

Efluvios del gamonalismo: la persistencia del mundo simbólico de la hacienda en los Andes de Ecuador

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.226397>



Víctor Bretón Solo de Zaldívar

Universidad de Lleida | Cataluña, España
victor.breton@udl.cat | <https://orcid.org/0000-0002-6537-1991>

RESUMEN

Este texto tiene un carácter exploratorio a partir de la experiencia de tres décadas de investigación en los Andes de Ecuador. Su punto de interés es mostrar la presencia de una serie de elementos simbólicos del mundo conocido como “gamonalismo” décadas después de la reforma agraria y de desaparición del latifundismo que lo sustentaba. El argumento del texto es que ese antiguo y longevo régimen de explotación, en la medida en que constituía un sistema de corte hegemónico de poder, generó hábitos y estructuras cognitivas que fueron resignificadas en el mundo post-reformista que se fue constituyendo después. Todo eso se plasma en las maneras de entender las jerarquías de poder, en las formas en que se vehiculan los conflictos entre comunidades e, incluso, en la redefinición de antiguos linajes de poder al interior del mundo kichwa. Pretende dibujar algunos de los rasgos estructurantes de lo que califico como “matriz cultural hacendaria”.

PALABRAS CLAVE

Andes, Ecuador, latifundismo, reforma agraria, campesinado

Effluvia of gamonalism: the resilience of the symbolic world of the hacienda in the Andes of Ecuador

ABSTRACT This text is exploratory based on the experience of three decades of research in the Andes of Ecuador. It explores the presence of a series of symbolic elements of the world known as “gamonalismo” decades after the agrarian reform and the disappearance of the latifundism that sustained it. The argument of the text is that this ancient and long-lived regime of exploitation, insofar as it constituted a hegemonic system of power, generated habits and cognitive structures that were resignified in the post-reformist world that was constituted later. All this is reflected in the ways of understanding hierarchies of power, in the ways in which conflicts between communities are conveyed, and even in the redefinition of ancient lineages of power within the Kichwa world. The article defines the structuring features of what I denominate as the “hacienda cultural matrix”.

KEYWORDS
Andes, Ecuador, latifundism, agrarian reform, peasantry

Una de las aportaciones más remarcables de la Antropología como disciplina es su apuesta metodológica por la mirada etnográfica; esto es, por una aproximación a los fenómenos sociales desde dentro y desde las especificidades de lo particular: abordar una problemática general a escala local, para ser más precisos, aportando insumos que animen la comparación entre realidades alejadas entre sí. En esa línea, en este artículo quiero presentar una serie de reflexiones que, inducidas desde la experiencia histórica y etnográfica de los Andes de Ecuador, permiten dialogar con otros procesos latinoamericanos parejos. Exploro, en concreto, la persistencia de algunos aspectos simbólicos del orden latifundista a que estuvieron sometidas las comunidades indígenas y campesinas en los Andes, aún décadas después de su desaparición. Se trató de un régimen de dominación muy firme que, calificado como “gamonalismo”, abarcó, en sus aspectos culturales y simbólicos, a un amplio espectro de las sociedades andinas, con mayor o menor intensidad según el caso, desde el sur de la actual Colombia hasta el norte de Argentina y Chile. Partiendo de una dilatada experiencia de investigación con epicentro en las provincias ecuatorianas de Chimborazo y Cotopaxi, pretendo mostrar algunos elementos etnografiados que permiten identificar ingredientes de una matriz hacendaria conductual que, todavía hoy, a décadas de la liquidación del régimen de hacienda, atraviesa numerosos ámbitos de los sentidos comunes y de las formas de entender y estar en el mundo de los herederos de quienes vivenciaron la disolución formal de ese engranaje de opresión y oprobio.

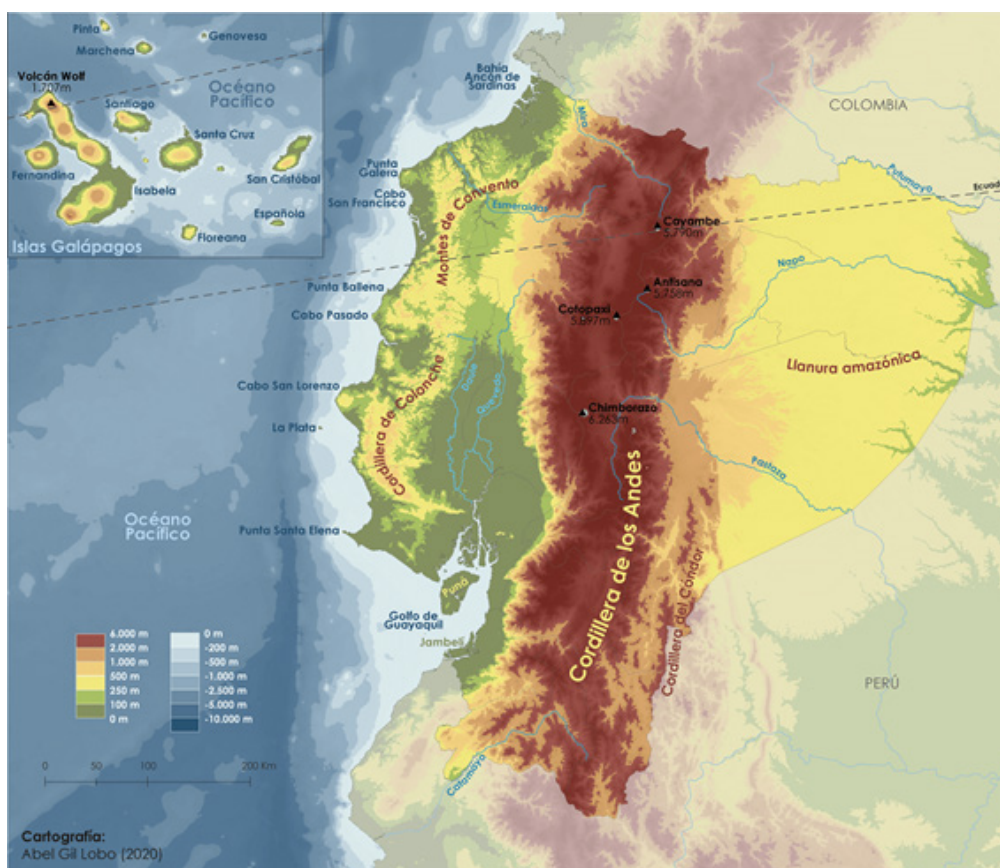
El texto se estructura en cinco apartados. El primero, de carácter introductorio, contextualiza el gamonalismo en la historia republicana de los países andinos y señala el potencial que su investigación monográfica focalizada en Ecuador entraña desde la óptica de sus reverberaciones con otros contextos afines. A continuación, en el segundo acápite, se contraponen miradas sobre el fin del gamonalismo extraídas del presente etnográfico. Miradas distintas que, no obstante, conviven con una fuerte presencia simbólica del mundo de los señores de la tierra en el cotidiano de las comunidades indígena-campesinas; asunto tratado en el tercer apartado. La cuarta parte se interpela, al filo de la anterior, por la persistencia de determinadas jerarquías étnicas. El artículo termina con unas reflexiones sobre los efluvios de esa matriz hacendaria a la que alude y su plasmación en múltiples aspectos de la dinámica social contemporánea. La intención no es otra que la de señalar la impronta de imaginarios muy remarcables —por estructurantes, cognitivamente hablando— de aquellos tiempos pretéritos que afloran y que condicionan —y ayudan a decodificar— los senderos por donde discurren las lógicas de las demandas, estrategias y formas de organización de esos grupos subalternos.

Conviene aclarar, antes de empezar, que el universo indígena ecuatoriano responde a una realidad étnica y regional sumamente heterogénea, lo que expli-

ca la evolución dispareja de sus reclamos: las tendencias agraristas-campesinistas serranas heredadas de las tradiciones organizativas andinas, frente al énfasis en la territorialidad de los pueblos de las tierras bajas tropicales y subtropicales ubicadas en la costa del Pacífico y la cuenca amazónica (figura 1). Los procesos seculares de la integración de cada colectivo (temprana, tardía, central o periférica) al Estado (colonial o republicano) han conformado diferencias sustanciales en el tipo y modulación de sus demandas. En los Andes, con una densa población indígena que puede llegar hasta el 40% del total en enclaves de la sierra centro-norte del país, con epicentro en Chimborazo¹, éstas se canalizaron históricamente alrededor de la mejora en las condiciones de vida de los campesinos (entre 1930 y 1960) y del acceso a la tierra (de 1960 en adelante) y a servicios estatales de salud y educación. La mayor parte de esa población serrana kichwa hablante, subalternizada y racializada, se encontraba hasta ese momento bajo el dominio de los hacendados.

¹ Es difícil establecer el volumen de la población indígena del país. La razón estriba en que los censos adoptan criterios oblicuos, más allá de las preguntas de autoadscripción, que opacan su dimensión. Ello tiene que ver con una razón de Estado (mostrar que los indígenas representan a una "minoría" de la población), a lo que se añade el ocultamiento voluntario de la identidad; una muestra de la firmeza de actitudes discriminatorias racistas en otros sectores sociales. Ver Martínez Novo (2023, 105-152).

