ANTHROPOS

112.2017: 111–125

"Están revueltas todas las cosas"

Sintomatología del dinero transferido por el Estado mexicano a los mayas yucatecos

Andrés Dapuez

Abstract. – In this article I analyze how the conditional cash transfer program Oportunidades' moneys bodily affect their recipients in a village of eastern Yucatán, Mexico. In a first instance, these government cash transfers are considered more as means of communication of economic values than as sources of unrest in its beneficiaries' lives. I describe the qualities, conditions, and indexical marks the transferred money is leaving on the body of their managers, according to local semiotic ideologies. Finally, it is suggested that these cases promptly contradict one of the Western idealizations of money: it can be treated as perfect expression of a value (i.e., ratio of ratios) only if it is ascribed to certain semiotic ideology of marginal value. *[México, Maya, Oportunidades, money, body, translation/changeover, redemption]*

Andrés Dapuez, doctorado en Antropología Socio-Cultural y Master of Arts por la Johns Hopkins University (Baltimore, EEUU), Licenciado en Comunicación Social, Magister en Comunicación y Cultura Contemporánea por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). – Actualmente se desempeña como Investigador Adjunto del Consejo Argentino de Ciencia y Tecnología (CONICET).

Implementado por el estado federal mexicano desde el 2002 al 2014, "Oportunidades" fue un programa de desarrollo de transferencias monetarias condicionadas. Le precedieron y lo continuaron dos programas similares: desde 1997 hasta el 2002, "Progresa" y desde Septiembre de 2014 hasta hoy, "Prospera". La mayor parte de sus beneficiarios últimos son infantes y niños en edad escolar pero las receptoras y administradoras de las transferencias monetarias son sus madres. Estas mujeres, para recibir una suma mensual de MXN $ 335,1 en concepto de apoyo alimentario deben cumplir con ciertas contraprestaciones. Entre otras deben atender a reuniones periódicas, llevar a sus hijos a controles médicos, seguir los calendarios estatales de vacunación, controlar el proceso de escolarización de los mismos, etc. Desde el año 2002 entre los receptores de Oportunidades también se incluyó a los adultos mayores de 75 años y a las personas con discapacidades.

Magdalena hoy es una mujer de cerca de cincuenta años. Vive en un pueblo maya de alrededor de 2.000 personas del este del estado de Yucatán, a pocos kilómetros de la frontera con Quintana Roo. Su esposo cultiva su milpa y viaja esporádicamente a Playa del Carmen y Cancún para trabajar en la construcción. Él y su hermano también cuidan de un campo que es propiedad de una persona que vive en Mérida: Allí los dejan sembrar su maíz. Magdalena tiene cuatro hijos. El menor tenía 5 años en 2005 cuando los entrevisté por primera vez. Ella y su hermano, Jacinto, quien sufre de esclerosis lateral amiotrófica, recibían las transferencias monetarias

1 En general cada familia puede recibir hasta 3 "apoyos". Los montos máximos de apoyos monetarios que pueden recibir mensualmente una familia beneficiaria por concepto de apoyos educativos y alimentarios, vigente desde el segundo semestre de 2014 son: Alimentario alrededor de US $ 32 (MXN $ 480.00); y alrededor de US $ 9 en concepto de Alimentario Complementario (MXN $ 135.00), Subtotal alrededor de US $ 41 (MXN $ 615.00). En el nuevo programa Prospera existen también apoyos en forma de becas para educación cuyos montos máximos van desde alrededor de US $ 90 (MXN $ 1,350.00), hasta alrededor de US $ 165 (MXN $ 2,470.00), en los casos de familias con más de 3 hijos en la universidad (DOF: 30/12/2014).

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

condicionadas que en el período en el que los visitara, desde el 2005 hasta el 2011, se denominaban de Oportunidades. Magdalena también cose y borda, al igual que sus dos hijas, en la casa de Jacinto, una casa de madera y paja colindante a la de Magdalena. Jacinto trabajó en una relojería en Valladolid hasta que sus manos y pies perdieron movilidad. Magdalena, su esposo y sus hijos han emprendido distintas actividades económicas en los últimos años: han copiado y vendido de cds y videos, confeccionado ropa y artesanías. Los hijos de Magdalena han cursado la escuela primaria y la secundaria. Han sido excelentes alumnos, son bilingües y a diferencia de otros casos del mismo pueblo pueden ser ejemplos de la movilidad ascendente que pretenden inculcar los programas de transferencias monetarias: campesinos que se convierten en mano de obra calificada. Marcos, el mayor de sus hijos varones es uno de los dos jóvenes de este pueblo que cursa sus estudios en la universidad.

Pero a pesar de su relativamente alta incorporación a las economías de las ciudades de Mérida y Valladolid, Magdalena y Jacinto, desde la primera entrevista que les realizara, caracterizaron al programa Oportunidades siempre como una obligación onerosa. En particular, criticaron los intercambios engañosos que el programa entraña para sus receptores. La desconfianza que ambos manifestaban sobre Oportunidades parece estar relacionada con sus orígenes estatales, y, más específicamente, con una clase social que planeó y distribuye Oportunidades: *dzulo'ob*.[2] Se quejan de que quienes les dan el dinero lo estarían usando como herramienta para engañarlos, para extraerles más que lo que reciben. Los hacen responsables del sufrimiento que el dinero les causa. Pero además conciben a esos dineros como fuentes de desbalances ontológicos. A pesar de que Jacinto sin la ayuda monetaria que Oportunidades le transfiere no tendría ningún tipo de ingreso, ya que no puede realizar trabajo manual alguno y sin Oportunidades su mantenimiento recaería totalmente en sus familiares, señala que las trasferencias monetarias además de promover relaciones injustas comunican perturbaciones a las personas y cosas.

Aunque está dispensado de ir a las reuniones que hacen los promotores en el "Palacio" de gobierno, me cuenta que, por ejemplo, Oportunidades obliga a las mujeres del pueblo a que todos los nacimientos deban realizarse en hospitales. Refiriéndose al programa me dice que a pesar de que,

> la gente lo tiene aceptado, están revueltas todas las cosas … Como ahora platico con algunos jóvenes, ahora, cuando recién nacidos … los niños o las niñas, ahora, no permiten en Salud que se alivien en su casa: directo al hospital … Antes sí, pero ahora no … Pero y después, a veces uno … cuando sale tu esposa de la clínica tienes que pagar. Eso no es un apoyo, digo. Apoyo es, pues, si no pago hospital. Si no participo … y cuántos gastos vas a tener cuando se alivia tu esposa? Tiene que ir a checar, tiene que ir constate[mente] … es mucho perjuicio … entendiste? Entonces antiguamente, dicen, cuando alivió todos sus hijos, sus hijas, antes no había esta ley … Pues no gastamos mucho … Porque en la casa se alivia uno … Pero, ahora pues, no. Todos tienen que ir a Valladolid a aliviar … Si no cumples, si no obedeces, te quitan tu oportunidad.

Inmediatamente después, Magdalena, en la misma entrevista, me cuenta de varios casos en los que esta obligación puso en riesgo de muerte o mató a madres y recién nacidos.

> Ahora se alivió mi hermana, como hace quince días … se fue como tres veces … se fue el viernes y se fue el sábado … Regresa otra vez a su casa … Se fue otra vez (el

2 En el uso contemporáneo el término hace referencia a la clase blanca dominante, "a los Mexicanos", a los "caballeros", a la gente rica, con poder, en tanto sean funcionarios estatales importantes, dueños, o patrones. Sin embargo, la palabra proviene de una vieja relación entre plebeyos mayas (*masewalo'ob*) y señores extranjeros, genéricamente denominados *dzulo'ob* (pl. ahora castellanizado como: *dzules*). La casa Itzá-Mactun "*dzul*", inmediatamente antes de la llegada de Hernán Cortés a la Península de Yucatán, ejercía su poder sobre la región, principalmente a través de su comercio de esclavos, materias primas costosas y aranceles. Siguiendo la investigación histórica, por ejemplo de Scholes and Roys (1948) y de Peniche Rivero (1993), sobre los mayas chontales todavía es necesario aclarar cómo grandes con festivales mercantiles articularon diferentes poblaciones mesoamericanas ideológica, comercial y religiosamente. Aparentemente en tiempos prehispánicos los *masewalo'ob* yucatecos y sus representantes del distrito, los *kuchkabalo'ob*, parecen haber sufrido una especie de comercio fiscal obligatorio dirigidos por los *kabo'ob kuch ah* (lit. *ah*, masculino; *kuch*, carga; *kab*, pueblo en el sentido de la jurisdicción – Quesada 1985: 664–666). Esta institución podría haber dado lugar a una esclavitud temporal si no se pagaban las tarifas como se esperaba. No es casual, entonces, que una institución azteca ha sido adaptada en una nueva interfaz (Guyer 1994) que relacionaba guerreros-comerciantes Itzá, la población local maya y la élite gobernante náhuatl. Aprovechando esta práctica de los mayas de las tierras bajas, los españoles articularon el sistema de repartimiento, que en maya se refería como *koch* (palabra todavía hoy cargada con numerosos significados: obligación, carga, culpa, enfermedad, pago a futuro, augur infalible, etc.), muy similares a los de *kuch* (cargo, carga, obligación, etc.). No obstante, la coacción no fue nunca la única motivación de patrocinio, organización y el pago de las obligaciones rituales a tiempo. Por el contrario, los pagos por adelantado y ritualizados en festivales fueron seguramente considerados, como lo son hoy, inversiones que dejan a los patrocinadores rentabilidades excepcionales. Sobre estas prácticas se constituye lo que se conocerá como el sistema de enganche (Collier 1987; Rus 1995; París Pombo 2007), es decir, como el adelanto de algún bien o dinero que obliga a su receptor a devolver con creces y mediante su trabajo lo recibido.

