
Mujeres, matrimonios y esclavitud en la hacienda henequenera durante el porfiriato

Piedad Peniche

Introducción

Es un hecho bien conocido en la historia de la hacienda henequenera la necesidad de fuerza de trabajo abundante y estable para satisfacer la demanda creciente de la producción para el mercado internacional.¹ Es también de todos conocido el mecanismo utilizado por los grandes propietarios para arraigar a los trabajadores en sus dominios: la *nohoch cuenta*, registro escrito del dinero entregado al trabajador por adelantado, sobre sus jornales en principio, pero sin otro objeto que endeudarlo, reducirlo a la hacienda y, eventualmente, someterlo a las autoridades políticas del estado quienes, con la fuerza de la ley, hacían regresar a los fugitivos. Hay que reconocer asimismo, que pocos autores han dejado de señalar las conexiones de la *nohoch cuenta* con las relaciones sociales de los trabajadores, matrimonios, bautizos y funerales.²

Ahora bien, ¿cómo funcionaba la *nohoch cuenta*, la relación de deuda, y cuáles eran sus efectos sobre la demografía de la hacienda? Nos situamos aquí, no sólo ante un campo desconocido, ignorado por los historiadores, sino también en la confluencia de distintas relaciones sociales, políticas y económicas, donde la mujer en sus funciones de reproductora, tiene el papel central. Así, este trabajo aborda desde la perspectiva de la mujer y su campo "natural", el matrimonio, el funcionamiento global del sistema hacienda, sin prejuzgar absolutamente lo que es y lo que no es ideo-

lógico, es decir, considerando la distinción entre superestructura y relaciones de producción como una diferencia de funciones y no de instituciones. Para nosotros, la distinción entre infraestructura y superestructura son las funciones que puede asumir la estructura económica y no las instituciones o subsistemas del modelo de T. Parsons, que destaca la representación burguesa de nuestra propia sociedad.³

Metodología

Este trabajo se basa en la información sobre matrimonios en Umán, entre 1880-1900, contenida en los libros de matrimonios de la parroquia de Umán que se conservan en el Archivo del Arzobispado, en Mérida. Esta información está en un archivo computarizado de donde aislamos el lugar de residencia del novio y de la novia. Nuestro enfoque es teórico. Efectivamente, los registros parroquiales no indican el lugar de residencia de la pareja después del matrimonio. Aquí sostenemos que las mujeres circulaban hacia la residencia del marido, lo que técnicamente se conoce como residencia virilocal. Este hecho está verificado en los testimonios orales. (*Cf. infra*).

En la teoría antropológica los intercambios matrimoniales son aprehendidos con una perspectiva global, estructural, que considera al matrimonio no sólo como una institución que define una relación entre dos individuos, sino como un pro-

ceso que compromete a dos o más grupos exógamos en una red de intercambios que constituye una trama de relaciones que no excluye la política ni, desde luego, la economía. C. Levy-Strauss distingue dos tipos de intercambio matrimonial: intercambio restringido e intercambio generalizado. El intercambio restringido, también llamado directo, es una relación entre un grupo que pide una mujer para los suyos y da una de sus propias mujeres a cambio ($A \rightarrow B$) ($B \rightarrow A$). En el intercambio generalizado, la relación de intercambio incluye más de dos grupos, quienes intercambian sus mujeres en forma diferida: el don de una mujer del grupo A al grupo B se equilibra con el contradon del grupo C al grupo A ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$). Aquí, los proveedores no son receptores directamente sino que en conjunto tienen relaciones complementarias, aunque opuestas entre sí. Se está en posición de deudor frente a un grupo y de acreedor frente a otro grupo. La reciprocidad —que es indirecta— se establece hasta que el último grupo dé una mujer al primero y, así, cierre el círculo que equilibra “la balanza política de los intercambios”, en las palabras de M. Godelier.⁴

En estos intercambios el principio regulador es la reciprocidad: una mujer no vale sino otra mujer, siempre que sean saludables, trabajadoras y obedientes de sus padres, hermanos y esposos. Puede decirse, entonces, que ese principio resalta el valor de uso de la mujer, como una mercancía. Las mujeres se equivalen, en la fórmula de Godelier. Hay también intercambios diferidos y desiguales. En los diferidos, las mujeres se cambian contra ciertos bienes que sólo si son estrictamente matrimoniales (“dote” o “precio de la novia”) permiten conseguir una mujer en otra parte y reestablecen con ello el equilibrio interno del grupo proveedor. Los baruya de Nueva Guinea aplicaban este intercambio a los extranjeros con quienes deseaban relaciones comerciales pero no relaciones ceremoniales.⁵

Francamente desiguales resultan los intercambios de mujeres contra cochinos que practicaron las sociedades de Polinesia famosas por los Big Man. Es conocida la acumulación de riquezas que ese personaje llegaba a detentar a través de la gestión de las “dotes” de los hombres casaderos cuya entrega retrasaba para usarla en su favor.⁶

Antes de entrar en nuestro tema relacionado con los trabajadores mayas de la hacienda, hagamos una breve reflexión sobre el sistema de parentesco prehispánico, que por cierto conocemos muy mal. Creemos que era un sistema que combinaba, de acuerdo con la clase social, la filiación patrilineal y el tipo de matrimonio matrilateral de primos cruzados, para la gente del común, con la filiación bilineal y el tipo de matrimonio bilateral de primos cruzados, para la nobleza. La iglesia anuló el matrimonio entre primos cruzados e impuso nuestro sistema de estructuras complejas que fija por “grados” la distancia que debe guardar el parentesco entre las familias de los cónyuges.

