



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

**LA PERENNIDAD DEL DON: EL SISTEMA DE DONES EN EL
ACOLHUACAN**

MARTHA MARIVEL MENDOZA ONTIVEROS

TESIS DE DOCTORADO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesores: Dr. Juan Castaingst Teillery

Dra. María Eugenia Olavarría Patiño

México, D. F.

Abril, 2004



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

La perennidad del don: El sistema de dones

en el Acolhuacan.

Martha Marivel Mendoza Ontiveros

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

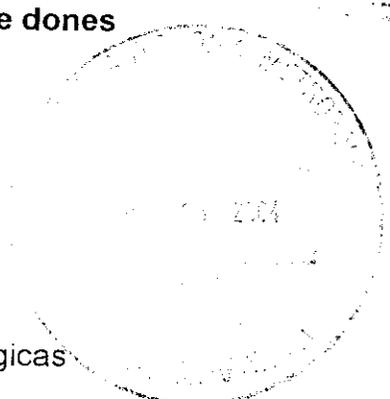
Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesores: Dr. Juan Castaingst Teillery

Dra. María Eugenia Olavarría Patiño

México, D.F.

Abril, 2004



INDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPITULO I EL SENDERO DEL DON	11
¿Por qué el don?	15
Lo especial del don	20
La espiral del don	27
Lo donado	30
Donar a los dioses: dones verticales	33
Donar a los hombres: dones horizontales	41
CAPITULO II LA REGION TEXCOCO	49
Llanura	49
Somontano	51
Zona árida	54
Sierra	54
Un poco de historia.....	58
Época prehispánica	58
Época colonial	62
Siglo XIX	68
Siglo XX	69
CAPITULO III EL ACOLHUACAN EN LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS...	77
Los Textos.....	80
CAPÍTULO IV LA POBLACIÓN ACTUAL EN EL ACOLHUACAN	103
a) Sistema de parentesco y matrimonio	103
b) Parentesco ritual	111
c) Estructura administrativa y organización política	116
d) Organización religiosa.....	125
Tres sistemas: dones, mercado y Estado	131
CAPITULO IV DONES A LOS HOMBRES	142
a) Matrimonio	142
b) Bautizo	152
c) Otros padrinos.....	154
d) Escapulario	155
e) La muerte	155
f) Bendiciones	158

CAPITULO V DONES A LOS DIOS	175
Ciclo de santoral	177
A.- Fase alta	177
a) Fiesta del santo patrón	177
1° Organización dancística	189
b) Fiesta de Santa Cecilia	194
c) Día de Muertos	196
1° Pueblos serranos	197
2° Pueblos del somontano	198
B.- Fase baja	201
a) Fiesta de la Santa Cruz en Santa María Tecuanulco	202
Ciclo de temporal	204
A.- Ciclo de Navidad	204
B.- Ciclo de Pascua	206
CAPITULO VI SIMULACRO DEL 5 DE MAYO..	
FESTIVIDAD LAICA	220
CONCLUSIONES	237
BIBLIOGRAFÍA	244

INTRODUCCIÓN

Los sistemas de cargos y los enormes gastos ceremoniales efectuados con motivo de los festejos a los santos patrones de una comunidad son temas que han abordado desde hace mucho tiempo los antropólogos. Del mismo modo se ha planteado en no pocas investigaciones que la celebración de una fiesta religiosa activa múltiples ayudas que parten en varios niveles, desde la familia hasta el barrio y la comunidad. Asimismo, se ha revelado que el compadrazgo se convierte en la primera correa de transmisión por donde corren las colaboraciones de los individuos o de los grupos domésticos hacia el carguero en turno y que dichas ayudas son reciprocadas en cuanto el que apoyó, ocupa el cargo. Sin embargo, la presente investigación consideramos que es significativa por dos elementos. El primero de ellos es que, a partir de material de primera mano, nos centramos en la temática ceremonial y ritual, evitando ver el fenómeno desde una perspectiva económica únicamente. El segundo aspecto es que pretendimos una investigación regional y no dedicarnos a una comunidad específicamente, es decir, hacer un estudio de comunidad no fue nuestra intención. Cabe señalar que una investigación de este corte no puede partir del principio de la suma y la acumulación, pues no fue nuestra intención elaborar un catálogo o compendio. Somos conscientes que realizar un inventario exhaustivo de los ritos, festividades y ceremonias que se efectúan en la región no sólo es una tarea imposible sino también utópica. Como los mitos, el conjunto de celebraciones de una comunidad pertenece al orden de la cultura y la historia, y a menos que se extinga la comunidad, ese conjunto nunca se cierra y sus posibilidades de transformación hacen de este universo, un universo ilimitado. En otras palabras, esto significa que no nos pusimos como meta hacer descripciones excesivas locales, sino buscar un diálogo coherente entre las múltiples, diversas y a veces incomprensibles festividades del Acolhuacan Septentrional. Realizar una investigación con estas características

implica también discriminar hechos y datos que por razones del discurso pueden quedar fuera.

No fue nuestra intención tampoco identificar “rasgos culturales” compartidos en los pueblos de la zona serrana y en su somontano. Buscamos la presencia de denominadores comunes, un sustrato cultural común, sin olvidar cierto tipo de diferencias sustantivas que nos permiten plantearnos la existencia de fronteras culturales, esto quiere decir que pretendimos integrar un grupo de transformaciones. Seguramente el tipo de material empírico que hemos encontrado en el campo es compartido no sólo por los pueblos de la región del valle de Texcoco, sino también de otros sitios del centro de nuestro país, porque el objeto de estudio que hemos elegido no es un rasgo distintivo y único de estos pueblos. No obstante, lo novedoso es el planteamiento del problema a través de los intercambios rituales y de los rituales de intercambio. Si bien ya son varios los trabajos en los que se ha identificado al don y el intercambio en este tipo de fenómenos (Portal, 1997; Millán, 1993; Neff, 1994; Baez Cubero, 1996), lo que aquí se pretende es realizar una radiografía del don y no sólo perfilar sus contornos.

En otro nivel, consideramos que navegar por la ruta de los dones puede proporcionar una explicación alternativa a las interpretaciones que se han centrado sólo en lo económico. Recordemos que para Mauss (1971), la regla de reciprocidad garantiza un sistema de equivalencias que asegura el principio de igualdad. En el ámbito ritual este principio no se alcanza por la vía de la identidad o de la continuidad, sino por el camino de la discontinuidad y de la diferencia. Para el estructuralismo, el objetivo del ritual es limitar o fragmentar lo ilimitado o continuo, es decir, establecer clasificaciones: ahora soy invitado, luego seré anfitrión. El ritual posibilita el intercambio a través de una serie de demarcaciones sucesivas que no sólo fragmentan el espacio y el tiempo, sino también el cuerpo social en su conjunto: parroquias, barrios, mitades, cargueros, compadres y no compadres. Si para Lévi-Strauss (1971) en el

mundo pensado un problema se soluciona gracias a la intervención de un mediador mítico; en el mundo vivido la solución se da a través del intercambio, dicho de otra manera, durante el ritual se divide y luego se rompe la división por medio del *don* como función de la mente humana.

Mantenemos la posición de que las transacciones ceremoniales que los ciclos festivos organizan sobre el plano religioso, son contrapartida de las que aquellos realizan sobre el plano social. De ahí que nos vayamos en dos dimensiones, por un lado los dones ofrecidos a la divinidad durante las fiestas del calendario litúrgico y por otro los dones intercambiados con los compadres principalmente. En la dimensión religiosa el mayordomo ofrece y su ofrenda toma la forma de tareas y gastos ceremoniales, ésta es un *don* que expresa un principio de reciprocidad: si se suministran bienes y servicios a los santos a través de sus mayordomos, éstos se ven obligados, en teoría, a corresponder con beneficios a la comunidad. Esta creencia explica por ejemplo que un exmayordomo se haya sacado un automóvil en una rifa o bien que otro haya sufrido una enfermedad grave por no haber servido a la iglesia como debía. De ahí que los gastos efectuados no aparezcan como un derroche, sino como una retribución a cambio de los servicios imaginarios que aquél brinda.

En la dimensión social, durante las festividades los mayordomos reciben donaciones "*voluntarias*" expresadas en cuotas o en colaboración en el trabajo, por miembros de la comunidad que se encuentran inmersos en una red de compromisos. El principio del don que rige estas prestaciones obliga a los de estos pueblos a colaborar, porque cuando ellos sean mayordomos la gente se verá así obligada a ayudarles también. En este sentido, donar es a la vez una forma de ampliar la gama de deudores morales y una forma de ahorrar y prever futuros gastos ceremoniales. Sin embargo, al mismo tiempo el mayordomo gana prestigio, lo que reeditúa en su honor.

¿HACIA DÓNDE VAMOS?

Por la perspectiva estructuralista en la que nos ubicamos intentamos descifrar las correspondencias lógicas que subyacen en la cronología ceremonial de las principales festividades del año. Su secuencia a través del tiempo nos debe permitir considerarlas como “*frases*” de un discurso que se pronuncia a lo largo del ciclo ritual. Pero también nos interesan los rituales del ciclo de vida de los pobladores de la región, y considerando a los padrinos y compadres, así como los dones que intercambian entre ellos, como personajes indispensables en ellos, analizaremos ambos ciclos con relación a los dones.

De esta manera intentamos integrar una descripción de ese famoso “retorno” (si es que alguna vez se fue) del don y las características que éste adquiere en una comunidad que no es como las analizadas por Mauss (1971), pero que tampoco es la sociedad moderna de primer mundo con la que Godbout (1997) y Godelier (1998) la contrasta. Con la consigna de que el sistema y sus relaciones se nos irán revelando poco a poco, realizamos, de inicio, una tipología de los dones presentes en estas comunidades, es decir, los dones horizontales y verticales, dones simétricos y asimétricos, así como sus transformaciones. De esta forma pretendemos dar respuesta a la pregunta que dio origen a esta investigación. ¿Por qué los pobladores de estas comunidades se involucran de forma tan importante en todas y cada una de las festividades rituales y ceremoniales? ¿Por qué la modernidad no sólo no las ha hecho desaparecer, sino, antes bien, resurgen, se transforman y se renuevan constantemente? ¿Por qué en lugar de emplear el poco excedente que pueden obtener en mejorar su situación material, lo invierten en la fiesta de su santo patrón o en una boda cuyos festejos pueden durar hasta tres días?

En el primero de los capítulos iniciaremos con la discusión teórica del don desde Marcel Mauss (1971) hasta las más recientes presentadas por Maurice Godelier (1998) y Jacques T. Godbout (1997). Ahí desarrollamos las paradojas

que encierra el don como gratuidad e interés, libertad y obligación, además rescatamos algunas categorías analíticas; lo donado, dar-recibir-devolver, después contrastamos los dones que se realizan a los dioses de aquellos que se hacen a los hombres, los dones verticales con los dones horizontales respectivamente y los dones caritativos. En el segundo capítulo se presenta una etnografía multisitios en nuestra zona de estudio para describir nuestro contexto de estudio en una perspectiva diacrónica y sincrónica.

En el capítulo tres, hacemos un recuento de los trabajos antropológicos que se han realizado a partir del material empírico del Acolhuacan septentrional.

El cuarto capítulo está dedicado a describir y analizar la organización social, política y religiosa de nuestros pueblos de estudio para finalizar con la identificación de las transformaciones del sistema de don: el mercado y el Estado, analizando la lógica de cada uno de ellos, caracterizando a los dones, el impuesto y la mercancía respectivamente.

El capítulo cinco lo hemos llamado dones entre los hombres, ya que a partir de los dones efectuados con motivo de los ritos del ciclo de vida a los padrinos, compadres y ahijados. En estos casos es fundamental la participación de los compadres y proponemos que, de la misma manera que el sistema de parentesco surge gracias al intercambio de agentes de parentesco, el parentesco ritual se genera a partir del intercambio de dones. Asimismo, iniciamos la exploración de la concepción de *creencia*, con base en la crítica que Godelier hace a Lévi-Strauss, para proponer como salida a esta discusión, la creencia entendida a partir de la teoría disposicional.

En el siguiente capítulo se recrea el ciclo ritual anual en estas comunidades y se hace la descripción de las fiestas. Esta perspectiva permite dar cuenta de las características de las festividades del calendario litúrgico de los dos periodos: el

ciclo de santoral y el ciclo de temporal, y su articulación con el ciclo agrícola. Así como también de la especificidad de los dones que se verifican a los santos.

El último capítulo tiene por objeto delinear la festividad laica colectiva más importante de la región y verificar cómo también en ella los dones se ven circular. El simulacro de la Batalla de Puebla requiere de tanto esfuerzo y energía porque se constituye en un almacén reflexivo para los habitantes de este lugar, por ello no lo debemos concebir como una derroche desde una perspectiva economicista.

