

Promesas rituales y compromisos de libre mercado. Regímenes de futuro en un pueblo de Yucatán

Andrés Dapuez

Johns Hopkins University

RESUMEN: *Este artículo analiza las expectativas, proyecciones de futuro, y efectos performativos de dos conjuntos de transferencias; el primero relacionado con las prestaciones rituales de cargo, el segundo con las transferencias monetarias del "Programa de Apoyo Directo a la agricultura" denominado Procampo. Sus patrocinadores representan a ambas como condiciones necesarias para un futuro próspero. En ambos casos, los prestadores refieren metafóricamente a sus transferencias, en inglés, maya yucateco y en castellano, respectivamente, como acciones imprescindibles para "apoyar" y "sostener" el trabajo agrícola en pos de un futuro mejor. La finalidad de estas prestaciones no sólo se expresa discursivamente. Prácticas políticas, rituales y económicas repiten un esquema teleológico de acción en tres modalidades: el catolicismo-maya contemporáneo del pueblo en cuestión, el secularismo-católico del Estado mexicano y el secularismo-protestante de organismos económicos internacionales tales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. Es el objetivo de este artículo abstraer estas modalidades y promover el análisis de los regímenes de futuro implícitos en estas prácticas de intercambio.*

PALABRAS CLAVE: *don, futuro, desarrollo, rito, agricultura.*

ABSTRACT: *In this paper I study expectancies, projections and performative effects of two sets of transfers. The first one relates to the cargo system prestations. The second, to the Direct Support for Agriculture Program's (Procampo) cash transfers. Givers of both represent them as necessary for a prosperous future. In both cases, donors refer metaphorically to them, in English, Spanish and Yucatec Maya, as actions to "support" the agricultural production for a better future. The aim of these prestations is not only expressed discursively. A teleological structure underpins political, ritual and economic practices in three modalities: the Mayan Catholicism of the Yucatec village I analyse, the secular-catholic ideology of the Mexican State and the secular-protestant ideology of the International Organizations such as the Inter-American Development Bank and the World Bank which support these cash transfers. The main objective of this paper is to abstract the regimes of futurity these prestations imply and to analyze these exchange practices.*

KEYWORDS: *gift, future, development, rite, agriculture.*

Cuicuilco número 51, mayo-agosto, 2011

En la primera parte de este escrito, analizaré el sistema de cargos en un pueblo maya-hablante del oriente de la península de Yucatán, utilizando los conceptos autóctonos de “promesas” y “compromisos” que, en dichas celebraciones, asocian a sus organizadores con santos, divinidades, “dueños de la tierra y del bosque” y con otros campesinos del área en pos de un futuro mejor. Los *kuchob* (plural de *kuch*, lit. carga) o cargadores rituales prometen, se comprometen, y finalmente conciben sus patrocinios como la “compra de la vida” a distintos seres divinos. De ésta manera dicen regenerar cosechas, la salud y la riqueza de sus familias, sus animales y plantas.

Simultáneamente, el estado nacional y sus políticos usan una *lingua franca* de promesas y compromisos para establecer acuerdos con dichos agricultores. Las promesas de cambio social de las políticas neoliberales muchas veces colisionaron con las del sistema ritual del pueblo produciendo ciertas temporalidades turbulentas, que serán aquí descritas. Hoy, cuando se evalúan los escenarios a largo plazo que en la década de los noventa se propusieron como objetivos de los apoyos estatales a través de transferencias monetarias (Procampo y Progresá, hoy denominado Oportunidades), no se tiene en cuenta la importancia de las expectativas de prosperidad que estos y otros intercambios produjeron en su momento. Este artículo analiza y evalúa cuán importantes fueron y son los futuros emanados de dichas transferencias. De esta manera, las prefiguraciones de la prosperidad y de su antónimo, el infortunio, en categorías, imágenes, impresiones y conjeturas emergentes de intercambios concretos, son considerados aquí fundamentales para entender las políticas que dan forma a nuestro presente. De esta manera, las transferencias de dinero (*cash transfers*) promovidas por el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) e implementadas por el estado mexicano compiten con las transferencias de dinero, bienes y servicios del sistema de cargo o fiesta local, en tanto y en cuanto, performadores de futuro. Subsidios tales como Oportunidades y Procampo parecen sugerir un porvenir completamente distinto al que se comprometen los encargados de las celebraciones maya-católicas. Sin embargo, de esta interacción indirecta entre un pueblo maya-hablante, el estado mexicano y el BID emergen categorías sintéticas entre economía y religión que definen lo posible y lo anacrónico a través de los intercambios. En juego está no solamente la interpretación más o menos creativa de una tradición, más o menos antigua, según los distintos historiadores, sino las condiciones políticas de nuestros futuros.

El pueblo

En la localidad que llamaré “Ixán”, Yucatán, México, uno de los pueblos en los que se inició la guerra de castas y la “nueva religión” [Bricker, 1981] de los cruzo’ob en el siglo XIX, hoy viven aproximadamente tres mil personas. A 12 kilómetros de *Zaci* o Valladolid, la segunda ciudad del Estado, el 98 por ciento de su población se considera católica. En los años ochenta, cuando llegó el agua corriente y la electricidad, se les permitió a los dos grupos pentecostales, que hoy tienen sendas “iglesias”, visitar regularmente el pueblo. Uno de los eventos que en ese sentido se recuerdan fue la conversión del hijo de un comisario. Sin embargo, la mayoría de la elite gobernante del pueblo resiste y desconfía de los “hermanos”. Guardianes de la Cruz, Maestros cantores, h-meno’ob (lit. hacedores; shamanes y médicos tradicionales), y especialistas rituales llamados “mayores” o “nohoch” consideran que los protestantes ponen en peligro las tradiciones. Las autoridades están constituidas por 15 sargentos quienes forman opinión, lideran y toman decisiones en los asuntos políticos. Entre las autoridades también hay un sargento primero y un comandante quienes presiden las asambleas y se encargan de varias tareas, incluidas, entre otras, escribir actas, conducir audiencias y perseguir crímenes ordinarios. Cada hombre de más de 18 años debe servir por turnos a su comunidad como soldado, servicio haciendo “fajina”. El “batallón” dirigido por el sargento de turno hace guardias, limpia la plaza, realiza tareas de mantenimiento y está encargado del mantenimiento del orden. De acuerdo a la ley mexicana el pueblo tiene un comisario y un comisario ejidal. El comisario interviene en asuntos políticos pero su autoridad está siempre basada en las decisiones que toman los 15 sargentos y las asambleas del pueblo. Mayormente representa al pueblo frente al presidente municipal de *Zaci* o Valladolid. El comisario ejidal, de acuerdo a la constitución mexicana, se encarga de los asuntos agrarios del ejido del pueblo. Si bien no es imprescindible para acceder a estos puestos haber patrocinado rituales y ceremonias, es muy difícil encontrar a un comisario que no lo haya hecho por lo menos una vez.