Figura 1 | Mapa físico de Ecuador, donde se aprecian las tres macrorregiones naturales que lo estructuran: Sierra, Costa y Amazonía. Fue en los Andes donde se desarrolló el régimen gamonal. Fuente: <https://elordenmundial.com/mapas-y-graficos/mapa-fisico-ecuador/> 2012 - 2024, El Orden Mundial en el Siglo XXI. Creative Commons BY-NC-ND



GAMONALISMO, GOBIERNO DE POBLACIONES Y HEGEMONÍA

Fue José Carlos Mariátegui (1997 [1927]) quien de manera pionera caracterizó las implicaciones que el poder de los terratenientes proyectaba sobre las vidas de las gentes en los pueblos, comunidades y ciudades de provincia andinas. Refiriéndose a la casuística peruana, Mariátegui definió tal engranaje de dominación como un continuo complejo —una suerte de realidad social total— que abarcaba todos los intersticios de la sociedad rural, vinculando tanto a los latifundistas como a los subalternos indígenas a ellos sometidos, así como al elenco de actores subsecuentes —abogados, funcionarios, policías, sacerdotes— que entretejían una tupida trama de estructuras de dominación que, al tiempo, se expresaba en unos códigos culturales que daban funcionalidad y facilitaban la reproducción del sistema. Ese fenómeno complejo, al que Mariátegui llamó “gamonalismo”, haciéndose eco de la terminología de la literatura indigenista de su época, fue con posterioridad identificado y bien estudiado en el conjunto de la cordillera, desde Colombia y Ecuador hasta Perú, Bolivia y Chile, llegando a compararse con fenómenos análogos de otras latitudes como el caciquismo mexicano o el coronelismo brasileño². En todos esos contextos se confirma, durante la segunda mitad del siglo XIX, el desarrollo de unas formas de poder político local rural resultantes “de la vigencia de una estructura estamental o de castas”, en la que se asumía la dominación étnica sobre la base de unas “sociedades rurales en las que existía subordinación campesina por el predominio de sistemas agrarios en los que imperaba la gran propiedad” (Ibarra 2002, 493). Este último es un elemento muy relevante para el caso que nos ocupa: el gamonalismo andino alude a unas estructuras descentralizadas de ejercicio del poder que, hundiendo sus raíces en la etapa colonial tardía, se consolidó durante el período republicano, alcanzando su cénit entre 1870 y 1930 —según el país—, afrontando crisis y reajustes en las décadas centrales del siglo XX, y desmoronándose a partir de ese momento, con altibajos y resistencias. En Ecuador, Perú y Bolivia fueron las reformas agrarias implementadas por el Estado (1952 en Bolivia, 1964 y 1973 en Ecuador y 1969 en Perú) —las de Ecuador y Perú sancionadas por la Alianza por el Progreso y los lineamientos de la geopolítica norteamericana del momento— quienes impusieron su final abrupto.

En la sierra ecuatoriana, y creo que estas apreciaciones encajan también con las experiencias peruana y boliviana, el gamonalismo devino en un elemento central de un sistema general de administración de poblaciones (Guerrero 2010) que, a pesar de los decretos decimonónicos de igualdad ciudadana, delegó el gobierno de importantes contingentes subalternos —aquellos “diferentes” despojados *de facto* de sus derechos de ciudadanía— a ciudadanos particulares (hombres blanco-mestizos, por más señas) entre los que sobresalían los latifundistas (los gamonales *strictu sensu*), puntales de esa estructura de dominación que extendía sus tentáculos por

2 | Es imposible sintetizar aquí el aluvión de trabajos que han centrado la atención en estas cuestiones. Baste con mencionar la mirada comparativa de Bengoa sobre el conjunto de América Latina (1995, en especial 160-166); la de Thorp, Caumartin y Gray-Molina (2006) sobre Bolivia, Guatemala y Perú; o la de Caicedo (2004) sobre México y Colombia. Son destacables también los análisis de Caballero (1981), Gascón (1999) y Manrique (2001) para Perú; Valencia (2003) sobre la dimensión política del gamonalismo en la Colombia del XIX; e Ibarra (2003) respecto a Ecuador. Resultan asimismo estimulantes los paralelismos apreciables en el nordeste de Brasil a tenor de Figurelli (2024).

todo el cuerpo social, determinando desde los poderes locales y sus conexiones con el poder central el sesgo etnocéntrico, excluyente y elitista del manejo del Estado. Dado el carácter hegemónico y la tendencia totalizante y generadora de hábitos del gamonalismo, no debe sorprendernos la naturalización de la dominación característica del mismo; una asunción aquiescente de la posición relativa que cada quien –en tanto miembro de un grupo identificado, clasificado y jerarquizado– ocupaba dentro de la estructura social.

El cuestionamiento de semejante armazón cognitiva arrancó con las primeras generaciones de intelectuales orgánicos que pudieron vislumbrar, en lontananza, un mañana sin haciendas ni patronos. En la conformación de esas cohortes de nuevos liderazgos convergieron diferentes actores, desde cuadros campesinistas y sacerdotes de la Teología de la Liberación (años 60 y 70)³, hasta agencias de desarrollo descentralizadas (ONG) nutridas de militantes procedentes del descalabro de las organizaciones de izquierda tras la icónica caída del muro de Berlín. Se trató de un proceso complejo en el que las políticas estatales jugaron un rol fundamental. Primero, como detonantes de la liquidación jurídica del régimen de hacienda a través del proceso de transformación del medio rural que impulsaron las aludidas leyes de reforma agraria de 1964 y 1973, y que establecieron el marco legal que permitió a las organizaciones campesinas y a sus aliados estratégicos presionar para hacer cumplir con la legislación reformista. En segundo lugar, y como consecuencia del repliegamiento del Estado derivado del auge neoliberal a partir de los ochenta, abriendo espacios de actuación que fueron ocupados por las ONG y por las plataformas indígena-campesinas que emergieron de las cenizas del gamonalismo. Todo ello puso las bases para la articulación del movimiento indígena y su conversión posterior, de 1990 en adelante, en un actor recurrente e indispensable en la escena política nacional⁴.

3 | Una curiosa amalgama que incluyó, entre otros colectivos, a miembros de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) –filial del Partido Comunista fundada en 1944 y empeñada entonces en apoyar legalmente las demandas del campesinado–, a alfabetizadores del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, a los enviados (curas, catequistas y órdenes religiosas) de la Diócesis de Riobamba –entonces comandada por Leonidas Proaño, el “obispo de los pobres”–, y a activistas de las corrientes cristianas vinculadas con la izquierda no revolucionaria.

4 | Existe una abultada bibliografía sobre esos procesos. Véase, a título ilustrativo, Zamosc 1994, Pallares 2002, Guerrero y Ospina 2003, o Bretón 2022.

MIRADAS CONTRAPUESTAS SOBRE EL GAMONALISMO Y SU FINAL

“Ganamos y el patrón se fue: no ha de ser esta tierra para gamonales”. Con esta contundente afirmación empezaba Manuel Toapanta, líder histórico de la comuna de Yanahurco Grande, en los páramos de la provincia de Cotopaxi, un relato trepidante de cómo la reforma agraria culminó un proceso de lucha por la tierra que, en realidad, venía desde el despojo territorial ocasionado por la conquista europea, quinientos años atrás. Corría el año 2006 y el viejo dirigente recordaba la expedición de escrituras de tenencia (“llega papel de que ha sido sólo tierra para el campesino”), marcando el inicio de un nuevo ciclo de lucha por la educación y el empoderamiento “para que haya escuela, para que haya un colegio [con] profesores

kichwas, para que ningún gamonal saque provecho de la plata del Gobierno”. Esa era la razón última del fortalecimiento organizativo: la conquista de espacios dentro del aparato del Estado (“ahora sí que hay todo hombres indígenas en las oficinas”) que garantizaran el avance hacia la consecución de un país inclusivo y plural (Entrevista en Yanahurco, 12/09/2006).

Esa idea del combate por la tierra de las haciendas como producto de un largo transitar de resistencia y, a la vez, como punto de partida hacia la conquista de un Estado plurinacional, es un elemento nodal de los discursos de las dirigencias étnicas. Tanto desde connotados intelectuales públicos del movimiento indígena como desde líderes comunitarios que, de jóvenes, lideraron *in situ* las demandas por el reparto agrario, la descomposición del latifundismo y la volatilización de los patrones son percibidas como parteaguas del tránsito de un mundo tenebroso a otro lleno de esperanzas. En palabras de Luis Macas, el desmonte del régimen terrateniente “es lo que prevaleció como eje articulador a través de toda la lucha”, coadyuvando la unidad de pueblos muy distintos entre sí. Una diversidad que, empero, no inhabilita el sentido compartido de “lo que significa la tierra para una comunidad indígena, para una familia indígena, para una persona indígena, en tanto concurre ahí no solamente un bien material sino también un bien espiritual”⁵.