Como colofón, presentamos una reflexión sobre la vitalidad del don en todas las sociedades que nos lleva a dar respuesta a su perennidad.

EL SENDERO DEL DON

En el primer capítulo de *El proceso ritual*, Víctor Turner (1988[1969]) relata su reticencia inicial durante su trabajo de campo por el análisis de los rituales ndembu, a pesar de que hasta su campamento llegaba constantemente el ruido sordo de los tambores y tenía conocimiento de que las personas solían ausentarse varios días para asistir a las celebraciones rituales. Sin embargo, finalmente comprendió que si en verdad quería conocer la cultura ndembu tenía que superar sus prejuicios contra el ritual. Algo parecido ocurre cuando una persona llega a vivir al municipio de Texcoco, frecuentemente se escucha el estallido de cohetes y se leen los carteles que nos informan que habrá fiesta en alguno de los pueblos ubicado en el denominado Valle de Texcoco. Es tal la profusión de fiestas patronales y particulares que es difícil que tales actividades pasen inadvertidas para cualquier visitante que permanezca un tiempo en la zona. Asimismo, no deja de llamar la atención el tiempo, dinero y esfuerzo que invierten los habitantes de la región en sus festejos. Ante tal situación lo primero que nos viene a la mente es preguntarnos por qué tal disposición por parte de la gente por participar como elemento activo en todas las acciones festivas, por qué están dispuestos a gastar el producto de varios meses de trabajo en ellas, qué encuentran en las fiestas que incita a dedicarles mucho de su tiempo. Es interesante plantearse estas preguntas en una región en donde la gente se asume como mestiza y moderna, es decir, no se admite como india y, sin embargo, reconocen y aceptan que aún se habla el náhuatl, pueden relatar mitos de héroes prehispánicos y en su misma vida cotidiana manejan sin darse cuenta muchos elementos de la cultura náhuatl. En mi estancia en los pueblos del Valle de Texcoco jamás he escuchado el término indio o indígena para referirse a sí mismos, incluso si a los jóvenes se les sugiere la presencia de cultura indígena en algún pueblo de la zona, quedan sorprendidos o escépticos.

En la tradición antropológica los enormes gastos ceremoniales destinados a sufragar ritos y fiestas en comunidades de recursos escasos, así como la

jerarquía que ordena el sistema de cargos, se convirtieron rápidamente en un objeto de reflexión que dio lugar a un conjunto de preguntas similares a un sinnúmero de respuestas encontradas. Si la mayoría de las investigaciones estuvieron de acuerdo en concebir el problema en términos de una *economía de prestigio*, basada en el gasto individual de los servicios comunitarios, no todas coincidieron al interpretar la función que ésta desempeñaba en el seno de la vida social.

Una de las primeras interpretaciones formuló la teoría del nivelamiento social que consideró los gastos rituales como un mecanismo para evitar la acumulación de la riqueza por parte de un sector de la comunidad, evitando así las diferencias de clase. Desde esta perspectiva, el consumo ritual tendía a privilegiar una ideología igualitaria que se traducía, según Wolf (1959), en un fortalecimiento de la cohesión social y al mismo tiempo se constituía en una barrera contra la explotación mestiza. Los hombres cambian prestigio por pobreza y participan en una *democracia política de mendigos*.

Esta idea funcionalista encontró un giro radical en la propuesta de Cancian (1976). En su clásico trabajo en Zinacantán sostuvo que la estratificación social es en esencia integrativa. De acuerdo con esta hipótesis, el servicio prestado en los cargos ceremoniales legitima las diferencias económicas existentes y evita que estallen antagonismos potenciales, ya que los cargos importantes y además costosos son ocupados siempre por los poderosos y ricos de las comunidades, mientras que los cargos menores se dejan a los pobres.

La idea de “regulador social” y de “protección contra los de fuera” fue fuertemente cuestionada por Marvin Harris a mediados de la década de los sesenta. Harris (1964) plantea que el sistema de cargos es una forma de opresión impuesta por los sacerdotes católicos a las comunidades indígenas, y lejos de nivelar las diferencias al interior de la comunidad, representa una forma de transferir recursos hacia el exterior a través de la iglesia y los comerciantes que controlaban las fuentes de mercancía suntuaria.

En contraste con la idea de una expropiación desenfrenada Aguirre Beltrán (1986) y James Dow (1974) conciben los sistemas ceremoniales como organizadores de una economía redistributiva de intercambio y reciprocidad económica, evitando que una porción del excedente producido pase al mercado, aminorando la dependencia de la comunidad indígena hacia el ámbito comercial de los ladinos. Sin embargo, a pesar del predominio de interpretaciones economicistas, Cumrine (1969) con su trabajo entre los mayos empezó a concebir los gastos ceremoniales desde otra perspectiva pues hizo notar que los bienes ceremoniales tienen una calidad económica distinta al resto de las mercancías, ya que no se hacen para vender o comprar, sino para regalar o *donar* en el sentido que le dio Marcel Mauss.

Como puede verse en este primer momento la mayor parte de las interpretaciones antropológicas centraron su atención sobre una sola dimensión del fenómeno. Sin embargo, tanto los funcionalistas como sus críticos perdieron de vista el *hecho social total*, y al estudiar casos, que como el *potlach*, implican al conjunto de la sociedad y a sus diversas instituciones (Mauss;1971) perdieron perspectivas sumamente importantes. Nada más cercano a la definición de hecho social total que las fiestas y los enormes gastos ceremoniales que en ellas se exhiben con tanta regularidad en el Acolhuacan Septentrional. Sus prácticas repetitivas y recurrentes no se limitan a exponer los mecanismos de una economía de prestigio como se concluyó en un primer momento, incluyen otros ámbitos de interacción social que son a la vez económicos, normativos y simbólicos. Como bien lo expuso Mauss un hecho social total tiene dos propiedades por lo menos. La primera de ellas es la circunstancia de que es a la vez económico, jurídico, etcétera, es decir, totalizador y holístico, no reducible a una sola institución. La segunda propiedad tiene que ver con su carácter contractual o al menos convencional, carácter que presupone una formulación explícita y una conciencia por lo menos implícita y no totalmente consciente de la relación con los otros. Este es el camino que deseamos explorar para explicar los importantes gastos ceremoniales, el tiempo

y el esfuerzo que los pobladores de las comunidades del Acolhuacan ponen de manifiesto en sus fiestas, que la lógica del don, esto es, un medio de intercambio y un intercambio de medios, constituye el eje que permite entender los diversos planos de interacción y proyectarlos sobre el ámbito ceremonial. En otras palabras, consideramos que una manera de explicar los enormes gastos ceremoniales es por medio del concepto de don elaborado por Marcel Mauss hace ya varias décadas.

Sostenemos que esta perspectiva, si bien no excluye los enfoques anteriores, tiene mayor potencia heurística, ya que ayuda a explicar las fiestas tradicionales y los gastos ceremoniales aun cuando los cargos sean rotativos o bien cuando el sistema de cargos es sustituido por organizaciones. Esto es, los datos empíricos nos revelan que los gastos no se evitan si el sistema tradicional de cargos se modifica o desaparece. Caminar por el sendero del don, además de lo económico, nos da luz sobre las relaciones sociales que se establecen entre los pueblos, entre los habitantes de un mismo pueblo y entre los hombres y las deidades.

Si nuestra intención fuera comprobar la teoría del nivelamiento social, ésta no tendría resonancia pues como ya lo veremos en los pueblos de la región de Texcoco las mayordomías son rotativas, por lo que todos los varones mayores de edad deben ocupar alguno de los cargos cuando les llegue su turno, independientemente de su posición económica. Además, como se conoce con anterioridad el año en que le corresponderá ser mayordomo, cada habitante tiene la oportunidad de prepararse con un pequeño “guardadito”. Esto podemos entenderlo también como una nula competencia por la apropiación de recursos escasos. Por otro lado, la tesis que propone que los sistemas de cargo son un regulador social no se ajusta a nuestros datos empíricos, pues los gastos ceremoniales que implica una fiesta no recaen totalmente en el mayordomo: el dinero con el que se patrocina un festejo sale de las cooperaciones “voluntarias” que todos los habitantes del pueblo aportan. Los mayordomos pagan

únicamente la alimentación de los músicos que tocan durante la fiesta, y sólo si éstos no organizan adecuadamente todas las actividades, de tal forma que las aportaciones no alcancen para pagar todos los gastos, los mayordomos deberán pagar de su bolsillo la diferencia.

¿POR QUÉ EL DON?

Aunque Mauss fue cauto y no llevó a generalizar el don en las sociedades antiguas (1971), hoy resurge la discusión de si lo estudiado por Mauss en los pueblos primitivos puede generalizarse también a las sociedades modernas, es decir, ahora los antropólogos se preguntan nuevamente si el don ya no existe, o bien si el don está por todas partes. Maurice Godelier salta a la palestra y en el *Enigma del don* (1998) sostiene que hay un retorno del don y un desplazamiento del enigma que lo envuelve, aunque esta modalidad del don no desempeña el mismo papel que en las sociedades arcaicas porque no es un medio para producir y reproducir las estructuras básicas. Para él, el don moderno se ha liberado de esta responsabilidad, ahora el don se ha convertido en una cuestión ante todo subjetiva, personal e individual. Es la expresión y el instrumento de relaciones personales, de parentesco y amistad, que se sitúan más allá del sistema de mercado y el Estado (1998:295). No obstante que Godelier contrasta el don arcaico con el don moderno, pero ¿qué pasa en sociedades que ya no son primitivas como los baruya o los azande, pero tampoco son del todo modernas como nuestras comunidades de estudio? En otras palabras, después de leer su libro nos quedan algunas dudas: ¿sólo existen dos tipos de dones, arcaico y moderno, con características peculiares cada uno? ¿No podremos acaso visualizar un tipo en el cual encontremos características de ambos?

Ante el planteamiento dicotómico de Godelier pretendemos revisar la posibilidad de que los dos tipos de dones, arcaico y moderno, también pueden complementarse. Buscamos las formas que adquiere el don en la

heterogeneidad socioeconómica de las comunidades rituales del Acolhuacan Septentrional, sus especificidades. Esta afirmación se basa en el hecho de que el tipo de dones estudiados por Mauss y el don moderno son dialécticos mas no contradictorios, es decir, entre posiciones contrarias se puede transitar por un continuo de tal manera que se puede dar el término medio, en cambio, como lo sostiene Godelier, entre dos conceptos contradictorios, no hay punto medio, son mutuamente excluyentes.

Godelier afirma que este retorno del don en las sociedades modernas (¿será que en México se fue alguna vez?) se debe a la probada ineficacia del capitalismo y al desencanto en las virtudes del mercado y la competencia como únicas instituciones capaces de regular los problemas esenciales de la sociedad (1998:297). Continúa que al pretender desentenderse el Estado no sólo de la economía, sino también de la salud y la educación, se han dado las condiciones para que las organizaciones caritativas se multipliquen, así, utilizando los medios de información, se vuelve burocrática la caridad. Así el don vuelve a inundar a las sociedades occidentales de la esfera de la vida privada y de las relaciones personales, la cual había permanecido relegada, al don caritativo en condiciones institucionalizadas. Pero este don no podrá permanecer indefinidamente, sostiene, ya que sólo podrá servir mientras aparece algo más, que no sabe qué es, pues bien sólo los dioses lo donan o han donado todo y lo hicieron precisamente porque no eran hombres (1998:297).

Casi al mismo tiempo y con una posición un tanto diferente, Jacques T. Godbout en el *Espíritu del don* manifiesta que a pesar de la prudencia de Mauss al evitar generalizar la universalidad del don, éste atañe a todas las sociedades y lo que en realidad hizo fue empezar a descubrir los contornos de una forma general (1997:21). No obstante los detractores de Mauss, poco a poco se ha llegado a aceptar que el don es tan moderno y contemporáneo como característico de las sociedades arcaicas y no atañe sólo a momentos aislados

y discontinuos de la existencia social, sino a su totalidad misma, argumento al que nos adherimos. Hoy en día nada puede iniciarse o empezarse, crecer o funcionar si no es alimentado por el don. Basta recordar el intercambio de regalos que se realiza cuando dos presidentes se visitan y no se diga en las relaciones de amistad, de camaradería o de vecindad que no se compran ni se imponen por la fuerza o por decreto, pero que necesitan reciprocidad y confianza.

