



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Hacendados brujos y hacendadas vírgenes en los Andes

Autor: Tur Donatti, Carlos M.

Forma sugerida de citar: Tur, C. M. (2001). Hacendados brujos y hacendadas vírgenes en los Andes. *Cuadernos Americanos*, 3(87), 148-157.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XV, Núm. 87, (mayo-junio de 2001).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Hacendados brujos y hacendadas vírgenes en los Andes

Por Carlos M. TUR DONATI

■ *EAS*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

TODAVIA HOY NO podemos evitar cierta sensación de incredulidad cuando recordamos que hasta la reforma agraria de 1969 en los Andes peruanos se prolongó un mundo rural arcaico, integrado por un archipiélago de comunidades indígenas y haciendas señoriales. Aun en el contexto de América Latina, subcontinente paradigmático en cuanto a la heterogeneidad de las estructuras económico-sociales y cultural-religiosas, sorprenden las formas de dominación sobre el campesinado quechua, que combinaban rasgos de consenso mágico-religioso con la más despiadada violencia. Esta perduración de las haciendas en el tiempo largo resulta una contundente ejemplificación del lento devenir de ciertas formaciones sociales y de la utilización de mecanismos de control que evocan la imagen del medioevo europeo. No menos sorprendente resulta la identificación por las masas indígenas de algunas poderosas hacendadas con la Virgen María, y la atribución de poderes sobrenaturales a ciertos gamonales, que recuerdan a los reyes taumaturgos de la historia francesa. Esta amalgama mágico-religiosa cimentó las relaciones de autoridad-subordinación en dichas haciendas, hasta que la pujanza del movimiento campesino impugnador, a pesar de la oposición de las fuerzas conservadoras y de miembros del clero católico, precipitó la decisión del gobierno militar de dismantelar el archipiélago señorial. En adelante, el campesinado, desprovisto de su escudo mágico-religioso, planteaba la contemporánea *cuestión social*: ahora se descubrían solos ante su destino.

El Perú anterior a las reformas de Velasco Alvarado — y se podría afirmar que también Ecuador y Bolivia, hasta mediados del siglo xx — constituía claras ejemplificaciones de heterogeneidad en sus estructuras económico-sociales, de formas diversas de asentamientos humanos y explotación productiva de los disímiles niveles ecológicos del paisaje andino. Al espacio peruano, los especialistas lo dividen en tres grandes regiones. Mientras que la Costa, para los años sesenta, tiene a la mayor ciudad, Lima, y a las actividades agrarias e industriales más

productivas, la Selva, 60% del territorio nacional, padece una rala colonización salvaje y una economía extractiva que diezma a las etnias amazónicas. Los Andes, a su vez, eje demográfico y económico del país desde los tiempos previos a la conquista española hasta avanzado el siglo xx, era escenario en valles y punas de la perduración de una arcaica sociedad precapitalista, centrada en comunidades indígenas y haciendas señoriales, cercando islotes de gran minería y haciendas modernas modernizadas.

Para los fines de este texto debemos adentrarnos en el mundo de las haciendas tradicionales que se asentaban a lo largo de los Andes y con notable peso territorial y demográfico en los departamentos de la Sierra sur (Cusco, Puno, Apurímac, Huancavelica, Ayacucho). El reconocido antropólogo José Matos Mar define así a este tipo de hacienda: "Es una institución económica y social para la explotación de la tierra. La estructura organizativa es rígida y casi inmutable desde sus orígenes hasta el presente. Ha cambiado cultivos, ha tecnificado la explotación, ha aceptado la modernidad, pero la estructura en su espíritu, en su forma y en su sustancia, es casi la misma desde el siglo xvii"

Con respecto de las pequeñas ciudades andinas, a las que abastecían las haciendas y comunidades y eran centros comerciales y administrativos provinciales, José María Arguedas, antropólogo y escritor neoindigenista, poniendo un ejemplo ayacuchano afirmaba en 1965 "En Puquio, la población estuvo dividida en castas hasta hace no más de 30 años: indios, mestizos y mistis (señores) ocupaban sectores bastante bien marcados de la ciudad". Citando a don Nieves Quispe, cabecilla de una comunidad quechua, transcribía Arguedas.