También resulta pertinente conocer nuestro universo de estudio. Según el censo de 1900, el estado de Yucatán tenía 309 652 habitantes entre los cuales algo menos de la mitad, 118 396, vivía en las propiedades rurales. La población del Partido de Hunucamá, del que dependía Umán, era de 18 656 habitantes en total. Entre estos, 9 508 residían en comunidades campesinas, o pueblos, y el resto, 9 148, residía en haciendas, ranchos y sitios. Si, por regla demográfica, sabemos que la relación entre los sexos es de 105 hombres por cada 100 mujeres, tenemos que nuestra población objetivo, las mujeres, son 5 055. Pero esto, sólo en teoría, ya que es posible pensar en un alto excedente femenino en las haciendas, debido al alto número de fallecimientos masculinos que registra la hacienda y que aún hay que analizar. Este excedente femenino estaría compensado por la migración masculina procedente de otras parroquias, que también debemos analizar próximamente.

El paradigma de la hacienda

Vamos a tratar de entender las relaciones económicas de la hacienda en su contexto general, lo que significa no prejuzgar sus relaciones con los sectores de representación: parentesco, política y religión. Como dijimos, no hay arriba y abajo, infra y superestructura, con excepción del caso de las sociedades industriales que no es precisamente el que nos ocupa: la sociedad yucateca de fines

del siglo XIX con un fuerte componente racial maya esencialmente en los trabajadores.

bajadores abandonarían las haciendas para radicarse en los pueblos.⁷

La nohoch cuenta

Acerquémonos a la compleja realidad de la nohoch cuenta a través del extraordinario testimonio de un ex-hacendado:

Desde el año de 1857 existían estas deudas. Yo he tenido a la vista los libros de la época de mi abuelo y posteriores. Las cuentas pequeñas tenían poco movimiento y pocas veces pasaban de \$ 50.00. Eran siempre préstamos con carácter devolutivo por parcialidades, y en nada se diferenciaban de los que actualmente se tienen en todos los negocios y que sólo ocasionan trabajo adicional y molestias. Las cuentas grandes no se cobraban, se formaban con cantidades que los trabajadores solicitaban para su casamiento, compras y distracciones durante las ferias de los pueblos cercanos, fiestas de la propia hacienda y las cercanas, entierros de familiares y reuniones subsiguientes a los ocho días y el año, etc. Estas cuentas aumentaban y nunca bajaban. Ninguna cuenta causó intereses, y por lo general llegaban o se aproximaban a los mil pesos; pero con los trabajadores buenos, especialmente si tenían varios hijos varones que luego serían a su vez trabajadores, las cuentas subían con facilidad a dos y algunas veces hasta los tres mil pesos. Con este sistema se retenía al trabajador obligatoriamente en la finca, porque si se salía sin el pago del adeudo, era obligado a regresar por medio de los jefes políticos más cercanos. Para cambiar de una hacienda a otra, el nuevo patrón cubría el adeudo y el acreedor del trabajador cambiaba. . . . Las cuentas se cancelaban por fallecimiento. El renglón de cuentas nunca abarcó a los que vivían en los pueblos limitándose a los que habitaban en las haciendas. . . Cuando el procedimiento comenzó a criticarse los hacendados tenían el temor de que al no existir las deudas, la mayor parte de los tra-

Matrimonios y trabajo, una relación contradictoria

La historia oral es elocuente para informar las relaciones entre matrimonios y economía. En tiempos de la esclavitud, dice Doña Felicitas Chan de Telchac:

Los ricos tenían sus sirvientes y si tu eres joven [hombre], ahí en la hacienda, te tenían que casar. Te llevan con el amo y sacaban a las señoritas, las enfilaban y les decían: allí están, escoge tu novia. Y uno escogía la que más le gustaba. Y decías “ésta”. Te casaban con ella y luego la llevaban a la hacienda para que trabaje y sus hijos eran [serían] pobres trabajadores, o sea los niños eran también sus sirvientes. . . Los patrones no buscaban asalariados para no pagar. Siempre así, te llevaban ahí y te daban como caridad de comer y de tomar.⁸

Por su parte, Doña Victoria Catzín refiere:

Allá no había eso de enamorar. . . Viene el patrón y te dice: este señor va a ser tu marido. Y te dan tus cosas para trabajar. . . te dan una mesa, un metate, tu piedra. A los hombres les dan dinero. No se los rebajan, pero si te descuidas te pegan “A los adeudados eran a quienes les pegaban” añade Don Felipe Cocom, [su esposo]. . .⁹

El testimonio masculino es del mismo tenor, Don Francisco Luna de 78 años habla así:

Yo empecé a trabajar a los 14 años. Ya casi no había esclavitud. *A mi papá no le pegaban porque no debía.* Si esa época. . . en tiempo de la esclavitud, veían un muchacho pobre y, sin que lo sepa, lo llevan, le traían a su esposa sin conocerse pero los casaban, ¿Ya me entendió? Pero el patrón, para que cobre fuerte, por lo menos cuesta en esa

época 100 pesos el casamiento, ponía hasta más, 200, 300 pesos, pero amarraban al hombre, ¿ve usted? para que sea su esclavo.¹⁰

Por último, Don Valentín Dorantes, de 89 años, en Ekmul nos dice:

Al día siguiente de tu matrimonio te aporean tu vale de 1,500 pencas cortadas.¹¹

¿Dónde estamos, pues, en la cuestión de nohoch cuenta? ¿Cómo es que un mecanismo para reproducir la vida, para “fabricar” relaciones de parentesco, tiene efectos sobre el trabajo, sobre las relaciones económicas de la hacienda?

Violencia y consentimiento

Pues bien, la historia oral permite sacar una primera conclusión sobre la economía de la hacienda: el “acasillado”, el residente de la hacienda, es ante todo un endeudado que se reproduce como tal por el control que tiene el hacendado sobre su matrimonio y de ahí sobre su descendencia. El matrimonio es un *rite de passage* a la plena producción.