Tal discurso, sin embargo, se ajusta a lo que Gyan Prakash (1990) denominó como “narrativa modélica”; un meta-relato que describe una línea teleológicamente ascendente que obedece, en última instancia, a una lectura de la experiencia y a un moldeamiento de la memoria colectiva reelaborados en función de las prácticas discursivas del presente. Mi experiencia de campo en Cotopaxi y Chimborazo me induce a pensar que, en el tiempo de la hacienda, los sentidos comunes del común de los mortales transitaban por otros lares. Sabemos que, en la antesala de la reforma agraria, el entramado de la hacienda articulaba diferentes lógicas de producción-reproducción. De un lado estaba la empresa del terrateniente, vinculada a los mercados regionales, regida por una lógica maximizadora del beneficio y dependiente de la utilización de mano de obra procedente de las unidades campesinas vinculadas al fundo. Éstas, a su vez, podían usufructuar un lote de tierra perteneciente a la hacienda a cambio de devengar una onerosa renta en trabajo (relación conocida como *huasipungaje* en los Andes ecuatorianos) o bien, en el caso de comunidades externas a la heredad, acceder a determinados recursos de la misma (pastos, bosques, fuentes de agua) por medio de vínculos no salariales con el patrón similares a los de los *huasipungueros*. En contextos de elevada población precarista⁶, se establecían lazos de parentesco entre las unidades huasipungueras atravesando pisos ecológicos altitudinales, en una recreación de la lógica andina de la microverticalidad a pequeña escala, y articulando comunidades *de facto* al interior de las haciendas; una urdimbre abigarrada de relaciones sociales y consanguíneas a través de las cuales circulaban

5] Entrevista a Luis Macas en Quito, 05/11/1999. Macas fue presidente de la CONAIE en dos mandatos, uno iniciado en 1990 y otro en 2004, Diputado Nacional (1996-1998) y Ministro de Agricultura durante los primeros meses de la presidencia de Lucio Gutiérrez. Es una figura muy respetada dentro y fuera del movimiento indígena y pertenece a esa generación de líderes y lideresas (como Blanca Chancoso o Nina Pacari, por citar sólo a dos de las más conocidas) que consolidaron a la Confederación Nacional de Organizaciones Indígenas del Ecuador (CONAIE) como la plataforma de carácter étnico más importante del país.

6] Por “precaristas” se entiende el conjunto de unidades de producción vinculadas con la hacienda a través del elenco de relaciones no salariales entonces existente.

recursos y que constituía, además, el receptáculo de las identidades, las lealtades y el campo social en que operaba la economía moral en que se fundamentaba el sistema hacendatario (Guerrero 1991).

“El amo era generoso” explicaba un ex-precarista guamoteño anónimo en 2012, por lo que “no había que hacer enojar”. “En carnaval entregábamos gallinas, cuyes, huevos, íbamos a cantar en el patio de la hacienda para agradecer al amo por todo el bien que hacía por nosotros”. Estas voces de personas que vivieron el juego cotidiano del dar y tomar característico del universo de la hacienda, nos ubica frente a las miradas nostálgicas sobre los buenos patronos “de antes”, aquellos dotados de la legitimidad del ejercicio del poder y de la administración de *su* justicia sobre *sus* indios en tanto eran cumplidores de las obligaciones que el rol de patrón —con un costado fuertemente paternalista— implicaba en relación a la peonada. Lejos de las narrativas modélicas al uso esgrimidas por las dirigencias étnicas, Tayta Aurelio⁷, en su día huasipunguero de la hacienda Llinllín, una de las más grandes de la parroquia de Columbe (figura 4), me comentaba el sentido aleccionador de los castigos que aplicaba el último mayordomo del fundo:

7 | *Tayta* significa “padre”, en kichwa. Se utiliza como trato deferente referido a personas masculinas de edad o que han desempeñado un rol importante en la comunidad.

En los tiempos de la hacienda, Manuel Bonifaz era odiado para unos. ¿Cómo era él? Con la gente cumplida, mayores o jóvenes que hacían un buen trabajo nunca les pegaba. Trataba bien, daba de comer, enseñaba con voluntad. Pero a los que no respetaban, no le obedecían, les tenía a cuerazo, dos a tres cuerazos al día. A mí también me pegó dos veces. La primera vez por voluntad. Me castigó diciendo, ‘te voy a pegar para el bien de tu mujer y de tus hijos, para que tengas experiencia. Si dices que está bien, pues así será, si dices que está mal que sea así’. La siguiente vez me pegó diciendo que no he desherbado bien las papas, ahí sí me pegó con iras. Pero yo pienso que me pegó para el bien mío. Cuando era niño mi padre también me pegaba, pero esto era para mi bien. Yo también tengo el derecho de educar así a mis hijos. Yo valoro lo que ha hecho ese amo conmigo. No vivo con él, no estoy a su lado, son años que no les veo, pero le agradezco como a mi padre y como a mi madre. Sus consejos, sus fuetes son para mí la herencia (Entrevista en Llinllín, 10/09/2012).

La legitimidad de las sanciones descansaba, entonces, sobre el correcto funcionamiento, en términos morales, del ejercicio de obligaciones y derechos que comportaba la posición relativa de los actores dentro del entramado hacendal. Sabemos que el ejercicio de la violencia física —la “justicia del patrón”— acostumbraba a recaer sobre los eslabones inferiores de la cadena de mando de la hacienda. Ésta era la que organizaba las tareas, velaba por el mantenimiento del orden y aplicaba los castigos. Por debajo de la figura del gamonal-propietario, la jerarquía disciplinaria incluía, de arriba a abajo, al posible arrendatario y al administrador, a los

mayordomos y a los mayores (también llamados “cabecillas”, *kipukamayos* o *kipus*), estos últimos huasipungueros con estatus que ordenaban la fuerza de trabajo para cumplir con las tareas asignadas en el día a día⁸. Tal jerarquía articulaba también las redes sociales internas regulando los mecanismos de redistribución y reciprocidad asimétrica que se activaban verticalmente, por un lado, y de reciprocidad horizontal –entre los huasipungueros y demás precaristas– por otro. Planteado así, el escenario de la hacienda estaba salpicado por múltiples conflictos potenciales: el más determinante, sin duda, el constituido por la fricción entre los intereses de los terratenientes y los de los campesinos que pretendían conseguir acceder a más recursos para el consumo doméstico y otras necesidades sociales. Conflictos, con todo, circunscritos a un marco de corte hegemónico, insisto en ello, que permitía anclar la dominación y el margen de acción de los subalternos dentro de los límites de su andamiaje ideológico.

8 | Los *kipus* solían obedecer a linajes cuya memoria se pierde en la historia de la hacienda. Su posición relevante venía reforzada por relaciones de compadrazgo con los mayordomos, a veces con el patrón. El nombre procede de dos vocablos kichwas: *kipu*, que alude al antiguo sistema de contabilidad de nudos y cuerdas prehispánico; y *kamayuc*, literalmente “cuidador con facultades especiales de autoridad, potestad o mando sobre alguien y algo” (Academia de la Lengua Kichwa del Ecuador). La voz *kipukamayo*, pues, delimita el campo de acción de estos personajes, engranajes clave del funcionamiento de la hacienda y el mantenimiento de sus narrativas: distribuían las faenas entre la peonada, ejecutaban las sanciones y, muy especialmente, “contaban” lo que acontecía en el universo del fundo en el sentido contable (cómputo de faenas y días de trabajo devengados) y en el de narrar y guardar en la memoria las cosas del acontecer cotidiano.

Figura 2 | Ilustración de *Historia de un huasipunguero*, cartilla bilingüe editada para explicar a la población precarista las ventajas de la reforma agraria de 1964. Fue una iniciativa del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) impresa por Misión Andina, sin paginar. Fuente: The Library of Texas at Austin.



Desde el punto de vista del Estado y sus tecnócratas, la reforma agraria fue concebida como una medida indispensable para erradicar el gamonalismo y superar el “atraso” y “subdesarrollo” de las masas campesinas sometidas al albur de un sistema “tradicional” y “feudal” de dominación que lastraba el desarrollo de la

economía nacional. Los vientos reformistas de la Alianza para el Progreso soplaban por toda América Latina y llegaron a Ecuador de la mano de sendas juntas militares impulsoras de una agenda nacional-desarrollista muy acorde con el ideario entonces en boga de la CEPAL⁹. Muchos años después, uno de los mejores conocedores del medio rural ecuatoriano, Fausto Jordán, reflexionaba sobre la reforma agraria desde la atalaya de décadas acompañando políticas públicas orientadas al sector campesino¹⁰:

Recibir tierras no es todo. Algún indígena de las tierras del Estado, de las ex-tierras de la Iglesia, de esas que fueron quitadas a comienzos del siglo pasado, me decía cuando recibió la tierra: 'Nos han dado suelo y cielo'; esto significa que aquí está el suelo y el cielo, lo demás se han llevado: maquinaria, animales, cultivos, todo se han llevado; así que significaba el abandono... La tierra es un activo, pero si no tengo instrumentos, por precarios que sean, no puedo trabajarla; si no tengo conocimientos no puedo seguir más adelante para mejorar su producción y su productividad; si no conozco el mercado no sé a qué me dedico; si no tengo recursos financieros no sé cómo poner nuevas semillas, cómo comprar un arado, cómo comprar un tractor, etc. Y si no tengo todos estos conocimientos, cómo hago además para tenerlos. Esto significaba que había que complementar ese proceso de entrega de tierras con capacitación, con asistencia técnica, con crédito, digamos que estos eran los puntos principales, y con servicios de comercialización. Esto es lo que en esos tiempos podría llamarse una reforma agraria integral (Entrevista en Quito, 26/09/2006).