Nosotros (los indios) sólo queremos que el gobierno ordene que los mistis y los indios vivamos separados y que no pidamos ayuda los unos a los otros. Entonces se sabrá quién vale más en Puquio. Nosotros, pobres como somos, podemos vivir, ellos (los mistis) vendrán llorando a pedirnos auxilio porque no saben arar, regar, cosechar, criar el ganado. Nada saben, sólo montar a caballo y ordenar. Se morirían de hambre si fueran obligados a vivir separados.²

¹ José Matos Mar, "Las haciendas en el valle de Chancay" en *Les problèmes agraires des Amériques Latines*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1965, p. 318

José María Arguedas y Alejandro Ortiz Rescanière, "La posesión de la tierra: los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua", en *ibid.*, p. 311

Esta opinión, muy intencionalmente presentada por Arguedas en un coloquio internacional sobre los problemas agrarios de América Latina, que organizó en París el Centro Nacional de la Investigación Científica, es muy valiosa para comprender las transformaciones que se estaban operando en el mundo andino y las motivaciones de "seguridad nacional" que impulsaron la reforma agraria de Velasco Alvarado; la reforma desde Lima decidida por el poder militar para prevenir la inestabilidad social y étnica del campesinado quechua.

De las citas utilizadas más arriba, hay una de Arguedas y otra de don Diego, que resultan particularmente útiles para comprender el universo de las haciendas tradicionales y las pequeñas ciudades andinas. La primera se refiere a la división social en castas, prolongando la vigencia a mediados del siglo XX del criterio sociorracial heredado de la colonia. A su vez, la afirmación del cabecilla comunero enfatiza que los hacendados sólo saben montar a caballo y dar órdenes.

Señores a caballo, propietarios de tierras explotadas por una población servil, población que acepta resignadamente su condición como siervos medievales; o dicho de otra forma, una sociedad basada en la explotación rural, con una estructura social de castas, vertical y autoritaria, lleva al antropólogo norteamericano Allan R. Holmberg, en 1967, a evocar el sistema normando en Inglaterra y la división étnica de la floreciente sociedad feudal inglesa que organizaron los normandos invasores sobre el campesinado sajón en los siglos XI y XII.

Abundando en las similitudes, Holmberg enumera.

La población sierva, en ambos casos carece de especialización profesional, participa de una actividad y orientación mental totalmente enfocadas a una economía agrícola, habla un idioma diferente al del grupo dominante compuesto por especialistas de alto prestigio. En la época normanda, el prestigio más alto se identifica con los caballeros que forman la fuerza militar real. En la época actual de la hacienda andina, el prestigio se concentra en la clase ociosa de habla española y educación exquisita, que mira a los indios siervos como brutos salvajes. Los siervos mismos carecen de lealtad positiva con respecto a su propio grupo y parecen formar parte de la hacienda debido a que no tienen otro lugar a donde ir.³

Si consideramos el interés del grupo dominante por mantener su base económica y de poder con lo expuesto anteriormente, tenemos que

³ Allan R. Holmberg, "Algunas reflexiones entre la privación psicobiológica y el cambio cultural en los Andes", *América Indígena* (México, Instituto Indigenista Interamericano), primer trimestre de 1967, p. 17.

tanto hacendados como siervos indígenas, coincidían psicológicamente en procurar la estabilidad y aun la rigidez culturales.⁴ La mentalidad señorial de los hacendados es clara expresión de este mundo congelado, en cuanto se interesaban más que por la riqueza producida por el trabajo, por “el prestigio ligado al dominio de una cierta extensión territorial y al control de un cierto número de personas que vivían en esta misma extensión”.⁵