Ahora bien, según un testimonio oral, la hacienda no procura al acasillado sus útiles de trabajo¹² y lo que es más significativo, el acasillado regularmente contribuye a su reproducción y la de su familia a través del cultivo de una milpa de maíz en tierras de la hacienda. En ciertos casos cultiva el maíz para el hacendado quien lo redistribuye entre los acasillados a través de la tienda de raya.¹³

Como sabemos, la civilización maya fue construida sobre la agricultura de maíz, milpa, en más de una manera. El culto alrededor de ese cultivo organizó y legitimó un estado teocrático que hizo posible la refinada cultura de la que hoy nos orgullecemos. Pues bien, parece posible que la milpa haya sido estructuralmente equivalente para el poder de la hacienda. La vida misma de esos “hombres de maíz”, como se ha llamado a los mayas, provendría de quien controla el maíz y sabe redistribuirlo. ¿No es esto lo que dice un ex-hacendado?

El factor básico para conservar estable el costo de la vida del trabajador era el precio del maíz. El precio normal [a fines del siglo] era de \$ 3.00. Si el precio era normal o más bajo el hacendado no intervenía; pero cuando el precio era mayor, el hacendado se abastecía de maíz a cualquier precio y lo vendía a los de la hacienda a \$ 3.00. No se olvidaba lo que a las viudas se les obsequiaba semanalmente. Personalmente llegué en una ocasión a comprar maíz a \$ 18.00 la carga importado de los EE.UU. para entregarse a la gente a \$ 3.00.¹⁴

Estrictamente, el precio de la reproducción de la fuerza de trabajo de un acasillado es el precio del maíz. Luego la lucha por la vida es por el maíz. Los acasillados lucharían por cultivarlo directamente, los hacendados por controlar el cultivo para redistribuir el maíz en la tienda de raya: es la prueba misma de su generosidad junto con los hijos que les permite tener a los acasillados aunque no se refleje en los jornales que son inferiores a los salarios de los trabajadores libres.

Otro ingrediente de la legitimidad del sistema hacienda eran las fiestas ligadas al “patrón” de la hacienda, un santo de la iglesia, porque hay que decir que propietarios y trabajadores conformaban una sociedad católica. Al parecer, esas fiestas permitían la movilidad de los acasillados quienes podían acudir a las celebraciones de las haciendas vecinas. Se organizaba el mercado, la banda de música y los bailes de la casa principal donde por horas se suspendían los derechos y las obligaciones entre las clases para fundir al grupo en algo parecido a una comunidad emparentada. Si, como Carlos Kirk ha sacado a la luz basado en los archivos de la hacienda San Antonio, el compadrazgo entre acasillados y propietarios era tan frecuente, nuestra comparación no debe parecer excesiva.¹⁵

No obstante, la fiesta es la excepción; en lo cotidiano la violencia virtual o real siempre está presente. La historia oral refiere las “limpias”, las palizas a los adeudados. El periodista norteamericano Turner vio los azotes propinados a un hombre sobre las enormes espaldas de un chino.¹⁶ También existe la leyenda del poderoso con el

cigarro encendido que lo apagaba para señalar el fin de unos latigazos.¹⁷ Se menciona a impedidos físicamente a consecuencia de golpes y hasta muertos, víctimas de esos castigos que provenían del mayordomo.¹⁸ Ahora bien, como ha estudiado A. Wells, este maltrato no iba sin consecuencia para hacendados, autoridades civiles y administradores. Los años 1910 y 1911 están repletos de desacatos a la ley de la hacienda que incluyen revueltas aisladas y muchas fugas.¹⁹

A propósito de la violencia, en el extremo estaba la dirigida contra los yaquis dentro del sistema hacienda. Aunque al parecer nunca llegaron a constituir más del 10% de la fuerza de trabajo del sistema, los yaquis y otros trabajadores que emigraban “bajo contrato” eran vendidos en un mercado que tenía su centro en México y agentes locales en el norte y sur del país. La trata tenía raíces políticas por lo que el ejército no era ajeno: los yaquis se habían rebelado al poder central, al presidente Díaz. En realidad, los yaquis llegaban a Yucatán a morir después de unos años víctimas del trauma del destierro, del clima y el trabajo forzado. No eran buenos ni para endeudarlos, consideraban los hacendados y, sin embargo su presencia, que venía a equilibrar la demanda de fuerza de trabajo, podía contribuir al consentimiento de los trabajadores mayas quienes podían felicitarse de sus condiciones de vida ante los emigrados, sin familia y sin milpa. El escándalo a los ojos de los civilizados mayas.

No obstante, hay materiales para pensar que las condiciones de vida de los acasillados mayas fueron empeorando al ritmo del alza de la demanda del mercado henequenero. Turner se refiere en 1908 a un mercado de esclavos mayas:

El precio corriente por cada hombre —escribió— era de \$ 400 y esta cantidad me pedían los hacendados. . . Si compra Ud. ahora, es una buena oportunidad. La crisis ha hecho bajar el precio. Hace un año era de \$ 1,000 por cada hombre.²⁰

El historiador Friederick Katz muestra que ese mercado de esclavos estaba confirmado por el de bienes inmuebles que cotizaba el precio de la fuerza de trabajo acasillada —que se vendía

con la “finca”— a precio del mercado henequenero y no por su nohoch cuenta que en teoría representaba el precio al que podía transferirse a un acasillado.²¹