El sistema de cargos mesoamericano ha sido entendido gracias a paradigmas de intercambio conjuntamente por etnógrafos y participantes rituales. La mayoría de los investigadores siguiendo a Tax [1937], Wolf [1955, 1957, 1986], y Foster [1965, 1966, 1988], consideran que los sistemas de fiestas y cargos son manifestaciones ideológicas de estructuras económicas altamente conservadoras, tales como “comunidades campesinas cerradas” o “modelos de bienes limitados”. Generaciones de analistas han interpretado los rituales de cargo en términos de su funcionamiento en dichas estructuras económicas [Cancian, 1965, 1967, 1992; Carrasco, 1961, 1990; Chance, 1990,

1994; Chance y Taylor, 1985; DeWalt, 1975; Dow, 1977, 2005; Early, 1983, 2006; Freidlander, 1981; Wasserstrom, 1980; Rus y Wasserstrom, 1980]. Dependiendo de esquemas homeostáticos, las transacciones rituales son generalmente consideradas como modos de redistribución económica [Polanyi, 1944] que finalmente tienden a mantener estable la base económica, y por ende, el sistema de autoridad de la comunidad descrita. Mario Padilla [2000] ha criticado certeramente estas descripciones economicistas del sistema de cargo, subrayando el reconocimiento moral de la deuda y de la compleja producción de obligaciones (al mismo tiempo que de prestigio). Mientras que dichos estudios han contribuido a nuestra comprensión de los aspectos simbólicos de la economía política (incluyendo redistribución de la riqueza y la transformación de los excedentes económicos en prestigio y autoridad), numerosos aspectos quedan sin ser analizados.

Uno de ellos, tal vez de los de mayor importancia, implica el estudio de los marcos temporales en los que proyectos colectivos de larga duración cobran sentido. Deudas, obligaciones, créditos y prestigio se desarrollan temporalmente proyectándose a futuro. Al describir a estas comunidades indígenas como “cerradas” y de base económica “limitada”, algunos analistas sugirieron que los rituales de cargo resistían al sistema mundial capitalista o simplemente condenaban al atraso a las mismas. Ambas interpretaciones parecían desear explícitamente la superación de poblaciones consideradas como “campesinas” en vanguardias de la lucha de clases o en ejemplos de “progreso” capitalista [Redfield, 1941]. Ambas interpretaciones habían alienado o ignorado las funciones proyectivas y performativas que el sistema de cargo o sistema de fiesta tiene con respecto al futuro de la comunidad. En el presente artículo, en cambio, se analizan las fiestas patrocinadas por encargados de un pueblo Yucateco y las transferencias monetarias recibidas en el mismo en tanto y en cuanto, prefiguran un futuro promisorio para los agricultores.

En Ixán, los ciclos anuales, relacionados a la regeneración del maíz, se expresan a través del Festival de Gremios en articulaciones con pasados y futuros lejanos. Por otro lado, los programas de desarrollo diseñados, evaluados e implementados por el estado mexicano y los organismos internacionales proponen a los habitantes de esta comunidad un horizonte de prosperidad distinto. Estas diversas formas de entender y vivir el futuro producen efectos políticos inmediatos. En este artículo describiré cómo estas dos lógicas se imbrican e intentaré mencionar cuáles son las principales consecuencias políticas e ideológicas de la amalgama de regímenes de futuridad.

Fiestas bianuales

Ixán tiene muchas fiestas al año. Las autoridades políticas, encabezadas por el comisario y el comandante, organizan algunas de ellas. Son ceremonias públicas para el bienestar y el entretenimiento de la gente de Ixán. Cinco veces al año algunos individuos organizan y solventan comidas, bailes, procesiones y rezos con la ayuda de sus familiares, expertos rituales y conocidos. Los que participan en esas celebraciones son casi siempre aliados, parientes y amigos. El principal organizador y patrocinador de la ceremonia es llamado *kuch*, “diputado” o “interesado”. *Kuch* significa carga, también cargar y soportar [Stross, 1988]. Bolles nota [1997] que un sentido adicional de la palabra *kuch* es lugar, “sitio o residencia de un objeto”. Los patrocinadores soportan el gasto y el esfuerzo que implica organizar un complejo conjunto de ceremonias [Redfield, 1964, 1960, 1941; Redfield y Villa Rojas, 1962; Price, 1974; Pohl, 1981; Villa Rojas, 1987; Fernandez, 1994; Hervik 1999; Eiss 2002; Loewe, 2003, 1995].

Las festividades patrocinadas por Kucho’ob son bi-anales, el encargado debe repetir su patrocinio al año siguiente. Su responsabilidad es económica y moral. Estas ocurren en: febrero 14 a febrero 18, “Gremios”. (Las ceremonias del gremio de los Agricultores de Ixán son celebradas por ejemplo el 14 de febrero y son patrocinadas por un *kuch* y sus ayudantes. Los siguientes días se ocupan del patrocinio Gremios de tres poblados cercanos a Ixán); marzo 18 y 19, San José; mayo 3 y 4 Fiesta de la Santísima Cruz Tun; julio 23 y 24, cambio del traje del santo Cristo de la transfiguración; julio 31 a agosto 7, Corridas o Fiesta del pueblo.

Los Kucho’ob cuentan que patrocinan y organizan estas ceremonias con el fin de lograr “vida”, “buena vida” o *máalo cuxtal*, para beneficio de sus familias, sus animales, sus milpas y cosechas y del pueblo en general. En total se gastan aproximadamente 3,000 dólares para solventar un día de corridas, 9,000 dólares para los tres días de la fiesta de la santísima cruz, y aproximadamente 2,500 dólares para la celebración de un día de Gremios. De acuerdo a las palabras de algunos kucho’ob, estos festivales son producidos para “comprar la lluvia y la vida”. En una lógica transaccional, representada en otros contextos rituales como el *loh-nah*, *loh-kaj*, *loh coral* y *k’ex* (redención de la casa, del pueblo, del corral y cambio) el arreglo es imaginado como un intercambio promisorio entre personas que hacen el gasto y entidades invisibles, deidades (*yuumbalames*, es la palabra castellanizada), dueños de la tierra y del monte (*Me’eta’an lu’um*, y *me’eta’an k’aax*), fuerzas ancestrales (*kuch cabal*, etcétera), a veces representados en íconos de santos católicos e invocados a través de la Santísima Cruz Tun. La gente de Ixán expresa estas transacciones sacras en la terminología católica de promesas y compromisos. Una persona hace

una promesa a la cruz, por ejemplo, para que sus animales se reproduzcan o se curen de alguna enfermedad. Ella promete una novena a la cruz, o algún servicio que implica un gasto. Sin embargo, si la persona olvida realizar su promesa, “la cruz va a recordarle que ella tiene un compromiso incumplido”. La advertencia frecuentemente se presenta como una enfermedad que la afecta a ella, a sus animales o a su familia. Si la persona no va al *h-men* “hacedor” o shaman para que “vea” cuál es la razón de su enfermedad, ella, sus animales o sus familiares pueden morir. El *h-men* le aconsejará cómo pagar la deuda o cumplir con el “compromiso”. Es pertinente notar que promesa y compromiso difieren en su temporalidad. La promesa expresa una orientación hacia el presente y el futuro inmediato, mientras que el compromiso comúnmente se desarrolla en el presente pero se basa en un hecho del pasado del cual se es consciente. El compromiso, además, tiene una fuerza moral normativa. Sucintamente se podría decir que un compromiso es la consecuencia moral y efectiva de haber hecho una promesa.