Las “gentes de hacienda”, como eran conocidos los campesinos serviles, constituían un caso extremo de subordinación al patrón, al punto de formar una especie de “casta” aparte dentro de la estructura social de la región.⁶ El campesino para identificarse decía “Yo soy de don Zenón Pereyra”, contrastando con el comunero que se identificaba por su comunidad de residencia. Al mencionar su comunidad en el mundo campesino de la tierra quedaba claro que poseían sus tierras, que eran hombres cabales; la subordinación de las “gentes de hacienda” era despreciada por los comuneros, que consideraban que al no poseer sus tierras eran gente inferior, subhumano.

En esta compleja interrelación de dominación-dependencia en que estaban insertas “las gentes de hacienda” se imponía un acentuado tradicionalismo cultural, necesario para el gamonal con la finalidad, como en siglos anteriores, de que funcionara el mecanismo de explotación “Así, sabiamente mantenida en la ignorancia y sólidamente protegida de los contactos exteriores—comprueba el antropólogo francés Henri Favre—, la mano de obra indígena de las haciendas continúa aceptando e incluso exigiendo la tutela de que es objeto”.⁸

Esta tutela tenía una base material, la parcela de tierra que trabajaba cada familia y el derecho a criar cierto número de animales, y en contraprestación de estos derechos antiguos y precarios, la lista de obligaciones de los campesinos nunca se cerraba. Participar en todas las actividades agrícolas de la hacienda y en todos los trabajos complementarios: reparación y/o construcción de cerco y edificios, de caminos, acequias etc.⁹ La disciplina laboral necesaria para la realiza-

⁴ *Ibid*

⁵ Henri Favre, “Evolución y situación de la hacienda tradicional en la región de Huancavelica” en José Matos Mar, comp., *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1976, p. 110

Ibid, p. 130

⁷ Arguedas y Ortiz Rescamere, “La posesión de la tierra”, p. 310

⁸ Favre, “Evolución y situación de la hacienda tradicional en la región de Huancavelica” p. 131

Ibid, p. 129

ción colectiva de estas tareas se aseguraba, hasta fines de los años sesenta, con el uso del látigo, patadas y golpes, y eventualmente con penas de detención en la cárcel pública o de la hacienda.¹⁰

Las interrelaciones de hacendados, administradores y capataces con la masa de la población campesina no sólo se sostenían por la coerción física, incluían también dimensiones simbólicas y mágico-religiosas que consolidaron y sostuvieron en la larga duración esta institución que prolongó en los Andes un mundo desaparecido en Europa, cuna de la sociedad feudal y de su aparato ideológico-cultural: la Iglesia católica.

En las haciendas de mayor extensión territorial y número de familias dependientes se levantaba una parroquia en honor al santo patrón de la propiedad, en cuya fiesta anual participaban todos con notorio fervor.¹¹ El catolicismo era quizá el más importante vínculo cultural de consenso entre los hacendados, sus empleados y el campesinado quechua. El párroco recibía muestras de respeto y subordinación similares a los propietarios: se le besaban las manos o los pies, y sabía aplicar penas de látigo a los siervos que no cumplían con sus deberes religiosos.¹²

Pero ¿de qué catolicismo estamos hablando? La Iglesia en los Andes, como en todo el imperio americano, había consolidado la conquista militar con una sistemática conquista espiritual. A los treinta años de la toma de Cusco había edificado setenta conventos entre Quito y el sur de la actual Bolivia. Lo que no pudo evitar fue la reelaboración de su mensaje en un panteón sincrético¹³ y, menos aún, la idea de un Dios providente y cercano, que premia y castiga en vida a los fieles.¹⁴ Esta creencia de un Dios castigador era particularmente adecuada para racionalizar el dolor y mantener el control social, “en una cultura fuertemente marcada por la experiencia histórica de la dominación de los indios por los blancos”.¹⁵

¹⁰ Holmberg, “Algunas reflexiones entre la privación psicobiológica y el cambio cultural en los Andes”, pp. 7-8.

