

El concepto casta y la guerra de Yucatán

Luis Barjau

Ya es un lugar común referirse a la época violenta que cubriera casi la segunda mitad del siglo XIX yucateco, con el apelativo de “guerra de las castas”. Se le dio este nombre, tanto por los participantes activos del bando de los blancos, como por las autoridades e intelectuales de la época. Hoy es la fecha en que todo el mundo (pero principalmente los investigadores —historiadores o antropólogos— de la sociedad y el pasado yucatecos) sigue llamando así un fenómeno que bien vale la pena reconsiderar en vista de su extraordinaria importancia.

El hecho de que un sector del campesinado maya de Yucatán, se viera inmerso —a partir de 1847— en un momento histórico de tal suerte violento que produjo un saldo de más de un cuarto de millón de muertos,¹ y que posteriormente fuese denominado *guerra de castas*, por todos sus cronistas, sugiere —en el caso de que no hubieran sido *castas* los grupos en pugna— un pequeño error de apreciación intelectual, o más simple que eso todavía, un concepto equivocado de tipo semántico. Pero si nos atenemos al significado estricto de las categorías con las cuales pretendemos explicar momentos históricos o coyunturas sociales específicas, descubrimos que el uso inadecuado de unas, conduce no solamente a tales desaciertos, sino asimismo a ofrecer una versión de la realidad totalmente falsa. Tal sucedió —a nuestro juicio— con

¹ Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, Ediciones ERA, México, 1971, pág. 131.

aquellos estudios que describen el fenómeno en cuestión como una *guerra de castas*.

Hagamos un breve resumen del origen de este concepto y de su utilización:

La palabra *casta* es de lengua romance. Viene del latín *castus*, que quiere decir, "puro". Era, por lo común, aplicada a razas diferentes de animales, y sólo peyorativamente o en chuscos refranes populares se hacía referencia humana con ella. Fueron los primeros navegantes (portugueses) que llegaron a la India, quienes, no hallando un término más adecuado con el cual designar el peculiar sistema de estratificación social de aquellos pueblos, emplearon el de *casta* para nombrar cada estrato. En la India, existía una palabra (*jati*), que se tenía por equivalente en sánscrito de la usada por los navegantes, pero esa palabra se refería exclusivamente al nacimiento o a la descendencia, y no hacía especial énfasis, por ejemplo, en el tipo de actividad desarrollada dentro de los grupos. De ahí que no se reconociera como miembros de un mismo *jati* a los *jogi* de la Alta India y a los *jogi* de Bengala, o que se denominara genéricamente *Baniya* a castas diferentes de comerciantes. Pero aun sin que hubiera plena correspondencia entre las instituciones propiamente hindúes y las significadas de *casta* (y que, no obstante, hubiera confusión en la propia lógica hindú, en sus instituciones nombradas en sánscrito) fue el consenso común lo que designó con esta palabra la peculiar organización social de aquellos reinos. (Una suerte similar corrió, como es sabido, la sociedad colonial americana, en donde se localizó como "casta" a cada uno de los grupos resultantes de la unión de étnias diferentes. Pero no es indispensable entrar en detalles sobre este problema).

Muy posteriormente, durante la dominación británica, diversos funcionarios ingleses del *Indian Civil Service*, a través de sus reportes y registros enviados al gobierno colonial, realizaron una labor "secundaria" de recopilación y descripción, que conformó poco a poco la fuente en donde los estudiosos occidentales (Sénart, Bouglé, Hocart, Max Weber) encontrarían el material adecuado para la elaboración de una "teoría de las castas".² Anteriores a estos intentos, están las referencias que Marx hace a la problemática social de la India en dos artículos sobre la *Dominación*

² *La Sociologie Contemporaine*, vol. VIII, núm. 3: "Les Castes: Tendances Actuelles de la recherche et bibliographie", Edit. Basil Blackwell, Oxford, England, 1959, pág. 152.

británica en la India, escritos en 1853. Habiéndose basado también en los informes oficiales de funcionarios ingleses en la India, lo importante en los trabajos de Marx son sus observaciones y sus consideraciones teóricas. Curiosamente, y aunque algunas veces maneja el término *casta*, el análisis de la problemática social hindú la hace ateniéndose a un concepto que tiene otras implicaciones: el *sistema de aldeas*, siendo que bajo éste se agrupaba, congregando aldeas autónomas, la sociedad hindú. “Estas dos circunstancias —nos dice Marx—: de una parte, el que los habitantes de la India, al igual que todos los pueblos orientales, dejasen en manos del gobierno central el cuidado de las grandes obras públicas, condición básica de su agricultura y de su comercio, y de otra, el que los hindúes, diseminados por todo el territorio del país, se concentrasen a la vez en pequeños centros, en virtud de la unión patriarcal entre la agricultura y la artesanía— originaron desde tiempos muy remotos un sistema social de características muy particulares: el llamado “*village system*”.³

Pero aun haciendo caso omiso de las diferencias que pudiera haber entre un sistema de castas y un sistema de aldeas, en este trabajo citado —de lamentable brevedad— hay dos puntos que son fundamentales para el nuestro: 1) cada comunidad —de tipo familiar— estaba fundada en la industria doméstica, principalmente de hilados y tejidos a mano. Este hecho hacía que cada comunidad se bastara a sí misma, permitiéndole autonomía en enorme grado,⁴ y esta condición de las relaciones de producción hindúes a su vez consentía las llamadas castas; es decir, mantenía una situación social *cerrada* e inmutable, característica peculiar de la organización social de aquella región antes de la intervención inglesa; 2) la presencia del capitalismo inglés en la India hizo “saltar su base económica” aldeana, “produciendo así la más grande, y para decir la verdad, la única *revolución social* que jamás se ha visto en Asia”.⁵ En este sentido, las relaciones de producción que sustentaban la organización de castas empezaron a descomponerse a raíz de los cambios provocados por los ingleses, y las castas mismas, a precipitarse en un proceso de destrucción.

