriales. Señaló que "la autoridad moral era más barata" que la coerción. La economía moral, o tal vez la economía de la moralidad, estaba implícita en el paternalismo: "desde una perspectiva económica, el paternalismo puede describirse como un modelo en el cual la responsabilidad principal del terrateniente hacia sus empleados era asegurar su bienestar en lugar de pagarles un salario fijo" (Keith 1977: 30-31).

Quizá tanto la perspectiva de Wolf y Mintz como la de Keith respecto al paternalismo enfatizan excesivamente en la hegemonía señorial en la hacienda. Es más, enfoques de la 'economía moral' más recientes pueden interpretarse como esfuerzos para compensar esta desigualdad, enfatizando el papel histórico del campesinado al definir los límites de la relación patrón-cliente (ver Roseberry 1986 149). En gran medida, como arguye Guerrero, un patrón potencial tenía que 'hacerse patrón' a través

de ciertas actuaciones ceremoniales e individuales. Lo que 'hace un (buen) patrón' a los ojos del campesinado varía considerablemente dependiendo del género, la edad y de la relación particular existente entre el hogar del campesino y el patrón. Pero los símbolos colectivos que trascienden estas diferencias individuales están usualmente presentes, aunque son interpretados de diferentes maneras. Es más, estos símbolos generalmente toman la forma y el uso requerido por los intereses de los poderosos. Sin embargo, una lectura etnológica de las relaciones sociales de la hacienda podría sugerir que entre algún campesinado andino, una cultura política condicionada por las jerarquías civil-religiosas y las políticas redistributivas 'generosas' 'a lo curaca', fue reinventada en formas que con frecuencia dieron forma a la actuación social del patrón (ver Smith 1989: 57, 81).

Es indudablemente cierto que las afirmaciones de Keith sobre América Latina como un todo se aplican especialmente a los Andes: "las haciendas de la región siempre han brillado por su diversidad" (Keith 1977: 36). Esta diversidad, empero, no se deriva exclusivamente del contraste que existe entre los tipos ideales a lo largo de un *continuum* como el delineado por Baraona e integrado a un modelo procesal por Guerrero, o por el contraste entre los regímenes de tenencia de la tierra de *Gutsherrschaft* (heredad de producción con campesinado servil) y *Grundherrschaft* (arriendo derivado de un minifundio de producción campesina), aunque éstas eran distinciones importantes<sup>56</sup>. Más bien, fueron las diversas formaciones étnico-sociales, las condiciones ecológicas y demográficas, la efectividad de las estrategias de asedio campesino, las diferentes demandas estatales sobre la fuerza laboral india, los ciclos del mercado y la intervención estatal en el sector agrícola los factores que obligaron a los terratenientes andinos a modificar su comportamiento comercial de diver-

---

56. Los tipos de tenencia de hacienda varían en los Andes, y esta variación resulta significativa para la constelación local de relaciones de poder. Nuestra discusión se centra en el tipo *Gutsherrschaft* o con el tipo de práctica híbrida *Gutsherrschaft-Grundherrschaft*. Para una discusión más detallada del *Gutsherrschaft* (heredad de producción con campesinado servil) y el *Grundherrschaft* (arriendo derivado de un minifundio de producción campesina), tipos de tenencia en la región de Cochabamba de Bolivia, ver Larson (1988: 188-91). La autora descubrió que muchas de las haciendas de Cochabamba combinaban determinada forma de latifundio con pequeños minifundios campesinos. Para una discusión anterior, basada en fuentes secundarias, sobre la distinción entre *Grundherrschaft* y *Gutsherrschaft* aplicadas a América Latina, ver Kay (1974).

sas formas. Esta aseveración probablemente sea cierta para los periodos colonial y nacional, aunque resiste grandes variaciones regionales a lo largo del tiempo<sup>57</sup>.

En trabajos recientes sobre los terratenientes y las comunidades campesinas de las regiones centrales y sureñas de la Sierra peruana, alrededor del cambio del siglo XIX, Nelson Manrique (1988) arguye que sólo después de la Guerra del Pacífico (1879-1884) la clase hacendada se consolida a lo largo de los Andes peruanos, aunque con contrastadas estrategias regionales de dominación. Manrique postula que en la Sierra central, los terratenientes y los gobiernos municipales intentaron reprimir las festividades indias populares. Mientras que en el sur de la Sierra, los terratenientes eran *'taytas idolatrados'* feudales, a los ojos de sus peones. Aquí, los terratenientes llegaron al extremo de fungir como "auspiciantes rituales de los festivales religiosos indios" (Manrique 1988:49). En resumen, las barreras étnicas y el conflicto de clases fueron alimentados por un 'conflicto entre culturas' generado por una elite regional inclinada hacia el 'progreso' y la 'civilización' en la modernización de la Sierra central del Perú. En las 'feudales' sierras del sur del Perú, los terratenientes 'tradicionales' empleaban prácticas culturales andinas que incrementaban la dependencia en la fuerza laboral india. Aunque el análisis de Manrique de las fiestas y su relación hegemónica con la hacienda es bastante esquemático, él logra establecer que las fiestas eran mecanismos esenciales de la reproducción cultural andina y de la solidaridad comunitaria. Es más, Manrique demuestra que, a pesar de los esfuerzos de la elite para proscribir el gozo campesino en la Sierra central, estos intentos finalmente fracasaron conforme la sociedad campesina se enfrentó al desarrollo capitalista.

Manrique va más allá y arguye que las comunidades campesinas de hacienda, tanto en el centro como en el sur de la Sierra peruana, eran muy similares a las comunidades campesinas libres, con su propia constitución social de reciprocidad basada en el parentesco y en jerarquías religioso-civiles. Siendo éste el caso, difícilmente se puede sostener que los campesinos de hacienda 'carecieran de base' y que estuvieran atomizados por su 'forma de integrarse al mundo exterior'; esto es, gracias o exclusivamente

---

57. Para algunas perspectivas revisionistas de las relaciones sociales de la hacienda colonial de los Andes y México, ver Spalding (1975), Larson (1988: 6-7, *passim*), y Taylor (1985: 145).

a través de la mediación patriarcal de la casa grande. Manrique, por lo tanto, concluye que ya es hora de retirar la noción de relaciones de poder de hacienda con un triángulo carente de base (1988:157-62). Toda la evidencia indica que el triángulo tenía la base cerrada. Las graves dudas vertidas sobre este modelo por Martínez Alier (1977:159) fueron ampliamente verificadas por la investigación de archivo más profunda llevada a cabo por Manrique en los registros de notarías rurales. Pero ¿cuál era la naturaleza de la base, y en qué forma influyó en la transformación histórica o en la disolución de la hacienda andina?