¹¹ Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Ipogeo y crisis de la República Aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1987, p. 91

¹² Roland Anrup, *El taita y el toro. en torno a la configuración patriarcal del régimen hacendario cuzqueño*, Universidad de Gotemburgo y Universidad de Estocolmo, 1990, p. 170

¹³ Manuel M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985, p. 22

¹⁴ *Ibid.*, p. 23

¹⁵ *Ibid.*

Racionalizar el dolor y mantenerse en su ubicación social eran, sin duda, necesidades vitales para las "gentes de hacienda". Los campesinos siervos temían a la naturaleza andina y al poder despótico y paternalista de sus patrones. Allan R. Holmberg sostiene que padecían de una gran variedad de temores y que rara vez gozaban de tranquilidad.¹⁶ El ambiente natural de la Sierra flagelaba a las poblaciones con sequías prolongadas, temblores y huaicos, laderas empinadas y profundos precipicios, que convencían a los quechuas de la fragilidad de la vida y de su dependencia de las fuerzas sobrenaturales.

La experiencia cotidiana con el hacendado y su jerarquía de empleados y aun con sus vecinos los convencían de que las relaciones humanas les eran hostiles, con la excepción de unas pocas formas de recreación: celebraciones festivas con la comida y bebida proporcionada por la hacienda, los bailes con la consiguiente indulgencia sexual; el chismorreo familiar, excluyendo siempre a los extraños a la propiedad.¹⁷

Las interrelaciones cotidianas se enturbiaban por el monolingüismo de los campesinos y el bilingüismo de la jerarquía del poder que facilitaba-obstruía la comunicación. Las aprensiones mayores estaban asociadas a las reiteradas experiencias de hambre y maltrato físico. Como en las sociedades europeas de base agrícola e ineficaces transportes hasta el siglo XVIII, la sequía, las plagas o las lluvias excesivas llevaban a la pérdida de las cosechas y al hambre. La violencia tenía las formas ya mencionadas pero podía llegar a la mutilación física por "falta de respeto" al hacendado, como lo denunciaron, a principios de los años sesenta, diarios limeños y antropólogos reconocidos como Arguedas y Favre. Otra forma de violencia física se ejercía sobre las mujeres indígenas por los empleados mestizos: la violación, con el agravante que la familia y los vecinos sancionaban a la víctima con una especie de ostracismo social y era muy difícil que se casara.¹⁸ El temor entonces a perder la vida resultaba omnipresente, y era habitual que la familia ocultara algún fallecimiento para no hacer enojar al patrón.

La dialéctica de estas presiones naturales, sociales y culturales modelaban profundamente la psicología de las familias campesinas. Un mecanismo de defensa elemental ante la jerarquía del poder era manifestarse como lentos e incapaces, con actitud plañidera y obsequiosa,

¹⁶ Holmberg, "Algunas reflexiones entre la privación psicobiológica y el cambio cultural en los Andes", p. 4

¹⁷ *Ibid.*, p. 16

¹⁸ *Ibid.*, p. 9

lo que "confirmaba" el prejuicio antiindígena de los hacendados, que hubieran aplaudido aquella definición feudal alemana de que lo que diferencia al campesino del buey es que no tenía cuernos.¹⁹ La combinación de tan duras condiciones engendraban una verdadera psicología de la inmovilidad, que se expresaba en una extremada timidez ante los extraños y un agresivo rechazo a los fuefeños.²⁰

Esta cultura del rechazo y la represión era fomentada por los gamonales y avalada por el clero, que se complementaban para afirmar en la mente de sus subordinados que la pobreza era inevitable y las innovaciones molestia, cuando no perversiones. Así se reforzaba una especie de estado de ignorancia defensiva, que para los años sesenta convertía a estas haciendas en un verdadero archipiélago social cada vez más artificial y presionado por las fuerzas externas, que finalmente lo aniquilarían.