Si nos negamos actualmente a creer en la existencia del don, es porque se le representa como la imagen invertida del interés material egoísta, es decir, para el hombre moderno el don *verdadero* sólo puede ser el don gratuito y desinteresado y como en la realidad la gratuidad es imposible, el don *verdadero* es también imposible. Así lo sostiene Godbout el don gratuito no existe de manera efectiva (1997:16), pues el don sirve ante todo para trabar relaciones y una relación sin la esperanza de reciprocidad no sería una relación. Así para Godbout el don se sitúa en el punto medio entre altruismo y egoísmo, entre el interés material calculado y el ideal pero inaccesible desinterés radical: “...*el don es, no una cosa, sino una relación social*” (1997:16), relación al mismo tiempo deseada y temida. Marcel Mauss hizo notar que la palabra “*gift*” significa tanto regalo como veneno. Por ello es bastante claro que los regalos son particularmente molestos cuando el donante es antipático. El regalo es un bien al servicio del lazo social, porque aceptarlo equivale a reconocer el establecimiento de una relación personal.

...tanto negarse a dar como olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión (...) La comunión y la alianza que crean (los dones) son relativamente indisolubles” (Mauss,1971:170,195).

En resumen, mientras que Godelier señala las características del don arcaico al don moderno, a Godbout le interesa destacar que frente al sistema del

mercado, en el que las cosas sólo valen entre ellas, está el sistema del don, en el que las cosas valen lo que vale la relación, y la alimentan. Aunque el don forma parte de un sistema, y éste no es más que el sistema social como tal. El don constituye el sistema de las relaciones propiamente sociales en la medida en que éstas son irreductibles a las relaciones de interés económico o de poder (1997:24). Así observamos que la interpretación del don que realiza Godbout es básicamente sociológica, añadiendo a los dos sistemas de acción social, el sistema de mercado y el sistema político, el sistema del don.

El sistema del don tiene mucha presencia en el registro de la *socialidad primaria*, la familia, las relaciones de vecindad, de camaradería, de amistad, donde se opera la transformación de los individuos biológicos en personas sociales, en donde predominan los afectos y no la racionalidad instrumental.

Es recordar sencillamente que los sujetos humanos deben constituirse en personas, es decir, no como sumas más o menos heterogéneas de papeles y de funciones particulares, sino como unidades autónomas dotadas de un mínimo de coherencia propia (1997:25).

Por otro lado se encuentra lo político y lo económico que corresponden a lo que se define como la *solidaridad secundaria*, la que vincula estatus y papeles más o menos definidos institucionalmente con una marcada racionalidad instrumental.

Para Godbout, esta falta de distinción ha causado problemas al hacer del don un sistema económico, y no un sistema social de las relaciones de persona a persona. Ninguna sociedad puede funcionar sólo sobre el registro de la *socialidad secundaria* ni disolver el sistema del don en los del mercado y del Estado.

Sin embargo, cabe preguntarse si el sistema del don se opone a los sistemas del mercado y del Estado necesariamente, como Godbout lo sugiere, esto significa que en el sistema del don no puede haber racionalidad instrumental o cálculo consciente y en el sistema del mercado y del Estado por el contrario siempre existe dicha racionalidad. Por nuestro trabajo en el Acolhuacan Septentrional nos hemos percatado que muchas ocasiones es difícil deslindar hasta dónde termina un sistema y comienza otro. Por ejemplo, en dónde se encuentran los límites entre ambas dimensiones cuando se buscan compadres fuera de la comunidad con el fin de contar con un lugar donde dormir o comer cuando se sale a vender la producción en la ciudad.

Tal parece que cuando Jacques Godbout habla de dos sistemas, mercado y Estado por una parte, y don por el otro, da a entender que son contradictorios, al menos así parece en la sociedad francesa que él estudia. Pero sugerimos, igual que en la dicotomía don arcaico y don moderno, que más que contradictorias, estas dimensiones son dialécticas, es decir, contrarias, y que si bien el sistema del don difiere del sistema de mercado, en el centro se encuentra el Estado benefactor como lo propuso Godelier al constatar que al disminuir su presencia aparecen por doquier los grupos altruistas o filantrópicos. En una primera aproximación podemos plantear que la lógica mercantil ha incorporado al don arcaico y lo ha modernizado. Esto significó que el don en el pasado se hacía fuera del mercado, sin embargo, actualmente el mercado vive del don cuando se compra algo para regalar. Baste traer a la memoria, las considerables ventas que registran los almacenes cuando se aproxima el día de San Valentín, el de las madres o Navidad. De esta manera el mercado incorpora la lógica del don, ya que no es lo mismo comprar algo para uno mismo, que comprar algo para dar, lo cual, la mayor parte de las veces se hace en función de la desutilidad. Así el don moderno es distinto al mercado por su racionalidad, pero está integrado a él. Pero regresaremos a este tema más adelante. Con el don en mente, probablemente podremos comprender mejor las fiestas en las comunidades que trabajamos.

LO ESPECIAL DEL DON

Siguiendo a Godbout, son justamente las interpretaciones economicistas las que mayor confusión han provocado a la hora de explicar el don en las sociedades modernas. Mauss, según el argumento del autor antes citado, vaciló y finalmente no logró esbozar una alternativa científica y filosófica para el utilitarismo. Lo que hace difícil entender el don, dice Godbout, es la paradoja entre la prestación libre y gratuita y la producción e intercambio interesado en lo útil, es decir, en el don hay al mismo tiempo interés y desinterés, libertad y obligación.

Antes de continuar conviene esclarecer qué es lo que llamamos don:

Don es cualquier prestación de bienes o servicios efectuada sin garantía de devolución, con vistas a crear, alimentar o volver a crear el lazo social entre las personas (Godbout, 1997:37).

Dentro de las principales características del don clásico tenemos a) la *espontaneidad*, la falta de cálculo, sin que por ello signifique la ausencia de un sistema, ni que este sistema sea inconsciente sino que es implícito. La reciprocidad y la espera de reciprocidad no están ausentes, ni son ignoradas, pero no se explicitan.

-Gracias. ¡No te hubieras molestado!

-¡Pero no, si no es nada!

Visto desde la óptica mercantil parece una gran hipocresía. En el don no sólo se llega a negar la reciprocidad, sino el don mismo. No obstante, ambos conocen las reglas, saben también que el otro las conoce, no se trata de un problema de ignorancia, ni de desconocimiento, sino de resistencia a la explicitación. Se

afirma la ausencia de reciprocidad, cuando en realidad se espera que el don sea devuelto. Pero, ¿por qué necesitamos disimular esta regla de contradón cuando recibimos o regalamos?

Godbout nos responde que lo hacemos para que el donante permanezca lo más lejos posible del compromiso contractual, que obliga al otro independientemente de sus <sentimientos> con respecto a él, independientemente del lazo que existe entre ellos. Esto para dejar al otro lo más libre posible de devolver, o de no hacerlo, libre también para <calcular> lo que debe devolver, cuándo hacerlo, etc. Para obligar pero libremente. Porque mientras más tengo la convicción de que el otro no estaba <verdaderamente> obligado a devolver, más el hecho de que devuelva tiene valor para mí porque yo entiendo que lo hace a favor de nuestra relación. De esta forma se crea una zona de incertidumbre, se desea que la devolución sea libre, luego incierta (Godbout,1997:238,239,242).

b) En el don el conjunto se considera *como un todo más grande que sus partes*; y c) funciona con base en la *deuda*, es decir, lo que mantiene el lazo social es el hecho de que cada persona piense dar a la otra más de lo que recibe. “*Le debo tanto*”, economía de gratitud. Terminar una relación es liquidar cuentas, es quedar como cuando se conocieron (Godbout,1997:37).

No se devuelve inmediatamente, sino más tarde y más abundante. Y mientras más tarde mejor puesto que este lapso implica un crecimiento proporcional de la deuda. Devolver inmediatamente equivaldría a rechazar el don, reduciéndose sus prestaciones y contraprestaciones a una simple permutación o a un trueque. Por ello cabe que señalemos que aunque se suele manejar la palabra “reciprocidad” en el intercambio de dones, no debemos perder de vista que nunca hay equivalencia entre ellos, es decir, no se devuelve la misma cantidad que se recibió como lo hace pensar el término “reciprocidad”.

Para Godbout el lado negativo del don, su cara oculta, es la brujería, consecuencia de la interrupción del don. La brujería es una especie de guerra a distancia, invisible, llevada a cabo por medios invisibles. Es decir, la interrupción de la generosidad cristaliza el odio y sirve de soporte a prácticas de brujería. De tal manera que encontramos en polos opuestos al don y a la brujería, pero también a la guerra, ya que mientras en un extremo el don hace nacer y crecer todas las cosas en una lógica de cooperación, en el lado opuesto la brujería o la guerra desintegra y hace morir (Godbout,1997:197).

(...) [el intercambio ceremonial] *debe pensarse y ponerse en relación con los demás sistemas de las relaciones sociales que nunca son más que las transformaciones de él, así como las transforma actualizando y haciendo inmediatamente visible su lógica constitutiva: el sistema de parentesco y de la alianza, el de la brujería, el de la venganza, el sistema de la guerra, el de la magia, el del sacrificio y de la relación con los dioses y con los espíritus* (Godbout,1997:171).

Se trata, según podemos constatar, de la creencia de que todo el mundo, tanto social como animal y el cosmos, sólo puede engendrarse y organizarse a partir de dones que se hacen entre las personas, potencias naturales o dioses que por sí mismos pueden ser peligrosos para el hombre, pero que el don puede transformar en aliados. Bajo esta perspectiva el don pone en relación a personas autónomas, donadores “semivoluntarios” que creen que es necesario dar para que el mundo pueda existir.

Postulamos a este respecto, que no es sólo cuando se interrumpe la circularidad de los dones cuando el hombre se siente amenazado por la brujería o por cualquier otra conducta antisocial como el robo, la agresión física o la guerra, de hecho este miedo se extiende a todos aquellos con los que no se realiza intercambios de dones, es decir, con quien no se ha realizado un pacto

aunque sea precario. Recordemos el caso azande, en el que se suele acusar de brujería a un individuo con quien nunca se han realizado intercambio de dones (Evans-Pritchard,1937), o también a los zulú referidos por Gluckman (1940), en donde la sospecha de brujería recae en la esposa del individuo, por eso mismo es con quien es preciso efectuar intercambio de dones para que no haga su aparición.

El don tiene horror a la igualdad, busca la desigualdad alternada, como en los turnos al jugar¹. La igualdad propicia la envidia, el egoísmo, el deseo de apropiarse del otro. El principio de la alternancia emparenta el don con el juego. Los miembros de la relación de don son al mismo tiempo antagonistas y aliados. Un turno cada uno, un don y un contradón cada uno, no se puede jugar dos veces consecutivamente, hay que esperar su turno. El don aproxima a los protagonistas porque se constituye en reparto y los aleja socialmente porque hace de uno el deudor del otro (Godelier,1998:25). Donar parece instituir una doble relación entre el que dona y el que recibe. Una relación de solidaridad, ya que el donante comparte lo que tiene o lo que es con aquel al que dona, y una relación de superioridad, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado.

Por otra parte, posiblemente podríamos pensar que las sociedades capitalistas modernas se pueden ubicar en el polo opuesto a las sociedades que Mauss analiza en el *Ensayo sobre el don* caracterizadas por una economía y una moral de mercado y de la ganancia, pero ello no significa que las sociedades arcaicas hayan ignorado los intercambios mercantiles, ni tampoco que las sociedades modernas hayan dejado de practicar el don. Para Godelier el problema estriba en observar en cada caso qué principio *domina* al otro en la sociedad y por qué. Sin embargo, preguntaríamos nuevamente, ¿dónde quedan nuestras comunidades rituales de estudio con un amplio espectro socioeconómico como lo describiremos en el capítulo siguiente? ¿Cuál es el principio que *domina* en

¹ Principio de alternancia que dice que no es posible donar, jugar, más que por turnos.

los pueblos que estudiamos? y ¿debe dominar uno?, o bien, ¿existe la alternancia?

El desarrollo de un Estado fuerte y benefactor ha sido a menudo considerado como un sustituto del don, sustituto que disminuye la injusticia y vuelve a dar la dignidad, por oposición a los sistemas anteriores de redistribución basados en la caridad. El Estado no niega el altruismo, reparte, organiza, distribuye en nombre de la solidaridad entre los miembros de una sociedad, solidaridad más amplia que la de las redes primarias y más justa que la de las redes de caridad privadas. En la sociedad moderna, una importante proporción de las cosas y de los servicios que circulan pasa por la esfera pública. Mauss también interpretó la seguridad social como una prolongación moderna del don arcaico. El impuesto ha reemplazado al don, según Godelier, pero este autor se niega a aceptar que el sistema estatal sea un sistema de don, aunque son naturalmente complementarios, porque el don forzoso, en exacción, se convierte en otra cosa porque pierde su carácter voluntario y personal. Este Estado benefactor ha sustituido a la familia en el capitalismo avanzado, así pues, la familia se deshace porque entra en escena un Estado providencia que genera individualismo. Por el contrario, la necesidad de reciprocidad hace brotar a la grandes familias.