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

domingo) y se quedó … Pues, el pasaje … Tiene que pagar el pasaje … La comida … Tiene que comprar medicina también allá … porque en el hospital no te dan medicina gratis.

A lo que Jacinto completa,

[a] veces decimos: "es pura locura que hace el gobierno". Eso no es un apoyo … apoyo es para hacer gastos … más de la mitad. Es como engañar … bueno, para mí, sí es engañar porque empiezas a dar un apoyo, y luego te cobran el doble … Porque todos los *dzules* tienen conecte.

Después, me cuentan de otro caso que implica también el más vulnerable de los cuerpos, el de mujeres embarazadas. Me refieren la historia de una parturienta que tuvo que viajar también tres veces hasta el hospital de la ciudad de Valladolid, a unos trece kilómetros, hasta que dio a luz. En el último viaje la mujer después de doce horas de espera parió una niña. Inmediatamente, la mujer fue bañada con agua fría, hecho que Magdalena considera fue la causa de su muerte, tres días después. Magdalena me explica que el cambio de temperatura producido por el baño produjo un desbalance irreversible en el cuerpo de la madre. Su narración, aunque discutible desde el punto de vista de la medicina alopática, no deja dudas. Denuncia una perturbación que esa condicionalidad del dinero de Oportunidades produjo.

En este y otros casos hay un balance que se rompe y una amenaza grave. El dinero que se les entrega mediante Oportunidades no es solamente insuficiente para reproducir la vida familiar. Hace que se piense en un engaño. Además de que la cantidad de dinero dada no alcanza para cubrir los nuevos gastos que se les impone, según Jacinto los *dzulo'ob* primero te dan "un apoyo, y luego te cobran el doble …". Ideados e implementados con la ayuda del Banco Interamericano de Desarrollo, los programas Progresa, Oportuniades y Prospera impugnan el equilibrio inestable que se había logrado conjurar a través de prácticas médicas mayas y rituales de intercambio cuyo fin último era calmar, equilibrar o emparejar (*toj*) ambientes familiares, territorios, paisajes corporales y sociales altamente inestables y turbulentos.

El cuerpo canónico de los mayas

La mayoría de los trabajos etnográficos sobre los mayas han abordado el estudio del cuerpo privilegiando aspectos simbólicos. Sus principales objetivos fueron describir particularidades históricas y culturales de un substrato corporal considerado, *a priori*, como universal. Pero a diferencia del naturalismo euro-americano (Descola 2005), que presupone a la naturaleza como a un conjunto regular y estable de variables parcialmente cognoscibles, la ontología mesoamericana, denominada analogismo por el mismo Descola, por lo general admite co-ocurrencias. En ellas, numerosa información de origen indiciario (nubes, lluvias, cantos de los pájaros, etc.) se relaciona con eventos humanos (propiciaciones rituales, enfermedades, accidentes, etc.) analógicamente. Es a partir de la relación analógica que estas co-ocurrencias que se pretende develar sus sentidos.

Villa Rojas (1980), por ejemplo, ha mostrado hasta qué punto la concepción del cuerpo maya replica la de la estructura cósmica. Esta es, según Villa Rojas (1980), López Austin (1980) y de la Garza (1998), una idea de origen precolombino que remite a la concepción del cosmos como un espacio subdividido en cuatro sectores pero regido por un punto central (para una descripción de este centro anímico en Mesoamérica ver López Austin 1980/I: 197; y entre los mayas yucatecos Bourdin 2007a, 2007b y 2014). Integrado por órganos que tienen una posición propia y relativa, que deben ser mantenida para preservar el estado de salud, el cuerpo, en su orden interno, se centra en el *tip'te'* o "cirro" (en castellano). Éste es el órgano que se encuentra debajo del ombligo. Su vitalidad puede ser percibida hundiendo los dedos en el ombligo para saber si "brinca". Se trata de un órgano muy importante ya que cuando se desplaza provoca un desequilibrio general. El *tip'te'* o cirro se identificaba con la ceiba o *ya'axche'* de los espacios públicos. Este árbol sagrado ordena el universo ofreciendo un punto de referencia que es análogo al del ombligo en el cuerpo humano.

En los pueblos de la península de Yucatán (y en sus corridas de toros), este árbol ocupa un lugar central y se los considera útil para evitar los "vientos" perjudiciales y armonizar las relaciones entre las distintas partes del espacio. Sin embargo, la creencia de la existencia de estrechos vínculos entre el macrocosmo y microcosmo en la actualidad parece ser elusiva. En algunos pueblos del este del estado de Yucatán, también se indica hacia el "centro de la tierra" o *chumuk lu'um*, cuando, por ejemplo, en Xocén se refiere al templo y conjunto ceremonial en donde está la Santísima Cruz Tun, *axis mundi*, considerada poseedora de "milagro" y personalidad.

Sin pretender hacer un análisis exhaustivo, es necesario señalar términos específicos de la etno-anatomía y de la fisiología maya. "Cuerpo" se expresa comúnmente en maya yucateco a través de los vocablos *-winklil* o *wíinklal*. Dichas palabras remiten al elemento visible, generalmente mencionado como "carne", que adquiriendo la categoría de genérico,

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

sirve para designar al cuerpo humano mismo. Sin embargo, el cuerpo se compone de carne (*bak'*), hueso (*baak*) y *óol* (energía vital, estado de ánimo o intención).[3] Estos se interrelacionan con dos tipos de almas (*pixan*) estableciendo un esquema dual, y a su vez binario, pero ordenados jerárquicamente.[4]

Pitarch (2012), establece para los tzetzales la diferencia entre cuerpo de carne y cuerpo presencia. Pero en vez de denominarlo de esa manera prefiero conservar el término *óol* para referirme a esta "presencia" ánimo o intencionalidad. La importancia atribuida a este efluvio vital *óol* (ánimo) se percibe en la terminología que cubre los campos semánticos de la vitalidad, salud, afección, memoria, voluntad y emoción. De este vocablo se derivan innumerables estados físicos y emocionales: *sa'atal óol*, extraviar la memoria; *ok'om óol* para denotar tristeza, melancolía; *ki'imak óol*, alegría, regocijo; *yaj óol*, preocupación o depresión; *jáak' óol*, susto o sobresalto; *ma' óol*, desgano, decaimiento; *ko' óol*, excitación; *lep' óol*, ánimo, animación; *oksaj óol* para referir a la acción de poner empeño, *toj óol*, sanar, saludable y *toj óolal*, quietud, traquilidad y *tojol*, precio o valor de algo. El estado general del cuerpo saludable también se describe a través de este término. En el saludo, cuando se pregunta cómo está una persona, en maya comúnmente se responde "*toj in wóol*". Dicha frase, según mi amigo Norberto Pat May, mayahablante bilingüe y profesor de maya, podría ser traducida imprecisamente como "estoy parejo en cuerpo y ánimo" (sobre el concepto relacionado de tranquilidad *toj* en Yucatán como discurso, ethos y práctica corporal ver Kray 2005). Sin embargo, también se hace referencia con la misma frase a cierto equilibrio perceptible de intención/sensación. Asimismo, salud y saludable son expresados por medio de *toj óolal* (de *tooj*, "recto, derecho, parejo, ordenado" y *óolal*, "voluntad, ganas, propósito, disposición, sensación").

Si bien la expresión *toj in wóol* se emplea para describir a alguien que experimenta un estado de buen ánimo, de vigor, estabilidad física y emocional, para definir los estados contrarios se recurre a términos relacionados con la enfermedad o "*k'oha'anil*". En este último, el sufijo *il* equivale a "relator o nominalizador", mientras que el morfema *koh [k'oj]*, arcaísmo que significa "máscara",[5] con el sufijo de participio pasado *k'oha'an* se denomina al "enfermo", es decir, "a aquel de semblante distinto, melancólico, de ánimo decaído (Arzápalo Marín 2005: 20). También se suele emplear la expresión *k'oja'an u yóol* para decir que una persona está enferma o que ha contraído o padece alguna dolencia. En esa expresión reaparece el término intencional *óol*, así como también la duplicidad ambigua, constante y constitutiva de todos los cuerpos más o menos sutiles y dinámicos. Sin embargo, carne y espíritu no son opuestos ontológicos. Tampoco palabra e intensión o sentimiento (*óol*), carne y espíritu se contrastan teniendo en cuenta diferencias en especie, o como órdenes separados. Por el contrario, dichos términos parecen reafirmar la coocurrencia del otro. En un estado de cosas óptimas ellos deben ser emparejados, alineados para que el conjunto funcione equilibrada, armoniosa y tranquilamente (*toj*).