En un contexto en el cual la vida es considerada extremadamente frágil, y las amenazas a ella indican castigos divinos, los encargados recurrentemente actúan a través de estas ceremonias para regenerar la vida, también, para aparecer como restauradores de sus familias, sus plantas, animales, amigos y milpas. En los límites de lo cognoscible, dando y recibiendo, los *kuch’ob* interpretan y se comprometen a sí mismos con su pasado, sus pares y con el medio ambiente. De acuerdo a sus palabras, “haciendo lo mismo que hicieron los antiguos” ellos construyen su liderazgo en la comunidad señalando ciertas continuidades del pasado en el presente. Sin embargo, sus acciones están también fuertemente orientadas hacia el futuro. De esta manera, la actividad ritual no consiste en sancionar positiva o negativamente los desempeños de los patrocinadores de acuerdo a un pasado imaginario o un formalismo tradicionalista. Como mostraré más adelante, su desempeño produce teleológicamente futuros altamente inteligibles.

En Ixán, como en otras comunidades yucatecas, los eventos desafortunados tienden a ser interpretados de acuerdo a narrativas escatológicas [Sullivan, 1990]. El fin de un ciclo vital frecuentemente advierte lo probable del fin de este mundo tal y como lo conocemos. Huracanes, enfermedades, hambrunas, y desgracias personales indican “castigos” y refuerzan la sensación de proximidad del fin. En este sentido, la gente de Ixán concibe estos patrocinios rituales como medios para prosperar, evitar o revertir dichos “castigos”. Al tratar con entidades divinas se pretende detener y revertir temporalmente la decadencia natural y económica de las familias y del pueblo en general. Aún más, los términos que se emplean para expresar el resultado positivo de estos rituales son “gracia”, “milagro” y “renacimiento”. Dichos milagros, así

como también los castigos, se sitúan en un futuro inmediato de menos de un año. El término de la teología católica “gracia” es utilizado para designar al maíz, específicamente a la cosecha de maíz, y metonímicamente a la cosecha en general (que normalmente incluye frijoles, chiles, calabazas, etcétera). Por lo general “gracia”, “milagros” y “castigos” refieren, en los discursos cotidianos, a marcos temporales de un año de duración. Por otra parte, el término “renacimiento” es usado en contextos político-ceremoniales para designar el comienzo de una nueva era. Por lo tanto, implica una escatología, el fin de un mundo y el comienzo de otro.

Interesados o *kucho’ob* intentan asegurarse los favores divinos al patrocinar ceremonias con “fe y voluntad”. Con la ayuda de expertos rituales llamados *nohoch* o mayores, que significa tanto en castellano como en maya ancestros, antiguos, además de “grande” en tamaño, ellos aprenden a negociar con el ámbito sacro-natural. En el pueblo, ellos también aprenden a tratar con las personas que les ayudarán a financiar las festividades, con los expertos rituales, autoridades e invitados; promoviendo una sanción positiva de sus personas.

Si la festividad es correctamente organizada, si las ofrendas han sido dadas con fe y buena voluntad, promesas y compromisos manifiestan su éxito en la productividad de la milpa, en el bienestar de las casas de los *kucho’ob* y en medios suficientes para vivir. Bienestar, salud, riqueza y prosperidad son interpretados como “milagros” en un medio adverso. El éxito de estos patrocinios también indica autoridad. Una vez que se ha demostrado la disposición adecuada a soportar la carga que el patrocinio implica, el *kuch* adquiere el respeto de quien ha tratado exitosamente con mayores (expertos rituales y ancestros), santos, y ayudantes. Por el contrario, un experto ritual me comentaba que “si usted ha hecho una promesa y no la ha cumplido, recibirá una advertencia. Por ejemplo, un cerdo morirá antes de ser sacrificado”. Este hecho es tomado como un mal augurio y como una sanción por el mal desempeño en las tareas de patrocinador. Como en otros casos, la enfermedad, la fiebre, el dolor y la muerte indican un compromiso incumplido o una mala acción. No es tampoco casual que la frase verbal “*kuch*” o cargar se conjugue con los predicados relacionados a enfermedades y “malos vientos”. Que una enfermedad o un mal viento se soporten o se “carguen”, está también indicando una de las virtudes fundamentales del cuerpo campesino.

El peso de dos años

Varios meses antes de organizar las festividades, el cargador mayor o *nohoch kuch* pregunta informalmente a sus *its’in kuch* (literalmente “hermano menor

del cargador”), cargadores menores o ayudantes, si el año que viene alguno de ellos estaría dispuesto a hacerse cargo de las responsabilidades y los gastos que la celebración implica. Tiempo después como en otras ceremonias, el interesado en pasar la carga llega a la casa del candidato a recibirla y lo invita con un cigarrillo. Después de platicar sobre el pueblo, la lluvia o el trabajo, va al punto. En el caso de que se acepte la responsabilidad se acuerda una fecha para el traspaso formal de la responsabilidad. En esa fecha cada parte, el dador de la carga y receptor de la carga, son representados por un *nohoch máak*, o gran persona. El *kuch* saliente y el *kuch* entrante deben buscar previamente a dos de los seis *nohoch máako’ob* del pueblo para que sean sus testigos y representantes. Estos mayores tienen experiencia y han participado en muchas ceremonias. Uno de ellos es maestro cantor, otro maestro de rezo, sargento, y *h-men*. Cada uno de estos roles son independientes del otro, pero suman prestigio y autoridad a la persona que los detenta. Los *nohoch máako’ob* (grandes personas) son los que hablan y representan al *nohoch kuch* en la entrega de la obligación. Esta breve ceremonia es conocida como *hetz kuch* o “arreglar la carga”. Al finalizar un día de patrocinio, los *nohoch kuch’ob*, a su vez acompañados por los *its’in kuch* o cargadores menores, se reúnen en la casa del *kuch* receptor de las responsabilidades. La comida y la bebida sobrante de la celebración, previamente contada, se deposita en una mesa que tiene una cruz. Quien habla es el *nohoch máak*. Se realiza un “convite”. El *nohoch máak* que representa al *kuch* saliente dice que cómo fuera acordado el día en el que el *kuch* se hizo responsable de patrocinar la fiesta, se cumplió exitosamente con la promesa de hacerlo. Detrás de la cruz se sitúan los que reciben el cargo. Los que entregan están adelante de la cruz, que es el “testigo fidedigno” de que el pacto se ha cumplido. Entonces el *nohoch máak* podrá decir, “como acordamos aquel día (y cita la fecha exacta), el señor X te ha venido a visitar. Tu sabes que en estas santas celebraciones estamos cumpliendo con su voluntad de traer la tortilla, el refresco, la cerveza (y enumera las cantidades de los objetos que fueron depositados en la mesa). A lo cual el *nohoch máak* que representa al grupo entrante sostiene que “no era necesario traer la comida y la bebida y que cuando uno se compromete no hay necesidad de ello”. El *nohoch máak* saliente apela a la Santa Voluntad de *nohoch kuch* entrante y ruega que se acepten dichos objetos. El *nohoch máak* entrante aduce que “si es la santa voluntad” de los patrocinadores salientes se aceptará el obsequio. Con lo cual se saludan de la “forma maya”; esto es, se hace una cruz con el pulgar y el índice de la mano derecha. Con un toque de manos con los tres dedos restantes (meñique, anular y mayor), se saluda a otra persona. Luego, se lleva la mano a la boca y se besa la cruz hecha con los dedos pulgar e índice.