Erick Langer también ha argüido que “el modelo del ‘triángulo abierto’ en el cual los peones dependían casi exclusivamente de los terratenientes para bienes y favores, a expensas de los vínculos entre los trabajadores de la hacienda, no funciona para las propiedades del páramo de Chuquisaca. Había continuidad entre las estructuras comunales y de la hacienda y los modelos de autoridad...” (1989: 196). Langer descubrió que la cultura andina modificó las relaciones de trabajo conforme los trabajadores campesinos resistieron la racionalización de la producción en las haciendas en las décadas iniciales del siglo XX. Empleando el marco interpretativo de la economía moral desarrollado por Scott (1976) para el análisis de las políticas campesinas<sup>58</sup>, Langer arguye que “una rica herencia cultural de resistencia, basada en características andinas presentes en muchas regiones del mundo”, dio a los campesinos de la hacienda las herramientas necesarias “para determinar los límites del cambio en las grandes propiedades” (1985: 257). Langer cita relaciones de reciprocidad y redistribución en la hacienda que son bien conocidas por los etnohistoriadores andinos, anotando que tales obligaciones afectan a ambas partes,

---

58. William Roseberry ha resumido brevemente las tesis de Scott sobre la economía moral: “en un influyente y controvertido libro, James Scott sugiere que los campesinos tienen una ‘economía moral’ en la cual ellos evalúan los efectos destructivos de la expansión capitalista y las exigencias crecientes del Estado. Basándose en la ética de subsistencia, la economía moral requiere que aquellos que se apropian del excedente de producción del campesinado ofrezcan garantías para la supervivencia continuada del hogar campesino. Aunque el orden precapitalista puede percibirse como explotación en un sentido marxista, puede estar basado en una relación patrón-cliente que ofrece garantías de supervivencia y puede no ser percibido por los campesinos que disfrutaban de esas garantías. La intromisión del capitalismo o la formación de un Estado colonial puede romper los antiguos vínculos sociales de la economía moral, erosionar las garantías de supervivencia y aparecer como explotación al campesinado, provocando rebelión” (Roseberry 1986: 149).



obligando tanto al patrón como al peón. En Chuquisaca, las fiestas de la hacienda asociadas con el Carnaval incluían regalos de los bienes campesinos a cambio de la generosidad del patrón. Para un terrateniente ausente, estos actos rituales eran “pintorescas pero efectivas medidas paternalistas que aseguraban que los trabajadores cumplieran con su voluntad”. Los trabajadores, sin embargo, “miraban este intercambio ceremonial de bienes como una afirmación de un pacto tácito que aseguraba su bienestar a cambio de su labor y otros bienes” (Langer 1985: 264). La disolución de estas obligaciones recíprocas llevó a la “crisis de subsistencia de mediados de la década del 20”. Las huelgas representan un “intento de restablecer relaciones tradicionales entre hacendado y peón” conforme los hacendados renuentes de Chuquisaca intentaban implementar una transición ‘vía Junker’ para mejorar su producción capitalista. Langer concluye que “la cultura cumplió un rol esencial en la resistencia de los peones de la hacienda hacia los cambios en las condiciones de trabajo en las haciendas andinas” (1985: 276-77).

Brooke Larson, sin embargo, sugiere que la cuidadosa lectura de Langer de la transición ‘Junker’ en Chuquisaca casi “cae en la trampa creada por algunos economistas morales que asumen el funcionamiento ‘fluido’ de las relaciones patrón-cliente en la mayoría de haciendas hasta finales del siglo XIX o comienzos del XX, cuando los terratenientes emprendedores decidieron tomar la ‘vía Junker’ a la modernización agraria y con ello alteraron el equilibrio tradicional de intercambio que gobernaba la relación terrateniente-inquilino. Sin embargo, los documentos coloniales están llenos de ejemplos de campesinos que desafiaron el poder de los terratenientes que violaban las costumbres para promover su propia riqueza” (Larson 1991: 477-78).

Larson desarrolló una crítica histórica del marco teórico de la economía moral de Scott, arguyendo que era algo rígida e históricamente superficial para ser aplicada sin beneficio de inventario en el contexto andino (1991). La autora admite de todas formas, que el enfoque de la economía moral representa una novedosa herramienta metodológica para los estudiosos de la historia andina. Pero, en la larga y contradictoria historia del colonialismo y la transformación agraria en los Andes ella advierte: “la economía moral nunca fue muy rígida ni muy estática” (Larson 1991:479). Esto es, la economía moral en los Andes nunca fue rígidamente mantenida en un pasado colonial precapitalista idealizado y, por lo tan-

to, no fue tan endeble como para ser destrozada por la transición del capitalismo moderno por la 'vía Junker'.

A pesar de las objeciones razonadas de Larson y en defensa de una lectura más cuidadosa de Scott y Thompson, el valor explicativo del marco analítico de la economía moral no descansa en una fluida relación precapitalista patrón-cliente. El trabajo más reciente de Scott demuestra ampliamente que el conflicto y la negociación pueden ser la norma (1984, 1986, 1990)<sup>59</sup>. En su más reciente trabajo, Scott arguye que los campesinos están constantemente inmersos en formas cotidianas de resistencia que prueban, modifican y de otra forma "utilizan el sistema para minimizar sus desventajas" (Hobsbawm 1973: 13; Scott 1986); que los terratenientes obtienen lo que pueden dentro de los límites de lo posible en términos políticos; y que el ámbito local de relaciones terrateniente-inquilino consiste en la creación de un espacio político negociado cuyo dominio semántico puede informar una lucha de clases ampliada (ver Scott 1984, 1990).

Las relaciones patrón-cliente codificadas culturalmente dentro de la hacienda andina rara vez fueron 'fluidas' y distaban mucho de ser ideales. Para garantizar su propia reproducción, los campesinos han encontrado muchas armas y estrategias de resistencia a su disposición para emplearlas en contra de los hacendados renuentes. En mi experiencia etnográfica, las formas más comunes de resistencia han sido el hurto de cosechas, animales y del agua de riego, así como la casi imperceptible incursión o la invasión concertada de las tierras y pastizales de la hacienda (ver Thurner 1989). El patrón también ha tenido muchas opciones coercitivas y persuasivas a su disposición: podía contratar maleantes y bandidos locales (que también pudieron volverse en su contra) o simplemente instruir a su mayordomo para que robara o maltratara a los peones recalcitrantes, sin comprometer su imagen paternalista. Él podía llamar a la policía o los militares de acuerdo a su relación con los oficiales del gobierno, o contratar policías fuera de servicio (la opción más probable). Pero mucho antes de que cualquier 'rompimiento en la reciprocidad' ocurriera en el nivel 'público' de los intercambios rituales y de las garantías de subsistencia, varias formas de resistencia campesina cotidiana ya se habrían intentado y utilizado en

---

59. El trabajo de Taylor (1979) sobre el conflicto social en el México colonial también apoya la noción de Georg Zimmels, de que las sociedades normalmente son conflictivas.

la medida de sus posibilidades. Estas formas de resistencia y reacción varían de acuerdo con las condiciones históricas y el balance de fuerzas en las luchas locales que exigen nuevas “adaptaciones a la resistencia” (Stern 1987; ver también Alavi 1973: 36-37). De esta manera, cuando el patrón otorgaba subsidios y ‘suplidos’ (limosnas) a cambio de jornadas laborales en la hacienda, con frecuencia lo hacía sólo después de haber hecho primero un cálculo estimado de los ‘costos de oportunidad’ estimados en la producción hurtada (Guerrero 1991). Lo que un rico agricultor arrocero asiático le dijo a Scott parece ser aplicable en este caso: “si no les damos (a los trabajadores) limosnas voluntariamente, entonces nos seguirán robando” (Scott 1984: 11). Tal vez de manera más conmovedora, los campesinos también deberán mendigar al patrón: un acto que reafirma su poderío. Este mendigar, sin embargo, es un acto altamente emotivo realizado por súplicas, lloros, gritos e insistencia cadenciosa. Su intención es, por lo tanto, algo más que una sumisión ritual. Guerrero reporta instancias en las que el patrón simplemente cedió ante estos ruegos para silenciar al suplicante y devolverlo a su trabajo<sup>60</sup>. Es más, Guerrero (1991) ha demostrado que los ‘socorros’ y los ‘suplidos’ otorgados a los campesinos de la hacienda no correspondían al grado de endeudamiento o del peonaje por deuda. Los campesinos aparentemente empleaban estos subsidios de subsistencia para pagar sus obligaciones rituales a la comunidad al interior de la hacienda, para cumplir con ritos cíclicos con miembros del hogar, y para ciertas adquisiciones; en resumen, para la reproducción social y cultural.