Desordenando el cuerpo indígena con palabras

Las concepciones de equilibrio, balance y armonización del cuerpo no han estado carentes de una historia en la que el dominio, primero colonial, y después del estado post-colonial mexicano dejaran sus marcas. Tal como lo ha señalado recientemente Hanks (2010 y 2014), el programa de evangelización implementado por los conquistadores no solamente resultó en una "reducción" espacial de los indígenas mayahablantes sino que implicó también formas de civilidad o de "policía cristiana" en la que los mismos españoles pudieran reconocer condiciones de reproducción de su dominio, espiritual, económico, y lingüístico en los "indios". Si bien, señala Hanks, se puede considerar que los primeros reordenamientos coloniales tuvieron como objetivo primordial fijar poblaciones en el territorio con fines tributarios, políticos y de evangelización, es en el lenguaje que se produjo la mayor "conversión".

La nueva *lengua reducida* logró infiltrarse hasta los lugares más recónditos de las comunidades indias – aun

3 Es Bourdin quien se ha encargado de sistematizar y analizar los usos coloniales de la palabra *óol*. En su libro "Las emociones entre los mayas" (2014: 93 s.), sostiene que "[e]s razonable suponer que ool 'corazón, ánimo' participaba en la etnopsicología propia de la sociedad maya colonial con el valor de un centro o mejor, de una entidad anímica medular, de acuerdo con la denominación dada por López Austin (1996) a este aspecto de las concepciones mesoamericanas del ser humano".

4 Ruz (1996) señala que este orden corporal se manifiesta en el hecho de que algunos componentes de los miembros superiores e inferiores se denominan en función de lo que podría considerarse regiones mayores del resto del cuerpo; como el caso de los pies y pantorrilla (*ook*) y dedos del pie *u yaal ook*, "los hijos del pie"; o el de la mano y brazo (*k'ab*) y dedos de la mano *u yaal k'ab* "los hijos de la mano." Para mayor detalle sobre las jerarquías de las partes del cuerpo ver Yoshida (2006), Güémes Pineda (2000) y Bourdin (2007a, 2007b).

5 *K'oh*, máscara, antifaz, carátula; *k'ohba[l]*, disfrazar, disfrazarse, enmascarar o enmascararse, ponerse la máscara o disfraz (Barrera Vásquez 1980: 409).

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

aquellas, argumentaremos luego, no fueron subyugadas. El hecho de que los libros de Chilam Balam estén saturados con conversaciones sobre la cruz y evidencias de los misioneros es sorprendente sólo si uno asume una frontera hermética entre dos sectores, el indio y el español. Pero la circulación del discurso sobre esa frontera fue consecuente y vigorosa. A través del tiempo y a través de los principales géneros del discurso colonial, las raíces doctrinales del *maya reducido*, y la base indexical de muchas expresiones nativas previas en la doctrina católica, contribuirían a un proceso de re-análisis semántico y gramatical del maya. Es a este proceso al que yo llamo proceso de conversión lingüística, y al lenguaje a través cual se ejecutó, un translenguaje (Hanks 2010: 16).

Como veremos, con numerosas variantes, algunas de estas conversiones se continúan en el cuerpo indígena contemporáneo. El nuevo translenguaje, entonces, ayudó a conformar cuerpos en los que ambigüedad, ambivalencia e inestabilidad se constituyeron en principales características a resolver. En palabras de William Hanks,

algunos tipos de ambigüedad son productos de otro presupuesto relacionado, específicamente, con que el mundo está hecho de interacciones dinámicas entre opuestos polares … El clima, el estado de los cuerpos, las emociones, la comida, las personalidades, las relaciones humanas, están todos caracterizados por interrelaciones entre valores opuestos como bueno/malo, mojado/seco, caliente/frío, móvil/estable … (Hanks 2000: 222).

Es también Hanks, quien ha dedicado gran parte de sus investigaciones a describir cómo la práctica referencial de los enunciadores mayas yucatecos sobredetermina sus sentidos lingüísticos, quien en el capítulo 8 de su libro "Intertexts" (Copresence and Alterity in Maya Ritual Practice), manifiesta la importancia que tiene la repetición de patrones culturales en los rituales de curación.

Curar no es cuestión de volver al paciente puro o libre de mal, sino de restaurar el balance entre mal y bien … las opacidades del motivo y del resultado nunca son totalmente trascendentes, pero el ritual maya está diseñado para lograr transparencia y realineamiento según patrones regulares. Taussig (1987) y otros están en lo correcto al acentuar la cualidad fragmentaria de la práctica shamánica, pero los rituales de cura entre los mayas están marcados por una profunda regularidad de su estructura. Y ellos tienen la intención de ordenar la vida del paciente. Esto es evidente desde la postura corporal adoptada por los participantes, hasta el altar, el lenguaje de la plegaria, el tiempo y lugar de la presentación y la producción y consumo de las sustancias medicinales. El orden en sí mismo funciona como la base del bienestar en el discurso shamánico maya; la enfermedad y la desgracia son tratados como desórdenes que necesitan ser corregidos (Hanks 2000: 223).

Aunque existieron y existen numerosos procesos contra-hegemónicos y de resistencia, la conversión lingüística de la que habla Hanks parece haber producido una amplia zona de ambigüedad expresada como "maya reducido" o "trans-lenguaje". Mediante el trabajo humano de la curación ritual se intenta corregir, equilibrar o "emparejar" fuerzas contradictorias co-presentes que todavía no han sido ordenadas ni siquiera en una dicotomía. A través de un patrón discursivo congruente y repetitivo, los distintos géneros de "rezo" buscan restablecer o fijar un orden corpóreo por medio de la repetición. Al mismo tiempo que se reducía la lengua y a los pobladores de Yucatán a poblaciones ordenadas por jurisdicciones legales y parroquiales, un paisaje mucho más aéreo, poblado por vientos ancestrales o espíritus (*íik'oob*) inestables se establecía; y también la obsesión ritual por arreglar o "fijar" (*jeetz*) o "atar" (*k'ax*) estos espíritus volitivos o vientos (*iik'oob*), tanto en el terreno como en el cuerpo. El saber experto de shamanes permanentemente recurre a metáforas de arreglos e intercambio (*k'ex*) para lograr estos objetivos. Los ritos y ofrendas relativamente simples del *jeetz metz* (fijación o arreglo del género en niños de alrededor de dos o tres años) y relativamente complejos del *jeetz lu'um* (fijación o arreglo del terreno)[6] indican verdaderas mediaciones y remedios rituales para ambivalencias y desequilibrios.

6 Al describir un *loj* (rito de redención) en marzo del año 2009, Marcial, un chamán de Xocén, me aclara que esta práctica ritual es necesaria para hacer la vida más llevadera, para conseguir el sustento y hacer frente a los "pedidos" que una persona tiene que enfrentar en la vida cotidiana. Las "capturas" y los accidentes que ocurren diariamente son en realidad "demandas" de amos "hambrientos", que deben ser preventivamente pacificados a través del intercambio. Traduzco del maya sus propias palabras:

"Nuestros abuelos hace mucho tiempo decían que la tierra tenía ningún hueso, que era algo así como jalea. Entonces, se comía a la gente. Aún no se había realizado la *lu'um loj* [literalmente, la "redención de la tierra" rito]. Luego, llegó el momento. En el mes de abril dios fue asesinado. Su sangre se vertió sobre la tierra. Dejó que los judios lo maten por la bondad [lit. "para refrescar"] a los niños [lit.: "a los ángeles"]. Desde hace mucho tiempo, los niños eran comidos por animales. Entonces tuvo que apaciguarlos. Tuvo que hacer *loj* [rito redención]. Dios el Eterno Padre tuvo que ponerse de pie para hacer el *loj lu'um* [rito redención de la tierra]. Entonces, el Jueves Santo y Viernes Santo, allí, comienza el conteo. Entonces, el Jueves Santo … uno tiene que contar 7 jueves Santos y Cristo hace "rogación" [el rito oral de rogativa] y ascendió y él dejó la mesa de las ofrendas, como la "gracia" [el maíz] para los *báalamo'ob* [guardianes-jaguar], y por eso aparecieron los huesos de la tierra. ¿Cómo logró la tierra obtener sus huesos? Él hizo una sopa [*chok'ob*] con 13 pavos blancos para elevar la ofrenda de los primeros frutos [primicia o *jo'olbesaj-nalo'ob* ritual]. Con las 13 pechugas [de pavo] hizo la sopa, el desgarrando la carne en la sopa para que ofrecerla. Una vez que la entregó, tomó los huesos

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

En otras palabras, si hoy en día las prácticas ritualizadas de curación mayas refieren permanentemente a un orden, estabilidad o balance perdido, tal vez sea necesario identificar en este cuerpo "desordenado" los efectos no sólo de la conquista, de la posterior conversión colonial al catolicismo español y al translenguaje o "maya reducido", sino también, y continuando con esta tarea de lectura de síntomas sociales en el cuerpo indígena, de los efectos contemporáneos que sobre estos cuerpos produce el sistema biomédico del estado mexicano. Estos síntomas se pueden identificar como afecciones del estado: en el "español" actual y en sus discursos desarrollistas, pero también en el maya reducido que Hanks considera un "translenguaje" contemporáneo, y también, como pretendo mostrar más adelante, en los usos del dinero como código hiperreducido.