Llevamos hasta aquí tres miradas diferentes sobre el sentido de un mismo proceso: la reforma agraria. Desde la percepción del Estado cepalino se trató de un intento por “modernizar” al campesinado, a través de su conversión en unidades viables en un escenario de integración mercantil y monetarización de sus economías (una vía *farmer* de desarrollo capitalista, en definitiva). Vista por las dirigencias etno-campesinas, en sus diferentes niveles orgánicos, la reforma constituyó un hito remarcable, pero uno más, dentro de la sempiterna tradición de resistencia de pueblos y nacionalidades indígenas. Desde las memorias resignificadas de quienes vivieron o estuvieron próximos, desde abajo, al fin del régimen gamonal, afloran nostalgias por los tiempos pasados en los que los “buenos patronos” respetaban las costumbres que, “desde tiempo inmemorial”, regulaban las relaciones entre *runas* (indígenas) y *mishus* (mestizos) en el caleidoscópico mundo de las haciendas. Ahí jugó un papel fundamental la construcción de la añoranza de un pasado idílico, por paradójico que ello pueda parecer viniendo de viejos campesinos luchadores: la evocación de aquellos poderosos gamonales que, siendo estrictos, respetaban sus responsabilidades (en los socorros, los suplidos y las fiestas)¹¹ en contraposición a

9 | Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

10 | Fausto Jordán ocupó, entre otras dignidades, la dirección del IERAC, de la Central de Servicios Agrícolas (ONG del ámbito de la Iglesia progresista implicada en el apoyo a una reforma redistributiva en predios eclesiales), y de la Secretaría de Desarrollo Rural Integral. Fue incluso Ministro de Agricultura durante un breve período en 1984.

11 | Los “suplidos” eran entregas individuales de bienes o dinero a solicitud de los campesinos para hacer frente a una emergencia. Los “socorros” eran repartos al conjunto de la peonada en fechas clave del calendario agrícola-ritual (San Juan, San Pedro, Finados). Ver Guerrero (1991, 126-127) y Lyons (2006, 101-102).

los terratenientes crepusculares, encarnación del “mal patrón” y objeto de todas las contiendas que permitirán, en pocos años y una vez abierto el proceso reformista, otear un horizonte libre de haciendas y tareas, mayordomos y mayores¹².

EL REGRESO SIMBÓLICO DEL PATRÓN

Corre la mañana del sábado 29 de junio de 2013, día de San Pablo. En la pequeña explanada frente a la sede de la Pastoral Leonidas Proaño, en el pueblo de Guamote, se concentra un grupo de unas cincuenta personas ataviadas con las mejores galas de su comunidad: elegantes ponchos rojos o con rallas en diferentes tonalidades escarlatas los hombres; anacos negros o azules con chalinas coloradas o blancas (dependiendo si son cantoras o no) las mujeres. Acompañan los cinco músicos integrantes de la banda de pueblo que ha sido alquilada para la ocasión y dos sacerdotes. Como a las nueve de la mañana hace su entrada, bien pomposa, el prioste de la festividad con su familia, migrantes exitosos que regresan cada año de Guayaquil a la fiesta patronal y que, como muestra de éxito en su destino migratorio, han decidido donar a la comunidad una imagen de San Pablo, el santo protector de Guantug, enclave ubicado en los confines del cantón, en los páramos circundantes al cerro sagrado Yurac Rumi.

Tras los parabienes, la comitiva inicia su ascenso, por carretera primero y camino lastrado después, hasta un lugar cercano a la comuna, a unos dos kilómetros de distancia, en donde un modesto ensanchamiento de la vía permite aparcar el autobús en el que viaja el séquito y la camioneta del prioste en la que, además de su esposa e hijas, va la efigie del santo erguida en la cubeta y bien amarrada junto a una gran bandera ecuatoriana. Desde allí, se emprende la marcha en forma de una procesión encabezada por el prioste, su familia, los sacerdotes y el santo –portado en andas por cuatro personas, pues es de madera maciza y gran envergadura–, seguidos por un coro de mujeres jóvenes que entonan alegres y festivos cánticos en kichwa, avanzando entre bailes a derecha e izquierda en filas de a dos, y secundadas por el resto de la concurrencia, mayoritariamente gentes del lugar o de los anejos aledaños. Hacia el mediodía, la comitiva llega al centro comunal, donde es esperada por el grueso de la población, también ataviada de fiesta. En la plaza principal, entre la iglesia y la escuelita, tiene lugar un baile ritual en el que todos participan, sobresaliendo el tono agudo de las cantoras del coro. En un momento dado, la banda deja de tocar. Llega la hora de la entrada al templo, también ejecutada en un estricto orden protocolar: el prioste y sus parientes primero, las autoridades comunales y los sacerdotes después y el grueso de comuneros y comuneras a continuación. Durante la misa, de dos horas de duración y con la participación de los coros reforzada por

12 | El intento de asalariar las relaciones de producción o de introducir maquinaria agrícola fue percibido por los comuneros como una vulneración de las normas consuetudinarias, de ahí los llamados recurrentes al respeto de la tradición y, con ella, al mantenimiento de las esferas redistributivas del sistema.

un órgano eléctrico, el sacerdote oficiante bendice la imagen del santo, acicalado con las bandas de honor del prioste y demás cargos de la comunidad, agradece al benefactor por la donación y, como fue habitual en el tiempo de la hacienda, da la bienvenida a San Pablito como si del patrón reencarnado se tratara. Tras la eucaristía, va a dar comienzo la fiesta de los toros.

Figura 3 | Llegada de la comitiva de San Pablo a la comunidad de Guantug.
Fuente: Foto del autor (2013).



A un lado del centro de la comunidad se ha improvisado una modesta plaza rectangular con empalizadas de madera y unas gradas excavadas en una loma con aforo suficiente para los presentes. El día anterior, los jóvenes subieron a las partes más altas del páramo a atrapar a los toros. Son cuatro ejemplares vástagos de los de raza que antaño subió *tayta amito*¹³ y que, tras la reversión de la hacienda a los huasipungueros, quedaron recluidos al pie de las cumbres tutelares, en los pajonales más remontados. Cada año son trasladados a la plaza y, en un tono jocoso, toreados por los muchachos entre el viento y el polvo. Mientras tanto, los puestos de bebidas expenden gaseosas, cervezas y tragos destilados de caña y las escenas de personas achispadas deambulando entre la gente empiezan a hacerse frecuentes en el atardecer de ese día de *yawar fiesta*. La tarde eclipsa, las camionetas con afuereños emprenden el regreso, la banda acalla sus instrumentos y como a la media noche no queda un alma sobria a la intemperie en Guantug; sólo los ebrios, mayoritariamente hombres, resisten el embate del frío del páramo que envuelve el poblado.

Habían pasado casi treinta años de la intervención de la hacienda en favor de los campesinos; tres décadas sin *tayta patrón*, sin el griterío de los mayores ni la mirada atenta de los kipus. Una ausencia clausurada por medio de la ritualización

¹³ | Trato reverencial con que los precaristas solían referirse a los terratenientes. Estuardo Gallegos, destacado sacerdote proañista en el momento álgido de la lucha por la tierra en Chimborazo, describía así el sentido de la expresión: "La Iglesia tradicional, el clero, vivió formando esa tríada de la que habla todo el mundo: el hacendado, el teniente político y el cura, era la tríada sobre la que descansaba la explotación. La visión que había de Dios era una visión sumamente vertical, porque así se entendía. Dios es el 'amito', el amo, el amo dicho con cariño, y se le decía 'tayta amito', y como el sacerdote era su representante en la tierra, el cura también se le decía 'tayta amito', y algunos todavía se lo dicen. El dueño de la hacienda es el amo, y su esposa es la ama, la 'amita'. Con esta tríada de amitos, 'tayta amito' arriba en el cielo, el 'tayta amito' carnal aquí en la tierra [en la hacienda], y el 'amito' en el templo, crucificados [estaban] los indígenas" (Entrevista en Alausí, 24/07/1999).

de un retorno muy especial, porque quien llegó y a quien se recibió en Quantug ese día fue al santo patrono de la comunidad, en el sentido católico de protector del colectivo, en representación simbólica del viejo gamonal don Pablo. De ahí el boato y respeto propios de cuando Pablo Thur de Koos, el último patrón, asomaba por esos parajes de sus vastos dominios.