William Roseberry reconoció que, a pesar de esta tendencia a idealizar la vida precapitalista, la literatura de la economía moral “ha renovado la noción de la tradición, no como el peso muerto del pasado, sino como la activa fuerza de modificación del pasado en el presente” (1986: 149-50). Como puntualiza Larson, Hobsbawm y Ranger (1983) han argüido que la tradición es con frecuencia inventada (o reinventada) en coyunturas históricas determinadas y para ciertos fines políticos específicos<sup>61</sup>. Para la etnografía histórica de la hacienda andina, son precisamente las cambiantes políticas de la cultura —la fabricación y refabricación negociada de las ‘tradi-

---

60. Guerrero, comunicación personal, Quito, 1987.

61. Para un fascinante estudio de la memoria histórica y de la ‘reinvención’ de la tradición política en el norte de los Andes, ver Rappaport (1990).

ciones’— las que piden ser comprendidas en sus propios términos. Dentro de un sentido ‘histórico real’, la hacienda era un ‘campo de fuerza’ micro político, una sobreposición de *Gemeinschaft* y *Herrschaft*. Como tal, su estudio ofrece percepciones, dentro de las luchas históricas, para establecer e impugnar la hegemonía rural. A pesar de ello, la contradictoria naturaleza de la lucha histórica en y alrededor de las haciendas desafía las posturas terminantes de Favre y Martínez Alier: obligación (así como su anverso, la aculturación) y resistencia son las dos caras de una misma dialéctica.

La investigación del antropólogo Steven Webster ilustra algunas de las ambigüedades de la lucha histórica y de la cultura política local de la hacienda andina. Al hacer investigaciones de campo en una hacienda cercana al Cuzco entre 1969-1970, Webster estuvo desorientado al hallar una vigorosa cultura campesina andina dentro de los límites territoriales de un vasto latifundio. Lo que él encontró como ejemplo de los recuentos históricos de la vida de la hacienda fue escaso pero notable (Webster 1981: 626). *Ch’eqec ayllu* (un seudónimo acunado por Webster) había comercializado su propia lana de alpaca aun durante el *boom* de las exportaciones de lana de inicios del siglo XX<sup>62</sup>. Para el terrateniente, la lana de alpaca “no se justifica por las complicaciones que *Ch’eqec* daría si es que se le exigiera”. De hecho, los *Ch’eqec* recuerdan esos años como una ‘época dorada’. Los *Ch’eqec* mantenían una jerarquía política basada en la posición hereditaria del curaca y en la rotación del sistema *varayoc* (alcalde vara). Los *Ch’eqec* utilizaban el patio de la hacienda y al santo patrono para legitimar su cultura política. Mientras tanto, ‘reafirmaban la autoridad del terrateniente’, a pesar de la manipulación del *Ch’eqec ayllu* y de sus servicios como cliente patronal, que fueron explotados por la comunidad en sus negociaciones con el Gobierno peruano.

La festividad también marcaba los tiempos de cosecha y ‘entrega’ o el pago anual de ‘obligaciones tributarias’ de tubérculos y granos al patrón en su residencia urbana en el Cuzco. De acuerdo a Webster “esto se realizaba en un ambiente festivo de grandiosidad y abundancia, en competencia con otras haciendas de esta región étnica para ver quién producía más para los hacendados. La actitud competitiva y celosa entre las di-

---

62. Para otra perspectiva del impacto regional de la bonanza de la exportación de lana (en la Sierra del sur peruano) sobre las economías campesinas, ver Orlove (1977).

ferentes comunidades también fue explotada por estos hacendados para obtener información comprometedoras respecto de sus trabajadores” (Webster 1981: 623).

El artículo de Webster incluía la traducción de un texto de un notable inciso de un diario escrito en 1920, que ilustra la melancólica impresión de un terrateniente de tercera generación acerca de ‘su’ fuerza de trabajo campesina<sup>63</sup>. El texto revela la “incapacidad para manejar el poder” citando a Martínez Alier, en lo que respecta a su habilidad para manejar las vidas de ‘sus’ indios. También da testimonio de la tenacidad de la reciprocidad ritual andina basada en el parentesco. En este caso, la comunidad ‘capturada’ o *ayllu* continuaba explotando la puna para la producción de alpacas mientras mantenía maizales a menor elevación más allá de los límites de la hacienda. Claramente, la inmensidad de la montaña (bosque montañoso sub-tropical) de las estribaciones orientales que rodeaban a la hacienda y de las punas ‘desalambradas’ dentro de los límites de la propiedad favorecía los esfuerzos de los *Ch’eqec* para reproducir una ‘economía étnica’ vertical suya (ver Harris 1982), mientras que limitaba severamente las opciones de los terratenientes. Es más, el terrateniente cuzqueño de Webster aparentemente parecía mucho menos interesado en maximizar las utilidades de su hacienda que muchos de sus homólogos de la Sierra central, conforme describe Martínez Alier. Webster concluye su ensayo con un comentario sugerente: “la aprehensión de que una situación social específica y su negación pudieran coexistir, y de que la historia es el proceso a través del cual ciertas contradicciones pueden ser impredeciblemente resueltas en otras... es insinuada por la dialéctica de las ambigüedades y las contradicciones...” (Webster 1981: 632).