En este evento se hace también mención a los santos como testigos. El protocolo de entrega y recibimiento, cambia según la inspiración y conocimiento de los *nohoch máako'ob*. En numerosas oportunidades es una sola "gran persona" la que representa a los encargados salientes y entrantes, y, sucintamente, pone por testigos a los santos y a la cruz del compromiso futuro del patrocinador de la fiesta del año que viene. Todos agradecen los alimentos recibidos, ponen como testigos a la cruz y a los santos que participan en la celebración y piden su protección. También se pide a dios que "pase su mano" sobre estos santos alimentos y los bendiga. "Así se baja el nombre de dios", explica un cargador. Después de persignarse y besarse las manos comienzan las chanzas y el consumo ritual de alcohol, tabaco y comida [v. Gabriel, 2004].

A través de las preparaciones del ceremonial y de transacciones humanas y divinas, los expertos rituales o *nohoch máako'ob* instruyen a los cargadores en las maneras correctas. Las preparaciones de veinticuatro horas de ritos, rezos, comidas y ceremonias, comienzan meses antes del paso de la carga. La búsqueda de los recursos necesarios para las ceremonias implica meses o tal vez años de trabajo en la milpa, o en Cancún, Valladolid y Playa del Carmen. Para el grupo patrocinador que se inicia en sus funciones, este proceso también implica aprender formas de mayoría de edad que expresen su "compromiso". La mayoría que confiere la "carga" responsabiliza al patrocinador para ejercer otros cargos, como por ejemplo, el de comisario o el de comandante. Sin embargo, no hay un *cursus honorum* fijo como en algunas comunidades de Chiapas. Antes del día de la celebración, los *nohoch máako'ob* guían al *kuch* y a sus ayudantes en las variadas tareas que estos tienen que enfrentar. Por ejemplo, un mayor aconseja al cargador a quién debe dirigirse para solicitar contribuciones en dinero, comida o servicios para el festival. En estos casos, el mayor también presencia y atestigua el arreglo entre dos hombres, uno pidiendo una contribución, el otro "comprometiéndose" a darla en el futuro, o rechazando el pedido.

Los procedimientos que siguen al compromiso son complejos y varían según el festival. En todos ellos el *nohoch máak* y otros mayores siguen atentamente el desempeño del *nohoch kuch* y sus ayudantes. En el caso de las ofrendas, son ellos y los *h-meno'ob* quienes cuentan las tortillas *x-tut* y la comida que se ofrece en los altares. Son ellos quienes prenden las velas y rezan. El papel del *nohoch kuch* es el de un aprendiz, quien sigue humildemente las indicaciones de los mayores y los maestros de rezo. La clave de su desempeño es su capacidad para incorporar tiempo futuro. Es decir, el periodo de dos años que se inicia desde que juró hasta que transfiriere el patrocinio, se presenta *a priori* como un conjunto de obligaciones y tareas que responsabilizan y que se deben asumir como contribución a futuro. Si bien la promesa del cargador

encierra un negocio sagrado, un *quid pro quod* por el cual se hace una promesa, entregan recursos y se pide y espera una recompensa, la carrera desde *its'in kuch* (ayudante o encargado menor) hasta *nohoch máak* (gran persona) supone el cultivo de las virtudes relacionadas con la previsión de lo que vendrá. Este cultivo de virtudes de responsabilidad, humildad y previsión puede ser interpretado como la vivencia de un periodo de tiempo como carga. En tanto y en cuanto los *kuch'o'ob* se hacen cargo del futuro inmediato del ritual, se supone también que lo hacen del futuro inmediato del maíz y su cosecha para todo el pueblo. El “milagro” de la regeneración vegetal se amplifica a la vida social meticulosamente. El encargado aprende a ser meticuloso. Es por ello que se miden y registran los recursos recibidos y dados, que se anota en cuadernos la cantidad de tortillas, refrescos y licor transferidos. Las ofrendas de grandes tortillas o “*noh wah*” también deben ser precisas.

En un horno de tierra detrás de la capilla de la Santísima Cruz Tun, el *h-men* prepara para el Gremio 36 panes de maíz. Los dispone en cuatro grupos, cada uno con un dibujo diferente de la cruz. Entre los *noh wah* hay 7 con una cruz que tiene encima un arco, 6 que tienen una cruz con dos puntos en la parte inferior, y 5 solamente con una cruz. El resto son pequeñas “ostias” también con una cruz. Estas tortillas son llevadas y ofrecidas a la cruz para después, al otro día, ser consumidas con otra comida, también previamente ofrecida a la cruz por los organizadores del gremio. El cálculo y la prudencia son virtudes que se enseñan durante todo el festival.

Promesas de libre mercado

La opinión general en Ixán es que el trabajo preventivo y correctivo de los expertos rituales hace que sea un pueblo “tranquilo” [sobre el concepto de tranquilidad en Yucatán como discurso, ethos y práctica corporal *v.* Kray, 2005]. Un *h-men* me contaba que dicha tranquilidad se debe a que en el pueblo no se han olvidado de las antiguas tradiciones. “La gente de Ixán se salva de los grandes castigos porque no ha dejado de pedir, rezar y ofrecer cosas para que dios cuide a esta comunidad”. Por ejemplo, 2009 era considerado un año de “castigo mundial”, debido a la crisis económica iniciada en Estados Unidos con el default de las hipotecas sub-prime, y, sostenía uno de los *nohoch máak* y patrocinador del festival de Gremios, que no afectaría particularmente al pueblo. En cambio, los pueblos vecinos que han perdido el sistema de guardias y cuyas costumbres están siendo transformadas rápidamente se consideran problemáticos, “revueltos” y más susceptibles a los castigos.

Uno de estos pueblos es Kanxoc, donde el recambio generacional ha traído una suspensión de la fajina, un masivo abandono de las tareas agrícolas de parte de los jóvenes, peleas, asesinatos y tráfico de drogas, siempre de acuerdo a los patrocinadores y autoridades de Ixán [para una descripción del sistema de cargos y sus nombres en Kanxoc, v. Lara Cebada, 2002]. Pero salvando las particularidades de cada comunidad, las promesas de reconversión productiva publicitadas por los ideólogos del Tratado de Libre Comercio de Norte América contrastan fuertemente con la situación actual de los pequeños productores agropecuarios, descrita por Natalié Gravel como “deriva”. Gravel sostiene que la tendencia del México rural, y de gran parte de latinoamérica, es hacia el ocaso de la agricultura de subsistencia, la instauración de una nueva pobreza rural concomitante con la creciente dependencia de las remesas enviadas por los migrantes [Gravel, 2007:78].

La apertura de la economía mexicana a partir de 1982, los tratados de libre comercio firmados por México, y los correspondientes cambios en los regímenes de propiedad de la tierra y de políticas de desarrollo no parecen ser los factores menos importantes de la reconfiguración del agro mexicano. A riesgo de simplificar, dichas transformaciones apuntarían a la constitución de un ejército de reserva de mano de obra para la nueva economía que hoy México integra con sus vecinos del norte. Los cambios impulsados para terminar con la “agricultura de subsistencia”, como lo dice Gravel, han creado una nueva forma de pobreza. “Apoyada” por los cash-transfers, como una suerte de don neo-liberal, esta nueva pobreza promete una redención inter-generacional. El programa Oportunidades asegura que esta transformación ocurrirá cuando el “capital humano” haya sido acumulado en la próxima generación. De acuerdo a estos sistemas de expectativas, los “apoyos” a los agricultores indígenas y a sus familias, deberían ser considerados también según las temporalidades y los regímenes de futuro que los mismos proponen.