Sin que estas importantes anotaciones de Marx hicieran mayor mella en los especialistas de aquella época, fueron surgiendo pau-

³ “La Dominación Británica en la India”. *Obras escogidas*, T. I, págs. 325-326.

⁴ Op. cit., pág. 327.

⁵ Idem., Loc. cit., pág. 327.

latinamente los estudios que dieron una versión descriptiva y sistemática de la problemática social hindú bajo el paradigma de *sistema de castas*. Los dos principales estudios sobre estos temas inmediatamente posteriores a las observaciones de Marx: *Ensayo sobre el régimen de las castas*, de Bouglé, y *Las castas en la India*, de Sénart, hoy reconocidos como “los clásicos” sobre este problema, coinciden en definir las castas hindúes en los términos siguientes:

a) En la India, solamente son reconocidas como castas aquellas agrupaciones cuyas características diferenciales son perfectamente definidas, y en el caso contrario —cuando hay un grupo cuyas características diferenciales son confusas— se utiliza la designación de *subcasta*. Así, todas las castas están fragmentadas en subcastas.

b) Las castas de la India configuran una gradación social múltiple, y cada grado presenta enorme rigidez con respecto a los otros. Esta rigidez es menor entre las subcastas. La conducta social en cada casta está normada por un código que decide sobre el nacimiento, matrimonio, religión, muerte, etc.

c) Infringir las normas de los códigos desata penas y castigos diversos cuyo cumplimiento es vigilado por un consejo o comisión correspondiente a cada casta. Así, hay unas penas que constituyen actos rituales de purificación; otras, en que el infractor debe hacer una fiesta de beneficio colectivo; y otras —las más graves— que implican la excomunión total: no se puede volver a hablar con los miembros del grupo, o se relega al transgresor a una casta inferior, y aún se le obliga a profesar el islamismo.

d) En la casta, las reglas matrimoniales son endogámicas; pero en la subcasta existe la exogamia.

e) El miembro de una casta sólo puede tomar alimentos en compañía de los miembros de la misma.

f) Cada casta tiene distintivos en sus rituales religiosos: en el vestido, joyas, emblemas, modas corporales (i.e. uso de barba, pelo corto, etc.) entre otros.⁶

Existieron 4 castas “puras” (casta propiamente dicha) y muchas “impuras” (subcastas). De estas últimas, por ejemplo, el libro X del Código de Manú cuenta 44. Las primeras fueron los *bracmanes*,

⁶ Cfr. Emile Ch. M. Sénart, *Les castes dans L'Inde*, París, 1896; y *Upnishads Chadogya-upanishad*, en Société d'Édition Les Belles Letres, París, 1930; C. Bogné, *Essai sur le régime des castes*, París, 1908.

o sacerdotes; los *kchatriyas*, o guerreros; los *vaisyas*, o comerciantes; y los *sudras*, agricultores y sirvientes.

Los estudios posteriores realizados, ya de fijo sobre el tema “el sistema de castas en la India”, giraron irremisiblemente alrededor de las obras de Sénart y Bouglé; aunque unas, muchas veces fundadas en encuestas y observaciones directas de campo, y otras sacando inteligentes deducciones, fueron agregando rasgos y características novedosas en la lista. Srinivas,⁷ por ejemplo, aporta dos conceptos: *sanscritización* y *casta dominante*. Por el primero, entiende “el proceso mediante el cual las castas hacen un esfuerzo por elevarse en la jerarquía social”; y por *casta dominante*, “aquella que conocía una preponderancia numérica, un potencial político y económico, una educación occidental” en donde, no obstante, el rango ritual no era el más bajo. Este autor piensa que la observación de la organización social en la India, desde el punto de vista del concepto de *casta dominante*, enseña, entre otras cosas, que, por ejemplo, los *brahmines* no siempre estuvieron a la cabeza de la jerarquía de castas, porque “una casta dominante (es aquella que) ha encontrado fácil de sanscritizar su manera de vivir, aunque al comienzo su lugar en la jerarquía tradicional no haya estado muy elevado”. Por último, Srinivas señala que las castas diferentes de una misma aldea mantienen una “unidad vertical”, mientras que los miembros de una misma casta, pero que viven en diferentes aldeas, mantienen una “unidad horizontal”. Otros investigadores dedujeron de aquí, que la casta debería ser la unidad de base —y no la aldea— para todo análisis de la problemática hindú.⁸

Béteille,⁹ inspirado en las tesis weberianas¹⁰ que pugnan por dar definiciones acerca de conceptos diversos del análisis social (clase, estamento, grupo étnico, etc.) se da a la tarea de encontrar un significado de casta que esté en contraste con una definición sobre lo que —según él— sería una clase social. Así —nos dice Béteille—, siendo las clases categorías de personas que tienen posiciones singulares en el sistema de producción, que son poseedoras y tienen control y servicios, las castas son comunidades a

⁷ En *La Sociologie Contemporaine*, Op. cit., pág. 153.

⁸ Al respecto véase: Dumont, Louis, *Une Sous-caste de L'Inde du Sud; Organization Sociale et Religion des Pramalai Kallar*, Mouton et Co París, 1957.

⁹ *Caste, class, and power; changing patterns of stratification in Tanjore village*, Berkeley, University of California Press, 1965, pág. 188.