### La cultura como práctica histórica

Una visión episódica de las fiestas patronales de Santa Rosa en la hacienda Gatazo y su memoria entre los campesinos en la época posterior a la Reforma Agraria llevará a este artículo a una conclusión etnográfica y teórica. En 1980, Santa Rosa era un suceso eminentemente católico que in-

---

63. La lectura del inciso del diario de este terrateniente de tercera generación, fechada julio 20 de 1920, es altamente recomendada (ver Webster 1981: 630-31).

volucraba copiosa libación y baile, con subsidios dadivosos de generosidad paternal que unían a los peones indígenas y a sus aliados comerciales mestizos con el auspiciante del festival, don Lucas. La fiesta de Santa Rosa era, entonces, a la vez el festival de la comunidad de Gatazo Alto y su capilla católica, y la celebración y reafirmación de la relación de don Lucas con los campesinos de la comunidad y los aparceros. No se asignaron cargos en el antiguo sentido del desaparecido sistema de alcalde-vara. Las varas descansaban calladamente junto al altar de Santa Rosa. Más bien, don Lucas tomó a su cargo, sin recurrir al rito del 'paso de la vara', el auspicio directo (que había sido transmitido por la estación de radio católica local). Era un mínimo precio a pagar por la reafirmación de los vínculos patrón-cliente en estos días de pleno capitalismo. El festival de Santa Rosa contrastó ampliamente con un 'contrafestival' que se llevó a cabo en Gatazo Bajo una semana antes. A diferencia de la Santa Rosa católica, la comunidad de Gatazo Bajo auspició un campamento juvenil comunal en 1987. Los líderes protestantes de Gatazo explicaron que esta reunión ofrecía una alternativa positiva a la borrachera y libertinaje de la fiesta de Santa Rosa. En su festival, los niños aprenderían, rezarían y cantarían juntos sin hacer referencias al patrón y a la participación de los no indígenas (como en la fiesta de don Lucas). El evento, realizado en una carpa de circo, incluía concursos de lectura bíblica y exhibiciones de talento musical dominadas por himnos religiosos fundamentalistas en quichua, muchos de ellos grabados y retransmitidos más tarde, en lengua quichua, en la estación de radio local protestante. Abundante comida fue ofrecida por la comunidad, aunque ni bebidas alcohólicas ni músicaailable. El ambiente era completamente diferente al de la fiesta de Santa Rosa en la comunidad de Gatazo Alto. Los católicos inconformes de la comunidad de Gatazo Bajo inevitablemente asistieron al gozoso festival de Santa Rosa en la comunidad de Gatazo Alto, y unos pocos conversos protestantes de la comunidad alta asistieron a la festividad de Gatazo Bajo. En 1987, la feria protestante era inmensamente popular, mientras que el festival de Santa Rosa estaba claramente reducido y con escasa asistencia.

Un revelador episodio etnográfico dos días después del festival de Santa Rosa de 1987 remarcó la rivalidad y la competencia andina que formaba la disciplina de trabajo en la hacienda, ahora retomada en términos de las contradicciones católico-protestantes. El episodio involucra la cosecha de cebada de la hacienda ('sibada kuzicha minga'). La cebada había si-

do el producto básico de la región antes de 1964. De manera especial, se la cultivaba para el consumo casero campesino y para su venta a las cerveceras. La cosecha de la cebada estaba revestida de tanta importancia social que había sido culturalmente dotada de cantos y leyendas quichuas. La cebada y muchas de las prácticas culturales asociadas con este producto casi han desaparecido en Chimborazo conforme las transformaciones económicas y la erosión del suelo han borrado su viabilidad previa. Por ejemplo, el cantar del *jahuay* era indispensable para la cosecha en ‘jazinda timpu’, pero rara vez se escucha hoy en día. De hecho, los observadores recuerdan que, en el pasado, las colinas resonaban con las lánguidas voces quichuas que cantaban el *jahuay* mientras las hoces segaban la cebada. Actualmente, se siembra poca cebada: la mayor parte está destinada al consumo de los campesinos. Unas pocas haciendas pequeñas —aquellas que no pudieron hacer la transición ‘Junker’ de fuerte inversión de capital para la producción lechera— ocasionalmente siembran un terreno con cebada, y, desde 1960, con cierta frecuencia cosechan la cebada con maquinaria arrendada al Ministerio de Agricultura. La maquinaria circula por toda la provincia, sin embargo, no siempre está disponible cuando el producto está listo para ser cosechado y empacado. Para evitar pérdidas por podredumbre y robo campesino, en 1987 don Eduardo, patrón de una subdivisión de la hacienda Gatazo, invitó a las comunidades de Gatazo Alto y Bajo para que cosecharan la cebada de su hacienda en forma colectiva, al estilo de minga. Aproximadamente 30 hombres, mujeres, niños y niñas de cada comunidad —unas sesenta personas en total— y otro grupo de una comunidad aledaña, con vínculos de parentesco con los campesinos de la hacienda, se presentaron muy temprano para iniciar la cosecha del día bajo la supervisión del mayordomo de don Eduardo. El trabajo asalariado no se empleó para esta tarea. Los trabajadores asalariados se emplearon más adelante, solamente para apilar en parvas la paja de la cebada segada. Los trabajadores ‘mingueros’ de la comunidad de Gatazo Alto eran católicos y fueron dirigidos en los *jahuay* por un ‘*kipu*’ designado por ellos mismos. Los ‘mingueros’ de la comunidad de Gatazo Bajo eran protestantes y trabajaban en silencio y rápidamente, sin líderes. Las letras de los cantos *jahuay*, entre otros gestos poéticos, imploran al patrón que sea generoso con su *aswa* (chicha de maíz) para que los trabajadores puedan ahogar sus penas y trabajar con mayores fuerzas. Pero en 1987, el patrón ya no servía *aswa* sino Coca Cola. Los campesinos católicos (algunos todavía con el *chuchaqui* [la resaca]

del festival de Santa Rosa) se quejaron, pero a los protestantes parecía no importarles. Cuando le pregunté a don Eduardo, que llegó al lugar más tarde, por qué los católicos continuaban cantando el *jahuay* en vano, él respondió que había ordenado a su *kipu* que lidere el *jahuay* para que sus trabajadores no conversaran entre ellos durante su labor. Era un tipo de disciplina, señaló. Claramente, los asistentes protestantes a la minga no requerían de esta forma de disciplina de trabajo.

Otra forma andina de disciplina del trabajo competitivo entró en juego en esta cosecha de cebada de la hacienda. A través de toda la cosecha, los dos grupos —uno cantando el *jahuay* con gran algarabía y el otro trabajando en silencio— competían juguetonamente entre sí para ver cuál grupo, avanzando a través de la cebada en oleadas, llegaría primero al otro lado del campo. En Gatazo, este tipo de competencia lúdica se llama *mishanakuy*. Ese día, los protestantes ganaron en cada pasada. Los católicos, mientras tanto, no parecían muy preocupados por el resultado: para ellos, era el disfrute de la competencia y no el fin lo que importaba. Pero, al ganar, los protestantes obtenían tiempo para reposar unos pocos minutos antes de comenzar la siguiente pasada. El grupo protestante estaba muy orgulloso de su velocidad y quería demostrar la superioridad de su enfoque. Los católicos, mientras tanto, no estaban realmente impresionados.

Finalmente, quiero considerar tres visiones del pasado de la hacienda recogidas a lo largo de este trabajo de campo, que me parecen representativas. Don Lucas recordaba “las bellas fiestas de Carnaval, aquí, en Gatazo” con cierta nostalgia (y resaca): él hablaba sobre ‘la rama de gallos’ donde “cada uno agarraba un trozo del gallo”. En esos días, “esta hacienda producía muy bien” pero ahora “los evangelistas... los comuneros... ellos no saben cómo trabajar la tierra... no conocen los cultivos. Ellos desperdician demasiado tiempo en el pueblo... no trabajan tan bien como la tierra se merece...” Don Lucas y su esposa india todavía recibieron ‘un poquito’ de *camari* en 1986, en Culluctus<sup>64</sup>. Después de haber sido primero un *huasipunguero*, después *kipu*, mayordomo, socio, administrador y finalmente patrón de una cuarta parte de la hacienda Gatazo y de una mitad de la hacienda Culluctus, don Lucas era verdaderamente un auténtico ‘trepador social’.