Si es ésta la esencia de la relación de deuda, la esclavitud, hay que decir que puede variar por lo menos de acuerdo a la importancia de los hacendados que parecen divididos en intereses y aspiraciones en 3 grupos: los “reyes”, los medianos y los pequeños propietarios.²² Ahora bien, ¿debemos por ello renunciar a poner orden en materiales diversos, a veces hasta contradictorios? No, en el paradigma de la hacienda, con elementos estructurales de consentimiento, milpa, parentesco, fiestas religiosas, y dosis crecientes de violencia contra los acasillados, hay una relación, una estructura, que conviene definir inmediatamente: el modelo de la hacienda es susceptible de variar según una condición: el control de la reproducción física y social de los trabajadores. Henos aquí en el centro de la relación esclavista, según la hipótesis de C. Meillassoux.²³

La división social del trabajo

Con tal hipótesis sobre el funcionamiento de la esclavitud no podíamos estar más cerca del símbolo de la dominación femenina que es estructural: la sexualidad. En realidad, la esclavitud funciona con la misma lógica de la dominación entre los sexos —devalorización del trabajo y suspensión de derechos políticos y sobre la prole— por lo que podemos decir que el esclavo es tratado como una mujer por la sociedad esclavista. Ahora bien, la gran diferencia entre un esclavo y una mujer es que a uno se explota en tanto que productor y a otra en tanto que reproductora. Un esclavo es el presente, una mujer el porvenir.

¿Qué hace un esclavo? La producción de la hacienda está organizada con un plano directivo donde se sitúa el propietario, el administrador y el mayordomo; un plano industrial, los trabajadores de la máquina desfibradora y sus capataces; un plano agrícola, el de los acasillados esencialmente (hay trabajadores eventuales). Pero éstos, además de las funciones relacionadas con el henequén, están sujetos a la “fagina”, limpieza del

“casco” y calles de la hacienda, la huerta y otros servicios personales que no tenían reconocimiento alguno. Su jornal esta en función exclusiva de las tareas henequeneras que son a destajo y puede hacerse “efectivo” de varias maneras, mediante la entrega de raciones, con la moneda de la hacienda que es aceptada únicamente en la tienda de raya correspondiente, y mediante el crédito de la tienda de raya por el monto acreditado del trabajo.²⁴

La división del trabajo entre los sexos beneficiaba a la producción henequenera de la hacienda que era exigente de mano de obra porque la cosecha de henequén se realiza prácticamente durante todo el año. La principal referencia que tenemos al respecto describe el trabajo femenino como “suplementario” al de su marido. Dice así:

El corte de las pencas. . . consiste en cortar la hoja del agave. . . y en despepitarla; este trabajo es suplementario del corte [cosecha] y cuando el cortador tiene hijos o gentes menores en la familia a ellos lo encomienda. . . Sucede que la esposa del cortador desempeña perfectamente este trabajo dando al marido una eficaz ayuda.²⁵

Hay un informe que permite suponer la participación de las esposas también en la tarea de limpieza de los planteles (chapeo) y de sus servicios domésticos en la “casa principal” en las ocasiones en que los propietarios acudían con sus familias: fiestas del santo patrón de la hacienda y vacaciones escolares.²⁶ Ahora bien, como se sabe, estos trabajos femeninos son suplementarios todos, en dos sentidos: no se le acreditan, son “invisibles” (Mies) y se sobreponen al trabajo doméstico que corre por completo —como lo dice la etnografía maya— por cuenta de la mujer: alimentación, cuidado de los niños, aseo, animales de corral, cultivo de hortalizas, aprovisionamiento de agua, leña, etc.

Con tal división del trabajo, que recubre a la vez diferencias sociales y sexuales, la composición y recomposición de la unidad doméstica vía matrimonio no es provechosa sólo por el control de la descendencia, el relevo de los esclavos, es tam-

bién funcional a la plantación toda vez que asegura el trabajo gratuito de la esposa e hijos del esclavo. Así, hay que ver en el centro de la explotación esclavista a la mujer, productora y reproductora, doblemente sujeta, al patrón primero, a su marido, después.

Los datos

El análisis antropológico de los datos del archivo parroquial de Umán (1880-1900) provienen de un total de 1 699 registros de los cuales excluimos 316 correspondientes a matrimonios yucatecos no mayas, lo que distinguimos por el apellido de los cónyuges y de sus respectivos padres.

El número de matrimonios que analicé para este escrito fueron 1 397. Una variable aún no analizada en relación con el intercambio es la del lugar de origen de la novia aunque podemos avanzar aquí algunos lugares, los más alejados de Umán: Calkini, Campeche y Halachó, Peto, Cansahcab, Hochtún, Motul y Acanceh en Yucatán. Estos son pueblos de bautizo de las novias y no precisamente punto de partida para su matrimonio.

Nuestro primer paso fue dividir la muestra en unidades intercambistas con distinta lógica de reproducción: pueblos y haciendas; unos con el fin de reproducirse en tanto que comunidades, otras con el fin de reproducirse en forma ampliada por razones mercantiles. Los pueblos por orden de importancia en los intercambios matrimoniales son: Umán, Bolón, Samahil, Mérida y 3 barrios, Chocholá, Hunucmá, Kopomá y Ucú. Las haciendas son 67 en total y las tomo como unidades y también como sistema, en conjunto. Asimismo, las ordené en grupos de acuerdo al propietario ya que, como se sabe, una familia podía ser dueña de 2, 3 o más haciendas.

La pertinencia de las unidades o grupos de intercambio está confirmada por la cita de Doña Felicitas Chan:

. . . a los amos, les gusta que sean puros varones los hijos de sus esclavos, para que vayan a traer a las señoritas de los pueblos a las haciendas y puedan tener hijos para

que sea mucha la gente de la hacienda que está a disposición de ellos, tal como si fueran sus animales.²⁷

En el nivel empírico distinguimos 3 tipos de intercambio matrimonial: 1) entre pueblos, 2) entre haciendas, 3) entre pueblos y haciendas. El primero, entre pueblos, no será abordado aquí principalmente porque desconocemos cómo se insertaban los migrantes —de ambos sexos— en las comunidades. Vamos entonces a aplicarnos al análisis de los otros tipos de intercambio matrimonial pero antes presentemos las generalidades.