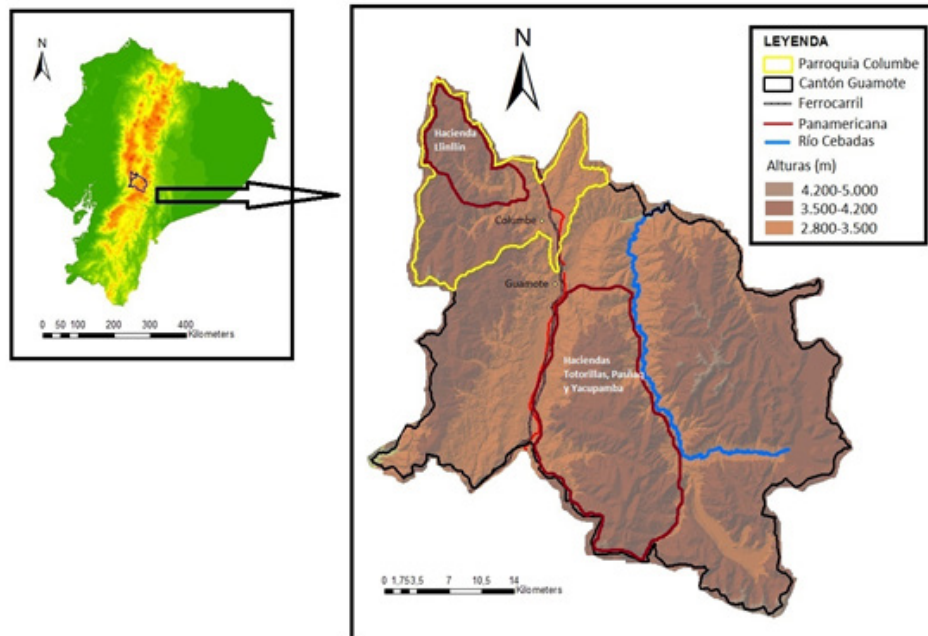
Recordar la hacienda me trae a la mente recuerdos muy duros que causan dolor y ganas de llorar. Ver la vida de hoy con la vida antigua es totalmente diferente. Nuestros hijos y nietos ahora nacen libres, crecen libres. Desde que empiezan a caminar ya están con su vestido, con sus zapatos. Antes no era así, vestíamos con ropa sencilla, el mismo anaco se cortaba en varias partes y servía para hacer la camisa y el suéter, encima con eso mismo cubríamos los pies. Apenas empezábamos a tener fuerza, siete, ocho o nueve años ya teníamos que ir a trabajar pastando los rebaños del amo Pablo y los terneros del mismo dueño...

Me acuerdo también que había gente que querían hacer de cabecillas, apenas el patrón se enteraba de esto mandaba a quemar la casa, tumbaba la casa con el tractor, al mismo tiempo hacía desaparecer los sembríos. A la gente que quería reclamar, que no quería hacer mayor cosa, el kipu o el mayordomo le daba doce fuetes con acial de cuero. Con este temor, ¡qué van a reaccionar! (Manuela Fares, entrevista en Gramapamba, 04/08/2012).

Mi papacito trabajaba la semana: dos días gratis por los pastos de animales y el resto por una pequeña paga. Me acuerdo también que el amo venía con su escopeta a matar a las ovejas negras y a los chanchos, porque creía que estos animales traían las enfermedades. Por esta razón había que conservar estos animales con mucho cuidado. Yo de niño, cuando apenas veía venir a Thur de Koos me escondía con los animales para que no dispare. Así era la vida. Cuando íbamos a las cosechas había que recoger los restos de la cosecha a escondidas y con mucho cuidado, pero cuando estaban los mayordomos sí se podía recoger más (José Bocón, entrevista en Chismaute, 05/09/2012).

Yo de niño pastaba chanchos y de pronto aparecía el patrón sentado en su jeep, sacaba la carabina que llevaba consigo y mataba a los chanchos. Yo defendía a mis chanchos, clarito las balas pasaban cerca de mí, pero aun así corría y evitaba que mate a todos los chanchos. El patrón mataba tres o cuatro y como tenía bastantes, entonces, lograba esconder, llevaba a los lugares donde el amo no podía llegar. No teníamos toda la libertad de pastar nuestros rebaños. Solo se podía pastar en ciertos lugares de poca hierba, no se podía ir a pastar en los lugares donde pastaban el rebaño de la hacienda (Francisco Álvarez, entrevista en Chismaute, 05/04/2012).

Figura 4 | Ubicación de las grandes haciendas Llinllín y Totorillas mencionadas en el texto, en la zona Columbe-Guamote. Fuente: Georreferenciado sobre el terreno. Elaboración gentileza de Javier Martínez Sastre.



Estos retazos de memorias, sin embargo, nos ubican ante otro costado del pasado gamonal. La represión implacable ante cualquier intento de organización autónoma de los precaristas (Manuela); la carga excesiva de las tareas cotidianas y la racanería de los suplidos (José), así como la arbitrariedad del patrón en su obsesión por eliminar el ganado “contaminante” de los huasipungueros (José y Francisco) perfilan al prototipo del “mal patrón” que, pese a intentarlo por todos los medios, no pudo evitar el derrumbe definitivo del sistema. Thur de Koos fue un personaje que, vía matrimonial, se convirtió en uno de los terratenientes más prominentes de Chimborazo¹⁴, consolidando un hato terrateniente de más de 16.500 hectáreas (6.000 el fundo Pasñaq, 5.540 Totorillas, y otras 5000 Yacupamba), que vinculaba a unas 500 familias entre huasipungueros, arrimados¹⁵ y comunidades libres ligadas en precario (figura 4). Thur de Koos fue de esa clase de terratenientes que, tildados de “retardatarios” y “feudales” por los tecnócratas cepalinos, apostaron por el control monopólico de la tierra y la extensión de relaciones precarias de producción como mecanismo de articulación a los mercados regionales, aunque también trató, con éxito relativo, de introducir técnicas modernas y relaciones salariales en las partes de sus predios más aptas para ello (Ferrín 1980; Sylva 1986). Tuvo que hacer frente, empero, a un pertinaz asedio campesino que comprometía la rentabilidad de sus haciendas y que, tras años conflictivos, condujo a su tardía disolución.

14 | En la década de 1920, el matrimonio de Nicolás Vélez y Pastoriza Merino poseía cinco haciendas contiguas que, con unas 22.200 hectáreas, se extendían desde los páramos de la cordillera occidental hasta el río Cebadas, al pie de la oriental, dentro del actual cantón Guamote. En 1940 falleció Pastoriza Merino y en 1941 se partió su herencia en tres partes, una para el marido y dos para los hijos, Nicolás y Raquel, esposa de Pablo Thur de Koos. En 1943, Vélez le vendió su parte a Thur de Koos (cf. Registro de la Propiedad de Colta).

15 | Por “arrimados” se entiende la siguiente generación a la del huasipunguero principal, a la espera de acceder a un lote concedido por el patrón. Según la costumbre, este último reconocía el usufructo de una parcela al arrimado en el momento de su matrimonio. El cuadro de presión demográfica (interna y externa) que enfrentaban las haciendas al inicio de la década de 1960 (CIDA 1965) explica la negativa terrateniente a continuar dotando de más lotes a los precaristas, lo que agudizó la lucha por la tierra en nombre del irrespeto a la tradición.

Aunque en Chimborazo la pugna por la tierra se fue intensificando durante la primera mitad del siglo xx (Bretón 2020), el imperio latifundista de Thur de Koos se mantuvo en pie hasta finales de los años setenta. La presión campesina sobre sus estancias se agudizó con el apoyo que instancias como la FEI y la Pastoral Indígena proañista prestaron a los precaristas, a pesar del ahínco que el patrón puso en tratar de evitar el contacto entre *sus* indios y los de otras zonas de gran penetración de activistas, tales como Columbe o el resto del cantón Guamote. Las noticias de que en otras haciendas de características similares el proceso había terminado con la intervención estatal y la redistribución de los fundos prendió en los imaginarios de los cabecillas locales—los espacios andinos son porosos y las redes familiares atraviesan fincas, pueblos y comunas— hasta el punto de que ni el propietario, ni los mayordomos, ni los kipus pudieron evitar la disolución hacendal.