Reordenado el cuerpo indígena

En la representación de las enfermedades frecuentemente se sostiene que cuerpos aéreos, comúnmente denominados "vientos" o *íik'oob*, son los responsables de las afecciones de los cuerpos humanos. Al "cargar un viento" los órganos "se mueven". Otras de las causas de la enfermedad se relacionan siempre con eventos que impiden que el cuerpo se mantenga en equilibrio: caídas bruscas, sobreesfuerzos físicos, sustos, etc. El desplazamiento de un órgano descompone el conjunto. Los malestares, dolores intensos y enfermedades de distinta naturaleza desaparecen sólo cuando el mismo órgano es regresado a la posición considerada correcta. Además de las prácticas rituales para "fijar" (*jeetz*) o "atar" (*k'aax*) cuerpos aéreos o espirituales por medio de la oración shamánica, para reposicionar o recomponer los órganos internos del cuerpo a veces se recurre a "sobadas". Estas prácticas están ampliamente difundidas y, en ocasiones, se las acompaña con la ingesta de infusiones a base de plantas.

Al día siguiente del parto, al tercer día, a los ocho días y a los cuarenta días se practica el *nojoch yoot'* o "gran sobada". Estas prácticas también se aplican en casos de esterilidad o de aborto espontáneo. Defendida por las parteras y demandadas principalmente por las mujeres (mayas o mestizas yucatecas), la sobada (*yoot'* o *yeet'*), se refiere a una manipulación peculiar del cuerpo o de sus partes. Realizada por expertos en esta cura, implica una particular concepción del cuerpo del paciente en un momento preciso. A través de movimientos de manos sobre el cuerpo, el sobador o sobadora ordena órganos invisibles y explica su práctica utilizando conceptos como movilidad, orden, alineación y equilibrio (cfr. Quattrocchi 2007; Güémes 1997). En el embarazo, la sobada se efectúa para componer al bebé que se mueve durante la gestación, para mantener la posición cefálica, entre otras funciones de control físico y simbólico de la salud de la mujer y de su hijo, y, para evitar la cesárea o la episiotomía (Güemes 1997). La idea de que el niño se mueve en el vientre materno es un dato fisiológico del que las parteras y las mujeres son conscientes pero que asume una relevancia particular al ser relacionado con la idea de la movilidad general de los órganos y de las partes del cuerpo. Al igual que los órganos internos, el niño también se mueve: por exceso de trabajo de la madre durante el embarazo, por sobreesfuerzos, caídas bruscas, etc. (cfr. Quattrocchi 2007). Siempre, según Güemes (1997), para restituir el cuerpo de la puérpera (considerado caliente, abierto, descompuesto y delicado) se realizan una serie de sobadas o *k'aax yeet'* (de *k'aax*, "atar, atadura" y *yeet'* "sobar"). Las parteras consideran que durante el parto, el útero y el cirro "se desplazan". El *k'aaxyeet'* se inicia en la frente que, según las parteras, también se abre durante el nacimiento y finaliza en los pies. Consiste en atar vigorosamente con un reboso a partes del cuerpo de la puérpera, especialmente en la región abdominal con la finalidad de coadyuvar con la reconfiguración del cuerpo de la mujer: reubicar la matriz, cerrar la espalda que se abre por el nacimiento, desinflamar el vientre y aliviar el dolor de espalda (Güemes 1997: 57). La noción metafórica de "atadura" es predominante también cuando se intenta pactar (*k'aax than* y *mook than*) con los amos y espíritus ancestrales (*yùuntsilo'ob*; sobre las personalidades y ubicaciones de los mismos en un área cercana ver Vapnarsky 2013 y Vapnarsky y Le Guen 2011).

Sin embargo en la misma área también se considera que existen otras formas de armonizar la reproducción de los cuerpos. Una de ellas, tal vez la más importante en la actualidad, la constituyen los programas de desarrollo que el gobierno mexicano implementa con el principal objetivo evitar que la pobreza no se herede de madres y padres a hijos, o, tal como lo dice el objetivo principal del programa Oportunidades: "romper el ciclo de reproducción de la pobreza".

de las pechugas y los metió debajo de la mesa, enterrándolos a todos. Con estos actos derrotó a la tierra. Y estas piedras [señala el piso] son los huesos que ha enterrado que luego se transformaron en rocas. Por eso, si usted camina sobre ellos no pasa nada, no te hundes porque son los huesos de la tierra. Es como nuestros huesos. Aunque usted lo empuja, no se hunde. Así fue como la tierra tiene sus huesos. Entonces, con el *lu'um loj* [Dios el Eterno Padre le] puso sus huesos".

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

"Amorización" de los dineros condicionados

Los programas Progresa, Oportunidades y Prospera plantearon terminar con el "círculo vicioso de reproducción de la pobreza". Poniendo como objetivo la redención de los niños, se consideró a sus madres como meros conductos de políticas de desarrollo. Desde hace más de 17 años son ellas quienes tratan con un estado que las responsabiliza por el futuro de sus hijos. En las siguientes líneas describo brevemente en qué términos, conceptos y principios se animó a los promotores y las receptoras a entender el dinero que Oportunidades transferiría en 2006. También, cuáles fueron los cuidados empleados para enfrentar los desajustes corporales que las mujeres de los pueblos mayas de Yucatán perciben como síntomas de su pobreza.

Desde el año 2006 los promotores de Oportunidades intentan armonizar el malestar que el dinero regularmente transferido evocaba en sus receptoras. En ese año, además de las explicaciones socio-económicas y detalles conceptuales sobre "pobreza estructural", los promotores de Oportunidades recibieron un entrenamiento para ayudar en la "transición" que terminaría sacando de la pobreza a sus beneficiarios. En cursos cortos, se les habló de la "condición de sufrimiento de los pobres" y del "amor" requerido para cambiar la situación. Uno de los documentos de estos seminarios rezaba que lo "que permite que la pobreza se transmita de una generación a otra", son las "altas tasas de deserción escolar" y las "mayores tasas de enfermedad y desnutrición" (Oportunidades 2006). Junto con otros documentos del mismo programa, esta presentación hacía hincapié en las "experiencias negativas" de los "programas de apoyo en especie" anteriores, y en las condiciones negativas que "nuestro país todavía sufre". Según la presentación, estas incluyen:

> La discriminación a los pobres, a los indígenas, a los no-ilustrados, a las mujeres; Paternalismo; Prepotencia de los servidores públicos; Desprecio por los derechos de los ciudadanos (as); Privatización de lo público; Burocratismo; Autosuficiencia; Conformismo; Conflictividad por inmadurez; Individualismo; Indisciplina disfrazada de libertad; Desprecio por las leyes; Discrecionalidad; Abuso disfrazado de democracia y Ley; El "Ahí me va" [sic]; Falta de autoestima; Simulación; Corrupción; Falta de credibilidad e incluso desprecio hacia los servidores públicos; Improvisación; Aprendices y todólogos [sic]; Nacionalismo vacío; Desprecio y falta de autoestima nacional (Oportunidades 2006).

Estas presentaciones para la capacitación de Oportunidades 2006 principalmente enfatizan la necesidad de "personas comprometidas y capacitadas", el "respeto a las personas … como personas, como ciudadanas (os), como diferentes", de una "cultura organizacional participativa" y de "amor por México" como herramientas para el cambio. Pero también sostienen que los beneficiarios del programa requieren de "amorización" [sic].

"Amorización" es un neologismo utilizado para referirse a la acción de la expansión del "amor" desde la parte superior del programa Oportunidades hacia sus beneficiarios (Oportunidades 2006). Para transmitir a las mujeres administradoras de las transferencias monetarias el marco emocional y moral correcto, los promotores de Oportunidades deberían recurrir a la "armonización", i.e., al cuidado amoroso de las mismas. Lo que parece ser un juego intencional con las palabras "amortización" (lo que implicaría un capital invertido) y "armonización", implica un acompañamiento amoroso para fomentar capacidades de "creatividad", "aprendizaje", "liderazgo" y "servicio". La amorización parece no sólo armonizar a las beneficiarias sino que tiene también por objeto lograr una "cultura organizacional participativa". Tales virtudes, dice la misma presentación PowerPoint, se transfieren a través de los promotores para llegar al centro o corazón de la beneficiaria. Las mismas se representan visualmente como un óvalo que contiene cuatro círculos concéntricos. En el centro hay una letra "A", que representa esta capacidad "amorización" que el promotor debe tratar de sincronizar con su propia capacidad de amar (Oportunidades 2006). El propósito final de esta "amorización" es también el del programa: romper el ciclo de reproducción de la pobreza.

En estos documentos de Oportunidades, por lo tanto, la pobreza no es tanto constituida como la mera carencia de recursos, o de dinero, sino como el sufrimiento producido por la ausencia de un cierto equilibrio. Este balance perdido al que hace referencia el documento parece una reformulación un tanto *new age* de la conformación mesoamericana del cuerpo humano. Desconozco si estas coincidencias se debieron a algún asesoramiento antropológico al respecto, por ejemplo de los promotores de la "Comisión para el Desarrollo Indígena", o si el uso del esquema corporal quíntuple (cuatro partes coordinadas en un centro) fue espontáneo. Existen muchos promotores bilingües que viven en los mismos pueblos en donde se implementa el programa pero los mismos están en la base de la pirámide del programa y desconozco si producen material para la capacitación de los promotores.