Era natural, entonces, que el campesinado servil se autoperciera como impotente e ineficaz, y al mundo natural y social lo considerara poderoso y malévolo.²¹ En particular, a las manifestaciones de lo sobrenatural, que para los campesinos quechuas ejercían una función directa de control sobre los asuntos humanos y del entorno físico, con consecuencias que podían resultar temibles y aun devastadoras.

Esta creencia que las relaciones entre las realidades mundanas y lo sobrenatural son estrechas y recíprocas, con resultados que pueden ser nefastos o positivos,²² nos aleja de la concepción eurocéntrica que discrimina entre brujería, magia y religión en el estudio de la Edad Media.

El fuerte componente de conflicto étnico en los Andes se manifiesta, por ejemplo, en el mito del "pishtaco", una categoría de brujo que los siervos conceptúan como hombres blancos, a menudo barbados, que viajan por los senderos durante la noche, en busca de indios incautos para asaltarlos. Los campesinos creían que los pishtacos se llevan los cuerpos de sus víctimas para convertirlos en aceite lubricante de aviones, autos y otras maravillas mecánicas de la moderna civilización occidental.²³ El sentido del mito es obvio: la civilización tecnológica blanca funciona sobre el sacrificio del campesinado quechua.

¹⁹ Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía. Reforma. Renacimiento*. México, Siglo XXI, 1979, p. 18.

²⁰ Holmberg, "Algunas reflexiones entre la privación psicobiológica y el cambio cultural en los Andes", p. 15.

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² Franco Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona, Península, 1982, pp. 109-110.

²³ Holmberg, "Algunas reflexiones entre la privación psicobiológica y el cambio cultural en los Andes", p. 12.

A estos mitos impugnadores de la dominación gamonal y de las novedades occidentales, algunos propietarios respondieron en términos simultáneamente hispánicos y andinos. Al respecto escriben Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, para la época anterior a 1930, caracterizando la devoción de los hacendados.

Exageradamente católicos y piadosos con las instituciones religiosas. Éste es un rasgo tan antiguo como la presencia europea en el área andina. Fue con el trabajo de los siervos de hacienda que se levantó la inmensa catedral cusqueña durante los siglos XVI y XVII; fueron también los siervos los que construyeron los altares de esta misma catedral. Es así como el trabajo servil abría las puertas del cielo a los señores de la tierra. Esta tradición continúa en la República, pero esta vez con dimensiones más modestas [. . .] Piedad cristiana y sistema servil están íntimamente ligados para apoyar el funcionamiento de la liturgia en regiones donde las limosnas eran escasas.²⁴

Este comportamiento hacia la Iglesia es similar al de los llamados "oligarcas" limeños, dueños de haciendas agroindustriales o ganaderas, administradas bajo el criterio de la eficiencia técnica y la ganancia capitalista. Pero en la personalidad del hacendado serrano se encuentra una actitud de respeto hacia las costumbres y la cultura campesinas de raigambre andina. Estos hacendados actuaban como bisagras entre dos mundos y dos culturas, aunque recogían los elementos más arcaicos de ambos: el catolicismo conservador y la mentalidad rentística occidentales; y de lo andino, cierta religiosidad sincrética y una mirada nostálgica al pasado, en especial el inca, para inspirar soluciones a los problemas del momento.²⁵

Lo más peculiar de los gamonales serranos era que se los consideraba investidos de ciertos poderes mágico-religiosos y no estaban lejos de realizar actos sobrenaturales: de un poderoso propietario puneño se rumoraba que en su bautismo se produjo un terremoto y que siendo niño curaba las llagas de los menesterosos, prodigios que fueron precedidos de otros acontecimientos excepcionales acaecidos en torno a la fecha de su nacimiento.²⁶

Estos rasgos mágico-religiosos también involucraban a ciertas hacendadas, a las que se identificaban con la Virgen María, y cuando llegaban a su propiedad caminaban sobre un manto de pétalos que

²⁴ Burga y Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, p. 106

²⁵ *Ibid.*, p. 107

²⁶ *Ibid.*, p. 108

arrojaban a su paso las familias dependientes.²⁷ Era el homenaje que merecía la patrona del Cielo y de la Tierra.