En una postura bastante similar Godbout considera que aun si el Estado está imbricado en estrecha relación con el don, no pertenece a su universo, estamos hablando de esferas diferentes. Aunque podemos cuestionar dicha afirmación si recordamos la ayuda que se proporciona a personas damnificadas en situación de desastre. Además, el Estado puede tener efectos negativos sobre el don (1997:71), el Estado como estructura de poder da, pero a cambio pide sometimiento. En los *dones* que circulan a través del Estado la relación de tipo comunitario está bastante lejos, puesto que, al contrario, gracias al anonimato el *don* es admisible. Sostiene que el pago de impuesto o bien la ayuda que se da

en situaciones de desastre es unilateral, sin regreso², al menos en teoría porque no dejamos de escuchar la famosa frase: “Hoy por ti, mañana por mí” cuando se realizan este tipo de donaciones. Pero para Godbout en la modernidad, la solidaridad o la caridad a través del Estado, ya no se trata de *donar* a alguien que se conoce, y aún menos esperar de él algo más que un reconocimiento que no se recibirá nunca personalmente. Esta forma de *don* vincula a sujetos abstractos, un donante que ama a la humanidad y un donatario que encarna la miseria del mundo (Godelier,1998:15).

También Godelier manifiesta que el *don* moderno utiliza los medios de información para <sensibilizar> a la opinión, para conmover, impresionar e invocar la generosidad de cada uno de nosotros, la solidaridad que debería reinar en una Humanidad abstracta, situada más allá de las diferencias culturales. Es un llamamiento a la generosidad, para luchar en forma decidida contra el sida o contra el cáncer. Los medios de comunicación nos exhiben el espectáculo de las naciones agobiadas por la miseria, la pobreza o guerra civil. En suma, ya no es sólo el sufrimiento de nuestros vecinos quienes solicitan nuestros dones y nuestra generosidad, sino todo el sufrimiento del mundo.

En la modernidad el Estado providencia reemplazó el sistema de dones por el de la seguridad social. Pero el don “impuesto” no es un don, coinciden Godbout y Godelier, el don es un sistema libre y cuando el Estado lleva a cabo deducciones obligatorias automáticamente sobre los ciudadanos deja de ser don. Para que el acto de donar pueda ser verdaderamente un don, debe ser un acto voluntario y personal, al menos así lo conciben nuestros autores.

El don debe ser gratuito, afirma Godbout, en el sentido en que el momento en que se hace no es el resultado de un cálculo, es *espontáneo*. Se vincula con la ausencia de cálculo, con el arrebató espontáneo, con el impulso, con la <locura>, con el afecto, con lo primario, lo salvaje, lo femenino, lo natural, lo

² Como los ocurridos en terremotos, inundaciones o guerras.

pulsional. Por el contrario la lógica moderna es calculadora y racional. El don no es resultado de la razón, pero el don no carece de razón (Godbout,1997,250):

Por todo esto volvemos a cuestionar, ¿en verdad los dones deben ser voluntarios y espontáneos para ser considerados como tales? ¿Por qué si Godbout demostró que hay una aparente paradoja entre gratuidad e interés en los dones, no se puede pensar que existe otra paradoja entre espontaneidad e imposición? Ya Mauss lo había afirmado: los dones son en teoría voluntarios pero en realidad obligatorios, so pena de quedar excluidos del sistema social.

LA ESPIRAL DEL DON

Mauss en el *Ensayo sobre el don* subrayó el hecho de que donar supone encadenar tres obligaciones: la de dar, la de recibir o aceptar y la de devolver una vez que se ha aceptado con una lógica del siempre más, esto significa que no es posible analizar un acto por separado, sin embargo lo que más llamó la atención de Mauss fue la acción de devolver. Así trató de explicar el acto de devolver el don invocando la existencia de un espíritu en la cosa donada que incita a su receptor a devolverla, añadiendo una dimensión religiosa al don. Mauss describía el *hau* o espíritu de la cosa donada como una fuerza que dominaba a la vez a la persona y a la cosa, o bien que las cosas se prolongaban en las personas y las personas se identificaban con las cosas que intercambiaban y poseían. Este argumento fue el que Lévi-Strauss criticó más duramente en la *Introducción a la obra de Mauss* porque, según el fundador del estructuralismo, Mauss no atendió suficientemente a los tres momentos que forman un todo y se dejó envolver por la *teoría indígena*. Lévi-Strauss respondió que el *hau* no era la razón última del intercambio, sino que los tres momentos del don, dar, recibir y devolver, podrían encontrar su explicación en la noción del “origen simbólico de la sociedad”, la cual sostiene que la vida social es fundamentalmente “intercambios” y se compone de sistemas simbólicos (reglas matrimoniales, relaciones económicas, arte, ciencia, religión) articulados por

medio de estructuras mentales inconscientes (1971). Para el estructuralismo, en la vida social deviene un movimiento de intercambios perpetuos entre individuos y grupos por el que circulan palabras, bienes y agentes de parentesco. De esta forma plantea buscar el origen de esos movimientos más allá del pensamiento consciente y de las razones explícitas reconocidas, el origen del intercambio es necesario buscarlo en las estructuras inconscientes del espíritu humano, en su capacidad de simbolizar, es decir, que la sociedad se funda en el intercambio y sólo existe por la combinación de intercambios (Lévi-Strauss, 1969).

Lo anterior significa que Lévi-Strauss concebía que la ciencia debía romper con la experiencia indígena y con la teoría indígena de esa experiencia, para concebir que es el intercambio lo que constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone.

De este modo el don debe verse en todo momento como un ciclo y no como un acto aislado. Los *pequeños obsequios que anudan la amistad* en una sociedad que se concibe como compuesta por grupos de individuos que intentan perpetuamente seducirse y domesticarse los unos a los otros rompiendo y volviendo a crear lazos (Godbout, 1997;31), el don es el bien que circula al servicio del lazo, constituyéndose en un elemento esencial para cualquier sociedad.

El don como ciclo es un sistema dotado de una coherencia intrínseca, esta coherencia sistémica es más fácil observarla si dejamos de ver al don teniendo como referente el intercambio mercantil regido por la ley de *dando y dando*. Puesto que el tiempo del don es circular y cíclico, las posiciones de los donantes y donatarios son infinitamente reversibles y permutables, sin olvidar que la temática de la reversibilidad no debe hacernos perder de vista que el don no se da en el vacío y que cada momento tiene su especificidad, en otras palabras: las posiciones de los implicados en el don son reversibles y permutables mas no así el don. Por lo anterior podemos sostener que la

metáfora del círculo tan usada para explicar el don también es inexacta porque pone en el mismo plano los tres momentos del ciclo oblativo, por ello sería más adecuado utilizar la metáfora de la espiral como bien lo ha propuesto Godbout.

Nos explicamos. El momento capital sin duda es el primero, el don que inaugura la relación, es éste el que hace aparecer algo que no existía anteriormente, o cuando menos no de manera formal; la relación entre dos individuos o grupos inicia porque algo fue dado y recibido, sin esta iniciativa nada podría existir. Pero sin duda el contrasentido que encontró Mauss más grave está en la obligación de devolver; si nos inscribimos en el paradigma de la mercancía se pudiera comprender como la necesidad de pagar una deuda, sin embargo, si ese fuera el caso no se entiende por qué no sólo hay que devolver, sino devolver más. Podemos postular que se debe a la intención de colocar al recipiendario como donador para realimentar permanentemente la deuda, con lo anterior reafirmamos que no se trata de intercambios recíprocos, aunque suele usarse el término de reciprocidad.

Como vemos las cosas no se desplazan por sí mismas. Lo que las pone en movimiento y las hace circular en un sentido y en otro es la voluntad de los individuos y de los grupos de establecer entre sí vínculos personales de solidaridad y/o dependencia como lo postuló Lévi-Strauss (1971). Lo que se produce y reproduce al establecer vínculos personales es el conjunto de las relaciones sociales que constituyen los cimientos de esa sociedad y le imprimen una cierta lógica global que, al mismo tiempo, es la fuente de la identidad social de sus miembros, individuos y grupos. No son sólo sus voluntades personales, sino necesidades a-personales o im-personales ligadas a la naturaleza de sus relaciones sociales, necesidades que surgen sin cesar de la producción-reproducción de dichas relaciones, ya sea relaciones de parentesco, de poder, relaciones con los dioses y los espíritus de los muertos, etc.

A partir del momento en que, en una sociedad, la mayor parte de las relaciones sociales existen sólo bajo la forma y gracias a la instauración de vínculos personales, de relaciones persona a persona, a partir del momento en el que el establecimiento de esos vínculos pasa por el intercambio de dones (...) todas las relaciones sociales objetivas que forman los cimientos de una sociedad (...) así como las relaciones personales y subjetivas que las encarnan, pueden expresarse y <materializarse> en dones y contradones (Godelier,1998:153).

Podemos apreciar entonces que el argumento de Godelier se aproxima a lo que Godbout anotó como socialidad primaria.

Y debido a que el don en tanto acto de donar, en tanto donación, en tanto práctica real, es un elemento esencial de la producción-reproducción de las relaciones sociales objetivas y de las relaciones personales, subjetivas e intersubjetivas, que son su modo concreto de existencia, el don en tanto práctica forma parte simultáneamente de la forma y del contenido de las relaciones. En ese contexto precisamente, el don, en tanto acto pero también como objeto, puede representar, significar y totalizar el conjunto de relaciones sociales del que es a la vez instrumento y símbolo (Godbout,1997:154).

En la medida en que los dones proceden de las personas, se vincula luego a los donatarios para luego liberarse y volverse a donar, encarnan tanto a las personas como a sus relaciones; por ello debe concebirse como un *hecho social total*, en tanto sintetiza algo que viene de las personas y algo que está presente en sus relaciones, consigue totalizarlas y simbolizarlas en su práctica y en los objetos que la materializan. Esto significa que es igualmente importante lo donado como la relación que se establece.

LO DONADO

No debemos perder de vista que lo donable desborda lo material, en este dominio encontramos todo aquello cuya distribución es posible, tiene sentido y puede crear obligación, o una deuda, en otro. “(...) *ante todo son cortesías, festines, ritos, servicios militares, mujeres, hijos, danzas o ferias (...)*” (Mauss,1971:151). Nuestro material empírico, como lo analizaremos más adelante, nos enseña que lo donable abarca también música, cohetes, comida, flores, velas, limosnas, trabajo, tiempo, comprensión, consejos, cariño, apoyo.

Cuando observamos en comunidades de escasos recursos la abundancia en sus festejos no deja de llamar a la reflexión el que este intercambio ceremonial sea antiutilitario porque se nutre del despilfarro y del sacrificio de bienes útiles o, por lo menos, de su caducidad; sea antiequivalencia puesto que el primer don inicia un desequilibrio que no puede ser satisfecho más que llevándolo hasta el infinito, so pena de liquidar deudas y de interrumpir el ciclo y, finalmente, sea antiacumulativo puesto que los ricos no podrían enriquecerse más allá de la obligación social de reversión de la dilapidación, en otras palabras, para qué son ricos si no pueden despilfarrar y hacer gala de su riqueza.

Lo anterior nos lleva a observar que a menudo la dilapidación acompaña al don, un poco o mucho de exceso significa que la cosa circula como don y, en este contexto, la destrucción no se percibe como dilapidación, sino el suplemento que acompaña al don y que constituye el alimento específico de la relación. Este potlach moderno, desde el punto de vista de la economía despilfarro, es necesario para la reproducción imaginaria de la sociedad, así como tampoco es característico de las sociedades premodernas. En un país como Francia, por ejemplo, cuando un individuo es invitado a cenar en la casa de unos amigos, éste debe presentarse con una botella de vino, y no precisamente cualquier

vino, o bien un ramo de flores, cosas indirectamente útiles, pero necesarias para ser socialmente aceptados y entrar en esa dinámica de socialidad primaria.

Sin embargo, en *El Enigma del don* Godelier cambia el análisis de las cosas que se donan a las que se guardan. En su propia experiencia con los baruya dice haber encontrado bienes que se elaboran para conservarse y no para ser donados. Este autor ubica aquí a los objetos sagrados, ritos, talismanes, fórmulas mágicas, reliquias.