---

64. Entrevista con L.Y., Gatazo, 17 de agosto de 1987.



También consideraré la visión posiblemente nostálgica expresada por un pequeño grupo de envejecidos *huasipungueros* católicos de la cooperativa agrícola de producción Hospital Gatazo<sup>65</sup>. De muchas maneras, se quejaban de la cooperativa y de las incesantes demandas de los trabajos de desarrollo comunitario de los proyectos del Estado. Estuvieron de acuerdo en que las cosas estuvieron mejor “en los días de los patrones”, cuando había trabajo y paga regulares, y tiempo para ocuparse de los asuntos de cada uno. Ahora, se “esclavizan a tiempo completo” en la cooperativa y no tienen nada que mostrar a cambio. Sin salarios, sin nada decente que comer.

Las impresiones de un informante cuya perspectiva se acerca a la de Favre son bastante típicas de los comuneros evangelistas de Colta. El informante en cuestión es un antiguo arrimado (hijo de un *huasipungue-ro*) que más tarde se convirtió en mayordomo de una subdivisión de la hacienda Gatazo y que ahora es un exitoso productor comercial de cebollas y presidente de la comuna campesina. A sus ojos, los bebedores ‘católicos’ no son completamente civilizados (él mismo había sido un gran bebedor antes de convertirse). Es más, los indios o *runajinticuna* no eran gente civilizada ‘antes’. Anota que algunos indios todavía vivían como salvajes del territorio amazónico del Oriente (una referencia al *sacha runa*) y también como los del sur, más allá del pueblo serrano de Alausí (una referencia a los campesinos quichuas cañaris). Continuó:

Pero los indios alrededor de Colta son más civilizados ahora, están más conscientes de las cosas ahora. . . en la hacienda ellos habían vivido como esclavos, incapaces de ir a ninguna parte; yo mismo fui maltratado. Todo el mundo fue maltratado. Decidí huir hacia la Costa después de que el *kipu* me golpeó... Los cargos de fiesta siempre fueron un gran peso... trabajé un año completo en una plantación costeña de azúcar solamente para pagar mi priestazgo en la Fiesta de Los Reyes; luego, tuve que ir de puerta en puerta y ofrecer una bebida a los mestizos, en cada puerta, y me emborraché tanto que me desmayé. Y después me iba a mi casa y maltrataba a mi espo-

---

65. Notas de campo. Esta cooperativa se formó en tierras estatales pertenecientes al Hospital Gatazo, una hacienda aledaña a la hacienda Gatazo. Los campesinos de ambas haciendas aparentemente se involucraron en luchas rituales *туру* en *runapunlla*.

sa... Los patronos nos mantenían en la hacienda, ignorantes. No íbamos a la escuela. Nos hacían ir de fiesta en fiesta, gastando todo nuestro dinero, borrachos todo el tiempo. Tomando todo en cuenta, era una vida muy triste... todo estaba destinado a las fiestas... Pobre Ecuador... ellos gastaban todo en cerveza y trago, nomás...<sup>66</sup>

Lentz recogió reflexiones similares del pasado de la hacienda entre los comuneros de una antigua comunidad campesina de una hacienda cercana: “Vivíamos casi en esclavitud, sufriendo, en la hacienda. Toda la tierra era de los ‘amus’. Nuestros pensamientos eran sólo de la hacienda, todos los días, al amanecer y al anochecer”. El pasado es presentado como una región de oscuridad y de “vivir como animales” mientras que la visión del presente es “de abrir los ojos” y “la organización”. De todas formas, esta visión era “ocasionalmente interrumpida por recuerdos nostálgicos de los baños nutritivos, la buena producción de granos, y el esplendor de las fiestas en épocas de la hacienda” (Lentz 1986:190).

Al intentar reconstruir la vida en la hacienda a través de los testimonios orales, los estudiosos recopilan un acervo mixto de historias que reflejan las posiciones sociales particulares del individuo, de entonces y de ahora, y el argumento particular que el individuo desea forjar respecto a una serie particular de eventos. Como observó Raymond Williams acerca del pasado rural inglés, “la percepción del pasado dependerá de la posición relativa de los que lo perciben” (citado en Roseberry 1986: 151)<sup>67</sup>. Este torrente de reflexión histórica registrado a finales de la década del 80 por un antropólogo gringo en una hacienda en disolución en el Ecuador central, de ninguna manera constituye una rigurosa muestra del universo local de opinión. Peor aun, la falta de espacio impide una descripción detallada del contexto en el cual estas opiniones fueron expresadas. Sospecho, sin embargo, que éstas representan patrones del uso político del pasado (y la oportunidad de la entrevista) en el presente<sup>68</sup>. Las observaciones aquí narradas

---

66. Entrevista con L.R.L. y M.C.V., Cajabamba, 24 de julio de 1987. Notas de campo.

67. Siguiendo a Roseberry, Gould (1990) es por lo menos crítico, al principio, respecto de las fuentes en las que se basa gran parte de este estudio, finamente elaborado, de las luchas políticas de los campesinos nicaragüenses.

68. Dos importantes estudios de la forma en que funciona la memoria política en los Andes son los de Rivera (1986) y Rappaport (1990).

revelan diferencias incipientes y quizá pasajeras, pero apuntan hacia un proceso de diferenciación social que no es totalmente consciente de consideraciones de clase en el sentido clásico. Estas opiniones también sugieren un proceso cultural general: el reordenamiento capitalista de la memoria histórica. Un proceso de ‘amnesia selectiva’ que se agrava por un proceso de conversión protestante-evangélica que intenta (con considerable éxito) hacer borrón y cuenta nueva de la historia, especialmente en lo que se refiere al pasado individual pecaminoso del converso. En el discurso local de Gatazo de la década del 80, ser católico era sinónimo de ser *ufyaqj* (bebedores) y *payancuna* (viejos o personas anticuadas). Los protestantes se identifican a sí mismos, por el contrario, como *mishujinticuna* o jóvenes. Ellos son el futuro, los católicos el pasado. Aun así, es sabido que los católicos no son los mismos que fueron en el pasado; una conclusión difícil de evitar debido al hecho de que casi la mitad de todos los gatazeños aún son católicos. La lectura protestante de la hacienda y de un pasado dominado por la Iglesia como subyugación de los indios hacia el ‘romanismo’ y de una idolatría intacta, corre paralela al análisis de la escuela de aculturación. Esta interpretación ha tenido la virtud de constituirse en una ideología de liberación para algunos campesinos e ideólogos liberales, en una coyuntura histórica particular, y se ha convertido en ‘verdad’ en la conciencia histórica de algunos. De todas formas, los documentos históricos y la presencia de visiones conflictivas desafían esta interpretación ‘oficial’.