Esta asignación de rasgos sobrenaturales nos evocan a otros fenómenos similares ocurridos en los siglos de la Edad Media europea. Es conocido el caso de los reyes taumaturgos franceses, estudiados por Marc Bloch, soberanos que realizaban curas milagrosas en favor de los más necesitados.

La atribución de la identidad de la Virgen a ciertas hacendadas, creencia que cultivaban las familias serviles, con la segura poca simpatía de los respectivos párrocos, sugiere una relación de equivalencia entre dos personajes femeninos del sincrético panteón quechua. María, de obvio origen cristiano e hispánico, y la Pachamama, diosa andina de la tierra y símbolo de la fertilidad agrícola y también superficie sobre la que se levanta la vivienda y se cava la tumba. La alta significación de esta deidad lleva al antropólogo jesuita Manuel Marzal a sostener que "la teología de la religión popular andina se encierra en el nombre de Pachamama".²⁸

Cabe preguntar ante estas evidentes transgresiones a la ortodoxia católica cuál sería por aquellos años la actitud de los sacerdotes y religiosos de la región. Parece que no se planteaban con mucha decisión el problema catequético y aceptaban como en la Alta Edad Media europea estas confluencias entre la cultura campesina y las enseñanzas de la Iglesia. Pero ante esta reelaboración andina del cristianismo, tanto en el caso de los hacendados taumaturgos como de las hacendadas vírgenes, la Iglesia hacía la vista gorda, como con algunos emperadores alemanes y cortes de la época feudal, inclinados ostensiblemente a la práctica de la magia y la brujería.²⁹

La Iglesia tenía además dos razones de fondo para no lanzar una campaña contra estas expresiones mítico-mágico-religiosas: ella misma era una gran propietaria de haciendas con trabajo servil y, mientras en Europa estas prácticas en forma más o menos conscientes presentaban una cosmovisión alternativa con respecto de los poderes feudales y de la cultura hegemónica,³⁰ en los Andes afirmaban el ordenamiento social existente, mediante una peculiar conjunción con la cultura quechua, bendecida además por los poderes sobrenaturales católicos y andinos.

²⁷ Anrup, *El taita y el toro*, pp. 168-169

²⁸ Marzal, *El sincrétismo iberoamericano*, p. 25

²⁹ Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, pp. 41 y 56

³⁰ *Ibid.*, contraportada

Para los años sesenta la prédica eclesiástica que sostenía como valores supremos el dolor y la obediencia, y llegaba a proclamar al patrón como representante de Dios en la Tierra,³¹ fue perdiendo credibilidad ante las masas campesinas. De forma simultánea, las fiestas patronales y el sistema de cargos en las haciendas fueron entrando en decadencia ante el avance de la movilización y los sindicatos campesinos.

En el intento de contener esta evolución liberadora, durante la década mencionada, los hacendados invitaban a clérigos para que remarcaran ante los colonos la rancia prédica de una actitud sumisa y resignada.³² Pero este soporte ideológico brindado por la Iglesia y sus diversos expedientes simbólicos fueron perdiendo eficacia y comenzó a emerger la cruda *cuestión social* en términos contemporáneos. La liquidación del mundo de las haciendas tradicionales y su protectora y opresiva cultura mágico-religiosa, empezaban a dejar a los campesinos libres de la tutela gamonal, solos finalmente ante su destino.

³¹ Anrup, *El taita y el toro*, p. 170

³² *Ibid*, p. 160