¹⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1944, págs. 318-319.

nivel de pueblos, equivalentes a grupos de *status*, con estilos de vida diferenciales. Y que asimismo, asociado a este estilo de vida, hay un número determinado de rituales y restricciones religiosas. En estos grupos, además, no existe la movilidad social.¹¹

En fin, otros más han adjudicado a las características de pureza, inmovilidad, etc., señaladas para las castas, un origen de pluralidad étnica; es decir, que el origen de las castas está íntimamente ligado con movimientos migratorios en los cuales los grupos que se ponen en contacto conservan características diferentes marcadamente raciales, resultando posteriormente de estas diferencias originales, los conocidos gremios de las castas.¹²

Esta es, a grandes rasgos, la suerte que ha corrido el término casta, desde su uso informal y espontáneo hasta su utilización conceptual en estudios de objetivos definidos. Independientemente de la eficacia —o falta de ella— que haya tenido la aplicación de este término en la interpretación de la realidad hindú, punto sobre el cual sólo haremos algunas observaciones, desde luego salta a la vista una cosa: el término fue aplicado, espontánea y sistemáticamente, a la organización social de la India, por lo que todo intento de aplicación que se ubique fuera de los linderos de aquella realidad, es discutible; ni más ni menos como fue discutible la aplicación indiscriminada del concepto *clase* a la realidad de las sociedades americanas prehispánicas. Claro está que podría argüirse: ¿cómo es posible entonces —si se pretende hacer observaciones rigurosas en cuanto al empleo de conceptos y categorías científicas— que hoy se utilice el concepto *clase*, sin mayores escrúpulos, para el análisis, por ejemplo, de los grupos campesinos mexicanos entre los cuales aún subsisten comunidades aisladas que conservan numerosos vestigios de su organización social pasada? Pero esta pregunta —aunque lícita— tiene una respuesta que es obvia: cuando se maneja el concepto *clase* para el análisis de la sociedad campesina mexicana, se hace entendiendo que ésta participa del sistema de producción clasista capitalista, que es universal y ejerce un carácter dominante frente a otros sistemas anteriores, mientras que el “sistema de castas” no traspuso sus fronteras asiáticas.

Las anotaciones que a nosotros nos corresponde hacer sobre

¹¹ Bêteille, Op. cit., pág. 189.

¹² Cfr. G.S. Ghurye, *Caste and race in India*, Bombay, Popular prakashan, 1969.

la aplicación del término casta a la realidad propiamente hindú, son sencillas y están basadas en la bibliografía revisada.

Como vimos más antes, Sénart y Bouglé identifican castas y subcastas. Las primeras son rígidas y diferenciadas totalmente, y las segundas, no lo son tanto; la casta es endogámica, y la subcasta, exogámica; la casta es "pura" y la subcasta "impura". Pero en toda casta hay subcastas; es decir, hay "impureza" y falta de definición en el seno de la propia casta: estos autores no hicieron una distinción considerable entre grupo y grupos, ya que una casta puede ser un grupo o conjunto de grupos. Si la subcasta es exogámica, y la casta no, hay exogamia endogámica y esto es una contradicción. ¿De dónde viene la confusión? Hay dos causas vitales: a) no se definió con precisión cuál es la célula de la casta, si el grupo o el conjunto de grupos. Si los grupos no son homogéneos, esto implica que tomarlos por base contradice al propio sentido de la casta, que exige pureza, endogamia, etc., b) nunca se precisó cuál es la base real sobre la cual descansa la estructura de castas. Cuando mucho, se dijo que algunas castas eran de origen racial, otras de origen profesional; pero éstas son cosas bien distintas: un grupo social definido se mantiene como tal de acuerdo con el sitio que ocupe respecto de los medios de producción generadores del poder y la riqueza. Pero no se puede mantener como tal nada más por el solo recuerdo de su "raza". Si hay castas de raza y castas de profesión (el Código de Manú señala que las segundas son posteriores a las de raza), se puede creer que las de profesión están directamente sostenidas por el lugar que ocupan frente a los medios de producción, y que esto mismo las conserva diferenciadas. Pero si las hay de raza, esto nos obliga necesariamente a formular la pregunta de si grupos con características raciales definidas ocuparon —por este hecho— un lugar definido frente a los medios de producción en la India. Y es exactamente esto lo que no hicieron ni Sénart ni Bouglé.

Ahora bien, esta falta de definiciones parece no sólo haber sido heredadas por los sucesores investigadores de la casta, sino que fueron, además, progresivamente enrarecidas. Srinivas, por ejemplo, con sus conceptos de "sanskritización" y de "casta dominante" introduce una contradicción nueva que es a su vez otra fuente de no poca confusión. Por un lado, la propia definición del concepto de sanskritización (aquel a través del cual las castas tratan de elevarse en la jerarquía social) pone en duda una de las características esenciales de la propia casta: su inmutabilidad en el tiem-

po, su inmovilidad social. Y por otro, si habiendo “castas dominantes” y siendo éstas las que “han encontrado fácil de sanscritizar su manera de vivir, aunque al comienzo su lugar en la jerarquía tradicional no haya estado muy elevado”,¹³ esto quiere decir que en el llamado sistema de castas no solamente hay movilidad social, sino que también ha habido *evolución* de las castas como instituciones sociales, lo cual parece contradecir, otra vez, las características que tradicionalmente le han dado singularidad a las castas. En este sentido, la indisoluble ligazón que guardan los dos conceptos mencionados, su simbiosis interna (“las castas dominantes son aquellas que han encontrado fácil de sanscritizar su manera de vivir”) arman el más importante factor de indefinición de un pretendido concepto de casta, que fuera de carácter científico.

Como en más de una ocasión ha sucedido en la historia de las ideas y de los conceptos, el examen sistemático y el cuestionamiento del vocablo casta, se fue postergando; nunca se hizo, por ejemplo, un escrutinio de él, exigiendo que dejara ver cuáles eran los contenidos y los mecanismos que le permitirían ser usado como una verdadera *categoría científica*.¹⁴ Pero si esta labor se fue aplazando, no pasó lo mismo con el uso del vocablo susodicho el cual siguió vigente en muchos estudios. La cosa empeoró cuando investigadores norteamericanos, a fin de dar una explicación del problema interétnico en su país, importaron el concepto y lo aplicaron a aquella realidad, sin mayores reparos. Así, finalmente, llegó a México, en donde trató de aclarar la discutida problemática de las relaciones “indoladinas”, y aquí se quedó.

Hoy son muchos los estudios en México que tratan de clarificar el “intrincado problema interétnico” de la sociedad rural.

Aguirre Beltrán¹⁵ señala a Gillin y a Tumin como los introductores del punto de vista *casta* en América Latina, y a Julio de la Fuente, como uno de los investigadores que analizaron, basándose en este concepto, las relaciones intergrupales de los campesinos en México.