“De este modo, hemos visto que los objetos sagrados son objetos inalienables que se guardan y no se donan, mientras que los objetos preciosos son objetos que se donan al mismo tiempo que se guardan (se dona su uso pero no su propiedad). Asimismo, hemos comprobado que, en todas esas sociedades, la inalienabilidad se fundamenta o se legitima sobre la creencia en la presencia de una fuerza, de un espíritu, de una realidad espiritual en el objeto, realidad que lo vincula a la persona que lo dona y que lo acompaña en todos sus desplazamientos. En nuestra opinión, dicha presencia no es sino la figura que adopta la inalienabilidad de las cosas en un mundo donde los hombres creen que las realidades visibles están habitadas y dirigidas por fuerzas invisibles, por seres que son más grandes que los hombres aunque guarden cierto parecido a ellos (Godelier, 1998:149).

Godelier clasifica como objetos preciosos en oposición a los objetos sagrados, que no se donan sino se conservan; objetos que en la vida cotidiana no sirven para nada, pero a los que se les atribuye origen sobrenatural fijados en un lugar a donde el grupo social regresa periódicamente para confirmar su ser, su identidad y su sustancia. Por ello cuando un objeto de comercio sale de esa

esfera, originalmente imaginaria y simbólica, es cuando se sacraliza y adquiere un valor más grande al penetrar en la parte religiosa. Objetos que no se donan o venden sino que se guardan, realidades sustraídas “*provisional pero duraderamente*” (Godelier;1998:20) que nos lleva a plantear la posibilidad de que estos objetos que Godelier dice que se guardan, en realidad son objetos que entran en ciclos largos de donación ya que más tarde que temprano se heredan o transmiten. Objetos sagrados, saberes especializados, ritos, fórmulas mágicas que no son para todos, pero sí para un grupo de iniciados, porque el sacerdote, el shamán o el especialista ritual no se lleva sus conocimientos a la tumba, debe enseñarlos o legarlos a quien le sucederá

Aunque aquí hay que hacer el matiz entre los objetos del ser y los objetos del tener. Los talismanes, reliquias, objetos sagrados en general se ceden en posesión, es decir, son alienables; en cambio las fórmulas mágicas, conjuros, conocimientos rituales, como objetos del ser, son enseñados a los novicios, pero el maestro no los deja de saber, son inalienables. No obstante, es necesario hacer una precisión en este punto ya que no toda transmisión corresponde a un don. Son dones de transmisión aquellos que vinculan a las generaciones entre ellas, dones inscritos en una cadena interminable, que pone en evidencia el carácter fundamentalmente no recíproco del don. Por ello los actos de transmisión, en donde no se establecen relaciones de persona a persona, cuando no existe la sensación de deuda y el deber de devolver más, escapan al ámbito del don, como podría ser, por ejemplo, *ceder* la palabra o *ceder* el asiento. Es necesario, entonces, precisar en las sutilezas del lenguaje. No toda cesión o transmisión es donación.

El que los objetos del tener se conserven por un largo periodo de tiempo, como por ejemplo la tierra, no significa que no pasen de una generación a otra, pues llegado el momento se heredan a los que continuarán la tradición. En este sentido estamos hablando de dones pues el neófito sabe que lo recibido, él lo tendrá que transmitir, se coloca así al servicio del don recibido, en lugar de

apropiárselo. Así que los objetos que Godelier encontró que son para ser guardados, objetos sagrados y los objetos preciosos, que se dona su uso pero no su propiedad, él mismo afirma que son realidades *sustraídas provisionalmente*, los que no lleva a pensar que son en un futuro en realidad donables. Comprobamos nuevamente la primacía del *dar* sobre el *recibir*, la importancia de la circulación, la sumisión del bien al lazo. Lo anterior se manifiesta en el hecho de que con la *herencia* se respeta la idea del que la ha dado, con los talismanes, conjuros, objetos sagrados y demás no se puede hacer cualquier cosa, sino aquello que el donante dijo que debía hacerse. La confusión parece que radicó en que los dones de transmisión, como los llama Godbout, colocan a quien lo da y a quien lo recibe en una cadena de don, lo que se opone al carácter binario o simétrico que comúnmente define a la palabra reciprocidad, y utilizando la fórmula levistosiana, podemos caracterizarla como reciprocidad generalizada (Lévi-Strauss;1969).

DONAR A LOS DIOSSES; DONES VERTICALES

En el *Ensayo sobre el don* Mauss menciona una cuarta obligación: la de hacer dones a los dioses y a los hombres que los representan. Hace alusión a varios ejemplos en donde se intercambian regalos entre los hombres para incitar a los espíritus de los muertos, a los dioses, a las cosas y animales, así como a la naturaleza para ser generosos con los hombres, porque el intercambiar regalos produce abundancia de riquezas (Mauss,1971:171). Los dones que se ofrecen a los dioses y a los espíritus entran en la categoría de plegarias, ofrendas y sacrificios destinados a solicitar o agradecer su benevolencia. Éstos tienen la capacidad de ejercer cierta influencia sobre los dioses para obligarlos a devolver más de lo que se les ha donado.

Mauss considera el hecho natural, pues los seres sagrados fueron los primeros con quienes los hombres tuvieron que contratar, ya que, por definición, existían para contratar porque son ellos los auténticos propietarios de las cosas y los

bienes del mundo (Mauss,1971:173). Con los seres sagrados son con quienes resulta más necesario intercambiar, y más peligroso no hacerlo.

Los dones que los hombres hacen a los dioses son plegarias, actos de ofrenda o destrucción de las cosas ofrecidas, se procura elevar hasta los dioses el olor del incienso y el humo de los sacrificios.

Esto hace bueno a sus espíritus, los cuales llevan consigo la sombra de estas cosas preciosas al país de los muertos, donde rivalizan en riquezas como rivalizan los hombres vivos que vuelven de un kula solemne” (Godbout,1997:174).

Sacrificar supone ofrecer destruyendo lo que se ofrece, Mauss lo considera un caso extremo, ya que los dioses donan grandes cosas a cambio de otras pequeñas (Godbout,1997:174). Por eso son dioses. Así cuando un humano dona tal cantidad que nadie podrá jamás realizar un contradón equivalente, se eleva por encima de los demás hombres, son un poco como dioses.

Sin embargo, Godelier sostiene que Mauss obvió el hecho de que los hombres entran en relación con los dioses a partir de una deuda previa, ya que los dioses son los dueños originales de todo cuanto existe y no hay una ofrenda que pueda pagarles. Los dioses dieron la vida al hombre y no hay un contradón equivalente capaz de saldar dicha deuda (Godelier,1998:51,263).

(...) con los <grandes poderes>, dioses, diosas y demás seres sobrenaturales, la humanidad se enfrenta a seres con los que no es posible ninguna equivalencia en los dones y contradones, y eso al menos por tres razones. En primer lugar, porque originariamente esas fuerzas donaron lo que quisieron a los hombres sin que éstos lo pidieran. En segundo lugar, porque los hombres no disponen de ningún bien que pueda equivaler a los que esos poderes les donaron, es decir, el mundo, la vida y

la muerte. Por último, porque los dioses donan incluso cuando reciben, porque tienen la <gracia> o la <bondad> de aceptar. Sin embargo, del mismo modo que no estaban obligados a donar, los dioses tampoco están obligados a aceptar, y aún menos a devolver (Godelier, 1998;264).

Ante tal situación de desventaja, a los hombres no les queda otro remedio que imponer un mayor rigor en la realización de sus ritos, porque sus voces podrían no ser escuchadas, o sus deseos podrían no ser satisfechos. De ahí su disidencia con Mauss, ya que Godelier considera imposible que el sacrificio sea un contrato entre los hombres y los dioses. Por estas características hemos decidido denominar a estos dones como dones verticales, dones asimétricos.

La especificidad de los dones verticales es explicada por Julian Pitt-Rivers en “El lugar del honor en antropología” (1993), quien plantea la hipótesis de que el don a los dioses en la cultura occidental no lo podremos comprender cabalmente sin ayuda del concepto de *gracia*, el cual proviene del cristianismo; así el punto de partida es el don puro y gratuito de Dios, el perdón conseguido a través de Cristo, la llave de la salvación. Ésto desarrolla dentro de nosotros una predisposición adquirida a colaborar con la voluntad de Dios, y esto incluye también la voluntad humana, sobre la que actúa la voluntad de Dios. El misterio insondable de la doctrina de la gracia se encuentra en la íntima colaboración y la intervención recíproca del poder divino y la libertad humana. Es evidente que la discusión se centra en el papel de la voluntad humana, que no basta por sí sola para alcanzar la salvación, pero de la que no se puede prescindir.

Si la voluntad individual es la esencia del honor, la esencia de la gracia es la voluntad de Dios, que restringe en cierto grado la voluntad individual, pero la obtención de la gracia sólo se puede conseguir con la colaboración de la voluntad humana (...) La gracia está relacionada (también) con la pureza. Para estar en

condiciones de recibir la gracia debemos estar limpios de maldad, no sólo del pecado original, (...) sino de los pecados que resultan de una voluntad en mala armonía con la voluntad de Dios. Sin embargo, tales disposiciones son necesariamente insuficientes para garantizar la obtención de la gracia, puesto que la voluntad de Dios (...) es arbitraria (Pitt-Rivers,1993;290).

Aunque la gracia es un don gratuito de Dios, impredecible, arbitrario y misterioso, existen medios para conseguirla: los sacramentos, la principal función de los ritos de la Iglesia. El sacrificio siempre es un intento de emprender un intercambio de gracia con Dios. La ofrenda induce a que haya un don de gracia a manera de devolución, “la amistad de Dios”, como se ha llamado. La Eucaristía, la confesión, la oración y la penitencia son empleadas en la empresa de obtener la gracia, ya sea para salvar el alma de los fieles o bien para su prosperidad material. Pero alcanzar la gracia nunca está garantizada, a pesar de la pureza de las intenciones o la administración correcta del rito, porque la gracia es un misterio que permanece en el don gratuito de Dios (Pitt-Rivers,1993;291).

La gracia es un don <gratuito>, un favor, una expresión de estima, del deseo de complacer, un producto de la voluntad arbitraria, humana o divina (Pitt-Rivers,1993:292).

Pitt-Rivers sugiere que el concepto cristiano de gracia es muy similar a la gracia en el judaísmo (*hesed*), en el islam (*baraca*), en el hinduismo (*indarra*) y el *hau* de los maoríes, en todos ellos se encuentra la esencia del don, su carácter contractual y algo semejante al espíritu del donante contenido en él. Enfatiza que no son sinónimos, sino conceptos del mismo orden, con todas las diferencias que implica el contraste entre una forma de pensar monoteísta y otra politeísta (Pitt-Rivers,1993:308).

Como vemos el argumento es muy parecido al de Godelier y sus dones insuficientes y poco eficientes para persuadir a los dioses. Así vemos que en el intercambio de dones entre los hombres y los dioses rigen las mismas reglas que en el intercambio entre hombres. La voluntad humana lleva libremente a ofrendar dones a los dioses para solicitar su gracia, es decir su benevolencia, sin embargo ésta no es automática pues la gracia, el don gratuito de Dios, también es libre, libre de aceptar, devolver o no.

No obstante, los dones verticales, éstos en donde la alternancia entre donador y donante no se da una reciprocidad equilibrada, no sólo se realizan entre hombres y dioses, también los podemos observar entre miembros de castas diferentes, esos hombres que son un poco como dioses. Godelier considera que fue la religión la que proporcionó el paradigma, la idea, de unos seres infinitamente más poderosos que los humanos y a los que éstos están encadenados por una deuda originaria, unos seres a los que los humanos deben respeto, la obediencia y el reconocimiento que expresan sus plegarias, ofrendas y sacrificios³ (Godelier,1998:274). Las castas y las clases no pudieron surgir sin que esos grupos o esos hombres se presentaran como si hubieran llegado más lejos que los demás en ese espacio que, desde los orígenes, separa a los hombres de los dioses.

En la religión hindú, el hombre auténtico es aquel que reconoce su deuda y hace todo lo necesario para saldarla ofreciendo sacrificios. El hombre auténtico debe también realizar dones a los brahmanes, y éstos tienen la obligación de aceptarlos, pero no pueden devolverlos en el mundo real, lo harán mediante el mecanismo impersonal del *karma*, por el cual el destino de cada persona queda determinado por la totalidad de sus vidas anteriores (Godelier,1998:276,277). El brahman ha logrado alcanzar el mundo de la ausencia de deudas. Para alcanzar dicho objetivo eligen el ascetismo y abandonan los ritos

³ Aunque Dios es la fuente de la gracia, los seres humanos también pueden generarla y administrarla a otros.

(interiorizándolos) pero, al mismo tiempo, abandonan también la vida social: son los que renuncian.