Estas perspectivas conflictivas, al combinarse con una apreciación de las luchas sociales contradictorias encarnadas en las prácticas culturales de la hacienda, sugieren un enfoque dialéctico a la economía moral. Ciertamente, la recordada economía moral de la hacienda andina es rara vez, si acaso, idealizada por los antiguos campesinos empleados en las haciendas andinas. La hacienda es recordada en términos amargos, si es que lo es. El pasado es ambiguo, diferenciado y muchas veces fragmentado del presente. Como ha mencionado Roseberry, “con mucha frecuencia los teóricos de la economía moral, mientras señalan la importancia del pasado en el presente, analizan una transición relativamente unívoca de un pasado ordenado a un presente desordenado. Con tal punto de partida podemos asumir las contradicciones inherentes en el desarrollo de la conciencia de la clase trabajadora y apreciar que el pasado ofrece tanto experiencias que pueden parecer positivas, como experiencias que parecen negativas” (Roseberry 1986: 151).

El enfoque dialéctico de la economía moral o del problema de explotación en la hacienda andina aquí mencionado sigue la crítica de Anthony Giddens de la teoría parsoniana sobre la ‘doble contingencia’ de la interacción social (ver Giddens 1979: 85-86). La doble contingencia anticipada por Talcott Parsons predijo el “carácter normativo de las prácticas sociales”. El problema era que los actores simplemente reflejaban las expectativas de uno a otro, porque ellos estaban más o menos programados en el ámbito institucional. Lo que le faltaba a este enfoque era una teoría del poder y una visión crítica de la reproducción, más que una noción dada de la tradición o de la continuidad. Como anota Giddens, “el carácter normativo de la práctica social se ofrece a sí mismo para la actualización del poder... como un recurso del que se extraen las relaciones de poder” pero “las normas implicadas en los sistemas de interacción social tienen en cada momento que ser sustentadas y reproducidas en un flujo de encuentros sociales” (Giddens 1979: 86). Así, las confirmaciones o transgresiones de las prescripciones normativas negociadas son potenciales actos políticos que son históricamente contingentes. Aun la sincronización de la reciprocidad –por ejemplo, de cuándo devolver un regalo– podría ser un acto político o estratégico (Bordieu 1977; Thompson 1978). Ciertamente “lo que la conformidad o la transgresión pueda significar es en sí el producto de una conducta y es negociado” por el contexto (Giddens 1979: 85). Después de todo, el calendario de fiestas en sí (sin mencionar el sistema de cargos) constituía un orden hegemónico de la ritualización de las políticas de regalo.

Resulta, por lo tanto, algo confuso hablar de una cultura de reciprocidad basada en “conceptos andinos tradicionales” (Langer 1985: 276), o de los ‘atributos’ que entran en juego en una hacienda protocapitalista. La reciprocidad puede ser tradicional en las sociedades andinas y esta reciprocidad puede en sí manifestarse de formas culturales reconocibles, pero la condición tradicional no está exenta de las prácticas de intercambio que Giddens llama de “la dialéctica del control” (1979)<sup>69</sup>. La lucha por el control en sí parece necesaria para replantear las formas culturales. La contienda histórica por el control caracteriza tanto a la reciprocidad presente como a los intentos paternalistas de convertir el excedente en capital sim-

---

69. Langer (1985) comprendió muy bien que la reciprocidad estaba sujeta a (y, de hecho, se constituía en) un brazo poderoso del control social. Mi interés es separarme de una perspectiva puramente instrumental que tiende a aislar lo formal de lo histórico.

bólico<sup>70</sup>, y ofrece una amplia *'raison d'être'* política para la reproducción cultural de los rituales de intercambio basados, en parte, en los fondos ceremoniales o de reproducción de la hacienda.

Tal visión dialéctica de las relaciones sociales que giran alrededor de la hacienda andina sugiere un acercamiento a la cultura orientado hacia la praxis. La cultura concebida como una estructura o como un conjunto de principios o atributos no se presta a sí misma con facilidad para el análisis de la agencia política del día a día. Se requiere una noción 'quinética' cotidiana. La cultura no es una serie de ideas integradas o de substratos axiomáticos, sino lo que David Sabeán ha definido como

una serie de discusiones entre las personas acerca de las causas comunes de sus vidas cotidianas... Si consideramos a la cultura como el 'medio' por así decirlo, por el cual se resuelven conflictos, se ajustan visiones parciales o fallidas, se busca la dominación y entra en juego la resistencia, entonces, nos podemos servir del concepto como un instrumento para investigar la dinámica del poder, la distribución de recursos y la naturaleza de las jerarquías. De esta manera tan vital, la cultura se define como la lucha por las cosas, por los significados y por las posiciones. Justamente, porque es una discusión, o una serie de intercambios, o un intento de ejercer o resistir al poder, aprendemos más de él al empezar con las relaciones de las personas que comparten una misma cultura, de lo que podríamos aprender si asumiéramos que la cultura trata de un conjunto de herramientas o ideas, un conjunto unificado de nociones compartidas por un pueblo (Sabeán 1984: 95).

Armados de una noción histórica de la 'cultura' como un medio de lucha por las cosas y los significados, los investigadores están descubriendo que se hace necesaria una redefinición metodológica y conceptual. Metodológicamente, la tarea parece residir en la necesidad de encontrar formas más aptas para recuperar la historia no registrada sobre las políticas agrarias

---

70. La conversión del capital en formas de dominación simbólica es una temática central en Bourdieu (1977).

cotidianas. Los estudiosos necesitan saber más acerca de cómo y cuándo se han dado los cambios micropolíticos en el tiempo. ¿Acaso en respuesta a las variaciones del mercado, los señores feudales se retiraron de la producción de sus heredades (*Gutsherrschaft*) hacia una dependencia sobre las rentas (*Grundherrschaft*), y acaso estas retracciones cíclicas incitaron al asedio campesino? Por otro lado, ¿fueron los incentivos de mercado hacia la producción de heredades una forma de favorecer un patrón de ‘resistencia normal’? ¿Fueron las tensiones sociales creadas por los ciclos de mercado expresadas en los intercambios rituales en los festivales? ¿Cuándo fue el sistema de cargos festivos dentro de la comunidad de la hacienda un instrumento de dominación y cuándo fue un escenario de negociación o un arma de resistencia? ¿Qué contradicciones históricas alcanzaron un punto de equilibrio? ¿Cuándo se ‘degradaron’ los ritos de reciprocidad vertical, o flaquearon y declinaron? ¿Se intensificó el hurto menor o el asedio campesino de los recursos de la hacienda?<sup>71</sup> Estas preguntas sólo pueden ser satisfactoriamente contestadas con detalladas historias etnográficas de las transiciones particulares.

Thompson menciona el “enorme capital emocional” que los campesinos preindustriales de Inglaterra invirtieron en las festividades locales: ellas eran “la razón de vivir de los hombres y las mujeres” (1974: 390-92). Aun así, los terratenientes ingleses podían mantener su parte del ‘acuerdo de subsistencia’ con la ceremonia ocasional de grandiosidad paternal, “como si la ilusión del paternalismo fuese demasiado frágil para jugársela en un alarde más arriesgado”. Este paternalismo velado coincide con la imagen del terrateniente urbano ausente en las postrimerías del siglo XIX en Chuquisaca, Cuzco o en Riobamba, Ecuador. Sin embargo, al igual que en la Inglaterra rural dieciochesca, es justamente en tal situación que ‘la deferencia simulada’ y la ‘tradicción anónima’ de la resistencia pueden florecer (Thompson 1974: 399). En el análisis final, parecería que los campesinos también usan máscaras.