De la Fuente utiliza el término de una manera auxiliar, se podría decir, y con mucha imprecisión. Aguirre explica que De la Fuente ha construido un modelo general para explicar la natura-

¹³ Srinivas, Loc. cit., pág. 153.

¹⁴ Para establecer una diferenciación entre *conceptos* y *categorías científicas*, véase: L. Althusser, *Para leer el Capital*, Siglo XXI Editores, México, 1969.

¹⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Estructura de casta y clase*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966, pág. 11.

leza de las relaciones sociales en el campo mexicano, en donde habría relaciones de *clase*, de *cuasi-clase*, etc., y que escoge una cualidad denominada *cuasi-casta* para referirse a las relaciones "indoladinas".¹⁶ Tal vez este concepto de *cuasi-casta*, atribuido a De la Fuente, sea un descendiente directo (o indirecto) de aquel otro, obra de los pioneros: *subcasta*, en todo caso, en la lectura de De la Fuente, nosotros hemos hallado la utilización del término, de una manera indiscriminada: igualmente hay movilidad social —o "pase"— de casta a casta y de clase a clase.¹⁷

Aguirre Beltrán es más directo. Se declara en favor del análisis de las relaciones "interétnicas", como un problema de castas:

"... no hay una clase indígena y otra mestiza, hay una casta india y otra ladina; una casta subordinada y otra superordenada, que forman un sistema u ordenación de casta".¹⁸

Pero, además, Aguirre teoriza con el concepto de casta. Esto es importante porque implica la intención no solamente de nombrar realidades con términos de significado sobreentendido —como es el caso de muchos otros estudios—, sino que discute esos significados y establece definiciones. Así, define las castas, en los siguientes términos:

"Las castas son grupos de *status*, sustentados por adscripción, que emergen de estructuras étnicas verticalmente diferenciadas".¹⁹

Tal la definición; nos parece prudente interrogar aún más sobre su significado. Entonces encontramos: 1) que el significado de casta corre a esconderse bajo el significado de "grupos de *status*"; 2) y que el origen de estos grupos de *status* son las "estructuras étnicas verticalmente diferenciadas". Por tanto, las castas son "el resultado de diferencias étnicas pasadas. Y como los grupos étni-

¹⁶ Idem. Loc. cit.

¹⁷ Julio de la Fuente, *Relaciones interétnicas*, INI, México, 1965, pág. 210: "Chiapas constituye de modo general el mojón divisorio entre un área norteña, la de México, en la que la estructura indoladina es predominantemente de casta, y otra sureana, la de Guatemala, en la que es predominantemente de clase. La movilidad o *pase* predominantemente es de abajo arriba; de la casta o clase india a la casta o clase ladina".

¹⁸ Op. cit., pág. 16.

¹⁹ Loc. cit., pág. 16.

cos no están basados en una comunidad de sangre, es decir, en diferencias que serían de tipo racial, sino en diferencias de ábitos y/o costumbres.²⁰ entonces Aguirre descarta uno de los contenidos dados a las castas en los trabajos iniciales de Sénart y Bouglé, a saber, que las castas propiamente dichas traen su origen de diferencias raciales, mientras que las *subcastas* eran el resultado de la división del trabajo. Visto así el problema, y como Aguirre considera que “indios” y “ladinos” pertenecen a dos castas diferentes, podríamos preguntarnos, ¿por qué el llamado grupo indio sería una sola casta? ¿Acaso conforman un grupo racial? Pero como él mismo asegura que la casta “india” es un *grupo étnico*, entonces no intervienen factores raciales en su configuración, sino factores profesionales (división del trabajo resultante de hábitos y costumbres, según las definiciones weberianas), lo cual los colocaría más bien en la clasificación de *subcastas*. Pero como las *subcastas* sí provienen de diferencias profesionales, ¿cómo se podría considerar a *todo* el grupo “indio” como una *subcasta*, siendo que no desempeña una sola profesión?; y más aún: ¿cómo se les podría considerar como una casta? Sin embargo, no es recurso imprescindible exigir congruencia a estudios hechos con más de cien años de diferencia (caso del de Aguirre frente a los pioneros).

Aguirre Beltrán da una explicación de su tupida definición:

“El grupo de *status* se compone de individuos que ocupan una posición similar en la jerarquía de prestigio y que, en consecuencia, tienden a tratarse como socialmente iguales, para lo cual constituyen círculos privativos, esto es, ámbitos cerrados, restringidos, autosuficientes y autocontenidos”.²¹

Pero si “las castas son grupos de *status*”, entonces los miembros de una mayordomía indígena, o las autoridades municipales de un pueblo, por ejemplo, que son diferentes —en cuanto a *status*— al miembro común de un grupo, conformarían una casta, y ya no habría, si seguimos esta lógica, una casta india y otra ladina, sino varias castas indias, etc.

También se refiere a que el grupo social integrante de la casta actúa como una unidad de producción, es decir, como económicamente autosuficiente.²² Creemos que esto también está en des-

²⁰ Véase, por ejemplo, la definición de “grupo étnico” que hace Max Weber, Op. cit., págs. 318-319.

²¹ Op. cit., pág. 17.

²² Op. cit., pág. 18.

acuerdo con la realidad; ni en la comunidad indígena más remota es posible encontrar ya una economía autosuficiente, puesto que la estructura del sistema de producción dominante, el capitalista, con el cual la comunidad indígena guarda relaciones de dependencia, ha destruido el carácter autosuficiente de la economía de las viejas comunidades, y mediante la compra de la producción agrícola, los comerciantes "no indígenas" obtiene un valor adicional (que está contenido en esta mercancía que es producida a nivel familiar²³ al traficar con ella en el mercado libre, en donde la hacen competir con otras mercancías producidas a base de trabajo asalariado. Además por medio de la compra de la fuerza de trabajo "indígena", las empresas agrícolas (el ingenio azucarero, la desfibradora henequenera, etc.) obtienen *plusvalía*. Todo lo cual habla en contra de una pretendida economía *natural* o autosuficiente. Por último, si seguimos la lógica de la definición de Aguirre Beltrán, tendríamos que aceptar también una *casta ladina autosuficiente*, argumento que es a todas luces inoperante.