En el largo plazo, tanto Oportunidades, como Procampo, apuntan a una transición hacia un estado económico descrito como óptimo, denominado libre mercado, mientras que el corto y el mediano plazo han sido abandonados a la iniciativa individual del receptor del apoyo. Consecuentemente con lo que sucede en los Estados Unidos, se da un abandono simultáneo de parte del discurso económico y del de las iglesias cristianas de derecha sobre el futuro cercano [Guyer, 2007]. En vez de habitar la temporalidad de lo próximo, sectas y economistas del *mainstream* republicano han priorizado el presente y el largo plazo [Guyer, 2007]. Dichos futuros a largo plazo, sean apocalípticos o de eterno crecimiento económico (“sostenibles” o no), limitan y condicionan la producción de futuros a corto y mediano plazo. El receptor del apoyo, ya sea Procampo u

Oportunidades,¹ es imaginado desde el estado o desde el organismo transnacional que financia las trasferencias de dinero como sujeto a responsabilizar. En definitiva, las reformas que impulsaron los gobiernos de Salinas de Gortari en adelante, redujeron las prácticas de desarrollo rural de la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca (Sagarpa) a una serie de programas de apoyos administrados por burócratas que se ocupan básicamente de su distribución monetaria, dado que el financiamiento corresponde a la Secretaría de Hacienda. Si hiciéramos una historia de estos apoyos podría verse que, intencionalmente han incrementado la distancia entre dadores y receptores del apoyo con la principal intención de convertir o “reconvertir” a los agricultores a otras actividades. La reconversión de los campesinos implica un abandono total del modelo de desarrollo extensionista que se llevó a cabo en México desde los años 40 hasta fines de los 80. El campesino no es ya más asesorado sobre nuevas actividades agrícolas a realizar, sino que simplemente se le transforma en regular receptor de dinero. Explícitamente el dinero de Procampo está destinado a ser gastado en cualquier cosa, siguiendo los lineamientos de la World Trade Organization que considera como no distorsivos los “decoupled cash transfers”. Asimismo, se considera que de esta forma “se asegura un nivel de ingreso para los productores de autoconsumo” [Folleto “Procampo. Vamos al grano para progresar. Secretaría de Agricultura y Recursos Hídricos”. Sin fecha de publicación].

Para diversificar las ocupaciones de la familia campesina, y “desarrollar [su] capital humano” fue creado el programa Progresá (luego denominado Oportunidades). Iniciado como una forma de ahorro en el contexto de Pronasol, Oportunidades se paga a las madres de familia por escolarizar, y controlar medicamente a sus hijos. El futuro diseñado para los campesinos por los especialistas en desarrollo se basa en un conocimiento, el de la economía política, y una ontología que mejor se expresa en la narrativa protestante de la conversión. En el primer caso, el saber de la economía política ordena la repetición del éxodo del campo a la ciudad que supuestamente ocurriera en Europa durante los siglos de la industrialización. En Washington DC,

¹ Hay una creciente bibliografía que describe y evalúa las políticas públicas contra la pobreza de las últimas décadas, más precisamente, cómo estos apoyos son imaginados, implementados, evaluados y reinventados desde el estado y los consultores externos al programa. Entre estos últimos, González de la Rocha y Agudo Sanchíz [2006] y Agudo Sanchíz [2010] señalan la imagen un tanto ingenua y homogénea que de las familias ha tenido el estado y los responsables de implementar el programa Oportunidades. En los casos de los hogares que están encabezados por ancianas, o en los que son mono parentales, a las receptoras de dicho programa se les hace difícil o simplemente imposible cumplir con las condiciones del mismo (enviar a los hijos a la escuela, vacunarlos, chequeos médicos, atender a las “pláticas de salud”, etcétera), al mismo tiempo que ocuparse de ganarse la vida fuera de la casa, alimentar y cuidar de la crianza de los hijos.

ésta imagen de los tiempos que corren es corroborada por un economista en jefe del BID, responsable de los programas de Procampo y Oportunidades. Ante mi pregunta sobre el objetivo implícito de “reconvertir” a los campesinos a otras ocupaciones, respondía:

Hay una tendencia secular, todos los países del mundo, que ningún país se ha escapado[...] y es reducir la población rural. Digamos[...] Si cuando se mira una regresión de cuál es el porcentaje de población en el campo *versus* nivel de desarrollo, a nivel mundial, digamos, es una curva eeehhh[...] R2 de esa regresión es como 0.95. Eso es casi que ineluctable, digamos. A medida que aumenta el nivel de ingreso, el campo se mejora tecnológicamente y al mejorar tecnológicamente expulsa gente. Y México está en ese proceso. México está en el proceso y va para allá. Entonces, digamos, uno puede ver el proceso de modernización como un proceso de modernización del campo y de búsqueda de oportunidades y tal[...] Sí. De hecho, el proceso más grande es ese otro, que es el proceso de transformación más estructural de la economía que moderniza el campo, aumenta la productividad, por el camino que sea, puede ser haciendo verduras o whatever[...] cada país tienen[...] pero moderniza el campo e involucra mas tecnología, más capital, disminuye la demanda de trabajo y la gente se va. Esa estrategia es la estrategia que apoya Oportunidades porque básicamente Oportunidades lo que hace es darle capital humano a la gente, no para que sigan sembrando maíz, sino para que siga haciendo lo mejor, y lo mejor para mucha gente es irse. Pero no se le dice a la gente estudie para que se vaya. Estudie para que haga lo mejor. Pero cada cual va a hacer lo mejor. Algunos se van a quedar, que tienen un gran talento y son unos empresarios agrícolas en potencia y se van a volver ricos en el campo. Otros van a ser actores de cine y se van[...] who knows[...] (risas). Pero darles el capital humano para que hagan la mejor actividad para la que son más productivos.

En resumen, Oportunidades apunta a las posibilidades de “reconversión” de las nuevas generaciones que ya no serán campesinos y cuyos futuros son levemente imaginados por los especialistas en desarrollo. Mientras, Procampo se dirige al productor agrícola en tanto y en cuanto remanente de este proceso de transformación. Para “compensar” la entrada del sector rural mexicano al Tratado de Libre Comercio de América del Norte o para “facilitar [su] ajuste a una economía de mercado” [de Janvry *et al.*, 1997; Cornelius y Myhre, 1998], se implementó el programa denominado Procampo. Según el artículo 1 del decreto de su creación, dicho programa “tiene por objeto transferir recursos en apoyo a la economía de los productores rurales” [Carlos Salinas de Gortari, 1993]. En el mismo decreto se puede leer que, campo mexicano era considerado por el entonces presidente de la nación como “el ámbito en el que la necesidad

de cambio es más apremiante y significativa para el país” [Carlos Salinas de Gortari, 1993:1]. Financiado por el estado mexicano con la ayuda de préstamos que hoy en día suman miles de millones de dólares a la deuda externa mexicana, principalmente del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo, el Procampo consiste en transferencias anuales de dinero por hectárea cultivada del estado a los agricultores.