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Promotores y promovidos

La joven que me proporcionó una copia de las presentaciones a las que arriba referí parece haber perdido la voluntad de cambio y la capacidad de "amorización" que el documento les demandaba a los promotores de Oportunidades en 2006. Karina era, en 2009, una mujer de 23 años de edad. Su madre provenía de una familia tradicional de Valladolid, Yucatán, pero después de casarse con un hombre de México DF, la pareja se trasladó a probar suerte en Cancún, a principios de los años ochenta. Karina nació en esa ciudad turística pero cuando su madre se divorció y volvió a vivir a Valladolid ella la acompañó. En 2006 se alistó como promotora de Oportunidades, programa en el que trabajó por casi dos años. En el momento en que la entrevisté, en 2009, vivía con su novio, quien también provenía de una familia vallecana tradicional. Sin embargo, no eran ricos, ni poseían una casa propia. Él trabajaba como profesor de psicología por un modesto salario en una nueva universidad privada mientras que Karina estaba desempleada.

Karina al recordar cuando se ganaba la vida trabajando como promotora Oportunidades los considera "tiempos felices". "La mejor parte del trabajo" consistía en "tener algo de dinero y conocer mucha gente; ir a los pueblos y hablar con la gente". Sin embargo, también recuerda las razones por las que renunció. No le gustaba la forma en que los promotores trataban a la "gente de los pueblos". "Los promotores de desarrollo son autoritarios", dice. Por lo general, "mienten sobre sus viajes" a los pueblos del interior del estado y se quedan con los viáticos y gastos de viaje. "La mayoría de ellos no van. Muchos son arbitrarios con la gente del pueblo. Los tratan como si fueran estúpidos", dice. Desde que abandonó el programa Oportunidades, hace más de un año, no ha sido capaz de encontrar un trabajo, pero sin embargo, "nunca volvería a trabajar como promotora de ese u otro programa similar", sostiene. Su visión pesimista sobre el futuro, en varios aspectos, me recuerda al diagnóstico que los documentos de Oportunidades hacían del presente en 2006. Karina me dice en otra entrevista de 2009 que el problema "no es sólo el gobierno sino el pueblo mexicano". Pero en su análisis deja de lado a la gente de habla maya, la gente "de los pueblos".

Si bien este artículo no pretende evaluar los efectos de Oportunidades, es necesario resaltar que las opiniones claramente adversas de Karina contrastan con los artículos de evaluación del mismo programa. Hoy existe una creciente bibliografía que describe y evalúa las políticas públicas contra la pobreza en los últimos tiempos en México, y más precisamente cómo estos apoyos son imaginados, implementados, evaluados y "reinventados". En ellos generalmente se remarca las percepciones locales de los nuevos derechos femeninos, el "empoderamiento" de la mujer y su nueva dignidad (Maldonado et al. 2005: 38). Pero como lo observara Agudo Sanchíz en Chiapas, el programa también produce nuevos "compromisos", aunque estos, según el mismo autor, no parecen limitar ni condicionar fundamentalmente a las mujeres (para otra versión de estos "compromisos", esta vez en Yucatán, ver Dapuez 2013). Agudo Sanchíz sostiene que,

> [l]as jerarquías locales de autoridad y conocimiento hacen realidad el Programa Oportunidades mediante cauces creativos e incluso subversivos al transformarse con dicho programa. Al tiempo que los "contratos" de la jerga neoliberal se convierten en dones y subsidios, la ética de las mejoras y de las responsabilidades privadas resulta resignificadas en términos de beneficios colectivos y "el servicio a la comunidad", creando nuevos espacios públicos para la participación y la organización de las mujeres que desbordan el "papel maternal" al que Oportunidades las relega al principio (Agudo Sanchíz 2011: 28).

Pero si bien él y González de la Rocha (2006), dos importantes antropólogos que formaron parte del programa oficial de evaluadores, han señalado que el estado ha producido una imagen ingenua y homogénea de la familia cuando planificó Oportunidades, no consideran todas las implicancias que el dinero tiene desde las perspectivas de sus receptores. Aunque señalen que en numerosos casos se ha perjudicado a las mujeres administradoras y a sus hijos, los verdaderos "beneficiarios", González de la Rocha y Agudo Sanchíz consideran que son las "condicionalidades" (enviar los hijos a la escuela, vacunarlos, chequeos médicos, atender a las "platicas de salud", etc.) las que se han hecho difíciles o simplemente imposibles de cumplir. Por ejemplo, cuando los hogares están encabezados por ancianos, son mono parentales, y las tareas de ganarse la vida afuera de la casa y las de educar y cuidar de la crianza de los hijos recaen en la misma mujer el programa se vuelve contraproducente (González de la Rocha 2006). Pero en ningún caso se señala la poco apropiada concepción occidental del dinero como causante de las perturbaciones.

Se supone siempre que el dinero dado por el estado mexicano canaliza eficiente, fluida, abstracta e impersonalmente valor. Las prácticas e ideologías locales del dinero están ausentes de estos análisis sociales sobre las transferencias monetarias condicionadas. Se presume, en cambio, que los dineros transferidos son perfectos signos convencionales de representación de valor, y que, a su vez, pueden vol-

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

ver a tener "significados sociales" (Zelizer 2012). Se considera que de los mismos pueden ser segregados los efectos nocivos de las "condicionalidades", como si estas últimas fueran agregados externos y perfectamente separables de los dineros transferidos. Pero como lo he analizado en otros textos (Dapuez 2011, 2013) es el dinero mismo el que se considera un factor de "desorden" en Xocén. Este desorden se comunica también a través de transferencias incondicionales, com por ejemplo el Procampo. Es decir, los receptores consideran que en el dinero mismo, más allá de si pertenece o no a una transferencia condicionada o incondicional, se comunica una perturbación.

Desordenando el cuerpo indígena con dinero

Las ideologías semióticas y lingüísticas[7] del dinero occidentales predican conmensuración, conversión y convencionalidad perfectas entre signo y referente. De ellas el dinero idealizado es siempre el mejor ejemplo.[8] Pero como lo ha señalado recientemente Maurer (2006), estos ideales de relación semiótica aséptica, pura y asintomática entre significado y significante, se restringen a ciertas áreas que así justifican sus prácticas dinerarias. Pero de ninguna manera regulan todos los casos.

> Bloch & Parry (1989) identifican los despersonalizantes efectos del dinero como una teoría popular de Occidente; el rol del dinero en la conmensuración, abstracción y cuantificación también es una teoría popular de Occidente, aún cuando sea esta instanciada (performada, si se quiere) en prácticas monetarias (Maurer 2006: 19).

Por el contrario y al igual que en los casos que refiere Webb Keane de la isla de Sumba, Indonesia, el dinero en Xocén "no siempre posee las propiedades de fluidez, impersonalidad, o abstracción, y, como los objetos valiosos del intercambio, frecuentemente retiene vínculos indexicales con sus orígenes y dueños" (Keane 2007: 278). Algunos de ellos relacionan, como lo señala Hart (1986), al dinero con estado nacional y con la clase social dominante. Pero si además de imprimir papel moneda, es el estado quien lo distribuye monetizando la pobreza, y es normal que mucha gente interprete a las transferencias monetarias de Oportunidades y Procampo como representamen de vínculos sociales engañosos. A pesar de las definiciones universalizantes del dinero que últimamente nos ha ofrecido el monetarismo y que ya son parte de nuestro sentido común, considero que, como dice Guyer, el dinero,

> es una realidad vastamente importante para una vasta cantidad de gente, de la que sólo una infinitésima parte tiene alguna idea sobre las doctrinas oficiales que le dan sentido, pero cuyas propias construcciones… son un componente necesario del ese sentido tal y como funciona en la práctica (1994: 6).

Dichos sentidos, o para decirlo en los términos arriba mencionados, las ideologías semióticas en las que funciona el dinero, no tienen nada que ver con un *illo tempore* en el que el signo monetario hacía una perfecta referencia (arbitraria y convencional) del valor representado. Como lo dice Foster "el dinero está siempre representacionalmente fallado" (1999: 31). Y, como agrega Maurer (2006: 30), la falla representacional

> no significa un fracaso representacional, ni para el dinero ni para las descripciones antropológicas de él. El dinero "funciona" gracias a sus fracasos. Analíticamente, esto sugiere una fidelidad a las brechas entre representación y realidad, y, signo y substancia.

Por medio de numerosos procesos de entextualizacion, que varían no solamente de cultura en cultura sino de situación en situación, el dinero es transformado en un lenguaje hiper-reducido, en una

7 Webb Keane define "ideología semiótica" a partir del concepto de "ideología lingüística": "Los antropólogos lingüísticos llaman a lo que uno cree sobre un lenguaje ideología lingüística. En la formulación de Judith Irvine, ideología lingüística es 'un sistema cultural de ideas sobre relaciones sociales y lingüísticas. Junto con su carga de intereses morales y políticos' (1989: 255), esas ideas responden a las mismas experiencias que la gente tiene del lenguaje. Como Michael Silverstein escribe, en una de las primeras definiciones, tales ideologías (nótese el plural) son un 'conjunto de creencias sobre el lenguaje articuladas por sus usuarios como una racionalización o justificación de la percepción del uso y estructura del lenguaje' (1979: 193). Las ideologías lingüísticas, sin embargo, no solamente reflexionan sobre el lenguaje en tanto dado: la gente actúa sobre la base de esas relaciones. Tratan de cambiar o de preservar ciertas formas de hablar y critican o emulan otros hablantes. Estos esfuerzos pueden ser tan sutiles como la intuición de que gente de ciertas cualidades no son tan confiables o una duda para expresar ciertos valores en la propia lengua materna; ellos pueden ser tan violentas como la supresión estatal de lenguajes minoritarios … La ideología lingüística parece ser entonces una instancia especial de un principio de reflexividad más general en la misma creación y transformación dinámica de fenómenos sociales. De hecho, la mayoría de las descripciones de una ideología lingüística describen consecuencias que van mucho más allá de del lenguaje en cualquier estricto sentido del término. Judith Irvine (1989), por ejemplo, ha demostrado un gran rango de formas en el que el lenguaje se articula con la economía política. Además, la reflexividad particular del lenguaje parece jugar un especialmente importante rol en regular otros dominios semióticos" (Keane 2007: 16–18).