Algunos historiadores que se han referido a situaciones concretas de relaciones *interétnicas* en el pasado mexicano, proyectan sus imágenes usando el paradigma de las castas como foco, sin poner en ningún momento en duda la validez del concepto para explicar sus objetos de estudio. Reed y González Navarro lo hacen así al referirse a "la guerra de castas en Yucatán".

Haremos a continuación un análisis de este problema, a fin de puntualizar los inconvenientes que hay al describir situaciones históricas concretas, desde el punto de vista de las castas.

En Yucatán, el planteamiento del problema como una lucha de castas, induce a suponer necesariamente que un grupo social, cultural e ideológicamente definido, se enfrenta violentamente a otro para librarse de alguna opresión que aquél ejerza sobre éste, al tiempo que trata de arrebatarle alguna forma del poder. Si pensamos en la guerra yucateca como un problema entre etnias diferentes, debimos haber encontrado en el escenario, contrapuestos, por un lado, a los mayas, y por otro, a los blancos; es decir, a los españoles y sus descendientes. Pero las múltiples evidencias exis-

²³ Para comprensión del mecanismo de transferencia de valores de la economía campesina hacia el mercado libre en México, véase: Roger Bartra. "Campesinado y poder político en México: un modelo teórico". Ponencia presentada al X Congreso Latinoamericano de Sociología (versión mimeografiada), Santiago de Chile, 1972, (pág. 21); Patricia Heuzé y de Icaza, *La estructura económica de los pequeños productores El Caso de Capula y Cuanao, Michoacán*, ENAH (Tesis profesional), México, 1974.

tentes constantemente nos indican que, en la realidad, no fue así; que tanto el grupo étnico maya estuvo —en aquellos trances— escindido, como que en el bando de los blancos militaron centenares de mayas, a más de otros grupos; entre éstos, el de los negros —o el de los norteamericanos—, por ejemplo. ¿Por qué muchos mayas se aliaron al ejército blanco, mientras que el resto sostuvo una guerra sangrienta en contra de éstos y por espacio de tantos años? Veamos primero algunos datos significativos del problema, y después contestaremos a esta pregunta.

El proceso de la conquista española en Yucatán, al igual que en otras regiones mesoamericanas, no erradicó de cuajo todas las instituciones sociales indígenas, sino que suprimió algunas, modificó otras y conservó otras, en virtud de una política o de una *lógica de la conquista* —séame permitido designarla así—, que como un “estira y afloja” logró subyugar progresivamente a una sociedad como la maya. Este proceso de dominación tuvo que conciliar (valiéndose de todos los medios a su alcance: el control espiritual o ideológico de las catequizaciones, la apropiación de las tierras, la imposición por la fuerza de sus leyes y normas, etc.) formas económicas —elementos de modos de producción diversos— que, siendo naturalmente antagónicas, no pudieron cesar de existir unas para dar libre poder de decisión a otras que organizaran la nueva sociedad, como podría realizarse, por ejemplo, abstractamente, dentro de los marcos de un esquema.

La dominación española tomó entonces, una modalidad harto compleja: un grupo, los conquistadores, para conservarse como tales ante un mundo que lógicamente tenía sus leyes y funcionamiento propios, ejerció una política en donde debía suprimir los ceremoniales del culto indígena, conservar (las prácticas establecidas de tenencia colectiva de las tierras en algunas zonas) y modificar (los mecanismos del tributo, quedando ellos como beneficiarios), instituciones sociales y formas económicas, a conveniencia. Esta política conciliatoria era un árbitro entre dos mundos; pero un árbitro que siempre fallaba en favor de uno determinado, como podría ser, por ejemplo el papel que juega el Estado moderno entre dos clases sociales: un árbitro cuyas decisiones finales son fallos de los que saca provecho un solo bando, y que, sin embargo, debe cuidar también de que no se termine el juego.

En tanto que el proceso de la conquista y dominación españolas tuvo estas características, y que diversas formas económicas a su vez correspondientes a diversos modos de producción, entraban

en convivencia, y entendido que algunas de ellas eran dominantes o hegemónicas y otras no, el grupo maya subordinado adquiriría progresivamente un estado de escisión nueva. Si en el pasado prehispánico, los grupos mayas se contraponían de una manera, se oponían entre sí impulsados por desigualdades directamente impuestas por las formas de propiedad de las tierras; después de consumada la conquista, la interacción o el juego de oposiciones de los diversos grupos sociales obedecía a otra lógica. En modo alguno, la conquista fue para el pueblo maya un simple cambio de amos: el misionero no substituyó al sacerdote maya, ni el encomendero a los nobles y principales, sino que, si bien el encomendero y el misionero los subyugaban, era mediante leyes que apuntaban a la formación de otro régimen de producción económica, a un nuevo monstruo que sabía sujetar de otra manera. Por tal razón, la disposición de los grupos sociales también encontró un orden nuevo; por tal razón, la sociedad maya, aunque estuvo escindida aun antes de la llegada de los españoles, ahora su escisión obedecía a distintas causas.

En la segunda mitad del siglo XIX, cuando sobrevino el problema de la llamada guerra de castas, los mayas se dividían en dos grupos notablemente diferentes: por un lado, estaban los peones acasillados de las haciendas, y por otro, los grupos aislados integrantes de las comunidades (huites).²⁴ Los primeros vivían en las haciendas, sujetos e inmersos en relaciones de producción que han sido calificadas con frecuencia como *semiserviles*; cumpliendo con un trabajo obligatorio que era fuente de explotación directa de aquellos que poseían en forma privada las tierras. Los segundos, en cambio, permanecían en grupos separados que conformaban con mucho una economía de producción para el propio consumo. Los peones se movían en un régimen económico de transición entre las viejas relaciones de producción feudales y las nacientes de tipo capitalista; los otros sembraban maíz y cultivaban para la manutención de la célula familiar: encarnaban relaciones de producción en alto grado naturales. Esto evidencia que el dominio occidental guardaba con el grupo maya una conducta desigual; a nivel de la estructura de la sociedad maya se daba