Lo primero que constatamos en el nivel general es el alto porcentaje de matrimonios endógamos, es decir, sin cambio de residencia. Quiere decir que los sistemas —comunidades y haciendas— tienden a reproducirse como unidades autónomas aunque esto no excluye la exogamia, el intercambio de mujeres entre los grupos. ¿Cuáles son las razones de intercambio?

Aquí, debemos introducir la hipótesis de la teoría del intercambio de Levy-Strauss que es la prohibición del incesto. Ahora bien, Godelier y otros han ampliado considerablemente la hipótesis del incesto para incluir razones económicas, políticas y hasta religiosas. Estas últimas, dado el compadrazgo o parentesco ritual, podrían ser pertinentes para algunos intercambios de la hacienda (cuadro 1).

Cuadro 1

Importancia relativa de los intercambios matrimoniales, Parroquia de Umán, 1880-1900

Forma de intercambio	Núm.	%
Endógamos	1 096	78.45
Exógamos	301	21.55
Totales	1 397	100.00

En el cuadro 2 presentamos la relación de intercambio de conjunto, entre todas las unidades

exógamas, es decir, los intercambios de mujeres entre pueblos y haciendas así como en pueblos y en haciendas.

Cuadro 2

**Intercambio exógamo de mujeres.
Parroquia de Umán, 1880-1900**

Circulación	Núm. de mujeres	%
Entre haciendas:	135	44.85
De pueblos a haciendas:	90	29.90
De haciendas a pueblos:	55	18.27
Entre pueblos:	21	6.98
Total	301	100.00

En el cuadro 3 mostramos que la balanza política de la circulación de mujeres entre pueblos y haciendas en conjunto es casi doblemente desigual para los pueblos.

Cuadro 3

**Balance de la circulación de mujeres
entre pueblos y sistema hacienda.
Parroquia de Umán, 1880-1900**

Circulación (A → B) (B → A)	Mujeres entregadas	Mujeres recibidas
Umán-sistema hacienda	48	21
Bolón-sistema hacienda	23	18
Samahil-sistema hacienda	11	4
Mérida-sistema hacienda	4	4
Chocholá-sistema hacienda	1	1
Hunucmá-sistema hacienda	1	—
Kopomá-sistema hacienda	1	2
Ucú-sistema hacienda	1	—
Balance de la circulación:	90	50
Pérdida para los pueblos:	40	

Si relacionamos los matrimonios exógamos de los principales pueblos proveedores de mujeres con su población de 1900, veremos que la pérdida de mujeres está en relación directa a su demografía.

Cuadro 4

**Relación entre población, exogamia e intercambio total.
Parroquia de Umán, 1880-1900**

Grupo de intercambio	Población	Exogamia		Intercambio total	
		Núm	%	Núm	%
Umán	2 022	48	27.75	173	100
Bolón	308	23	27.71	83	100
Samahil	628	11	24.44	45	100

Si ahora comparamos el porcentaje de matrimonios exógamos con el total de los intercambios de pueblos y haciendas, veremos nuevamente el desequilibrio demográfico de los pueblos.

Cuadro 5

**Relación entre la exogamia y el total de intercambios matrimoniales de algunos pueblos (P.) y haciendas (H.)
Parroquia de Umán, 1880-1900**

Grupo de intercambio	Exogamia %	Intercambio total %
P. Bolón	30.12	100
P. Umán	28.90	100
P. Samahil	28.89	100
H. Dibikak	14.71	100
H. Izincab	12.50	100
H. Tixcacal	11.90	100
H. Oxcum	10.28	100
H. Tanil	7.69	100
H. Yaxcopoil	5.08	100

Hasta aquí sólo hemos tocado el aspecto político de la circulación de mujeres: la acumulación casi al dos por uno que hacían las haciendas a expensas de los pueblos y que obliga a pensar en las migraciones crecientes a Umán durante el siglo XVIII para explicar el excedente masculino de las haciendas.²⁸ Queremos ahora dirigir la atención hacia las relaciones entre haciendas. ¿Qué aspecto reviste la circulación de mujeres entre haciendas, entre los grandes propietarios?

Para responder esta pregunta procedimos en tres partes. Primera, agrupamos las haciendas por nombre de familia propietaria, con base en el padrón de propietarios de 1900 publicado por el gobierno del Estado.²⁹ Segunda, ordenamos los grupos por el número de haciendas que representan. Así, resaltan los grupos Castellanos, con 6 haciendas, Peón Contreras, con 5, Palomeque, Ancona y Ríos, con 4. Hay otros de menor importancia, receptores de mujeres provenientes de los grandes grupos. Encontramos que:

1) Los grandes grupos intercambian entre sí a sus mujeres dentro de un círculo cerrado de 18 familias que controlan 58 haciendas en total.

2) Dentro de aquel gran círculo existe la excepción de 2 haciendas que habiendo recibido una mujer no dieron otra en contrapartida.

3) Notamos también la excepción opuesta a la anterior: 7 haciendas que dieron dentro del gran círculo pero sin recibir a cambio. A estas haciendas las llamamos "haciendas menores".

¿Por qué las mujeres se cambian en el interior de un círculo? ¿Qué significa ese dar sin recibir en relación al funcionamiento de círculo? Veamos en el cuadro 6 cómo se ordenan esos intercambios.