8 Ver Saussure (1995: 154–177) y Hanks (2013) siguiendo parcialmente a Saussure. Para una crítica de la teoría marginalista del valor en Saussure ver Dapuez (2006: 15-49) y Maurer (2006).

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

lingua franca mínima o trans-código cuya importancia reside más en lo que se calla que en lo que dice, en lo que disimula y promete que en lo que efectivamente mide y conmesura, en lo que deja atrás y convierte que en lo que realmente "vale". A pesar de esos silencios, el dinero no deja de afectar indexicalmente a cuerpos, situaciones sociales y personas. Las aflicciones que las transferencias monetarias estatales Oportunidades provocan en los cuerpos, como mostraré más adelante, no tienen mucho que ver con una mercantilización primigenia de espacios comunitarios no mercantiles, ni con la monetización originaria de esferas no monetizadas, ni con la despersonalización de relaciones personales; por lo menos en esta área mayahablante, en donde mercados y monedas parecen ser realidades ancestralmente incorporadas. El imperativo de desarrollo que el estado mexicano propone desde hace unos pocos años, se "apoya" en transferencias monetarias. Pero por qué este "dinero de las mujeres" (Oportunidades), con su consiguientes "compromisos", se considera en primera instancia siempre en términos de molestia, engaño y enfermedad? ¿Por qué los consejos de los promotores, las "co-responsabilidades" u obligaciones que se les imponen a las mujeres receptoras de las transferencias monetarias, para "amorizarlas", desestabilizan sus cuerpos y familias?

En la próxima subsección describo algunos síntomas permanentes que las transferencias estatales de dinero provocan en algunos cuerpos indígenas femeninos.

Dinero por vida

Los ciudadanos mexicanos mayahablantes del estado de Yucatán que entrevisté entre 2003 y 2011 identifican al dinero proveniente de los programas de transferencias monetarias Procampo y Oportunidades con desbalances problemáticos. Los términos y categorías con los que califican los efectos de estas transferencias son casi siempre los mismos: "desparejo", "mezclado", "desordenado", "turbulento", etc. Dichos conceptos se oponen al ideal de lo par, lo parejo, lo tranquilo, equilibrado y perfecto a los que arriba referí brevemente y que podrían considerarse una parte constitutiva de la ideología semiótica local. También, la gente del pueblo sospecha que las trasferencias monetarias implican un "engaño". La misma Magdalena ve en Oportunidades una trampa. Según una entrevista que mantuve con ella, esta vez en 2010, el dinero que recibe de Oportunidades no ha incrementado la cantidad de alimentos en su hogar. Dice que puede conseguir el mismo número de mercancías que antes de enrolarse en programa, pero, que, sin embargo, las condicionalidades le pesan. Implican más trabajo y sufrimiento. Se queja de tener que ir todos los días a escuchar promotores para que le hablen de su cuerpo, de la necesidad de hacer gimnasia y dieta. "Yo soy así", me dice acompañando con un gesto de su mano que señala su cuerpo. El dinero que recibe, incluso cuando considera que es beneficioso para el destino de sus hijos, le causa problemas. Las condicionalidades del programa la angustian. Una vez más, Magdalena se queja de Oportunidades:

> Tenemos que preparar los alimentos, alimentar a los animales, hacer la limpieza, cuidar de los hijos, y todavía nos piden que participemos en las reuniones diarias, hacer todas estas cosas [que se refiere a la condicionalidades, es decir, a chequeos de salud, los controles del progreso escolar de los hijos, etc.], y además, que hagamos ejercicio físico para no estar gruesas … Usted debe dejar de comer demasiado, le dicen, pero este es mi cuerpo … Uno se está perjudicando … Pero uno tiene que seguir sus órdenes para participar … Estamos haciendo ejercicios todo el día porque estamos trabajando!

Pero Magdalena también sospecha la existencia de otro intercambio engañoso que no tiene que ver con las condicionalidades del programa directamente sino con la misma naturaleza del dinero. Es tal vez más terrible que el intercambio que describía arriba ella y Jacinto. Esta vez no se trata de dar dinero en forma de apoyos para apropiarse del una ganancia doble. Magdalena sospecha que el estado mexicano, a través de algunos de sus representantes, se está apropiando de su vida misma. Magdalena cree que se venden las muestras de sangre que les extraen a las mujeres en los hospitales y dispensarios.

También lo pone en términos de un intercambio engañoso. A cambio del dinero e Oportunidades, los enfermeros y médicos les extraerían la sangre que después, supone, venderían por grandes cantidades de dinero. Como todos los mayas, Magdalena cree que el poder del cuerpo y de la vida misma, esto es el *óol*, reside más que en ningún otro fluido en la sangre y el corazón. Para corroborarlo me lo pregunta. Cuando le contesto que no creo que comercialicen sangre obtenida de las muestras de los análisis, explicando que son sólo unos pocos centímetros cúbicos con un valor mercantil ínfimo, me contesta riendo nerviosamente. Esta vez argumenta que tal vez sea poco lo que se le extrae a cada persona, pero que son muchas las personas a las que se les saca sangre. Sumados, me dice, se pueden hacer muchos litros. Según algunas de sus palabras,

> [c]uando se embaraza una constante[mente] ellos te sacan tu sangre … Según dicen ellos es para analizar … pero

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

para mí no les creo [risas] algún negocio hacen con la sangre … imagínate, venden mi sangre y les dan el dinero.

Seguramente, las sospechas de un intercambio engañoso también están fundadas en distintos casos de micro-corrupción al que las mujeres de este pueblo están sometidas. Por ejemplo, en el año 2009 los promotores habían establecido penalidades ilegales por faltar a las reuniones diarias. Por un determinado número de faltas los mismos promotores, dicen Magdalena y otras mujeres, se les retenían parte del estipendio. Lo mismo ocurre cuando no cumplen con otros "compromisos" del programa. Las mujeres tenían que pagarles parte de los dineros de Oportunidades como "castigo" por no haber cumplido con las "co-responsabilidades".

Barclay y Santos-Granero (2011) y Piccoli (2014: 1) cuentan que "Juntos", el programa peruano de transferencias condicionadas, también es señalado por distintos grupos indígenas como originado en "una voluntad de apropiación peligrosa". Las sospechas del dinero transferido por el estado en Xocén, México, si bien no remiten a ninguna marca demoníaca, como en el Perú que describen Piccoli y Barclay y Santos-Granero, indican intercambios abusivos. A pesar de los beneficios inmediatos que ofrecen las transferencias monetarias (principalmente en regularizar el consumo de alimentos y gastos de transporte), ¿por qué en poblaciones indígenas tan distintas de México y de Perú las mujeres receptoras "denuncian la naturaleza maléfica" (Piccoli 2014: 16) de las mismas?

La hipótesis que Emmanuelle Piccoli, sugiere, siguiendo a Scott (2000), relaciona "formas de resistencia infrapolíticas a las políticas públicas verticales y aculturadoras". Resumiendo su diagnóstico, las TMC promoverían la mercantilización y la aculturación de las poblaciones receptoras generando una "doble dinámica" problemática de integración al mercado (2014: 16). Como lo sostiene claramente Noemi, una de las informantes de Piccoli, el programa "sirve para mantener en la pobreza y el consumismo" (2014: 16). Pero creo, sin embargo, podemos ir un poco más allá de las certeras denuncias de mercantilización desigual, aculturación y del verdadero doble vínculo (Bateson 1936, ver una reinterpretación en Houseman et Severi 2004) que crea y mantiene poblaciones enteras como consumidores pobres.

Sin embargo, en los casos que analizo en Xocén, los receptores de las transferencias monetarias no consideran monetización y mercantilización como procesos demoníacos. Por el contrario, las prácticas locales, tanto las rituales como las económicas, presentan una larga tradición de reflexión sobre ambos procesos.[9] El problema entonces no es que mercado y dinero, y los procesos respectivos de mercantilización y monetización, sean percibidos como injerencias exteriores y alienantes de la vidas social. En este y otros pueblos indígenas mexicanos ni el estado, ni el ejército, y menos la iglesia católica han producido ideologías y prácticas de desmercatilización o desmonetización de la vida cotidiana, como en otras áreas de Latinoamérica. Por el contrario, tanto mercado como moneda poseen una gran tradición e importancia en Xocén, tal vez mayor que las que presentan las ciudades de Valladolid o Mérida. Por ejemplo, los rituales de "compra" de la vida y el uso obsesivo de cantidades de productos como monedas rituales para pagar estas compras y ofrendas, hablan de la extensa cultura monetaria y mercantil de los xocenences.