Conceptualmente, los estudiosos pueden asumir una postura crítica ante la noción unilineal (y el lenguaje) de la postura ‘prepolítica/primitiva’ de Eric Hobsbawm (1959) que llega inexorablemente a una postura ‘polí-

---

71. La discusión de Hobsbawm sobre las invasiones de tierras en la década del 60 es sugestiva en este sentido (1974), al igual que la de Smith (1989).

tica/moderna' en algún momento alrededor de 1930, o posiblemente más tarde, cuando las políticas 'partisanas' emergieron en el escenario (ver Burga 1976: 279). Esta asunción evolutiva convierte a las luchas campesinas de la mayor parte del siglo XIX y una menor parte del siglo XX en algo menos que la política verdadera. Para los antropólogos, esta idea es curiosa; su equivalente sería 'gentes o clases preculturales', una noción que se desechó hace tiempo. Todas las luchas sociales deben ser consideradas potencialmente políticas y definitivamente culturales. El alcance analítico de la 'política' y aquello que constituye la resistencia o las transacciones negociadas debe siempre extenderse mucho más allá de los angostos límites de la acción colectiva organizada que emana de las elites, de los partidos y del Estado. La cultura es, en sí, un amplio campo de prácticas relacionales, enriquecidas con los contenidos de la historia social. La interpretación de este amplio campo de las políticas agrarias requiere de un análisis simbólico serio sobre la construcción histórica y las condiciones del poder y la autoridad, así como de un sentido etnográfico de la 'coacción de lo cotidiano', que constituye, tanto en el nivel emocional como en el material, las relaciones sociales en los Andes<sup>72</sup>.

---

72. Aquí me sirvo de la frase de Scott (1986: 14).

## Bibliografía

Abercrombie, Thomas

- 1991 Articulación doble y etnogénesis. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Siglos XVI-XX*, editado por F. Salomon y S. Moreno, 1:197-212. Quito: Abya-Yala.

Alavi, Hamsa

- 1973 Peasant Classes and Primordial Loyalties. *Journal of Peasant Studies* 1:23-62.

Baraona, Rafael

- 1965 Una tipología de haciendas en la Sierra ecuatoriana. En *Reformas agrarias en América Latina*, editado por O. Delgado. México: Fondo de Cultura Económica.

Bauer, Arnold J.

- 1979 Rural Workers in Spanish America: Problems of Peonage and Oppression. *Hispanic American Historical Review* 59, no.1:34-63.

Bourdieu, Pierre

- 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourque, Susan

- 1971 El sistema político peruano y las organizaciones campesinas: un modelo de integración. *Estudios Andinos* 2, No. 1:37-58.

Burga, Manuel

- 1976 *De la encomienda a la hacienda capitalista*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Chiriboga, Manuel, ed.

- 1988 *El problema agrario en el Ecuador*. Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS).

Chiriboga, Manuel y Guadalupe Tobar

- 1985 El conflicto de Culluctus. En *Los derechos humanos: el caso ecuatoriano*, editado por la Comisión Ecuménica de los Derechos Humanos (CEDHU), 41-58. Quito: El Conejo.

CIDA (Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola)

- 1965 *Tenencia de la tierra y desarrollo socioeconómico del sector agrícola: Ecuador*. Washington, D.C.: Organization of American States.



Costales Samaniego, Alfredo

- 1953 *El campesinado de la provincia del Chimborazo*. Quito: Instituto Nacional de Previsión (INP).

Cotler, Julio

- 1969 Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú. En *Dominación y cambios en el Perú rural*, editado por José María Matos, mar, 60-79. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1970 Traditional Haciendas and Communities in a Context of Political Mobilization in Peru. En *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*, editado por Rodolfo Stavenhagen, 533-58. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Crespi, Muriel

- 1981 St. John the Baptist: The Ritual Looking Glass of Hacienda Indian Ethnic and Power Relations. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por N. E. Whitten 1981, 477-505.

Dandler, Jorge

- 1969 *El sindicalismo campesino en Bolivia*. México D.C.: Instituto Indigenista Interamericano.

Duncan, Kenneth y Ian Rutledge, eds.

- 1977 *Land and Labour in Latin America: Essays on the Development of Agrarian Capitalism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.

Freile Larrea, José

- 1980 *Descripción de los pueblos del corregimiento de Riobamba*, transcrito por José Freile Larrea. Riobamba, Ecuador: Núcleo de la Casa de Cultura de Riobamba (manuscrito fechado 1606).

Favre, Henri

- 1976 Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica. En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, 2ª. edición, editado por José Matos, mar, 105-38. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Feierman, Steven

- 1990 *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*. Madison: University of Wisconsin Press.

Gangotena, Francisco

- 1981 Peasant Social Articulation and Surplus Transference: an Ecuadorian Case. Tesis de Ph. D., Universidad de Florida.

Giddens, Anthony

- 1979 *Central Problems in Social Theory*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

González, Raúl y Carlos Iván Degregori

- 1988 Una larga agonía: conversando con Henri Favre. Entrevista a Favre por González y Degregori. *Quehacer* (Lima), no. 54:49-58.

Gould, Jeffrey

- 1990 *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Griehaber, Erwin

- 1979 Hacienda-Indian Community Relations and Indian Acculturation: An Historiographical Essay. *LARR* 14, no. 3:107-28.

Guerrero, Andrés

- 1978 Renta diferencial y vías de disolución de la hacienda precapitalista en el Ecuador. *Revista Ciencias Sociales* (Quito) 2, no.5:52-73.
- 1983 *Haciendas, capital y lucha de clases andina*. Quito: El Conejo.
- 1991 *La semántica de la dominación*. Quito: Ediciones Libri Mundi.

Harris, Olivia

- 1982 Labour and Produce in an Ethnic Economy, Northern Potosí, Bolivia. En *Ecology and Exchange in the Andes*, editado por David Lehman. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, Olivia, Brooke Larson y Enrique Tandeter, eds.

- 1987 *La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES).

Hartmann, Roswith

- 1971 Otros datos sobre las llamadas 'batallas rituales'. *Folklore*
- 1972 *Americano* 17:125-35.

Hassaurek, Friedrich

- 1967 *Four Years among the Ecuadorians*, editado por C. Harvey Gardiner (publicado por primera vez en 1867). Carbondale: Southern Illinois University Press.

Hobsbawm, Eric

1959 *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*. New York: Norton.

1973 Peasants and Politics. *Journal of Peasant Studies* 1, no.1: 3-22.

1974 Peasant Land Invasions. *Past and Present* 62:120-52.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, eds.

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holguín, Diego Gonzales

1989 *Vocabulario de la lengua general*. Lima. Universidad Mayor de San Marcos (originalmente publicado en 1606).

Hopkins, Janet

1982 Juego de enemigos. *Allpanchis* (Cuzco) 20: 167-88.

Kaspoli, Wilfredo

1977 *Los movimientos campesinos en el Perú*. Lima: Delva.

Kay, Cristóbal

1974 Comparative Development of the European Manorial System and the Latin American Hacienda System. *Journal of Peasant Studies* 2: 69-98.

Keith, Robert G.

1977 Introduction. En *Haciendas and Plantations in Latin American History*, editado por R. Keith, 1977, 1-35.

Keith, Robert G., ed.