El patrón optó por enfrentar los intereses de los diferentes tipos de unidades campesinas que asediaban las haciendas. Las propiedades de Thur de Koos era tan grandes que mantenían en su interior comunidades *de facto* conformadas por los huasipungueros y las correspondientes cohortes de arrimados. Encapsulaban también a anejos externos sedientos de tierra vinculados, por necesidad, con las haciendas. El predio Pasñaq, por ejemplo, envolvía a dos comunidades libres—Chismaute y Gualipiti, de raigambre colonial— con tan poca superficie propia que no tenían más alternativa que articularse en precario con aquella para acceder a recursos esenciales para sus economías domésticas. En esa situación, el patrón trató de contraponer a estos comuneros frente a los huasipungueros internos en torno al uso de los pastizales de altura. De tal modo que las familias de Quantug creían tener derechos sobre grandes extensiones de páramo por ser “gente de raya” (“legítimos” moradores de la hacienda), mientras consideraban a gualipitis y chismautejos como advenedizos “traídos por el viento” (*huairapamushkas* en kichwa), sin acceso a su usufructo. Tras una ardua lucha, varios muertos y heridos en enfrentamientos esporádicos, el IERAC intervino y repartió las tierras, al final (1979), entre los anejos libres y las comunas de ex-huasipungueros constituidas *ad hoc*.

La historia traumática de ese combate a dos frentes—las comunidades y la hacienda—y el contradictorio festejo del regreso alegórico del patrón a Quantug tienen su punto de encuentro en la alianza simbólica que supuso, culminada la reforma agraria, la adopción del santo homónimo de “tayta amito” como padrino de una de las comunas resultantes. Una práctica, no obstante, más frecuente de lo que parece en el mundo post-gamonal y que encontramos de manera similar en la comuna Gramapamba (rebautizada como San Pablo de Gramapamba, también en la zona), y en San Bernardo, un asentamiento surgido del desmembramiento de la gran hacienda Llinllín que tomó el nombre de pila del patrón Dávalos, otro de los grandes representantes del gamonalismo crepuscular.

LA TERCA PERSISTENCIA DE LAS JERARQUÍAS ÉTNICAS

César Umajinga Guamán fue el primer prefecto indígena de Cotopaxi tras ganar las elecciones en 2000, y ocupó el cargo durante doce años. En septiembre de 2003 me explicó en una entrevista su visión de los rezagos que arrastraba el grueso de la población kichwa en servicios básicos e inequidad en el trato con los sectores blanco-mestizos de pueblos y ciudades de provincia andinos. Me impresionó su despacho en la prefectura, con un retrato del Che Guevara frente a una representación naif de Atahualpa, la *wipala* –insignia arco iris del movimiento indígena– junto a la bandera ecuatoriana, así como su actitud de apertura a todas las gentes que quisieran visitarle. Sorprendía –por inédita– la estampa de la larga fila de personas ataviadas con poncho o anaco que esperaban pacientemente ser atendidas por Umajinga en su calidad de máxima autoridad provincial electa. Que Umajinga llegara a ganar el cargo se debe, por supuesto, al proceso democratizador que experimentó Ecuador en los años previos, particularmente desde que las movilizaciones capitaneadas por la CONAIE pusieran patas arriba el tablero político y facilitaran una apertura del espacio público sin precedentes en la historia del país (Zamosc 2007). Pero lo que quiero destacar aquí es que, más allá de sus indudables dotes como político y personaje público, debió jugar un papel destacado la procedencia de Umajinga de un muy antiguo linaje de poder, con el acúmulo de capital social y simbólico que ello comporta. El apellido Umajinga significa, literalmente, “cabeza (*uma*) de Inca (*inga*)”, y alude a la raigambre noble de sus antepasados. Máxime teniendo en cuenta que él es originario de Zumbahua, una parroquia ubicada en las alturas del cantón Pujilí, tierra del único *ayllu* que la nobleza inca fundó en la Audiencia de Quito “y cuyos miembros, conjuntamente con la élite indígena local, se asentaron durante el período colonial” (Estupiñán 2018, 38). De alguna manera, es como si, invisibilizadas por la igualdad ciudadana legal instaurada por la República en 1857, parte de las antiguas élites étnicas hubieran permanecido trasapeladas entre la compleja estratificación desigual que siempre –y me parece pertinente subrayarlo– atravesó a la sociedad indígena.

Si en casos como este es posible rastrear los linajes de *autoritas* a través de generaciones –en realidad, en las comunidades, ayer y hoy, todo el mundo sabe quién es quién–, cómo no sospechar que los kipus y otras dignidades de la época gamonal se hayan acomodado a los tiempos que sucedieron a la liquidación de las haciendas. Volviendo al ejemplo del ex-emporio de Thur de Koos, Luis Alberto Tuaza señala que estos personajes fueron en un primer momento reemplazados por los cabildos comunales, bajo la tutela del teniente político y el reconocimiento del Estado, en tanto las antiguas formas de liderazgo indígena “no podían responder a un nuevo contexto social y político que emergía, una vez que empezaban a declinar los cimientos

del anciano régimen” (2014, 202). Es normal, pues los kipus eran nombrados por el patrón, a menudo en concordancia con el cura párroco de turno. Un tiempo después, sin embargo, los linajes de poder tradicionales se articularon a otras formas de influencia sobre las decisiones de las comunidades. En unos casos entrando los hijos, con todo el procedimiento legal, en los cargos directivos del cabildo; en otros, ejerciendo de mediadores con las agencias de desarrollo; e incluso incidiendo en las conciencias por medio de la asunción del rol de catequistas en un entorno en el que la pastoral religiosa adquirió una gran importancia en la construcción de espacios de sociabilidad supra-comunitarios, ya en la segunda década del siglo XXI¹⁶.

Este último supuesto fue etnografiado por Harry Soria (2014) en Chismaute, mostrando cómo la mayor capacidad de incisión sobre las decisiones comunitarias (cabildo incluido) acabó recayendo en la figura de Tayta Pachu, un hijo de kipu originario de Pasñaq casado con la hija de otro kipu de una ex-hacienda vecina. El apellido—el linaje—es determinante en la medida en que se asocia al acceso a un conjunto de parcelas al interior de la antigua estancia (en el caso de Tayta Pachu, una versión reducida de una economía de archipiélago compuesta por diez lotes dispersos, ubicados entre los 2.900 y los 4.000 metros de altura, y productores de bienes para el consumo doméstico o su comercialización en la feria semanal de Guamote). El apellido, además, alude a una estirpe de kipukamayos de hacienda, tanto por parte masculina como femenina, que podría remontarse hasta el tiempo de los caciques coloniales. En cualquier caso, el Tayta, en tanto catequista, ostenta una posición particular en lo que a su influencia y proyección pública se refiere. De este modo, nos recuerda Soria, “la irrupción en el cabildo de los descendientes del linaje de mando tendió a reproducir los roles de intermediarios sociales, étnicos y culturales propios de los mayores durante el régimen de hacienda”. Después, desvinculados formalmente del cabildo, se articularon a la Iglesia haciéndose catequistas, ejerciendo “el poder de tipo pastoral sobre la comunidad” y facilitando, al final, que “las redes de parentesco ampliado de las familias descendientes de linaje de mando se constituyan en dispositivos de gobierno local” (2014, 131).

No es tan raro constatar cómo las jerarquías “de siempre” mantuvieron posiciones privilegiadas al ínterin de las comunas, fueran estas antiguas o de nuevo cuño. Tanto los kipus de las comunidades huasipungo como los alcaldes, regidores y cabildos de los anejos libres eran quienes tenían las posibilidades para ejercer de engarces con los agentes que fueron asomando con la crisis del régimen de hacienda. Antropólogos indigenistas, sacerdotes progresistas, militantes de izquierda, tecnócratas del Estado y, más tardíamente, cooperantes de ONG nacionales y extranjeras, interlocutaron con mediadores indígenas que —muchas veces sin una reflexión crítica por parte de los donantes de quién representaba a quiénes y en base a qué criterios— fueron beneficiarios de su condición para arrancar recursos del aparato del

16 | En toda esa zona, por encima de las comunas legalmente establecidas tras la reforma agraria, operó gran influencia la Pastoral Indígena de Guamote, de corte proañista. En los albores de este nuevo siglo, empezó a funcionar una pastoral alternativa; iniciativa de sacerdotes indígenas comprometidos con el fortalecimiento organizativo que, como consecuencia del giro conservador de la Diócesis católica, se escindió y buscó apoyo en la Iglesia Anglicana de América.

desarrollo. Si la reforma agraria aceleró, entonces, procesos de diferenciación campesina que venían de la posición relativa que cada quién ocupaba en la jerarquía hacendaria y si los proyectos indigenistas hicieron lo propio entre las comunas libres, no cuesta mucho deducir que la intervención masiva de ONG y agencias multilaterales durante las décadas del último cambio de siglo cuajó esa jerarquización socio-económica del mundo kichwa campesino (Bretón 2008 y 2022). A todo ello hay que añadir la importancia que las iglesias de todos los credos—católica, anglicana, evangélicas y pentecostales—significaron para el reacomodo de vetustos linajes de poder en su estructura operativa (Tuaza 2014).