Si bien los objetivos del programa Oportunidades son los mismos que los de Juntos, sus implementaciones difieren radicalmente. El uso del esquema quíntuple (cuatro partes más un centro) del espacio y del cuerpo humano mesoamericano por parte de los promotores de Oportunidades, la ausencia del diablo y de otros personajes que sean la encarnación del puro mal por parte de las receptoras de esas transferencias dinerarias, y, finalmente, los hiper-desarrollados conocimientos y prácticas mercantiles y rituales de toda la Mesoamérica prehispánica, que co-ayudan a que hoy florezcan nuevas economías y formas de vida, marcan diferencias fundamentales con el caso peruano.

Conclusiones

"Conversión" de dinero en capital humano o "redención" del cuerpo y el territorio

Durante las últimas dos décadas, los programas Procampo, Progresa y Oportunidades distribuyeron alrededor de US $ 6 mil millones de dólares por año, principalmente en el medio rural mexicano. Consecuentes con la más amplia agenda del "neo-liberalismo o la creencia en la suficiencia de los mercados para asegurar el bienestar humano" (Mirowski 2013: 18), economistas y funcionarios desarrollistas implementaron los programas de transferencias monetarias para insertar a sus receptores no sólo en los mercados futuros de trabajo, que hoy no los demandan, sino para producir la "conversión" de campesinos en asalariados y pequeños consumidores (Dapuez 2011, 2013). La distribución de dinero

9 Para otros casos de Mesoamérica ver Tax y "ritual economy" de McAnany and Wells (2008).

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

pretende, también, inducir la producción de nuevos sujetos morales. Se busca, entonces, "convertir" a los hijos de los campesinos en sujetos que sean capaces, una vez transformados en jóvenes, de obtener más dinero en los mercados de trabajo del TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte).

Al monetizar la pobreza e inducir la creación de nuevos consumidores y subjetividades aptas para mercados de trabajo idealizados, la nueva liquidez en la que se sumerge estos futuros trabajadores no está tanto marcada por las "condicionalidades" que se le imponen a sus madres, sino por ideales y presupuestos sobre el dinero que profesan los economistas monetaristas que idearon e implementaron los programas. Estos presuponen y proyectan capacidades de convertibilidad absoluta en la moneda, al mismo tiempo que la consideran generadora automática de actividad económica y de nuevos vínculos sociales.

En cambio, la recepción del dinero de Oportunidades en Xocén no tiene mucho que ver con la comprensión euroamericana indígena de los dones como transacciones dentro de una economía moral, que [hacen] posibles la reproducción ampliada de las relaciones sociales (Cheal 1988: 19). Al igual que en otros lados en donde la ideología semiótica del dinero occidental no es hegemónica, el dinero estatal dado a las mujeres como "transferencias monetarias para el desarrollo del capital humano de sus hijos", al mismo tiempo que los regalos, las ofrendas y los servicios prestados a santos y dueños no reducen su eficacia a una economía moral y a una economía cuya principales funciones son las de la "conversión".

En la recepción de estas transferencias monetarias el dinero se transforma mayormente en alimento. Así casi la totalidad del dinero recibido en concepto de Oportunidades, por ejemplo, es gastado en maíz. El mismo se utiliza en el núcleo familiar. Sus receptoras, dadas las condicionalidades del programa y las relativamente pocas opciones de consumo que existen hoy en Xocén, poseen pocas posibilidades de marcar a su vez el dinero (Zelizer 2011) para otorgarle nuevos significados sociales a través del consumo. Por el contrario, esos dineros marcan los cuerpos de sus receptoras y administradoras. Ellas sostienen que las cantidades de maíz consumían antes y después del Oportunidades (y de Procampo) son, sugerentemente, equivalentes pero su calidad es claramente inferior. Tal vez a partir de esta y otras percepciones fuertemente relacionadas con el sustento de los cuerpos (tanto con la ingesta de alimento como con la base territorial sobre la cual los mismos se sitúan) se considera a las transferencias monetarias como engañosas. Este engaño es prefigurado como el adelanto de una suma de dinero a cambio de un servicio, bien o cantidad usuraria. Así cuando las mujeres de Xocén denuncian una suerte de explotación bien conocida, el intercambio de dinero por vida, para ser intercambiada esta, a su vez, por más dinero, están refiriendo a síntomas de un engaño crematístico. Este se presenta como malestar en el cuerpo.

Así, recurriendo a su "repertorio ritual", a las prácticas cotidianas relacionadas con el denominado "sistema de enganche" y a la ideología semiótica local, los receptores de las transferencias monetarias objetivan al dinero según sus fuentes. Beneficiarios de Oportunidades y Procampo señalan a los *dzulo'ob* (patrones), es decir a quienes que producen estado y dinero, como a los responsables de desbalances en sus cuerpos. Al identificar como *dzulo'ob* a las autoridades del estado mexicano, y a las personas que finalmente éstas autoridades también beneficiarían, los hacen responsables de un desequilibrio ontológico.

Pero para entender integralmente "la compra de la vida" que Magdalena siente en su cuerpo, expresada por la extracción supuestamente engañosa de su sangre para hacer "negocios", es necesario relacionarla con la otra "compra de la vida", aquella que los patrocinadores rituales expresamente buscan con sus ceremoniales. La compra de vida de los ritualistas tiene que ver con una redención (*loj*) de cuerpos y de terrenos (para una descripción de estos ritos en los festivales ver Dapuez 2011, 2013). En pocas palabras, si ciertos amos (*yùuntsilo'ob*) toman o compran la vida de los campesinos (*masewalo'ob*) es porque existe una interface que hace posible un doble vínculo de apropiación. Esta apropiación de la vida en dos sentidos es prefigurada ritual o cotidianamente como un flujo constante hacia campesinos (*masewalo'ob*) y hacia patrones (*dzulo'ob*) y amos (*yùuntsilo'ob*). Si temporalidades del ritual y las de la vida ordinaria sólo existen en la mente y el texto del analista de las culturas, porque en la vida de los *masewalo'ob* de Xocén, y en sus términos, una apropiación define a la otra, cuando los patrocinadores del pueblo le compran la vida a los amos (*yùuntsilo'ob*) y hacen un gran "gasto" en dinero, bienes y servicios para que se les devuelva vida (longevidad, animación y vitalidad de sus cuerpos, familiares, lluvia, plantas, y animales), están resignificando también cada intercambio, cada compraventa.

Esta ideología semiótica de la vida, en la que está implicado también el dinero (cuyo referente frecuentemente es la misma vida) implica no sólo una reconversión de medios (dinero, comidas, bebidas, danzas, oraciones, etc.) afines (vida) sino tam-

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

bién otros tipos de conceptos: el del "rescate" (*loj*), apaciguamiento (*jeetz kun*), y *k'eex* (trueque, rescate). Si consideramos que estos rituales no forman parte de un lenguaje reducido, ni de una mera crematística (la búsqueda de la multiplicación del dinero), sino de un verdadero doble vínculo que permite redefinir todas transacciones económicas, el rescate (*loj*) y su contrario conceptual (el apresamiento: *chuuk* o *k'aal*) nos alejan del uso de dinero como factor de pura conversión.

Esta búsqueda de renovación en vida misma que los ritualistas emprenden para sí mismos, sus familias y pertenencias se realiza a través de un "gasto", como expresan en castellano los patrocinadores rituales. Reutilizando una terminología comercial, pero esta vez a su favor, el consiguiente sub-producto de la schismogénesis ritual es también el dinero estatal. Al estar el dinero entre los instrumentos que permiten recuperar (*loj*: rescate) y comprar (*máatik* y *máatan*: comprar y comprado) la propia vida, y también comprar más vida para los cuerpos, las familias, las milpas y los animales de los ritualistas (ver Dapuez 2011, 2013), el dinero es redefinido y sus significados ampliados ritualmente.

Al mismo tiempo que es transferido por el estado y sujeto a términos oprobiosos por los mismos promotores, se vuelve objeto sospechoso de un engaño casi simétrico. Sus significados manifiestos (apoyar la escolarización y vacunación de los niños, etc.) parecen ocultar las verdaderas intenciones de las transferencias. Lo que hace pensable que se intercambie dinero por la sangre, es decir por la vida misma, que Magdalena considera también un efluvio de su cuerpo, es una ampliación ritual del *trade language* o del lenguaje reducido que en el mismo dinero se ha codificado (como conmesurador abstracto universal). Pero cuando el dinero es "transferido" por el estado, para acumular el "capital humano" de las próximas generaciones, se transforma en dinero sintomático, porque el dinero como código reducido es otra vez traído a la vida misma y ampliado en síntomas de displacer. Este doble vínculo que el "negocio" de la "compra de la vida" presenta, hace posible una ampliación de los códigos reducidos del dinero, como perfecto conmensurador del vínculo contractual. En los casos de rituales de compra de vida reaparece en términos de "renacimiento" cuyos significados Hanks (2014) sólo refiere en lengua maya reducida al bautismo cristiano. Este renacimiento refiere a una revitalización óntica, que ningún tipo de cristianismo predicó. Así, el maya reducido es ampliado gracias a una economía ritual que no se conforma con más dinero sino que busca además más vida. No intenta modificar solamente un orden moral. Ni busca una teoría general del valor (semiótico, moral, económico) para que los cuerpos se reproduzcan armoniosa y virtuosamente. El dinero comunica sentidos personales pero no solamente a través de usos y consumos (Zelizer 2012) sino también indexicalmente entre relaciones y clases de personas: desde cuerpos a *dzulo'ob* a cuerpos *masewalo'ob*. De la misma manera que no todo el dinero se comparte equitativamente, no todos los sentidos se comparten cuando se distribuye algo de dinero. Pero también es pasible de una ampliación ritual de sus sentidos.