1977 *Haciendas and Plantations in Latin American History*. New York: Holmes and Meier.

Kertzer, David

1988 *Ritual, Politics and Power*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Kubler, George

1946 The Quechua in the Colonial World. En *Handbook of South American Indians*, editado por J. Steward, 2: 331-410. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

Langer, Erick

1985 Labor Strikes and Reciprocity on Chuquisaca Haciendas. *Hispanic American Historical Review* 65, no. 2:255-77.

1986 Debt Peonage and Paternalism in Latin America. *Peasant Studies*, 13, no.2: 121-27.

- 1989 *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia, 1880-1930*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- 1990 Andean Rituals of Revolt. *Ethnohistory* 37, no.3: 227-53.
- Larson, Brooke
- 1979 *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES).
- 1988 *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- 1991 Explotación y economía moral en el sur andino: hacia una reconsideración crítica. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Siglos XVI-XX*, editado por F. Salomon y S. Moreno 1991, 2:441-80.
- Lentz, Carola
- 1986 De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba, Chimborazo. *Ecuador Debate* 12: 189-212.
- 1988 *Von seiner Heimat kann man nicht lassen: Migration in einer Dorfgemeinde in Ecuador*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Mallon, Florencia E.
- 1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Manrique, Nelson
- 1988 *Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: IFEA/DESCO.
- Marchán, Carlos, Bruno Andrade y Eduardo Guevara
- 1984 *Estructura agraria de la Sierra centro-norte, 1830 – 1930*. Vol. 3. Quito: Banco Central.
- Martínez Alier, Juan
- 1973 *Los huachilleros del Perú*. Lima y París: IEP/Ruedo Ibérico.
- 1977 Relations of Production in Andean Haciendas: Peru. En *Land and Labour in Latin America: Essays on the Development of Agrarian Capitalism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, editado por K. Duncan y I. Rutledge 1977, 141-64.
- MEC – PUCE
- 1982 *Caimi Ñucanchic Shimiyuc-Panca*. Quito: MEC-PUCE.

Medick, Hans y David Warren Sabean

- 1984 Interest and Emotion in Family and Kinship Studies: A Critique of Social History and Anthropology. En *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, editado por Medick y Sabean, Cambridge: Cambridge University Press.

Montoya, Rodrigo

- 1986 Theories of the Peasantry Reconsidered. Conferencia dictada en University of Wisconsin-Madison, 14 de noviembre.

Mörner, Magnus

- 1977 Latin American 'Landlords' and 'Peasants' and the Outer World during the National Period. En *Land and Labour in Latin America: Essays on the Development of Agrarian Capitalism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, editado por K. Duncan y I. Rutledge 1977, 455-82.

Muratorio, Blanca

- 1980 Protestantism and Capitalism Revisited in the Rural Highlands of Ecuador. *Journal of Peasant Studies* 8, no.1: 37-60.
- 1981 Protestantism, Ethnicity and Class in Chimborazo. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por N. E. Whitten 1981, 506-34.

Orlove, Benjamin

- 1977 *Alpacas, Sheep and Men*. New York: Academic Press.

Ossio, Juan, ed.

- 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Prado.

Platt, Tristan

- 1987 The Andean Soldiers of the Sun: Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Postosí. *Journal de la Société des Américanistes* 73: 139-92.

Rappaport, Joan

- 1990 *The Politics of Memory: Native Historical Interpretations in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rasnake, Roger

- 1986 Carnaval in Yura. *American Ethnologist* 14:662:80.

Rivera, Silvia

- 1986 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980*. La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana (HISBOL).

Roseberry, William

1986 Images of the Peasant in the Consciousness of the Venezuelan Proletariat. En *Proletarians and Protest*, editado por Michael Hanagen y Charles Stephenson, 149-69. Westport, Conn.: Greenwood.

1993 Beyond the Agrarian Question in Latin America. En *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, por Frederick Cooper, Steve J. Stern et al., 318-68. Madison: University of Wisconsin Press.

Rus, Jan y Robert Wasserstrom

1980 Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective. *American Ethnologist* 7:466-78.

Salomon, Frank

1973 The Weavers of Otavalo. En *Peoples and Cultures of Native South America*, editado por David Gross. New York: Natural History Press.

Salomon, Frank y Segundo Moreno, eds.

1991 *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Siglos XVI-XX*. 2 vols. Quito: Abya-Yala.

Sabeian, David Warren

1984 *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, James C.

1976 *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

1984 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

1986 Everyday Forms of Peasant Resistance. En *Everyday Forms of Peasant Resistance in Southeast Asia*, editado por James Scott y Benedict J. Tria Kerkvliet, 5-35. Londres: Frank Cass.

1990 *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Singelmann, Peter

1975 The Closing Triangle: Critical Notes on a Model for Peasant Mobilization in Latin America. *Comparative Studies in Society*

Smith, Gavin

- 1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Spalding, Karen

- 1975 Hacienda-Village Relations in Andean Society to 1830. *Latin American Perspectives* 4:107-21.
- 1980 Class Structures in the Southern Peruvian Highlands, 1750-1920. En *Land and Power in Latin America*, editado por Benjamin Orlove y Glenn Custred, 79-97. New York: Holmes and Meier.

Stein, William

- 1961 *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- 1985 Townspeople and Countryside in the Callejón of Huaylas. En *Peruvian Contexts of Change*, editado por W. Stein, 211-331. New Brunswick: N.J.: Transaction.

Stern, Steve J.

- 1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1987 New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience. En *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Centuries*, editado por S. Stern, 1987, 3-25.

Stern, Steve J., ed.

- 1987 *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

Sylva Charvet, Paola

- 1986 *Gamonalismo y lucha campesina*. Quito: Abya-Yala.

Taylor, William B.

- 1979 *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- 1985 Between Global Process and Local Knowledge: An Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1900. En *Reliving the Past: The Worlds of Social History*, editado por Olivier Zunz, 115-90. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Thompson, E.P.

1974 Patrician Society, Plebian Culture. *Journal of Social History* 7 (Summer):382-405.

1978 Folklore, Anthropology, and Social History. *Indian Historical Review* 3, no. 2:247-66.

Thurner, Mark

1989 Hacienda Dissolution, Peasant Struggle, and Land Market in Ecuador's Central Highlands. Land Tenure Center Research Paper no. 99. Madison: Land Tenure Center, University of Wisconsin.

Tullis, F. Lamond

1970 *Lord and Peasant in Peru: A Paradigm of Political and Social Change*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Waters, William

1985 Access to Land and the Form of Production in the Central Highlands of Ecuador. Disertación de Ph.D., Cornell University.

Webster, Steven

1981 Interpretation of an Andean Social and Economic Formation. *Man* 16, no.4:616-33.

Whitten, Norman E. Jr., ed.

1981 *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Whyte, William F.

1970 El mito del campesino pasivo: la dinámica del cambio en el Perú rural. *Estudios Andinos* 1, no.1:3-28.

Wolf, Eric

Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Java. *Southwestern Journal of Anthropology* 13, no.1:1-18.

1969 *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York: Harper.

Wolf, Eric y Sydney Mintz

1977 Haciendas and Plantations. En *Haciendas and Plantations in Latin American History*, editado por R. Keith, 1977, 36-63 (originalmente publicado en 1957).