En principio, el Procampo se diseñó con una duración de 15 años. En los primeros 10 años de ese periodo de “transición” hacia el libre mercado, las transferencias por hectárea debían mantenerse en alrededor de los 100 dólares, para luego decrecer en los últimos cinco. Sin embargo, las transferencias no declinaron, sino que con variaciones relacionadas al presupuesto de Hacienda se mantuvieron fluctuantes y hoy rondan entre los 1,300 y los 950 pesos mexicanos, según sea el tipo de transferencia Procampo. Como el Procampo debía terminar en el año 2008, su continuación o renovación integró el debate de la última campaña electoral presidencial. Felipe Calderón, prometió que dicho programa no sólo no se acabaría, sino que habría “un nuevo Procampo”. En los últimos días de abril de 2009, los funcionarios encargados de implementar y controlar el programa en la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca de México (Sagarpa) tenían solamente instrucciones de limpiar los padrones; esto es, de quitar beneficiarios de la nómina y promover la “autoexclusión”. Aún cuando el programa continúa pagándose, los lineamientos y reglamentación del “nuevo Procampo” eran desconocidos hasta para los funcionarios de la Sagarpa en la ciudad de México en marzo de 2010, y, por ende, para los funcionarios de Aserca (Apoyos y Servicios a la Comercialización Agropecuaria) de la ciudad de Mérida. También en marzo de 2010 se hizo público, a través de folletos y otros medios, que todos los beneficiarios de Procampo debían presentarse ante los centros regionales de la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca (Sagarpa), con los mismos papeles que llevaron para su inscripción; esto es, principalmente, los títulos de propiedad de la tierra. Así se volvería a consolidar el padrón. Al confirmarse la reconversión económica de los agricultores, la muerte o el simple abandono de la agricultura, la cantidad original de agricultores sólo podría ser reducida.

Según me comentó un oficial de Sagarpa en la ciudad de México, “a pesar de que existe la promesa o el documento legal de que va a continuar [el Procampo], mientras no le envíe el gobierno nuevas reglas a Sagarpa, Sagarpa debe usar las reglas anteriores para pagar el Procampo”. De esta manera, el “nuevo Procampo” en el 2010 no era más que la continuación del programa de siempre pero con un número reducido de beneficiarios. El objetivo de disminuir la cantidad de los inscritos en el programa, su inmensa mayoría entre 1993 y 1994, no se condice con lo publicado en algunos casos por la prensa,

la página web de Sagarpa y en los artículos académicos del área de la economía y desarrollo. En ellos, frecuentemente se presenta a Procampo como un programa efectivo para lograr la “reconversión” del sector rural, aumentar el ingreso de los productores, disminuir la pobreza, y nivelar las diferencias entre los mercados de Estados Unidos, Canadá y México. A inicios de 2011, el BID anunció un proyecto de investigación de dos años de duración para evaluar los efectos del programa y comenzar su reformulación. Para la misma fecha el Banco mundial desembolsó otro crédito multimillonario.

A la “depuración” de padrones contribuye, también, la idea general de que la agricultura en la península de Yucatán no es sostenible. Este discurso es mantenido en distintas formas por técnicos y políticos, quienes explícitamente se refieren al cultivo de maíz por medio de la técnica “Roza, Tumba, Quema” (RTQ), de considerable antigüedad en la península, como parte del pasado. Ingenieros agrónomos que son funcionarios o técnicos de Sagarpa, por ejemplo, consideran al sistema de RTQ, como improductivo, y únicamente explicable como una forma tradicional y “religiosa” de producción de maíz para autoconsumo. Todos los técnicos y funcionarios de Sagarpa con los que he hablado, mencionaron la necesidad impostergable de diversificar cultivos, innovar en técnicas y promover un cambio radical en la “cultura” de los productores tradicionales para que el sector rural pueda ser “productivo”. Sin embargo, dicha ansiedad moral para el cambio y desarrollo que los técnicos y funcionarios de Sagarpa y Aserca manifiestan está acompañada por desfinanciamiento de sus actividades por parte del estado mexicano. Uno de ellos me comentaba que desde hace más de diez años su sueldo se mantiene igual en pesos mexicanos. Por el contrario, los impuestos y deducciones que se le aplican aumentaron, cobrando finalmente menos que diez años atrás. El poder adquisitivo del mismo perdió gran capacidad de compra si tenemos en cuenta la inflación en los últimos diez años.

También hace más de diez años, sus actividades “extensionistas”, esto es, de enseñanza y aplicación de nuevas técnicas de mejoramiento del suelo, riego, cultivo, cosechas, etcétera, han sido discontinuadas por orden del poder ejecutivo. Con la Ley de Desarrollo Rural el agro mexicano se quedó sin técnicos que llevaran a cabo programas de educación y extensión para el cambio. Actualmente, hasta los burócratas de Aserca en la ciudad de Mérida, la secretaría creada para controlar financiera y administrativamente los apoyos de varios programas, se están quedando sin funciones. El Procampo es el único programa de apoyo que administran hoy, sumado a los programas que intentan dar seguridad a través de herramientas financieras como “Coberturas Agropecuarias” (asegurando la cosecha) y “Agricultura por contrato” (compra-venta de futuros del grano). Algunos funcionarios me manifestaron sus inquietudes acerca de su futuro laboral. Muchos me dijeron que estaban

buscando un nuevo trabajo debido a que antes “ejecutaban ocho programas y ahora sólo les queda uno”.

Algunas conclusiones sobre el historicismo de nuestra época: el desarrollo

Arturo Escobar ha mostrado en su libro *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* [1998], cómo la idea de desarrollo y de subdesarrollo ha sido funcional a las políticas de Estados Unidos en la guerra fría y cómo estos saberes producen el triunfo de un modelo historicista por sobre otro, el del materialismo dialéctico. Hoy en día la profusión de ministerios, instituciones y ONG que llevan por título esta palabra es un síntoma de cuánto hemos naturalizado el concepto de desarrollo. Consecuentemente la creencia secular de un tiempo homogéneo, vacío, progresivo e infinito ha perfeccionado la del cristianismo agustiniano. Como lo dice Fennella Cannell, “el modelo de tiempo implícito en el concepto de modernidad es en sí mismo derivado de la idea de la teología cristiana de lo trascendente” [Cannell, 2005:351]. Esta imagen del tiempo no es menos beatífica por más que sea expresada en números, progresiones y modelos econométricos.

El don neoliberal del desarrollo o “cash transfer” “Progresas” (hoy denominado Oportunidades), coopera con esta temporalidad lineal y progresiva. El mismo promete una acumulación de “capital humano” para la próxima generación, en un futuro abierto, improbable y lejano. El don del desarrollo Procampo, en la gran narrativa librecambista del NAFTA, al subvencionar el consumo de maíz importado de Estados Unidos, que a su vez ya fue subvencionado en su producción, más que compensar, acompaña en la deriva la agricultura tradicional de pequeños productores hacia una reconversión individual. En el contexto del NAFTA, esta reconversión productiva debe ser cierta. Los gobiernos mexicanos no solamente parecen estar enajenando una poderosa reserva para recomponer la “soberanía alimentaria”, sino también dismantlar dispositivos de producción de futuros comunitarios.