Este texto se origina en una ponencia sobre el cuerpo que realizáramos con Miguel Güemes Pineda en las VI Jornadas de Investigación de Antropología Social de la Universidad Nacional de Buenos Aires, el 5 de Agosto del 2010. Me gustaría agradecer la amistad de Andrés Dzib May, Honorio Nahuat Canul, Lázaro Kuh Citul y sus familias extendidas. También a los *kucho'ob*, *j mèeno'ob* y *nukuch* del pueblo yucateco de Xocén, donde pasé la mayor parte de mi tiempo de trabajo de campo, y los pueblos de los alrededores. El trabajo de campo en el que se basa esta investigación fue hecho posible por una beca de postgrado de la Comisión Fulbright (2003–2005), subsidios del Programa Latinoamericano y del Departamento Antropología de la Universidad Johns Hopkins (2005 y 2009), así como de la National Science Foundation (Research Improvement Award BC0921235. 2009–2011).

Bibliografía

Agudo Sanchíz, Alejandro
2011 Mejoras privadas, beneficios colectivos. La producción y subversión de regímenes globales de política social en Chiapas. En: Alejandro A. Agudo Sanchíz y M. Estrada Saavedra (eds.), (Trans)formaciones del estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales; pp. 231–283. Mexico: El colegio de México; Universidad Iberoamericana.

Arzápalo Marín, Ramón
2005 La ciencia médica del maya peninsular. Perspectivas sincrónica y diacrónica. *Península* 1/0: 17–28.

Barclay, Frederica, and **Fernando Santos-Granero**
2011 Bundles, Stampers, and Flying Gringos. Native Perceptions of Capitalist Violence in Peruvian Amazonia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 16/1: 143–167.

Barrera Vásquez, Alfredo (dir.)
1980 Diccionario maya Cordemex: maya-español, español-maya. Mérida: Ediciones Cordemex.

Bateson, Gregory
1936 Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. Cambridge: At the University Press.

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Bourdin, Gabriel
2007a El cuerpo humano entre los Mayas. Una aproximación lingüística. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán. (Libros científicos; Tratados, 27)
2007b Acerca de un concepto idiosincrático en maya yucateco. *Ketzalcalli* 1: 100–118.
2014 Las emociones entre los mayas. El léxico de las emociones en maya yucateco. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cheal, David J.
1988 The Gift Economy. London: Routledge.

Collier, George A.
1987 Peasant Politics and the Mexican State. Indigenous Compliance in Highland Chiapas. *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* 3/1: 71–98.

Dapuez, Andrés
2006 Dar, Intercambiar, Ofrendar. Aspectos domésticos del dominio. Córdoba: El Cíclope-Ferreyra Ediciones.
2011 Promesas rituales y compromisos de libre mercado. Regímenes de futuro en un pueblo de Yucatán. *Cuicuilco* 18/51: 181–202.
2013 Promissory Prestations. A Yucatec Village between Ritual Exchange and Development Cash Transfers. Baltimore: Johns Hopkins University. [PhD Dissertation]

Descola, Phillipe
2005 Par-delà nature et culture. Paris: Gallimard.

DOF
2014 DOF 30/12/2014.

Foster, Robert
1999 In God We Trust? The Legitimacy of Melanesian Currencies. In: Akin and Robbins (eds.), Money and Modernity. State and Local Currency in Melanesia; pp. 214–231. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Garza, Mercedes de la
1998 Rostros de lo sagrado en el mundo maya. México: Paidós.

González de la Rocha, Mercedes (coord.)
2006 Procesos domésticos y vulnerabilidad. Perspectivas antropológicas de los hogares con Oportunidades. (Con la colaboración de A. Agudo Sanchíz.) México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Güemes Pineda, Miguel
1997 De comadronas a promotoras de salud y planificación familiar. El proceso de incorporación de las parteras empíricas yucatecas al sistema de institucional salud. En: E. Krotz (coord.), Cambio cultural y resocialización en Yucatán; pp. 117–147. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Guyer, Jane I.
1994 Introduction. The Currency Interface and Its Dynamics. In: J. I. Guyer (ed.), Money Matters. Instability, Values, and Social Payments in the Modern History of West African Communities; pp. 1–33. Portsmouth: Heinemann; London: James Currey.

Hanks, William F.
2000 Intertexts. Writings on Language, Utterance, and Context. Lanham: Rowman & Littlefield.
2010 Converting Words. Maya in the Age of the Cross. Berkeley: University of California Press. (The Anthropology of Christianity, 6)
2014 The Space of Translation. *Hau – Journal of Ethnographic Theory* 4/2: 17–39.

Hart, Keith
1986 Heads or Tails? Two Sides of the Coin. *Man* 21/4: 637–656.

Houseman, Michael, et **Carlo Severi**
2009 Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle. Paris: CNRS. [2e édition]

Keane, Webb
2007 Christian Moderns. Freedom & Fetish in the Mission Encounter. Berkeley: University of California Press. (The Anthropology of Christianity, 1)

Kray, Christine A.
2005 The Sense of Tranquility. Bodily Practice and Ethnic Classes in Yucatán. *Ethnology* 44/4: 337–355.

López Austin, Alfredo
1980 Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. 2 tomos. México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Etnología/Historia; Serie Antropológica, 39)
1996 Cuerpo humano e ideología. México: UNAM.

McAnany, Patricia A., and **E. Christian Wells**
2008 Toward a Theory of Ritual Economy. In: E. C. Wells and P. A. McAnany (eds.), Dimensions of Ritual Economy; pp. 1–16. Bingley: Emerald. (Research in Economic Anthropology, 27)

Maldonado, Ignacio, et al.
2005 Effects of the Oportunidades Program in Couple and Family Relationships. Contribution to the Gender Project on Oportunidades at the Colegio de Mexico. México: COLMEX.

Maurer, Bill
2006 The Anthropology of Money. *Annual Review of Anthropology* 35: 15–36.

Mirowski, Philip
2013 Never Let a Serious Crisis Go to Waste. How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown. London: Verso.

París Pombo, María Dolores
2007 El indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (1936–1940). *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 3. Tierra y Población en el Chiapas Decimonónico <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n3/misc_03.html> [14. 11. 2016]

Peniche Rivero, Piedad
1993 Sacerdotes y comerciantes. El poder de los mayas e itzaes de Yucatán en los siglos VII a XVI. México: Fondo de Cultura Económica.

Piccoli, Emmanuelle
2014 "Dicen que los cien soles son del Diablo": L'interprétation apocalyptique et mythique du Programa Juntos dans les communautés andines de Cajamarca (Pérou) et la critique populaire des programmes sociaux. *Social Compass* 61/3: 328–347.

Pitarch, Pedro
2012 The Two Maya Bodies. An Elementary Model of Tzeltal Personhood. *Ethnos – Journal of Anthropology* 77/1: 93–114.

Quattrocchi, Patrizia
2007 ¿Qué es la sobada? Elementos para conocer y entender una práctica terapéutica en Yucatán. En: P. Quattrocchi y M. Güemes (coords.), Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy; pp. 77–114: AREAS, UCSCIR-UADY, CEPHCIS-UNAM, Indemaya y CDI.

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Quesada, Sergio
1985 Encomienda, cabildo y gubernatura indígena en Yucatán, 1541–1583. *Historia Mexicana* 34/4: 662–684.

Rus, Jan
1995 La comunidad revolucionaria institucional. La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936–1968. En: M. H. Ruz y J. P. Viqueira (eds.), Chiapas. Los rumbos de otra historia; pp. 251–277. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ruz, Mario H.
1996 El cuerpo. Miradas etnológicas. En: I. Szasz y S. Lerner (eds.), Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad; pp. 89–136. México: El Colegio de México.

Scholes, France V., and **Ralph L. Roys**
1948 The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel. A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula. Washington: Carnegie Institution of Washington Publication.

Scott, James C.
2000 Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. Mexico: Ediciones Era.

Vapnarsky, Valentina
2013 Le passif peut-il éclairer les esprits? Agentivités, interactions et esprits-maîtres chez les Mayas. *Ateliers d'anthropologie* 39. <http://ateliers.revues.org/9449> [14. 11. 2016]

Vapnarsky, Valentina, and **Olivier Le Guen**
2011 The Guardians of Space and History. Understanding Ecological and Historical Relations of the Contemporary Yucatec Maya to Their Landscape. In: C. Isendahl, and B. Liljefors Persson (eds.), Ecology, Power, and Religion in Maya Landscapes; pp. 191–206. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein. (Acta MesoAmericana, 23)

Villa Rojas, Alfonso
1980 La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán. *Anales de Antropología* 2: 31–46.

Yoshida, Shigeto
2006 Las enfermedades del cuerpo maya y sus síntomas "fisiológicos" a través de un análisis del maya yucateco colonial. En: K. Ochiai, El mundo maya. Miradas japonesas; pp. 105–136. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México. (Antologías, 1)

Zelizer, Viviana
2012 El significado social del dinero. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-1-111
Generiert durch IP '18.222.107.30', am 18.09.2024, 15:12:33.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.