²⁴ Reed, Op. cit., pág. 51: "Sólo en los poblados más distantes era libre el macehual (...) Solían llamar a aquellos mayas de la selva *huites* (tapparrabos), por los pantalones cortos y arremangados que usaban. Aislados en familias o pequeñas agrupaciones, no tenían sacerdote y estaban más al corriente de los dioses indígenas (...) Se calculaba su número entre seis y veinte mil..."

una escisión fundada en las formas de tenencia de las tierras y en la organización de la producción. En este sentido, peones y *huites* ya eran diferentes. Pero eran iguales, no obstante, ante la política del clero: éste debía recibir las mismas obvenciones de todos los mayas, sin distinciones. Leyes y normas religiosas de tipo español, es decir, parte de la superestructura dominante, tenía un carácter uniforme con los sojuzgados, no hacía distinción entre ellos. Originalmente, todos los mayas pagaban una especie de "impuesto" a los conquistadores, mediante el tributo; esto se convirtió, en 1824, en una contribución personal equivalente a 12 reales, la cual debía ser cumplida por todos los varones en edad de entre 16 y 60 años. El saldo se hacía en dos pagos, uno en junio y el otro en diciembre. De esta contribución estuvieron exentos, entre otros grupos, los esclavos; pero mediante una modificación a estas leyes de exceptuación (23 de febrero de 1832) y so pretexto de la liberación de los esclavos, éstos pagaron también a partir de los 12 años de edad.²⁵

Cuáles fueron los mayas que lucharon en la sangrienta guerra llamada "de las castas", es un problema fácilmente comprensible si apelamos a algunos datos —por demás conocidos de todos— de tipo histórico. Los mayas que pelearon contra la población blanca meridana fueron aquellos que hemos tipificado en nuestro segundo grupo, los llamados *huites*, aquellos que lejos de mantener una relación de trabajo directa con los hacendados, se agrupaban en comunidades aisladas que vivían básicamente del cultivo del maíz. Los otros mayas, los peones acasillados de las haciendas, no solamente dejaron de luchar contra los blancos, sino que se unieron a éstos para participar en la matanza de sus "compañeros de raza." Fueron entonces los mayas habitantes de las viejas comunidades, los designados por los propios españoles, peyorativamente como *huites*, quienes empujados por el resentimiento que da tres siglos de inexorable opresión y despotismo, combatieron heroicamente contra el ejército de la clase dominante. En este sentido, podemos decir que luchaban contra occidente los más auténticos mayas, que era el espíritu de la cultura prehispánica la que tres siglos después tomaba las armas contra sus conquistadores, y las usaba también con la ferocidad que guarda trescientos años de resentimiento. Ahora el maya luchaba contra la cultura opresora

²⁵ Colección de leyes del Congreso, I, Págs. 110, 121. II, pp. 22, 213-214. Apud, Moisés González Navarro, *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, El Colegio de México, 1970, págs. 54-55.

utilizando sus propios modelos armamentales, el fusil y la pólvora; usaba el machete con el cual se obligó a trabajar a sus hermanos sobre los campos ardientes, para decapitar y mutilar a sus viejos enemigos; ahora hacía intervenir también, morbosa o vehementemente, sus rituales prohibidos y perseguidos por ser costumbres demoníacas:

“... los indios asaltaron el rancho Yaxché de la señora Dolores Padrón; la robaron, y, en su presencia, le abrieron el pecho a su hijo, a la manera de los sacerdotes mayas; bebieron su sangre, mostraron el corazón de su víctima a sus familiares, y, finalmente, se lo comieron”.²⁶

No queremos indicar con esto que hubo especial crueldad entre los grupos mayas; sabido es que los “civilizados” blancos hicieron lo suyo, no solamente en esta guerra en que fueron notablemente sanguinarios (decapitaron, violaron niñas, lanzaron niños desde lo alto de algunos edificios, para que cayeran sobre las puntas de las bayonetas de soldados preparados para esto, y que aguardaban abajo formando un grupo de ansiosos), sino a lo largo de toda la etapa colonial y aún post-independiente en que fustigaron sin piedad las espaldas de los trabajadores y violaron a todas las mujeres de aquéllos aduciendo *derecho de pernada*.

¿Por qué razón los mayas soportaron esperar tres siglos para organizar esta guerra irrefrenable? Porque tal vez no fueron tres siglos. Ahora, ciertamente, luchaban contra los blancos advenedizos, contra los invasores occidentales; pero también contra los caciques indígenas que engrosaban las filas del ejército blanco, contra los norteamericanos,²⁷ contra los negros, los mestizos, los peones de las haciendas,²⁸ indistintamente. Porque ellos aprendieron en

²⁶ Baqueiro, *Ensayo*, I, págs. 254-258. Ancona, *Historia*, IV, pág. 31. Apud. González, *Op. cit.*, pág. 79.

²⁷ Reed, *Op. cit.*, págs. 20, 48, 110-114, 125.

²⁸ González, *Op. cit.*, págs. 87-88: “De cualquier modo, para estimular la lealtad de los indios occidentales, se concedió el título de “hidalgos” a quienes combatieran a los rebeldes. Aquellos deberían presentarse provistos de hacha, machete, saco, calabazo y mecapal. Al lograrse la paz, se les devolverían sus escopetas, quedarían exentos para siempre de la contribución personal y el gobierno pagaría sus deudas. Quienes lo deseasen, podrían permanecer en las fincas en que tuvieran sus casas. También podrían quedarse con todo el botín del que se apoderaran individualmente, y con las dos terceras partes cuando actuaran conjuntamente con otras fuerzas del gobierno; durante la lucha, recibirían alimentos, y sus familias ayuda al igual que los demás soldados. Para julio de ese año de 1848, se

300 años (sólo en 300 años) que esta indistinción la imponía la ley de los grupos dominantes; porque ellos aprendieron que esa guerra no era de castas, sino que teniendo los resortes impulsores de la lucha surgida entre dos mundos culturales diferentes y contrapuestos, ahora ellos mantenían la lucha en el otro mundo, en el que no era el suyo, pero en el cual vivían no obstante, bajo sus leyes, y en las peores condiciones posibles. Y en éste, el problema no era de castas, sino de opresores y oprimidos. Si ellos eran una étnia, esta realidad poco agregaba: la lucha no era contra otra étnia, sino contra la clase social de un sistema diferente, que todo lo dominaba. Acaso cuando se vieron en combate contra sus propios "hermanos de raza", contra los peones de las haciendas y contra caciques indígenas, acaso cuando se comían el corazón de sus víctimas y bebían la sangre enemiga realizaran un teatro del horror en donde esta tradición de sacrificio humano se convertía en una sanguinaria autoironía, en una macabra bufonada.