No obstante, aquí estamos tocando ya tanto los dones en las religiones cristianas como en la hindú. Jonathan Parry (1986) señala que no podemos manejarlos como similares o con las mismas características. Este autor habla de dos tipos de dones, el recíproco y el no recíproco, el primero presente en el mundo profano, el segundo en el sagrado para buscar la salvación o el perdón. Manifiesta que cuando se dona a los dioses no está presente un contrato previo, sino la gratitud, ya que el primer don fue el de los dioses, misma posición que Godelier, sin embargo señala que debemos tener presente la diferencia entre las religiones de salvación, aquellas que conciben que la violación de las normas morales lleva a un castigo posterior en otro mundo, en este tipo de religiones los dones que el hombre da a los dioses son no recíprocos, es el precio de su salvación por decirlo de alguna manera, ya que el contradón se devolverá en un nivel suprahumano. En cambio en las religiones que él denomina como de no salvación, la violación de las normas morales dictadas a sus adeptos acarrea un castigo inmediato que puede materializarse en la enfermedad, un accidente o la falta de productividad, por ello hay que hacer dones a los dioses para solicitar su perdón, los dones entonces son recíprocos porque la devolución se hace en el aquí y ahora.

Por ello vemos que con quienes el hombre debe realizar más intercambios es con los dioses, primero por gratitud porque ellos son los dueños originales de todo lo que existe, esto lo verificamos cuando un campesino del Acolhuacan afirma que aunque él es el dueño de su parcela, el que ésta produzca se lo debe a Dios pues en realidad éste es el verdadero propietario de todo cuando hay en el mundo. Luego hay que continuar con el intercambio de dones porque nadie está exento de cometer una violación a las normas morales y religiosas, entonces hay que solicitar el perdón, o como suele decirse, hay que mantener la amistad con Dios. Finalmente, aunque en la práctica no se menciona con

frecuencia, el cristianismo manifiesta la existencia del infierno para los pecadores, por lo cual hay que pagar con dones el precio de la salvación.

Seguramente Parry hace esta diferenciación a partir del momento de la devolución de dones, no obstante, concordamos con Godelier que los hombres jamás podrán hacer un contradón que supere el que los dioses han hecho, por ello es que llamamos a los dones a estos seres sagrados como dones asimétricos, no es posible por lo tanto observar una desigualdad alternada entre dioses y hombres.

Otro ejemplo de dones verticales lo constituye la *limosna*. Mauss la caracterizó como una forma evolucionada de ofrendas a los dioses, ya que éstos consienten que la parte que se les debe, en lugar de ser destruida en sacrificios inútiles, sirva a los pobres y a los niños (Mauss,1971:175).

La reciprocidad entraña una alternancia de los papeles entre el que dona y el que recibe, no su identidad, lo que ocasionaría conflicto, como lo hemos visto. En cambio en los dones verticales o asimétricos, esa prohibición de igualdad que conduce al conflicto se aplica tanto al mendigo como al huésped, el que no puede pagar y aquel a quien no se le permite hacerlo. La reclamación del mendigo provoca una vaga obligación hacia él; que cambiaría totalmente si se convirtiera en una exigencia. El limosnero establece su condición al humillarse con el reconocimiento de su indigencia y la reciprocidad que concede a cambio es en nombre de Dios. Una vez complacido, responde: "*Dios se lo pague*" cuyo significado es <porque yo no puedo>. Así el intercambio ya no se encuentra en el plano mortal. El pago sólo se hará en el cielo; en la Tierra no habrá pago alguno. El mendigo está negociando o contratando en nombre de Dios, de ahí que también se les conozca con el nombre de *pordiosero* (Pitt-Rivers,1979:157).

Asimismo, la negativa a dar limosna se da con una frase como: “*Usted perdone por Dios, hermano*”, es decir, negarse a adoptar el papel honorífico de donador e incluir la afirmación de igualdad con el <hermano>.

Pedir es siempre y en todas partes vergonzoso, pues indica pérdida de la autonomía personal, que es la negación del honor (1979:58).

El don unilateral y secularizado en la modernidad, como en el caso del mendigo, marca una exclusión del lazo social, porque a través de él confirmamos a nuestros ojos y ante los del pordiosero su exclusión de la sociedad. Después de dar una limosna, dice Godbout, se rehuye la mirada con cierto malestar y se aleja con prisa. Situaciones como ésta hacen resaltar las bondades de los mecanismos anónimos de redistribución estatal, que despersonaliza el lazo y por consiguiente no tienen que ver con un acto de exclusión.

El comportamiento será distinto si se trata de un estado de emergencia, necesariamente temporal. Entonces lo que opera es la solidaridad frente al destino, la idea de que esto puede sucedernos a todos. No obstante, las grandes religiones, particularmente el cristianismo, enseñan que el receptor es Dios mismo, a quien le debe todo, y que se lo devolverá (Godbout,1997:236)

Lo que se da produce una recompensa en esta vida y en la otra. En este mundo crea automáticamente para el donante otra igual a ella, no desaparece pues, se reproduce, y en la otra vida recibirá la misma cosa (Mauss,1971:235).

Una primera conclusión es que bajo la premisa de que el sistema del don produce transformaciones, es necesario buscar el fundamento irreductible del intercambio ritual, es decir, lo imaginario del don como tal; el que plantea que

todo el mundo, el mundo social como el mundo animal y el cosmos, sólo puede engendrarse y organizarse a partir de dones que se hacen personas, principios vitales o potencias por sí mismas antagónicas, pero que el don tiene la obligación de transformar en aliados. Si los dones no se ofrecen puede desencadenarse la parte maléfica que encubre cualquier poder y desemboque en el caos, la esterilidad y la muerte. “*El don es la condición sine qua non de toda fecundidad*” (Godbout,1997:171,174).

En un mundo poblado por potencias autónomas y a las que no se puede someter, salvo por medio de astucia o de seducción, nada puede ser producido, todo deber ser dado. No es posible consumir aves más que si se persuade al bosque de dar suficientemente. Las mujeres no producen niños, son sus poseedoras provisionales y hay que convencerlas de darlos. Asimismo, hay que pedir lluvias para tener alimento, hay que pedir salud, trabajo, para todo ello hay que realizar una labor de convencimiento, de persuasión a través del don.

Dentro del sistema del don no se trata de dominar a los demás, ni de ser dominado; ni de domar a la naturaleza, ni de ser aplastado por ella sino de pertenecer a un conjunto más amplio, de restablecer, de volverse miembro o parte de algo y esto es fundamental en cualquier sociedad y en cualquier tiempo como lo iremos viendo poco a poco.

DONAR A LOS HOMBRES; DONES HORIZONTALES

Aun en la modernidad seguimos conservando una red de obligaciones que nos hacemos, hacia nuestros amigos, vecinos, allegados y familiares. Sin embargo, estas obligaciones son actualmente más bien voluntarias, de menos en menos coaccionantes, de tal manera que un individuo podría escoger vivir solo, sin hijos, sin relaciones familiares, sin amigos, alimentado exclusivamente por el mercado y por el Estado. ¡Suena imposible! Pero existe esa posibilidad. A pesar

de esta supuesta libertad que nos proporciona la relación social moderna, seguimos formando parte de sistemas de don libremente aceptados.

Llamaremos dones horizontales a aquellos que se realizan en este sentido, es decir, dones entre hombres, aunque como ya vimos no es lo mismo que dones entre iguales, ya que precisamente lo que se persigue es la desigualdad. Se busca la desigualdad alternada. Los ejemplos clásicos son el *potlach* y el *kula*, dependen de lo que llama Sahlins (1977) reciprocidad equilibrada, en principio, se efectúan entre pares, o mejor dicho, crean paridad. Pero esta paridad siempre está amenazada por el deseo de donar más que el otro y así obtener una superioridad. Mauss decía que era soñar en realizar un don tan enorme que no pueda ser devuelto, es decir, soñar en transformar un don horizontal en uno vertical (Mauss,1971; citado en Godbout,1998:183)

La ley del “siempre más” se entiende como el deseo de acceder a una posición de dominio. Causa precisamente de la aparición de los **Big Men**, quienes no encontraron a la persona que pudiera devolver tanto. El don horizontal abre la alianza, tanto matrimonial como política. Transforma a los enemigos en aliados; hace amigos a los extraños.

Julian Pitt-Rivers, en el artículo *El lugar de la gracia en antropología* (1993), señala que esta forma de solidaridad comunitaria ante los peligros y las dificultades comunes prohíbe el cálculo de lo que es mío y lo que es tuyo. El regalo es *ofrecido* como una expresión de estima, un gesto de homenaje, es convertir el tener en ser, la desposesión de uno mismo a favor de otro. No puede hacerse con la intención de provocar contrapartida, ya que, entonces, no se trata de un regalo gratuito, sino de una maniobra que viola la noción de generosidad con fines interesados. Pero, por otra parte, si no se hace con la esperanza de que el favor sea devuelto, entonces tampoco es un verdadero regalo, sino un acto de generosidad, un gesto de compasión o una demostración de superioridad o de poder sobre el destinatario. En el código del

honor, el regalo está cargado de ambivalencia; cualquier gesto gratuito puede <significar> una cosa o su contraria según las circunstancias (Pitt-Rivers,1993;304).

El regalo no correspondido implica que ha sido aceptado como algo que se le debía al destinatario y que no requiere devolución, o bien que el destinatario es incapaz de devolverlo porque no está al nivel del donante y no desea parecer inferior al devolver algo de menor valor. Otra posibilidad es que el regalo sea aceptado, aunque puede ser no reconocido, lo cual implicaría que el donante es rechazado puesto que el favor no es bienvenido.

Si el regalo no es devuelto, el donante no puede quejarse, ya que ha puesto su honor en manos del donatario. Si lo hiciera, se deshonraría aún más, puesto que implicaría, por tanto, que hizo su regalo sólo para obtener un dominio sobre el donatario, para explotarlo, obligarle a corresponder y, en ese caso, se lo tiene merecido (Pitt-Rivers,1993:305).

La cuestión de cuándo debe hacerse la devolución del regalo se encuentra también abierta a diferentes interpretaciones. La que se hace demasiado rápidamente suena a retribución, es decir, indica una negación a aceptar el favor como un regalo gratuito, una resistencia a estar en deuda moral con una persona de la que desconfía. Del mismo modo, si es devuelto inmediatamente, se puede interpretar como que el destinatario está tan agradecido que no puede esperar para expresar su gratitud. A veces cuanto más largo es el retraso, mayor es la confianza mostrada. Pero por otra parte, retrasar la devolución de un favor durante demasiado tiempo puede significar, no el deseo de mostrar confianza y estar en deuda con el donante hasta que se presente la ocasión para corresponderle, sino como indiferencia. Si el retraso es demasiado grande puede parecer que el asunto se ha olvidado. En todos los casos la interpretación depende del estatus relativo de los involucrados, en términos de

honor, poder, prestigio, moralidad, naturaleza de su relación y las costumbres de su medio (Pitt-Rivers,1993:306).

Pitt-Rivers examina estas paradojas que Mauss no observó, y considera que la gratificación del don no es una ilusión, sino su esencia, no sólo del sacrificio sino de los gestos cotidianos de favor⁴. La reciprocidad del favor, como la amistad, es universal, ya sea entre el hombre y Dios o entre los hombres (Pitt-Rivers,1993:307). Los que no devuelven el favor que se les ha hecho llegan a ser excluidos del sistema completamente.

Una persona puede aguantar con ecuanimidad que intenten estafarle, especialmente cuando el intento fracasa, pero el amor propio se ve herido por la negativa a responder a un don de gracia, porque está en juego mucho más que los intereses materiales: ha sido herido su ser íntimo (Pitt-Rivers,1993:308)

Pitt-Rivers invierte la propuesta de Mauss de que el don no es en teoría voluntario y de hecho obligatorio, sino que en teoría es obligatorio, pero en realidad voluntario, puesto que depende únicamente de la voluntad del socio; no se especifica nada con respecto a la devolución del don; qué debería ser ni cuánto debería ser devuelto. La obligación moral es sólo devolver la gracia y lo que causa resentimiento, si no es devuelto, no es la pérdida material, sino el rechazo del yo del donante (Pitt-Rivers,1993:311,312).

Tanto el honor como la gracia son conceptos mediadores; interpretan los acontecimientos de acuerdo con los valores imperantes en la sociedad, poniendo el sello de la legitimidad en el orden establecido. Juntos constituyen el marco de referencia por medio del cual la gente y las situaciones son juzgadas. (...) Proporcionan el punto de unión entre el mundo ideal y el real, lo sagrado y lo profano, la cultura y la sociedad (Pitt-Rivers,1993:318).