Este cuadro muestra la importancia relativa del intercambio de forma endógama, individual y de grupo, y de forma exógama. En realidad, todo se juega entre 58 haciendas pertenecientes a 18 de los más poderosos hacendados yucatecos. 48 haciendas se reparten a las mujeres en busca del equilibrio demográfico interno. Los nombres de estas haciendas aparecen en los registros una y otra vez. En cambio, las otras 10 haciendas del círculo sólo en una ocasión. Así, encontramos que unas haciendas destacan como receptoras netas—recibieron más del doble de lo que dieron—

Cuadro 6

Importancia relativa de la forma de intercambio matrimonial
Parroquia de Umán, 1880-1900

Grupo de intercambio / Forma de intercambio	Endogamia %	Endogamia de grupo %	Exogamia %	Intercambio total %
Grandes haciendas	83.95	3.31	12.74	100
Pueblos	69.34	24.86	5.80	100
Haciendas menores	21.05	57.90	21.05	100

Cuadro 7

Las grandes haciendas receptoras de mujeres. Parroquia de Umán 1880-1900

Hacienda	Mujeres que recibió Núm.	Mujeres que dió Núm.
Xtepén	18	6
Poxilá	10	4
Oxholon	10	3
Sacnicté	9	4

Cuadro 8

Las grandes haciendas proveedoras de mujeres. Parroquia de Umán, 1880-1900

Hacienda	Mujeres que dió Núm.	Mujeres que recibió Núm.
Oxcum	11	5
Calaxan	9	3
Yaxcopoil	9	4
Petecbiltún	5	1

Cuadro 9

Las grandes haciendas de intercambio equilibrado. Parroquia de Umán, 1880-1900

Hacienda	Mujeres que dió Núm.	Mujeres que recibió Núm.
Hotzuc	9	9
Petecchaltún	4	4
Tixnuc	1	1

y, otras, lo hacen como proveedoras netas —dieron más del doble de lo que recibieron. Al parecer, se trata de un intercambio generalizado dentro del círculo (A → B → C → A) pero esto habrá que verificarlo en el futuro. Ver cuadros 6, 7 y 8.

Si analizamos enseguida los intercambios de mujeres de las haciendas menores, donde incluimos 3 ranchos, encontramos un desbalance total: las haciendas menores dieron a las mayores sin recibir a cambio.

Cuadro 10

Número de mujeres que entregaron las haciendas menores a las haciendas mayores. Parroquia de Umán, 1880-1900

Hacienda	Núm. de mujeres.
Sihunchen	3
Rancho Hunziltuk	2
Xcumpich	1
Chunchacah	1
Rancho Hauankinchac	1
Rancho Hanalucinchal	1
Circulación total	14

Al parecer, los pueblos generalmente también aplicaban a los ranchos la política de tomar mujeres sin contrapartida igual, como lo hacían con

ellos y con las haciendas menores las grandes haciendas. Esto sugiere que el rancho tenía el más bajo estatus del mundo rural yucateco, aunque aquí lo consideremos estructuralmente equivalente a la hacienda. En el cuadro 11 sólo el Rancho Chunchacah escapa a la generalidad. Notemos allí mismo que la pérdida de las haciendas menores y ranchos es casi del mismo orden que la de los pueblos respecto a las grandes propiedades: por cada 2 mujeres que entregan reciben 1 a cambio.

Cuadro 11

**Balance de la circulación de mujeres
entre haciendas menores y pueblos.
Parroquia de Umán, 1880-1900**

Hacienda	Núm. de mujeres entregadas	recibidas
Rancho Chunchil	2	—
Sihunchen	2	4
Rancho Chunchacah	2	—
Rancho Hunziltuk	1	—
Bulucná	1	—
Balance de la circulación:	8	4
Pérdida para la haciendas menores:	4	

El funcionamiento de los intercambios

Tenemos, pues, que hay casos de intercambio directo ($A \rightarrow B$) ($B \rightarrow A$) y posiblemente también de intercambio generalizado, en círculos en el interior del gran círculo de los 18 grandes propietarios ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow A$). Estos intercambios basados en la reciprocidad, evocan fuertemente la función de las esferas cerradas de bienes en las sociedades que no tienen equivalente general, es decir, una moneda que refleje los valores de todos los bienes que circulan libremente en el mercado. En estas sociedades hay bienes que son inconver-

tibles entre sí, bienes de subsistencia de lujo, bienes de subsistencia corrientes, y bienes que son medio de producción. Esa inconvertibilidad recíproca traduce las funciones de esos bienes en la reproducción de las relaciones sociales porque obliga a los grupos a ser iguales a sí mismos, al interior de una jerarquía. Pero esto no significa la inconvertibilidad de las relaciones entre los grupos. Al contrario, traduce su correspondencia obligada a través de un grupo mediador.

Encontramos también que pudieron existir intercambios mercantiles de mujeres: una forma de cambiarlas contra dinero, tierra u otro medio de producción, exclusivamente entre grupos diferentes en derecho, las haciendas mayores, los pueblos y las haciendas menores. Este modo de circulación mercantil implica la existencia de mujeres "producidas" fuera de la relación de nohoch cuenta, las mujeres de los pueblos y haciendas menores. Es posible pensar que en ese mercado libre, que representaba un 8.63% del total de la circulación de mujeres, éstas tenían la función alternativa de equivalente general, de moneda que reflejaba los valores de bienes-medio de producción, siempre los mismos, dinero, tierra y hombres. Hubiera sido posible, así, que los pueblos obtuvieran tierras de los grandes propietarios a cambio de sus mujeres. Pero esto sólo es una posibilidad de mercado paralelo. No tenemos ningún indicio al respecto en nuestros datos. La evidencia que hay muestra que los hacendados participaban en el mercado libre como compradores exclusivamente y que acapararon más de la mitad de la oferta en los 20 años que cubre nuestro estudio: 14 mujeres compradas sobre un total de 26 (cuadro 12).