Entonces la lucha no fue entre los mayas como una casta o étnia o mundo cultural absoluto, por una parte, y otra casta de blancos, descendientes de españoles.

"...La guerra fue iniciada e impulsada por los mayas de la frontera, los huites, y por quienes sólo recientemente habían dejado de pertenecer a esa categoría. Los mayas occidentales, en cambio, por largo tiempo acostumbrados al peonaje, acabaron por unirse a los blancos en su lucha contra los de su raza, porque, tal como lo había observado Stephens, habían transferido su lealtad del pueblo a la hacienda, cosa que no ocurrió con los orientales. En efecto, hasta entonces, conforme avanzaban los rebeldes, se les incorporaban los indios de los lugares conquistados; pero ya no ocurrió así en Tunkás, Izamal, Ticul, etc. Los de este último pueblo, al mando de su cacique, abandonaron el lugar junto con las tropas del gobierno al aproximarse los rebeldes".²⁹

Ahora bien, el hecho de que esta guerra, lejos de ser de castas, haya tenido visos de una lucha de clases, tampoco indica que haya sido una guerra entre las clases directamente opuestas, en un régimen de producción único. No fue la pugna directa y abierta

calculó en 9000 o 10000 el número de "hidalgos."

²⁹ González, Op. cit., pág. 87.

entre dos clases cercanamente opuestas bajo un solo tipo de relaciones de producción; aunque sí fue la lucha de un grupo oprimido por una clase social que detentaba el poder. La guerra yucateca, entonces, tuvo un carácter múltiple: con el nombre, de *huites* luchaban vivos y fantasmas; con ellos estaba el espíritu de una cultura vejada y oprimida, pero también un grupo social sojuzgado desde antes de la conquista, por nobles y sacerdotes mayas, después por caciques o principales mayas, y, a lo último, por clérigos y hacendados españoles o hijos de ellos; con ellos estaban también los resortes violentos de una economía natural cada vez más reprimida y marginada. ¿Qué conciencia de casta tuvieron los *huites* cuando se vieron inmersos en la llamada guerra de castas? No hubo tal conciencia. Al resentimiento se unían el espontaneísmo y la complejidad del momento, “los indios tomaron Peto al grito de ¡Viva Mérida! ¡Viva D. Miguel Barbachano gobernador!”³⁰ ¡Los mayas se solidarizaban con Barbachano!, los mismos que lucharían contra él días más tarde. ¿De dónde entonces la solidaridad con Barbachano? Barbachano había sucedido a Méndez y sostenía una guerra contra los mexicanos cuyo presidente Antonio López de Santa Anna había declarado a Yucatán “enemigo de México.” En este trance, Barbachano ofreció valiosas recompensas a todo yucateco que defendiera al Estado. Se formaron guerrillas diversas. En una, indígena, participó el propio Cecilio Chi, quien más tarde fuera uno de los destacados dirigentes de los *huites*. Y cuando se arregló el problema mexicano-yucateco, Barbachano no cumplió sus promesas de recompensa.³¹

Todas estas razones combinadas, de tipo histórico unas, de tipo cultural otras, resultado de decisiones estratégicas momentáneas otras, como esta última que hemos presentado, fueron el motor de la guerra interna en Yucatán. Todos estos aspectos combinados; unas veces con sencilla lógica, y otras veces, conformando apariencias caprichosas son lo que explica la violencia que duró cerca de medio siglo. Pero sólo una explica, en última instancia y de manera científica, el problema: se trata de un conflicto derivado de la lucha de clases. Por esto entendemos que, si bien el grupo participante del bando maya, que ha sido significado como *huites*, no constituía la clase dialéctica y directamente opuesta a la clase social terrateniente blanca, luchó contra ella, reconociendo que era un enemigo que defendía cosas muy concretas: el poder polí-

³⁰ Op. cit., pág. 81.

³¹ Idem., págs. 71-72.

tico de la Península, la propiedad de las tierras, el derecho a disfrutar de tributos y de una fuerza de trabajo de forma específica: la esclavitud y el peonaje. En cambio, ¿por qué luchaban los huites? No querían bajar al gobernador de su silla, y subirse ellos. Ellos no eran un partido político; tampoco querían solamente librarse de los tributos; ni transformar las formas de propiedad de las tierras o el modelo de organización del trabajo; ellos querían expulsar de la nación maya a todos los blancos. Y acaso hubieran fusilado también —de haber triunfado— a todos los otros grupos, mayas o no mayas.

“El 30 de julio de 1847, Chi asaltó Tepich, asesinando a unas 30 familias de vecinos, al grito de «mueran los blancos». En realidad, mató a todos los que no eran indios: blancos, mestizos y mulatos (...) corrió el rumor de que la sublevación debía estallar el 15 de agosto; su fin era degollar simultáneamente a todos los blancos, proclamar la independencia de los indios y coronar a Chi como su rey el día 16”.³²

Revivían y se divulgaban, por esas fechas, los buenos deseos de los sacerdotes mayas, quienes, perplejos ante la conquista, estamparon en el Chilam Balam:

“Habrá de volver el blanco la vista al occidente. (...) Correrá la sangre bajo los verdes árboles de la plaza de Mérida”.³³

Ciertamente, el curso de los acontecimientos, exigiría que los rebeldes, replanteándose a sí mismos las causas de su lucha, modificaran el carácter de sus objetivos concretos:

“El 9 de octubre de 1849, Florentino Chan y Venancio Pec contestaron que no aceptaban la invitación de Barbachano de someterse al gobierno de Mérida, porque éste era el culpable de que se hubiese prolongado esa discordia por no haber accedido a que se aboliesen la contribución personal y «demás cargas», ni reducido a diez reales los derechos de casamiento y tres los de bautismo. Menos se rendirían a Mérida cuando los «señores ingleses» ya habían comenzado

³² González, Op. cit., pág. 78.