A diferencia de las deudas con los espíritus y las potencias invisibles que en ningún caso se pueden anular, ni tampoco equilibrar. Cuando los hombres intercambian, este intercambio es competitivo, este hecho provoca que los que entran en el juego, y desean llegar hasta el final y ganar, están socialmente obligados a donar siempre más que los demás, es decir, devolver lo recibido y redonar para incrementar la deuda. Estos hombres sólo pueden eludir tal competición si pertenecen a un rango más elevado, como en el caso de los brahmanes descrito anteriormente, o bien aquellos cuya condición inferior o servil los excluye por abajo, como con los limosneros. Para todos los demás, querer evitar la competición significa perder el honor, el propio y el del grupo que representan (Godelier, 1998;214,215).

De hecho Mauss ya había distinguido entre dos tipos de dones: no antagonistas y antagonistas, a los que bautizó como potlach. Sugirió que los dones antagonistas constituían una forma derivada de los dones no antagonistas, una forma en que la rivalidad y la lucha de riquezas predominan sobre el acto mismo de distribución.

En este punto encontramos otro elemento para la reflexión teórica, ¿existen efectivamente los dones y contradones no antagonistas, no agonísticos? ¿Podemos intercambiar sin preocuparnos por devolver más de lo que se nos dio originalmente?. De ser así, uno de los fundamentos del don, el de que dentro de la lógica agonística la rivalidad está unida a la igualdad, y que es necesario sentirse igual al adversario para competir, el intercambio de dones tendría precisamente la finalidad de destruir la igualdad, estableciendo un vencedor y un vencido para con ello conjurar la hostilidad.

Sin embargo, una vez establecida la jerarquía, cuando la competición ha terminado, Pitt-Rivers observa que el hombre que ha alcanzado el poder,

⁴ Un ejemplo excelente es el principio moral de que vecinos deben ayudarse unos a otros, ¿quién sabe cuándo se

posición dominante, preeminencia, lo que quiere a continuación es legitimarlo con el consenso público o también como Godelier lo argumenta que estos hombres utilizarán el imaginario, entre otras estrategias para mantener su posición superior. Ahora debe mostrar cualidades que son lo contrario: generosidad y moderación (que no son tomadas ahora como debilidad), dominio de sí mismo (su estatus le da derecho a ignorar lo que antes habría sido considerado un *desaire*), sabiduría y, para representar a la colectividad, respeto a los sentimientos y opiniones de los demás. Este hombre debe convertir su honor en gracia haciéndose invulnerable, en tanto que legítimo, querido por aquellos a los que ha derrotado, hace la paz donde una vez hizo la guerra, cambia su poder *de facto* por el derecho, su dominio por estatus. Lucha por alcanzar el honor, pero la prueba de que lo ha alcanzado es que ya no necesita luchar (Pitt-Rivers,1993;316). Es decir, ha llegado el momento en que los dones horizontales se han convertido en verticales.

Así pues, hemos conocido cómo los dones a los dioses se caracterizan y diferencian de los dones realizados a los hombres para conformar grupos de elementos significativos, no obstante encontramos que es posible conformar un triángulo semántico constituyendo un campo de oposiciones terciarias con los dones hechos a desconocidos o dones caritativos. No es algo nuevo el que actualmente se vengan multiplicando las asociaciones caritativas u organismos de caridad, dichas organizaciones profesionales son calificadas por Godbout como la nueva industria del don, y no es para menos. Muchas instituciones, laicas o no, hacen circular cosas y servicios entre extraños, en movimientos a menudo discretos, aun cuando son cada día más necesarios debido al adelgazamiento del Estado-benefactor. Este universo se acerca a la esencia del don en la medida en que la creación de asociaciones es un acto libre y en el que sus miembros no buscan más provecho que la satisfacción personal. Pero al mismo tiempo se alejan del don pues no se establecen vínculos personales convencionales para que los extraños dejen de serlo del todo, aunque debemos

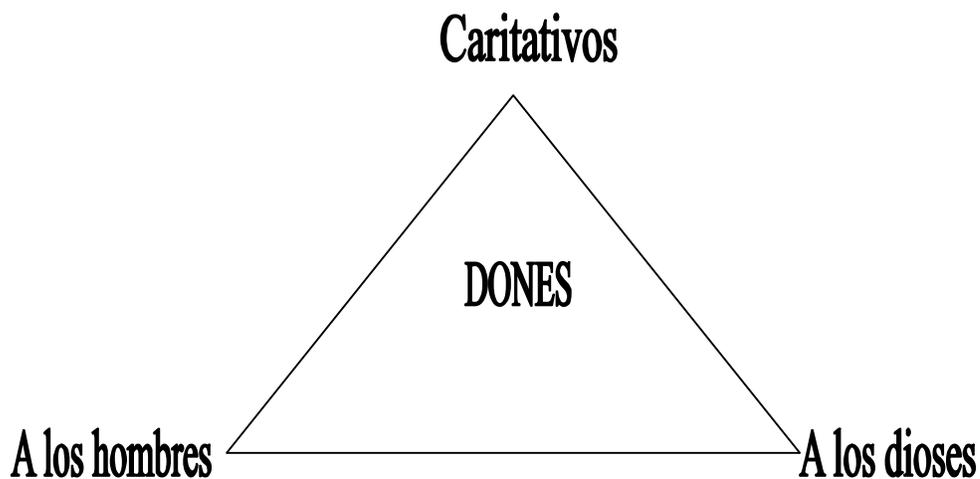
necesitará de ellos! La buena reputación como vecino conlleva un gran prestigio.

aclarar que existe una tendencia en dichas instituciones a personalizar la relación de ayuda para disminuir el abismo entre el que da y el que recibe, como cuando el donador recibe una fotografía y las calificaciones del niño que recibe su ayuda económica para seguir estudiando. Los organismos basados en la benevolencia o buena voluntad que proporcionan libremente ayuda sin esperanza de reciprocidad o, al menos, parece ser que la motivación más importante para explicar el compromiso de la acción voluntaria es el hecho de sentirse muy afortunados por haber *recibido mucho* y que se desea devolver un poco de lo que se recibió: de su familia, de Dios, de la vida en general. Los benefactores sienten por ello obligaciones hacia las personas ayudadas, pero al mismo tiempo manifiestan su libertad, pues son obligaciones que ellos mismos se han dado. Asimismo, insisten en el placer como la única motivación de su acción.

Esta concepción de voluntariado, que se encuentran entre los dones que se hacen a los hombres y los hechos a los dioses, va desde la dama protectora, ociosa y acomodada que compra su salvación haciendo caridad, hasta los profesionales del voluntariado, en todos los casos, insistimos, la constante es el argumento de que se hace por placer y que al hacerlo reciben más de lo que dan: “recibo tanto de la gente que ayudo”, por ello vale cuestionar el hecho de la gratuidad, en el sentido precisamente de no devuelto, lo cual no es cierto más que en términos contables o mercantiles, ya que no hay devolución material, a lo sumo lo que se suele pensar es “hoy por ti, mañana por mí”. Actualmente existen dones unilaterales a extraños, hasta a los desconocidos, como la donación de sangre, hay dones por catástrofe, hay dones de benevolencia, en estos casos no hallamos una proximidad de los protagonistas y la elasticidad de la equivalencia en grande. Los dones entre extraños no circulan en las redes personales de afinidad, en los lazos primarios como el parentesco o la amistad, como lo hacen los dones entre semejantes próximos. Muy a menudo hasta se ignora quién será el receptor, aun así observamos una constante tendencia a personalizar aunque sea de manera simbólica la relación, como lo apuntamos

anteriormente, además esta forma de don suele darse de forma anónima, hasta oculta, no se anda por ahí pregonando que uno ayudó.

Sin embargo, la solidaridad es una nueva forma de vínculo social, muy cerca del lazo social, inmanente al lazo, pero sin caer en la burocratización de la relación. Circula el don entre prójimos, pero extraños, y la equivalencia entre el don y la devolución es más insegura, esta se extiende más en el tiempo y en el espacio.



En suma, aunque el hombre establece vínculos con los dioses y los hombres a través de los dones, éstos adquieren características específicas. Ahora, después de esta revisión conceptual falta la confrontación con el análisis empírico, el trabajo que se presenta tratará de responder a la pregunta ¿por qué personas de recursos escasos se esfuerzan por realizar fiestas en donde abunda todo lo que falta en la vida cotidiana? Y para contestarla, se siguen las huellas del don y que a su vez generan otras preguntas que responden mejor a la interrogante inicial.

LA REGIÓN TEXCOCO

Actualmente, la ciudad de Texcoco da el nombre a la región. Texcoco además de ser la cabecera municipal, es el centro comercial, de comunicación y transporte más importante de esta área. Ésta se ubica al norte del territorio que en tiempos prehispánicos recibió el nombre del Acolhuacan¹. Los límites geográficos fueron establecidos por Palerm y Wolf (1972[1950]); el Acolhuacan Septentrional, zona dominada por población náhuatl, yace en el extremo oriente del Valle de México, el área se separa del Valle de Teotihuacan al norte por las montañas de Tezoyuca, Tezontlaxtle y Patlachique y una porción del río Nexquipayac. Al este y sureste está delimitada por los picos de San Telmo, Tlamaca, Tláloc, Telapón y Octotepec. Los límites al sur son la montaña de Chimalhuacan, la sierra de Octotepec y la ribera del lago de Texcoco, el lecho ahora seco que se extiende al oeste.

Palerm y Wolf (1972[1950]), en sus estudios sobre ecología cultural del área, distinguen cuatro zonas ecológicas de acuerdo con las características topológicas:

La llanura.

El llano de la orilla del lago presenta dos tipos de asentamiento. Cerca de los pueblos del somontano o *piedmont*, encontramos una serie de haciendas, molinos y batanes levantados durante la Colonia. Las comunidades de origen indígena del llano son poblamientos apiñados, contrastando con los del somontano y de la sierra. El patrón de asentamiento de los pueblos del llano se basa en el antiguo patrón de retícula española con las calles saliendo de la plaza central con una iglesia, el edificio municipal, algunas tiendas pequeñas y las

¹ En la Relación de Pomar se escribe: “Acolchuacan en memoria de los chichimecas sus primeros pobladores, porque era gente más dispuesta y alta de hombros arriba que los culhuaque. Porque, acol, quiere decir hombro; de manera que por aculhuaque, se interpretará “hombrudos”, Y así llamaron a esta provincia Acolhuacan, que es tanto como decir “tierra y provincia de los hombres hombrudos” p. 6.

casas más grandes alrededor de la plaza. Con excepción de la ciudad de Texcoco, los demás pueblos de la llanura tienen calles pavimentadas y también de tercería, las casas varían de estilo desde la clásica casa campesina de un cuarto de adobe y techo de madera, hasta construcciones con varios cuartos de ladrillo y cemento y muebles modernos. El sistema de agua potable y drenaje están disponibles y casi el 100% de la casa cuentan con ellos.

En estos pueblos la agricultura y la ganadería lechera son todavía actividades importantes. Se cultiva principalmente maíz para grano y forraje y alfalfa que se siembra en tierras cercanas al área residencial. La tenencia de la tierra en estas comunidades se divide en pequeña propiedad y ejidal, aunque esta última se encuentra casi extinta. En la llanura encontramos tierras de temporal y de riego, sin embargo, el agua que proviene de los manantiales de la sierra es cada vez más escasa. En términos de producción agrícola, hay un creciente interés por la tecnología moderna, actualmente se utiliza el tractor, el maíz híbrido, los fertilizantes químicos y los herbicidas, además de la contratación de peones agrícolas.

No obstante, los pueblos de la llanura no dependen económicamente de la agricultura sino del trabajo asalariado. Podemos observar en la actualidad una gran movilidad social y económica principalmente entre los jóvenes, es así como las antiguas comunidades campesinas se han transformado en un proletariado rural hablante de español, con vestimenta citadina e identificados con la cultura nacional.

Otro elemento de la economía de la llanura es la actividad artesanal. El barrio de Santa Cruz de Arriba en Texcoco se distingue por la producción de cerámica para uso doméstico, en Tulantongo, San José Texopa, San Simón, Xocotlán se elaboran réplicas de esculturas prehispánicas con permiso del INAH, que se comercializan en el extranjero y en centros turísticos de México. El municipio de Chiconcuac tradicionalmente se ha especializado en el tejido de lana, por tal

causa muchos comerciantes itinerantes de Chiconcuac pasan por los pueblos de la sierra para vender sus productos y compran algo de lana. Es interesante observar cómo se mantiene un mayor contacto comercial entre los pueblos de la sierra y Chiconcuac que con Texcoco. Mucha gente de Chiconcuac habla todavía náhuatl lo que nos permite suponer que la interacción económica ha sido larga y continua con los pueblos de la sierra, misma que es referida por gente mayor de estos pueblos.