Son numerosas las evidencias que llaman la atención sobre la terca recurrencia de esos ríos profundos que impregnan, a través de los siglos, los sentidos y significados de las jerarquías étnicas en horizontes a la vez tan persistentes y contingentes como los andinos. Con ello no quiero decir que nada haya cambiado a un cierto nivel estructural. Nada más lejos de mi intención. Frank Salomon utilizaba la metáfora del palimpsesto para aludir a la naturaleza superpuesta y presente—en el sentido de impregnado—de la historia sobre la realidad cotidiana en los Andes (1980, 23). Me gusta esa imagen en tanto advierte sobre la importancia de la constitución dinámica, superpuesta y anudada de espacios transeculares de relaciones entre arriba y abajo—en el espacio físico y el social—constitutivas, a su vez, de sentidos comunes en tránsito que condicionan las respuestas a las coyunturas del devenir de las sociedades andinas. Lo pude constatar en la lógica hacendal del tipo de relación operativa en Guamote—ahí queda la figura recurrente del “tayta amito” alusiva tanto al patrón rememorado en Guantug como al presidente de la República en tiempos de Rafael Correa¹⁷—, y está presente también, por ejemplo, en los enclaves híper-capitalizados de agricultura de invernadero de la provincia de Cotopaxi¹⁸.

En esos entornos, publicitados como punta de lanza de una agricultura vanguardista en términos tecnológicos y de adecuación local a los mercados globales, se ha comprobado la transmutación de los vínculos con tintes paternos patrón-precarista en un tipo de relación salarial-clientelar altamente beneficiosa desde la óptica de los intereses rentabilistas de las empresas, en detrimento de una eventual plataforma sindical defensora de los derechos laborales de los campesinos semi-proletarizados a ellas vinculados (Martínez Valle 2019). De alguna manera, la imagen del patrón de antaño asoma tras la figura del empresario actual (puede ser su nieto, pues hay continuidad generacional), a la vez que, entre las comunidades de altura, el mayoral de la hacienda se transfigura en el empleador informal contemporáneo, con frecuencia un líder comunitario—o de organización de alcance parroquial o cantonal—que distribuye de modo discrecional trabajo precario (discontinuo y mal pagado) entre las familias, arranca regalías de las empresas para la comunidad (tales como financiación para micro-proyectos) y acumula capital simbólico entre los

17 | *Tayta amito Presidente* fue la expresión utilizada por los chismautejos para referirse a Correa como el buen patrón retornado, consecuencia de la prolijidad de inversiones del régimen de la Revolución Ciudadana en materia vial y de infraestructuras para la comunidad. Más allá de la intencionalidad clientelar de esas políticas, de su poco peso relativo en el conjunto del gasto público o del hecho de que solían ejecutarse de manera verticalista, lo cierto es que nunca antes ningún gobierno había destinado tantos recursos a aquellos lares.

18 | Desde la década de 1990, y en parte estimulada por la dolarización de la economía ecuatoriana a partir del 2000, algunos espacios serranos (básicamente en Cayambe y Cotopaxi) experimentaron una eclosión de la agricultura de invernadero que transformó radicalmente sus paisajes rurales. Se trata de enclaves donde se dieron las condiciones (por la estructura de propiedad, la disponibilidad de fuerza de trabajo local, el acceso a agua y la ubicación junto a vías de comunicación de primer orden) para una afluencia masiva de capital que invirtió en ese tipo de agricultura orientada hacia cultivos de exportación tales como flores, o brócoli para el mercado urbano nacional. Ver Korovkin (2005) y Krupa (2022).

comuneros (Fransoi 2020). Formas de mediación que reactualizan, en fin, figuras intermediarias que podrían ser rastreadas, en sus atributos estructurales, a través de curacas y caciques coloniales, alcaldes y regidores republicanos, kipukamayos y mayordomos de hacienda, presidentes de cabildos y hasta directivos de organizaciones etno-identitarias contemporáneas¹⁹.

REFLEXIONES FINALES

Quiero iniciar estas reflexiones finales con la estampa de una tarde lluviosa de septiembre de 2011, en que los campesinos de San Carlos, una cooperativa de las tierras altas de Toacazo, frente al nevado Cotopaxi, comparecieron de manera informal ante una autoridad provincial blanco-mestiza –con quien tenían desde décadas atrás múltiples lazos y relaciones de amistad y compadrazgo– para exponerle su punto de vista sobre el conflicto que los enfrentaba con sus vecinos de la cooperativa colindante de Cotopilaló. Ambas organizaciones tenían su origen en la disolución de las haciendas homónimas, después de un arduo proceso de lucha por la tierra. Ese día asistieron como quince hombres y cinco o seis mujeres acompañadas por algunos niños. La exposición de los motivos siguió una pauta muy ritualizada. Primero hablaron los hombres, siguiendo el orden que marca la jerarquía de la edad, y desplegaron un memorial de agravios ante su interlocutor, que escuchaba paciente –en cumplimiento de sus atribuciones como autoridad– el relato de los hechos. Al final intervinieron dos mujeres, una de ellas, la presidenta de la cooperativa, para apostillar el guion desgranado por sus compañeros. El nudo gordiano del pleito era que las fuentes de agua que abastecían San Carlos están situadas en las partes altas del páramo de Cotopilaló; que los patrones de las respectivas haciendas negociaron *in illo tempore* los derechos de cada fundo al disfrute del agua; y que, en base a ello, Cotopilaló debía permitir a las familias de San Carlos acceder a las tomas y a los tramos superiores de las acequias. El problema, argumentaban, era el irrespeto de las gentes de Cotopilaló a ese derecho consuetudinario. Irrespeto plasmado en la construcción de obras en las vertientes que afectaban al caudal de San Carlos y en el impedimento, so amenaza física, a que los sancarlinos pudieran subir a los manantiales para verificar el estado de la acequia. Ante tal situación, presentaban sus razones a la autoridad en espera de que ésta pudiera, con su buen criterio, iluminar el camino sobre lo que era aconsejable hacer.

El menosprecio del orden establecido, el que da coherencia al mundo en tanto instituido en el universo gamonal, es el caballo de batalla argumental de este pleito entre comunidades colindantes. Frente al irrespeto de unos por la costumbre y el sentimiento de agravio e indefensión que eso generaba en los otros, se recurría a la

19 | Y quién sabe si, retrotrayéndonos más en el tiempo, no pudiéramos dar con formas de estratificación prehispánicas que, adaptadas a las condiciones coloniales, cristalizaran en las estructuras de poder que conocimos bajo el régimen gamonal. Esto último, en cualquier caso, tiene un componente especulativo que escapa al alcance de este trabajo.

figura mediadora de una autoridad blanco-mestiza que pudiera escuchar y orientar, que hiciera audibles las demandas y ayudase a canalizarlas en el lenguaje y los protocolos del Estado. Pareciera que, independientemente de la tempestad étnica de las décadas precedentes, la demanda de justicia siguiera amparándose moralmente en los equilibrios “de siempre” para fundamentar derechos adquiridos y sustentar el peso de la costumbre a la hora de hacerlos valer²⁰. Cruzando ese dato con la recurrencia de imaginarios macerados en el universo del gamonalismo, las dificultades para establecer un régimen de representación de carácter republicano, en el sentido convencional de regulación de los derechos y obligaciones del conjunto de la ciudadanía por su condición ciudadana, valga la redundancia, y no en base a su pertenencia a un estamento poblacional previamente delimitado –característica ésta de los viejos sistemas corporativos de raigambre colonial– es inmensa. Máxime cuando desde el poder se echa mano de esos imaginarios en busca de réditos políticos cortoplacistas bajo apariencia democrática.

¿Cómo interpretar, si no, el recurso al eslogan “Dales Correa” por parte del entonces candidato Rafael Correa en su primera concurrencia a la presidencia de la República en 2006? ¿No era esa una alusión implícita a la estampa del patrón de orden tan incrustada en los imaginarios colectivos? ¿Qué pensar, en esa línea, del “Rafael para tu pueblo, Correa para los corruptos” que regó las carreteras del país en los días de marzo de 2012 en que una concurrida marcha indígena contra el extractivismo selló la ruptura del movimiento indígena con la Revolución Ciudadana? ¿Qué tan ciudadana y rupturista era esa revolución si no tenía precaución alguna en apelar a los estereotipos más arcanos de la matriz hacendaria anidada en el subconsciente de grandes segmentos de la población ecuatoriana? Máxime operando en un medio en el que, en las comunidades, muchos beneficiarios de las políticas públicas (bono de desarrollo humano, inversiones en educación y sanidad, por ejemplo), no lo eran subjetivamente en términos de acceso a derechos, sino a dádivas redistribuidas desde el poder que, por consiguiente, debían ser retribuidas, en buena lógica andina, por medio de apoyo de la comunidad a través del voto, asistencia a concentraciones o marchas en adhesión al líder.