En Ixán la mayoría de los jóvenes de 18 a 30 años considera que deben encontrar labores más redituables y fáciles que la agricultura. No obstante, consideran a la milpa como imprescindible para la supervivencia. A largo plazo sus perspectivas son apocalípticas. Los escenarios escatológicos a largo plazo fomentan la actividad ritual cortoplacista. La renovación de la vida año a año, gracias a la “compra de vida y lluvia”, depende de que la vida y la lluvia sean consideradas insumos escasos o inexistentes en el largo plazo. Entonces, el pueblo será el único lugar en la tierra donde existan. Las intervenciones desarrollistas del estado, tanto estatal como federal, se perciben

como signos de esta decadencia generalizada a la que conducen las acciones de gobierno en sintonía con la escatología local.

Más allá de los discursos que justifican los intercambios relacionados al ciclo ritual del maíz y al de los “cash transfers”, existen prácticas de donación que generan regímenes de futuro contradictorios. Programas como Oportunidades y Procampo, promovidos y financiados por el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, e implementados por gobiernos confusamente calificados como “neo-liberales”, favorecen futuros de “largas transiciones” en los que las “reconversiones” económicas de los agricultores deben depender de ellos mismos. De esta manera, los “cash transfers” de Procampo y Oportunidades ayudarían a mantener y profundizar un estado de crisis, tanto económico como moral, que haría posible el cambio. Dado que estos programas fueron diseñados para aportar cantidades insuficientes de dinero para reproducir la vida de una familia pobre y/o marginal, sólo sirven como alicientes para dicha “reconversión”. En términos ontológicos, las políticas económicas “neo-liberales”, que sería mejor denominar “secular-evangélicas”, asumen que el sujeto a desarrollar se ha resistido a “cambiar”, instaurando, así un orden de cosas en el que la única constante es la novedad de lo imposible. Siguiendo la “lógica de la pureza” tan bien descrita por Webb Keane [2007] y por Bruno Latour [1992], se culpabiliza a los indigentes señalándoles posibilidades de conversión y reconversión que efectivamente no tienen. Indicarle a un agricultor pobre que puede y debe reconvertirse a otra actividad económica implica asumir que dicho sujeto producirá una negación ascética de sí y por sí mismo, para ser un “hombre nuevo”. A pesar de algún caso etnográfico en el que se señale la importancia de estos procesos ascéticos para promover el desarrollo en poblaciones rurales [v. Pandian, 2008 en el Sur de India], progresar, desarrollarse o prosperar en Ixán, en cambio, se entienden a través de la ascética de la carga y de intercambios sagrados con fuerzas anacrónicas, en vez de un trabajo y una inquietud del sí mismo (“souci de soi” de dudosa existencia por fuera de la jerga foucaultiana y estoica de la academia americana). A diferencia del régimen temporal que estigmatiza y reniega del propio pasado impulsando una regeneración del sí mismo, o tecnología del “self” que la conversión protestante concibe principalmente como segregación del pasado a la historia en pos de un puro futuro, la ascesis sacrificial católico-maya reordena espacialmente los tiempos [Hanks, 1990, 2000] a través de patrones rituales y discursivos estables y repetitivos. Mientras que la cruz, los dueños y demás divinidades “devuelven” con creces las ofrendas, el dador de los “cash transfers” pretende que el futuro se purifique de pasado. Específicamente, que el método de roza-tumba-quema sea por siempre abolido, que se acumule “capital humano” y se abandone la agricultura a países

con mayores “ventajas comparativas” y mejores subsidios. El futuro imaginado en el largo plazo por el reformista económico hace “no-sustentable” la producción de maíz en México. La reconversión económica propuesta desde Washington recuerda a la conversión individual protestante, en tanto que crisis moral. En la teología política americana la soledad del individuo es fundamental para que la conversión y el cambio ocurran. El desarrollo que se impulsa desde los organismos internacionales, más específicamente desde el BM y el BID, comparte con dicha teología política la reducción, especialización y alejamiento de los lazos entre pobres y ricos, dadores y receptores de apoyo a su mínima expresión. Que la relación entre estos se de a través de una cantidad recurrente de dinero, no es casual. A diferencia del modelo dedesarrollo extensionista o del culto a los dueños de la tierra y fuerzas ancestrales anacrónicas, el desarrollo impulsado por programas como Procampo y en menor medida por Oportunidades busca responsabilizar para el cambio. Así, la distancia entre dadores y receptores es fundamental para que el don evangélico-secular produzca la soledad adecuada en la cual la reconversión económica y personal pueda florecer. El conservadurismo radical de dicho proyecto desarrollista reside tanto en su posibilismo “progresista” como en la presunción contrafactual de que el subdesarrollo ocurre debido a cierta especie de pereza moral o ataraxia de un sujeto que no puede terminar de segregar su pasado de su futuro.

En otras palabras, las promesas de felicidad del desarrollismo evangélico-secular condenan moralmente al sujeto a desarrollar mientras lo conminan a negarse asceticamente. Al agricultor le dicen que en vez de ser agricultor debe dejar de serlo. Es por esto que el proyecto de desarrollo se parece tanto al de la conversión protestante. Ambos necesitan eternizarse, y lo hacen gracias a una lógica puritana que identifica el pasado con el mal, la conversión con una negación ascética del sí mismo y al futuro con la novedad radical de una vida eterna. Los futuros a largo plazo no solamente se le aparecen al reformista tan improbables como la vida eterna, sino que es esa misma improbabilidad la que lo hace deseable y le proponen una heterotopía de referencia para el cambio aquí y ahora.

Agradecimientos. Los 24 meses de trabajo de campo en los que se basa este artículo fueron posibles por National Sciences Foundation. Estados Unidos. (Doctoral Dissertation Improvement Grant: Promissory Prestations. A Yucatec Village between ritual gifts and development cash transfers. Award Number 0921235), una beca Fulbright-IIE de Posgrado. Argentina, 2002; una Tinker Fellowship, Center for Latin-American and Caribbean Studies, Michigan State University, 2003 y al subsidio del Programa de Estudios Latinoamericanos de la Johns Hopkins University, Estados Unidos, del

año 2005. Agradezco también la paciencia y la hospitalidad de numerosos patrocinadores del pueblo que aquí di en llamar Ixán, de mis amigos don Lázaro Kuh Citul y su familia, de Andrés Dzib May, Honorio Nahuat Dzib, cuyos consejos y buen humor fueron fundamentales para transitar las numerosas entrevistas y visitas a los receptores y receptoras de los programas Procampo y Oportunidades. También agradezco la buena voluntad de los funcionarios gubernamentales de Aserca y Sagarpa, en Valladolid, Mérida y ciudad de México, como así también de los economistas entrevistados en el Inter-American Development Bank. Mi directora de tesis de doctorado en la Johns Hopkins University, Jane Guyer reorientó mi perspectiva hacia las expectativas e imágenes de futuro. Mi amigo Pablo Tasso leyó y comentó acertadamente el manuscrito. A él, a mi esposa Laura y a mis hijos Ángela, Eliseo y Gracia debo el ánimo que hiciera posible finalizar este trabajo. Asimismo, también agradezco que los evaluadores anónimos de *Cuiculco*, agregaran importante información acerca de las temáticas abordadas.

BIBLIOGRAFÍA

Agudo Sanchís, Alejandro

2010 "Opportunities for the Poor, Co-responsibilities for Women: Female Capabilities and Vulnerability in Human Development Policy and Practice" en *Journal of Human Development and Capabilities: A Multi-Disciplinary Journal for People-Centered Development*, Routledge, pp. 533-554.

Bolles, David

1997 *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language*. FAMSI Website. Disponible en la web: www.famsi.org.