³³ Idem., Loc. cit., pág. 78.

a ampararlos. En segundo lugar, era indispensable la separación de las tropas y la división de esa tierra, porque ellos habían resuelto restablecer su gobierno con apego a sus antiguas costumbres".³⁴

De todos modos, los blancos, aunque quizá tampoco sin entender muy bien los resortes que impulsaban al ejército maya, y siendo congruentes con sus propios intereses en la lucha, de todos modos, decíamos, convergían con sus enemigos hacia el mismo terreno de batalla. Si ellos estaban luchando por mantener el poder político, por garantizar la permanencia de su forma de poseer las tierras y de disfrutar de la mano de obra en las haciendas y del tributo que fluía de las comunidades más apartadas, los rebeldes, nada menos, querían exterminarlos o, si no fuere posible, expulsarlos de Mérida. Los móviles de ambos bandos, aunque estructuralmente correspondía a intereses de clases desvinculadas; es decir, a grupos que defendían intereses de grupos inmersos en la lógica de modos de producción distintos, un mismo objetivo los enfrentaba en el campo de batalla. Y éste no podía ser de otra manera: si las tribus rebeldes querían el viejo territorio maya para ellos, los blancos meridianos querían la continuidad de sus relaciones de producción semif feudales precisamente en las mismas tierras. Por esto, no es extraño que los blancos tuvieran una actitud frente a "los mayas", práctica e ideológicamente ambivalente: por un lado, en los momentos más críticos de la guerra, pedían auxilio a España e Inglaterra, clamando en nombre de "la civilización", pero, por otro, hacían caso omiso precisamente de la misma Inglaterra cuando ésta les proponía mediar en pro de la conformación de una nación maya, como solución al conflicto;³⁵ por un lado, se quejaban de la ferocidad de los salvajes quienes "no pertenecían a la vieja civilización de los Moctezuma, sino a una mezcla degenerada e intratable", como opinara Justo Sierra O'Reilly;³⁶ y por otro, se vanagloriaba de la docilidad y suavidad de carácter de los peones de sus haciendas.³⁷

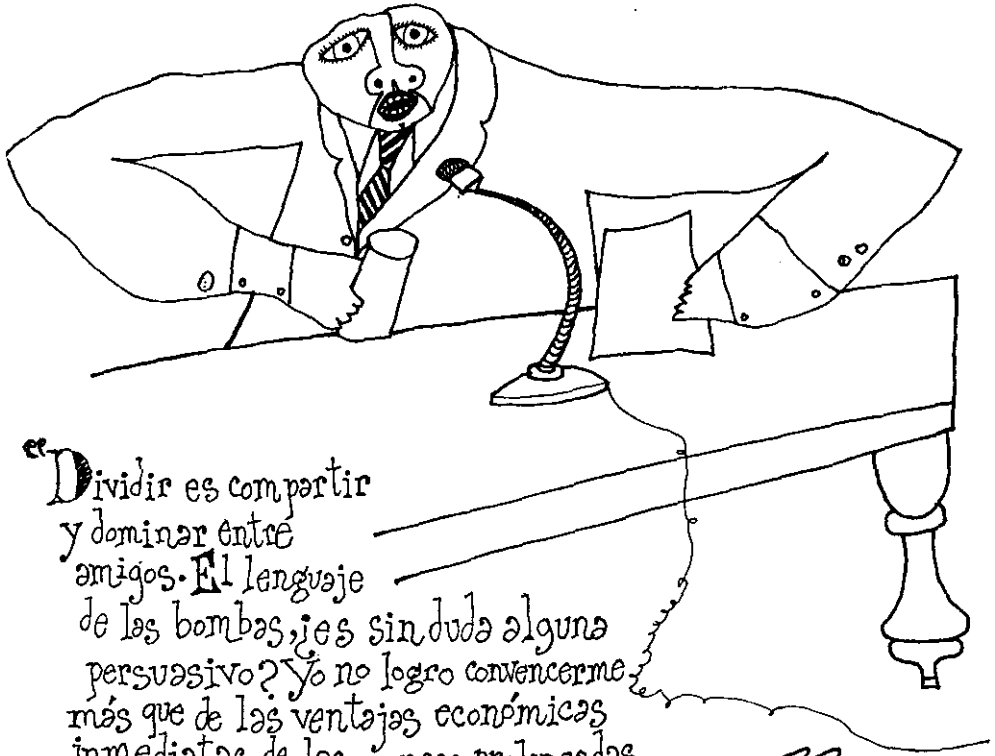
³⁴ Idem., pág. 93 y 94.

³⁵ Idem., pág. 90.

³⁶ Idem., pág. 105.

³⁷ Cfr. *Enciclopedia yucatanense*. T. VI, pág. 33, Edic. Oficial del Gobierno de Yucatán, México, 1946.

“Para nosotros, industrializados demócratas de la representatividad del orden, la guerra es hoy la continuación de las relaciones comerciales y diplomáticas haciendo que otros luchen en lugar tuyo con los cañones que tu les vendes”, meditaba frente al micrófono el conferencista doctrinario y eficaz partidario de los saltos y los prodigiosos avances tecnológicos.



“Dividir es compartir y dominar entre amigos. El lenguaje de las bombas, ¿es sin duda alguna persuasivo? Yo no logro convencerme más que de las ventajas económicas inmediatas de las guerras prolongadas.”



Mis excesos verbales son graves carencias de vocabulario, concluyó, suscitando pesados aplausos en un esperanzado público de gente de lo más decente.