En cualquier caso, el argumento de este texto en torno a la presencia de ingredientes oriundos de una matriz hacendaria simbólica en las maneras en que todos, tirios y troyanos, se mueven en los escenarios de confrontación-negociación y en el despliegamiento de repertorios de protesta-legitimación, no supone que no se hayan operado cambios en los imaginarios y en las subjetividades de las generaciones que ya no vivieron directamente el mundo de la hacienda. Mi argumento no es en ningún caso el de la existencia de una suerte de estructura cultural inmanente y determinante. Sostengo, eso sí, que hay elementos simbólicos procedentes del pasado constantemente resignificados y refuncionalizados. Muchas co-

20 | El asunto adquiere mayor dimensión por tratarse de cooperativas integrantes de la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi, federación clave en la historia reciente de la CONAIE: oriundos de Cotopilaló como Leonidas Iza Quinotoa y su primo Leonidas Iza Salazar han llegado a presidirla en momentos de fuentes convulsiones sociales capitaneadas por el movimiento indígena, el primero de 2000 a 2004 y el segundo de 2021 hasta el momento en que escribo estas líneas.

Figura 5 | Panorámica de las llanuras sedientas de San Carlos, objeto del litigio por el acceso al agua.
Fuente: Foto del autor (2014).



sas cambiaron en los Andes con el fin del gamonalismo, por supuesto: se activaron las espoletas de la movilidad social, incrementándose la diferenciación social de las comunidades, aumentaron exponencialmente los flujos migratorios a las ciudades y se articuló una élite de intelectuales étnicos, entre otras. Lo cual no está reñido con procesos de reconfiguración de lo identitario que muy bien podrían ser calificados como de etnogénesis. Me estoy refiriendo, por ejemplo, a las maneras de “estar como indígenas” de las actuales dirigencias étnicas, formadas lejos de la lucha por la tierra y articuladoras de discursos que transitan hacia nuevas maneras de entender la identidad, la subalternidad y su encaje con (y en) la modernidad. Pienso también, y sobre todo, en las poblaciones de barrios nuevos engordados por los intensos flujos migratorios que han ido despoblando el medio rural andino y estableciéndose en un *hinterland* urbano, en el sentido cultural de urbano, es decir, con acceso al consumo de todo tipo de artefactos culturales que circulan por las redes, se hibridan con elementos procedentes de otros contextos simbólicos y estéticos y dan como resultado nuevos artilugios que se interiorizan, a su vez, como propios e incluso, por qué no, como ancestrales, en una suerte de autoctonía global que recorre esas redes, se incrusta en los imaginarios y cristaliza en formas-otras de entender y vivir la modernidad. Pero eso, como el lector imaginará, es materia de otro ensayo.

Víctor Bretón Solo de Zaldívar (victor.breton@udl.cat) es catedrático de antropología social en la Universitat de Lleida, Cataluña, España. Especialista en teorías del desarrollo, economías campesinas y movimientos étnicos en América Latina, ha realizado investigaciones históricas y etnográficas en España, México y Ecuador. Es autor de numerosos artículos especializados y libros, de entre los que destacan las monografías *Tierra, estado y capitalismo* (2000), *Capital social y etnodesarrollo en los Andes* (2005), *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria* (2012) e *Indianidad evanescente en los Andes de Ecuador* (2022). Forma parte del grupo de Antropología de las Crisis y las Transformaciones Contemporáneas de la Universidad de Barcelona.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: No se aplica.

FINANCIACIÓN: No se aplica.

DISPONIBILIDAD DE DATOS: El conjunto completo de datos que respalda los resultados de este estudio se ha publicado en el propio artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bengoá, José. 1995. "Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina", *Revista de Antropología*, 38(2): 151-186. <http://www.jstor.org/stable/41616172>

Bretón, Víctor. 2008. "From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador". *Journal of Agrarian Change*, 8(4): 583-617. doi: 10.1111/j.1471-0366.2008.00181.x

Bretón, Víctor. 2020. "Del crepúsculo del gamonalismo a la etnitización de la cuestión agraria en Chimborazo (Ecuador)". *Latin American Research Review*, 55(2): 291-304. doi: 10.25222/larr.383.

Bretón, Víctor. 2022. *Indianidad evanescente en los Andes de Ecuador*. Quito: FLACSO.

Caballero, José María. 1981. *Economía agraria de la sierra peruana antes de la Reforma Agraria de 1969*. Lima: IEP.

Caicedo, Julián Andrés. 2004. *El clientelismo en América Latina: el caciquismo y el gamonalismo. Los casos de México y Colombia*. Tesis de Maestría. México: UNAM.

CIDA. 1965. *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola del Ecuador*. Washington: Unión Panamericana, OEA.

Estupiñán, Tamara. 2018. "El Puxilí de los Yngas, el ayllu de la nobleza incaica que cuidó de los restos mortales de Atahualpa Ticci Cápac", *Revista de Historia de América*, 154: 37-80. doi: 10.35424/rha.154.2018.38.

Ferrín, Rosa. 1980. *Transformación en las relaciones sociales de producción en el agro serrano: el caso Totorillas*. Tesis de Maestría en Estudios del Desarrollo, Quito: FLACSO.

Figurelli, Mónica Fernanda. 2024. "Prepárese para morir": latifundio, ética y recuerdos de agresiones en Belém", *Revista Colombiana de Antropología*, 60(2). doi: 10.22380/2539472X.2669

Fransoi, María Sol. 2020. *La dinámica del territorio del agronegocio del brócoli en un área indígena de la sierra central del Ecuador*. Tesis de Maestría en Desarrollo Territorial Rural, Quito: FLACSO.

Gascón, Jordi. 1999. "El control y explotación de la mano de obra colona en la hacienda andina peruana", *Anuario de Estudios Americanos*, LVI(1): 195-215. doi: 10.3989/aea.1999.v56.i1.293

Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.

Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*. Lima: IEP / FLACSO.

Guerrero, Fernando; Pablo Ospina. 2003. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.

Ibarra, Hernán. 2002. "Origen y decadencia del gamonalismo en la sierra ecuatoriana". *Anuario de Estudios Americanos*, LIX: 491-510.

doi: 10.3989/aeamer.2002.v59.i2.183

Korovkin, Tania. 2005. "Creating a Social Wasteland? Non-traditional Agricultural Exports and Rural Poverty in Ecuador", *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 79: 47-67. doi: 10.18352/erlacs.9662

Krupa, Christopher. 2022. *A feast of flowers. Race, Labor, and Postcolonial Capitalism in Ecuador*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lyons, Barry. 2006. *Remembering the Hacienda. Religion, Authority, and Social Change in Highland Ecuador*. Austin: The University of Texas Press.

Manrique, Nelson. 2001. "Expansión terrateniente y gamonalismo en el sur peruano". *Travesía*, 5/6: 249-269. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7605660>

Mariátegui, José Carlos. 1994 [1928]. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Martínez Novo, Carmen. 2023. *El desmantelamiento del multiculturalismo. Extractivismo y derechos indígenas en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Martínez Valle, Luciano. 2019. "Clientelismo en los agronegocios de Ecuador: empresarios y trabajadores rurales". *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 107: 75-94. doi: 10.32992/erlacs.10415

Pallares, Amalia. 2002. *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.

Prakash, Gyan. 1990. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History*, 32(2): 383-408. doi: 10.1017/S0010417500016534

Salomon, Frank. 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología / Editorial Gallo-capitán.

Soria, Harry. 2014. *La construcción y práctica de discurso sobre comunidad campesina y Buen Vivir en Chismaute (Chimborazo)*. Tesis de Maestría en Antropología, Quito: FLACSO.

Sylva, Paola. 1986. *Gamonalismo y lucha campesina. Estudio de la sobrevivencia y disolución de un sector terrateniente: el caso de la provincia de Chimborazo, 1940-79*. Quito: Abya-Yala.

Thorp, Rosemary; Corinne Caumartin; George Gray-Molina. 2006. "Inequality, Ethnicity; Political Mobilisation and Political Violence in Latin America: The Cases of Bolivia, Guatemala and Peru", *Bulletin of Latin American Research*, 25(4): 453-480. <http://www.jstor.org/stable/27733878> <http://www.jstor.org/stable/27733878>

Tuaza, Luis Alberto. 2014. "Comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, Ecuador: permanencia de la sombra del régimen de Hacienda", *Anthropologica* 32: 191-213. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88636923010>

Tuaza, Luis Alberto. 2014b. "La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación", *Revista de Antropología Social* 23:117-135. doi:10.5209/rev_RASO.2014.v23.46733

Valencia, Alonso. 2003. "El sistema federal y la consolidación del gamonalismo", *Desafíos* 9: 71-108. <http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/16267>

Zamosc, Leon. 1994. "Agrarian Protest and the Indian Movement in Highland Ecuador", *Latin American Research Review* 21(3): 37-69. doi: 10.1017/S0023879100035536

Zamosc, Leon. 2007. "The Indian Movement and Political Democracy in Ecuador", *Latin American Politics and Society* 49(3): 1-34. doi: 10.1111/j.1548-2456.2007.tb00381.x

Editor-Chefe: Guilherme Moura Fagundes

Editora-Associada: Marta Rosa Amoroso

Editora-Associada: Ana Cláudia Duarte Rocha Marques

Recibido el 20 de junio de 2023. Aceptado el 10 de abril de 2025.



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001