Bricker, Victoria

1981 *The Indian Christ, the Indian king*, Austin, University of Texas.

Cancian, Frank

1965 *Economics and prestige in a Maya community*, Stanford, Stanford University.

1967 "Political and Religious Organization", en Manning Nash (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, pp. 283-298.

1992 *The decline of community in Zinacantán*, Stanford, Stanford University.

Cannell, Fenella

2005 "The Christianity of Anthropology", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 11, pp. 335-356.

Carrasco, Pedro

1961 "The Civil religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Hispanic Background and Colonial Development", en *American Anthropologist*, núm. 63, pp. 438-497.

- 1990 "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas," en M. Suárez (ed.), *Historia, antropología y política: Homenaje a Ángel Palermo*, México, Alianza, pp. 306-326.

Chance, John

- 1990 "Changes in Twentieth-Century Cargo Systems" en L. Stephen y J. Dow (eds.), *Class, politics, and popular religion in Mexico and Central America*, Washington DC, Society for Latin American Anthropology, American Anthropological Association, pp. 27-42.
- 1994 "Indian Elites in Late Colonial Mesoamerica", en J. Marcus y J. Francis Zeitlin (eds.), *Caciques and their people: A volume in honor of Ronald Spores Anthropological Papers*, núm. 89, Ann Arbor, University of Michigan, Museum of Anthropology, pp. 45-65.

Chance, John y Taylor Williams

- 1985 "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", en *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 1, pp. 1-26.

DeWalt, B. R.

- 1975 "Changes in the Cargo System of Mesoamerica", en *Anthropological Quarterly*, núm. 48, pp. 87-105.

Dow, James

- 1977 "Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy", en R. Halperin y J. Dow (eds.), *Peasant livelihood: Studies in economic anthropology and cultural ecology*, Nueva York, St. Martin's, pp. 215-226.
- 2005 "The Expansion of Protestantism in Mexico: An Anthropological View", en *Anthropological Quarterly*, núm. 4, pp. 827-850.

Early, John

- 1983 "Some Ethnographic Implication of an Ethnohistorical Perspective on the Civil-Religious Hierarchy among the Highland Maya", en *Ethnohistory*, núm. 30, pp. 185-202.
- 2006 *The Maya and Catholicism. An encounter of worldviews*, Gainesville, University of Florida.

Eiss, Paul

- 2002 "Hunting for the Virgin: Meat, Money, and Memory in Tetiz Yucatan", en *Cultural Anthropology*, núm. 17, vol. 3, pp. 291-330.

Escobar, Arturo

- 1998 *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Norma.

Fernandez, Francisco

- 1994 "Fiesta System in Yucatán: Popular Religion, and Socioeconomic Organization", PhD. Dissertation, Department of Anthropology, University of Florida.

Foster, George

- 1966 "Foster's reply to Kaplan, Saler, and Bennett", en *American Anthropologist*, núm. 66, pp. 210-214.
- 1965 "Peasant Society and the Image of Limited Good", en *American Anthropologist*, núm. 67, pp. 293-315.
- 1988 *Tzintzuntzan. Mexican peasant in a changing world*, Prospect Heights, Waveland.

Friedlander, J.

1981 "The Secularization of the Cargo System: An Example from Post-Revolutionary Central Mexico", en *Latin American Research Review*, núm. 16, pp. 132-143.

Gabriel, Marianne

2004 "El uso ritual de alcohol, cacao, tabaco e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. XXIX, pp.155-184.

González de la Rocha, Mercedes y Alejandro Agudo Sánchez

2006 *Procesos domésticos y vulnerabilidad: perspectivas antropológicas de los hogares con Oportunidades*, México, CIESAS.

Gravel, Natalie

2007 "Mexican smallholders adrift: the urgent need for a new social contract in rural Mexico", en *Journal of Latin-American Geography*, vol. 6, núm. 2, pp. 77-98.

Guyer, Jane

2007 "Prophecy and the Near Future", en *American Ethnologist*, núm. 34, pp. 409-421.

Hank, William

1990 *Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya*, Chicago: Chicago University.

Hervik, P.

1999 *Mayan people within and beyond boundaries: Social categories and lived identity in Yucatán*, Amsterdam, Harwood Academic.

Keane, Webb

2007 *Christian moderns. Freedom & fetish in the mission encounter*, Berkeley: University of California.

Korsbaek, L.

1996 *Introducción al sistema de cargos*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Korsbaek, L. y Cámara Barbachano, F. (editores)

2009 *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, Mexico, Miguel Carranza.

Koselleck, R.

1994 [1979] *Futures past: On the semantics of historical time*, Nueva York, Columbia University.

Latour, B.

1993 [1991] *We have never been modern*, Cambridge, Harvard University.

Kray, Christine

2005 "The Sense of Tranquility: Bodily Practice and Ethnic Classes in Yucatán", en *Ethnology*, núm. 44, vol. 4, pp. 337-355.

Lara Cebada, María Cecilia

2002 "Cargos rituales en la organización social de Kanxoc", en *Temas Antropológicos*, núm. 1, vol. 24, pp. 54-65.

Latour, Bruno

1993 [1991] *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate.

Loewe, Ronald

- 1995 "Ambiguity and Order in Yucatán: Identity and Power at the Mexican Periphery", Ph.D. dissertation, University of Chicago.
- 2003 "Yucatán's Dancing Pig's Head (Cuch): Icon, Carnival, and Commodity", en *Journal of American Folklore*, núm. 462, pp. 420-443.

Padilla, Mario

- 2000 *Ciclo festivo y orden ceremonial. El sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho*, Zamora, Colegio de Michoacán.

Pohl, M.

- 1981 "Ritual Continuity and Transformation in Mesoamerica: Reconstructing the Ancient Maya Cuch Ritual", en *American Antiquity*, 46(3), 513-529.

Polanyi, Karl

- 1944 *The great transformation. The political and economic origins of our time*, Nueva York, Rinehart.

Redfield, Robert

- 1941 *The folk culture of Yucatan*, Chicago, Chicago University Press.
- 1960 *The little community and peasant society and culture*, Chicago, Chicago University.
- 1964 [1950] *A village that chose progress: Chan Kom revisited*, Chicago, University of Chicago.

Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso

- 1962 [1934] *Chan Kom*, Chicago, University of Chicago.

Rus, J. y Wasserstrom, R.

- 1980 "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", en *American Ethnologist*, núm. 7, vol. 3, pp. 466-478.

Stross, Brian

- 1988 "Burden of Office: A Reading", en *Mexicon*, núm 10, vol. 6, pp. 118-123.

Sullivan, Paul

- 1990 *Unfinished conversations: Mayas and foreigners between two wars* Nueva York, Knopf.

Tax, Sol

- 1937 "The Municipios of the Midwestern Highland of Guatemala", en *American Anthropologist*, núm. 39, pp. 423-444.

Villa Rojas, A.

- 1987 *Los elegidos de dios: etnografía de los Mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Wasserstrom, R.

- 1980 "Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious Change in Southern Mexico", en *Ethnology*, núm 17, pp. 197-210.

Wolf, Eric

- 1955 "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion", en *American Anthropologist*, núm. 57, pp. 452-471.
- 1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 13, pp. 1-18.
- 1986 "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", en *American Ethnologist*, núm. 13, vol. 2, pp. 325-329.