Cuadro 12

**Modo de circulación de mujeres.
Parroquia de Umán, 1880-1900**

Modo de circulación	Núm. de mujeres	%
Mercantil	26	1.86
No mercantil	1,369	98.00
Desconocido	2	0.14

Resumen y conclusiones

He aprovechado los avances de la antropología de la escuela francesa para analizar las funciones políticas y económicas de la *nohoch cuenta*, la relación de control sobre los matrimonios en la hacienda henequenera. Desde ahora, podemos acreditarle, en el lugar y la época de referencia, un 96.69% del total de mujeres necesarias para la reproducción demográfica de la gran hacienda en general, por los matrimonios endógamos de grupo y de hacienda que forzó. Como instrumento de política demográfica, la *nohoch cuenta* procuró a la hacienda el 3.31% restante de mujeres procedentes de los pueblos por la vía del intercambio desigual que facilitó. No obstante, la baja proporción de estos intercambios, junto a la pequeñez del mercado libre, señala la gran eficiencia del funcionamiento de la *nohoch cuenta* en el nivel interno del sistema hacienda, donde la mujer no parece haber sido un recurso escaso en el tiempo que nos ocupa, posiblemente por la alta mortalidad masculina que registramos.

Sin embargo, a pesar de su versatilidad para "fabricar" las relaciones de esclavitud y para producirlas sin recurrir al tráfico, la *nohoch cuenta* no era, ni podía ser, clave de la economía de la hacienda, con tasas de crecimiento muy altas. Las migraciones de yaquis, coreanos y otros grupos, están allí para decir que la *nohoch cuenta* era incapaz de manipular las tasas de natalidad con un cálculo esclavista. En efecto, no hubo crianza de esclavos en la hacienda, ni pudo existir en la historia, como algunos han creído: la esclavitud mercantil requiere aportaciones periódicas de esclavos por la vía del mercado o de la *razzia*.³⁰

Hay que subrayar enfáticamente la significación regional de la esclavitud en la hacienda. Traduciría la ideología del intercambio entre desiguales que daba el estado prehispánico —apoyado en el control de la tierra y su redistribución—, la posibilidad de controlar el acceso *legal* a las mujeres y a los dioses a fin de vivir en sociedad, más aún, a fin de "producir la sociedad" (Godelier). Ahora bien, este "producir la sociedad" son relaciones de parentesco apoyadas sobre la dominación de la mujer.

Pero ¿qué razón puede haber para que esa es-

pecie de "máquina" ideológica de hacer matrimonios sirva para fabricar la sociedad, para que la hacienda funde sobre ella su poder? A esta pregunta Godelier responde con hipótesis de las obligaciones económicas y políticas que crea, entre los grupos, el intercambio de mujeres y la cesión recíproca de los derechos sobre su progenitura. Esto, en condiciones de escaso desarrollo de fuerzas productivas, allí donde el trabajo vivo cuenta antes que el trabajo muerto, el de las máquinas.³¹ Por supuesto que la *nohoch cuenta* respondía por la solidaridad en el círculo de los grandes hacendados exclusivamente. Un 81.41% del total de la circulación; la que, además de poner de relieve la lógica abstracta de la equivalencia de las mujeres, su valor de uso para reproducir la vida, también traduce el valor de cambio de aquéllas, como una moneda donde reflejan sus valores los bienes de una misma categoría: dinero, tierras y hombres.

En conclusión: 1) La esclavitud de la plantación henequenera tiene significación regional. Su especificidad es la *nohoch cuenta*, instrumento político que fabrica relaciones de esclavitud mediante relaciones de parentesco (matrimonio). La *nohoch cuenta* parece contenida en las estructuras políticas prehispánicas que la hacienda sólo habría desarrollado hasta el extremo de la esclavitud. Así, el poder de la hacienda pudo haber sido estructuralmente equivalente al del estado maya.

2) La esclavitud de la hacienda henequenera debe verse en un contexto ampliado para incluir a los esclavos yaquis quienes, aparentemente, sostenían las tasas demográficas correspondientes al crecimiento económico regulado por el mercado internacional. Los esclavos mayas contribuían a la reproducción de la hacienda en forma diferida: ellos aseguraban la permanencia del sistema, la reposición de la fuerza de trabajo que incluía a sus esposas e hijos, y la cual en época de gran expansión tuvo que sostenerse con la migración de esclavos yaquis.

3) Hubo un excedente masculino en la hacienda para acumular mujeres a expensas de los pueblos que se explica con las migraciones de otras parroquias a la de Umán. Tal acumulación debía provocar simultáneamente emigración masculina

de los pueblos con vistas a obtener una mujer para casarse, a menos que la mortalidad masculina fuera más alta que la femenina.

4) La solidaridad de clase que pone de relieve el equilibrio de la balanza política de los intercambios matrimoniales entre las grandes haciendas destaca el poder femenino sobre la reproducción de la vida, es decir, el valor de cambio de las mujeres. Ese equilibrio, basado en la reciprocidad

del intercambio de mujeres, regula el conjunto de las relaciones de los grupos más primitivos, como los baruya. En cambio, la circulación mercantil de mujeres en un mercado libre, donde participaron pueblos y haciendas, resalta el valor de uso de la mujer dentro de un cálculo directamente económico. Un mercado tal, prolonga la lógica del Big Man que concentra y redistribuye mujeres para los hombres casaderos.

Notas

1 La producción creció de 41 864 pacas (de 700k. aproximadamente) a más de 680 000 pacas entre 1876 y 1911.

2 Cfr. Jorge Flores D. "La Vida Rural en Yucatán en 1914". *Historia Mexicana*, Vol. X, núm. 3, pp. 477-478; Víctor Suárez Molina, *La Evolución Económica de Yucatán*, México, Ediciones de la UADY, Tomo 1, 1977, pp. 163-164; Allen Wells, *Yucatán Gilded Age*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985, p. 174.

3 Cfr. Maurice Godelier. *L'Idéal et le Matériel*, Paris, Fayard, 1984, pp. 173-205.

4 Maurice Godelier, *La Production des Grands Hommes*, Paris, Fayard 1982, pp. 50-53.

5 *Ibid.* p. 49.

6 *Ibid.* pp. 53-55.

7 Alberto García Cantón, *De mi Archivo*, Mérida, s/e., Vol. II, 1973, pp. 20-21. Subrayado mío. El testimonio de Sr. Francisco Luna corrige el monto de la apertura de nohoch cuenta que proporciona García Cantón, de \$ 1,000, que parece exagerado. Era de \$ 100, según el Sr. Luna (Cfr. *infra*).

8 Doña Felicitas Chan, citada por Esther Iglesias, "Historia de Vida de Campesinos Henequeneros", *Yucatán: Historia y Economía*, núm. 7, pp. 11-12. Subrayado mío.

9 Doña Victoria Catzín citada por Blanca González Rodríguez, *Henequén y Población en Yucatán, Dzemul a manera de Ejemplo*, Tesis de Licenciatura en Antropología. Escuela de Ciencias Antropológicas. UADY, 1980, pp. 399-400. Subrayado mío.

10 Don Francisco Luna, citado por Blanca González Rodríguez, *op. cit.*, pp. 420-21. Subrayado mío.

11 Entrevista personal con Don Valentín Dorantes. Ekmul, 6 de septiembre de 1986.

12 Doña Victoria Catzín de Cocom, citada por Blanca González Rodríguez, *op. cit.* p. 401.

13 *Ibid.* pp. 431-433.

14 Alberto García Cantón, *op. cit.* p. 27. Hay numerosas fuentes respecto de la reproducción relativamente independiente de los endeudados mediante el cultivo de milpa. En documentos oficiales, véase *La Inmigración de Trabajadores de Campo al Estado de Yucatán*, folio 15, Mérida, s/f; y el Informe de Don Esteban Flores de 1914 al Depto. de Trabajo del gobierno de Francisco I. Madero, en Jorge Flores D. *op. cit.*, pp. 482. En documentos de

familia de hacendados, véase el citado texto de Alberto García Cantón y el de Gustavo Molina Font, *La tragedia de Yucatán*, 1941, pp. 103-104. Los testimonios orales de ex-endeudados matizan esos testimonios ya que dan cuenta del constreñimiento de la milpa a las necesidades de expansión del henequén; como el de Don Felipe Cocom (104 años) quien dice: "El maíz no se produce bastante porque no hay tiempo para trabajarlo, porque nos obligan a trabajar el henequén porque éramos esclavos. Los domingos se trabaja el poco maíz que se hacía". Citado por Blanca González Rodríguez, *op. cit.*, pp. 397-398. Y el testimonio de Don Policarpo Canul Euán (de 85 años) quien dice que "Los acasillados hacían milpa en los plantales. Los tumbaban para su milpa y luego servían para el henequén" (*Ibid.* pp. 431-432). Por fin, el testimonio de Doña Ramona Ku de Katzín "Entonces ya no hay fagina [época de la Revolución]. Entonces podían hacer su milpa. . . . Mi marido hacía su milpa en monte de la hacienda. . . . Se la pide al dueño y él lo deja" (*Ibid.* p. 392).

15 Carlos Kirk, "El Énfasis del Parentesco Lineal Ascendente en el Compadrazgo Yucateco: ¿Patrón de Tradición o de Adaptación?". *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas*, núm. 61, p. 35. 1983.

16 John K. Turner, *México Bárbaro*, 1964, pp. 47-49.

17 *Op. cit.*, pp. 29-30.

18 Jorge Flores D, *op. cit.*, p. 479.

19 Allen Wells, *op. cit.*, pp. 178-180.

20 John K. Turner, *op. cit.*, p. 25.

21 Friederich Katz, "El Sistema de Plantación y Esclavitud", *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 27, 1962, pp. 124-125.

22 Agradezco a Lourdes Martínez Guzmán esta aclaración de la jerarquía entre hacendado basada en la experiencia de su propia familia. Véase también su tesis doctoral "L'Hacienda, Un Modèle d'Accumulation a Yucatán", *Université de Paris X*, 1981.

23 Claude Meillassoux, *L'Esclavage en Afrique Précoloniale*. 1975, p. 25 y "Lettre Sur L' Esclavage", *Dialectiques*, núm. 21, p. 144.

24 Cfr. Víctor Suárez M, *op. cit.* p. 303.

25 *La Inmigración de Trabajadores de Campo al Estado de Yucatán*, Documentos Oficiales, 1914, folio 10 y 11.

26 *Manual del Mayordomo*, 1852.

27 Doña Felicitas Chán, citada por Esther Iglesias, *op. cit.* p. 12.

28 Cfr. David J. Robinson, "Indian Migration in Eighteenth Century Yucatán". *Studies in Spanish American Population History* edited by David J. Robinson, Boulder: Westview Press, 1981. pp. 154-158.

29 *Boletín de Estadísticas*, vol. VI, núm. 19.

30 Claude Meillassoux, *op. cit.*, 1977, pp. 153-154.

31 Maurice Godelier, "Les Rapports Hommes Femmes: Le Probleme de la Domination Masculine", *La Condition Feménine*, CERM, Paris, Editions Sociales, 1978, pp. 38-39.



La Jota Aragoneza



Procesión o salida de las velas