La población rural de la planicie incluye otros pequeños municipios como Atenco, Papalotla, Chiconcuac, Chiautla y Tezayuca y numerosos pueblos como Santa Isabel Ixtapa, San Cristóbal Nexquipayac, La Magdalena Panoaya, Tulantongo, Resurrección, San Simón, Pentecostés y Huexotla.

El somontano.

Es la zona en la que los cerros descienden a la llanura. Se localiza hacia el este a unos ocho kilómetros de Texcoco. Se encuentran en ella los pueblos de San Juan Tezontla, Santa Inés, San Joaquín Coapango, La Purificación, San Miguel Tlaixpan, San Nicolás Tlaminca, Santa María Nativitas, San Diego, Nativitas y Tequexquinahuac, también el municipio de Tepetlaoxtoc. En estos pueblos los principales cultivos comerciales son los frutales, las flores y, como cultivos de subsistencia, el maíz y el frijol. El cultivo es más intensivo en el somontano que en la sierra debido a las condiciones climáticas y fisiográficas. En los pueblos las casas tienden a agruparse alrededor de la iglesia y de la plaza, pero aun así están más dispersas que en la llanura. En estos pueblos podemos observar que todos hablan español y solamente unos pocos ancianos hablan o entienden el náhuatl. Sin embargo, la mayoría de la parcelas todavía se identifican en náhuatl, así como los nombres de algunos artículos domésticos como el *meclopil* (piedra para moler). La vestimenta es la misma que en los pueblos de la llanura, quizá la diferencia estriba en que los habitantes de los municipios de Papalotla y Tepetlaoxtoc visten semejante a la gente del norte de nuestro país:

botas, camisa y pantalón vaqueros, sombrero tejano; por lo que para la gente de la región son fácilmente identificables por “*botudos*”.

Las casas del somontano están construidas con adobe y/o concreto, los techos son de lámina o concreto, puertas y ventanas de metal; cuentan con una huerta y el corral o establo. Tienen entre dos o cuatro cuartos y una cocina. Las casas de nueva construcción ya no tienen nombre en náhuatl, ahora se utiliza el de algún santo del cual es devota la familia, pero como lo común es que el padre le otorgue a cada uno de sus hijos varones un pedazo de tierra para que construya su casa, por costumbre se sigue identificando un solar con varias casas con el nombre en náhuatl del hogar paterno. Aunque recientemente se les han dado nombre a las calles, la gente sigue haciendo referencia a ellas en náhuatl.

El uso de los cuartos depende de su número, ya que puede suceder que a cada cuarto se le dé una función especial, o bien que en uno o dos cuartos se desempeñen varias funciones, En las paredes se cuelgan calendarios, fotografías y recuerdos de acontecimientos familiares. En el dormitorio o en la pequeña sala se encuentra el altar doméstico sobre una repisa, en la cual se colocan diversas imágenes y cuadros religiosos. El altar siempre cuenta con flores frescas y una carpeta muy limpia. Abajo del altar suele haber una mesa grande donde se pone la ofrenda el Día de Muertos y donde se colocan los regalos que los compadres obsequian en diversas ocasiones.

El mobiliario depende de la capacidad económica de la familia, lo que difícilmente no encontraremos es que carezcan de camas, ropero, tocador, estufa de gas, alacena, televisión, grabadora, mesas y sillas. Algunas veces hay cuartos pequeños en donde se almacenan granos de maíz o cebada, o simplemente ahí guardan lo que no usan. Si la casa tiene drenaje el baño se localiza en el interior de la casa, de lo contrario se construye una letrina en la parte trasera. Aunque en teoría existen las instalaciones para llevar agua

potable a las casas, ésta es escasa y en otros pueblos no se les ha dado mantenimiento por lo que se debe acarrear el agua desde los pozos o depósitos cercanos. Todos los pueblos cuentan con energía eléctrica.

En el patio o a un lado de éste todavía podemos encontrar en muchas casas el horno para el pan. Dicho horno se levanta sobre una base de adobe de metro y medio, tiene forma de bóveda hecha con ladrillos rojos recubiertos de una gruesa capa de lodo de la que sobresalen uno o dos respiraderos o chimeneas. El diámetro varía entre metro y medio y dos metros. Aunque es más frecuente hallarlas en las casas de la sierra, además de la cocina moderna, muchas cuentan con otra cocina en donde podemos ver el *tlecuil*, lugar donde se cuecen las tortillas, formado por tres piedras o ladrillos que reciben el nombre de *tenamaztles*, colocadas en forma triangular al nivel del piso. En la actualidad, son pocas las mujeres que *echan tortillas*, la mayoría las compra hechas. Sólo en casos especiales, como en las fiestas se hacen tortillas y *tlacoyos*.

Hay dos formas de acceso al somontano. Una es la carretera de Texcoco a través de la antigua hacienda del Molino de Flores, Tlaixpan y eventualmente a Tlaminca. Otra es por de la carretera Texcoco-Calpulalpan de la que salen caminos pavimentados a la Purificación, San Joaquín, San Juan Tezontla, Santa Cruz Mexicapa, Santa Inés y Tepetlaoxtoc.

Las tierras son de dos tipos, privada y ejidal, aunque en la práctica las tierras llamadas comunales se consideran también como propiedad privada, la diferencia radica en el hecho de que si *el propietario* quiere vender no lo podrá hacer sin la intervención del pueblo en su conjunto. Con frecuencia los cultivos comerciales se siembran en los terrenos con riego, mientras que los cultivos para el autoabasto se desplazan a las parcelas de temporal.²

² Esto lo resalta el trabajo de Aldana Martínez (1994)

Gracias al desarrollo del transporte directo por autobús desde muchos pueblos del somontano a Texcoco y a la ciudad de México, la venta de los productos de las huertas ayudaron a dar prosperidad y ha fomentado que se multiplicaran los contactos y la migración a las ciudades. Por ejemplo, son muchas las familias del somontano y de la sierra que tienen puestos permanentes de flores en Texcoco o en alguna otra comunidad cercana. En Tlaixpan, Tlaminca y Chiautzingo han explotado minas de arena y grava.

La zona árida.

Franja erosionada por recibir lluvias substanciales durante el verano y su uso para pastos durante el periodo colonial. Hoy día se encuentra deshabitada, pero parece haber estado densamente poblada antes de la conquista española. Esto lo indican las obras de riego prehispánicas y las fuertes concentraciones de lugares habitacionales que pueden ser delineados arqueológicamente.

La sierra.

La más alta de las franjas, forma parte de la división continental que separa el Valle de México de los de Puebla y Tlaxcala. Aquí se encuentran seis pueblos en valles más pequeños que los del somontano, y con pocos terrenos planos para cultivar. Hay dos pueblos que corresponden al municipio de Tepetlaoxtoc, Santo Tomás Apipilhuasco y San Juan Totolapan y cuatro del municipio de Texcoco, San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte³ y San Pablo Ixáyoc. En términos culturales es posible distinguir estos últimos cuatro como un enclave étnico de cultura indígena. Estas comunidades pueden clasificarse como post-nahuas (Mulhare;2003) por ser una población indígena que, hasta principios del siglo XX, hablaba náhuatl, usaba una indumentaria distintiva y su principal actividad económica era la agricultura.

³ En un documento conservado en la delegación de San Juan Tezontla de 1653, se refiere a este pueblo como Santa Catharina Quauechco; en otros aparece como Cuapechco o Quapexco. Rodríguez Rojo (1995)

Aquí se habla español y un dialecto del náhuatl; muchos ancianos son bilingües y la mayoría de los jóvenes ya sólo entienden el náhuatl. En cada uno de estos pueblos hay una pequeña iglesia y una plaza, su patrón de asentamiento se caracteriza por su falta de trazado reticular y por su dispersión sobre el área de riego. De hecho los cuatro pueblos de la sierra forman actualmente una mancha continua de casas separadas sólo por barrancos. Al centro del pueblo se llega por un camino asfaltado, pero todas las demás calles no están pavimentadas.

Cada casa tiene su huerta y algunas su *temazcal* y su horno para el pan, frecuentemente asociados al estar construido el horno encima del *temazcal*. En el patio hay usualmente un corral para los animales, un chiquero para los cerdos, pero los guajolotes y gallinas suelen andar libres y dormir en donde pueden. Las paredes de la casa son de adobe, tabicón o tabique, sin predominar el adobe en la actualidad, podemos ver en una misma casa los tres materiales; los techos de las casas son de losa de cemento; el piso es de tierra apisonada, de cemento o mosaico; las puertas y ventanas son de metal, muy pocas tienen ya puertas y ventanas de madera.

Los habitantes cultivan en franjas de terreno niveladas de dimensiones variables, formando terrazas y bancales rodeados por magueyes. Los cultivos de autoconsumo son el maíz, el trigo y en menor proporción cebada, haba, alverjón y centeno⁴. Los artículos para la venta son el pulque, el carbón, la leña, escobas, flores, tierra para macetas, plantas medicinales, hongos. Estos artículos son vendidos en los pueblos del somontano, de la llanura e incluso en la ciudad de México⁵.

La música constituye otra actividad importante de los pueblos de la sierra. Cada pueblo tiene su banda azteca cuyos miembros tocan la chirimía, el teponaztle y la tarola. Pero alrededor de 1940-1950 los habitantes de los pueblos serranos

⁴ La gente considera un requerimiento sembrar estos productos para tenerlos listos para cuando tienen un *gasto*, es decir, provisiones para sus fiestas.

aprendieron a tocar otros instrumentos y a leer música con maestros que vinieron contratados a enseñarles o bien aventurándose a la ciudad de México a la Escuela de Música Sacra y más recientemente en el Conservatorio Nacional de Música. Hoy en día se enseñan unos a otros: el padre al hijo, el tío al sobrino y aunque en un principio ésta fue una actividad exclusivamente masculina, recientemente ya hay mujeres que se dedican a la música profesionalmente. Con estos conocimientos musicales se formaron bandas de música clásica, las que se acostumbra escuchar en las fiestas del calendario ritual, luego se integraron mariachis, conjuntos de música tropical y bandas de música sinaloense⁶ que son contratados para amenizar fiestas particulares en la región. Otro número considerable de músicos se desplaza constantemente a la ciudad de México porque forman parte de alguna banda militar o delegacional, en orquestas de cámara o en orquestas sinfónicas. El municipio es representado por la Banda Sinfónica de Santa María Tecuanulco en donde además hay una Escuela de Bellas Artes, que imparte clases de música a niños principalmente⁷.

En menor proporción el trabajo asalariado fuera y dentro de la comunidad constituye otra actividad económica, éste puede ir desde oficios y actividades de carácter técnico; cuando la familia cuenta con los recursos que le permitan pagar una carrera técnica o el aprendizaje de un oficio, hasta la venta de fuerza de trabajo como peón, albañil o en el servicio doméstico.

Aunque la vestimenta de la gente de la sierra es similar a la que se usa en otras zonas, sobre todo populares, observamos más frecuentemente el uso del rebozo principalmente por las mujeres mayores. Hasta hace muy poco tiempo las mujeres dejaron de usar su *vestimenta indígena*, como aún lo

⁵ Sobre el manejo de los recursos materiales que caracterizan a los habitantes de la sierra, está el brillante trabajo de José González, Santa Catarina del Monte: bosques y hongos. Colección Tepetlaoxtoc, UIA.México, 1993,

⁶ Las personas que saben leer música tocan en bandas de música clásica y los líricos en las bandas de música popular,

⁷ Enfatizo que en estas actividades económicas no hay una tajante separación, pues un músico puede sembrar cuando no tiene contrato o bien vender flores los fines de semana.

recuerdan los ancianos y como lo reportaron los observadores de la Universidad Iberoamericana que estuvieron en la región durante la década de los sesenta. El vestido femenino consistía en una falda de lana gruesa tejida en telar de cintura teñida de negro o café. La falda o enredo iba tableado al frente y liso en la parte posterior, se sujetaba a la cintura con una faja aproximadamente de 3 metros de largo por 5 centímetros de ancho. Los motivos preferidos para el dibujo de las fajas eran las grecas y el color más común era el rojo sobre fondo blanco. La blusa era blanca y ancha, que en San Jerónimo Amanalco se llevaba bordada. Completaba la vestimenta un rebozo y casi todas las mujeres iban descalzas

El abandono del uso de la falda de lana coincide con el abandono del tejido en lana de cobijas, de faldas y de fajas. Las mujeres tejían también ayates con hilo de ixtle sacado del maguey, los cuales servían bastante para protegerse de la lluvia. Hoy todavía podemos conocer mujeres mayores que conservan con gran orgullo algunos ayates que todavía ellas tejieron. La vestimenta masculina indígena fue transformada desde principio de este siglo y consistía en camisa y calzón de manta.

El acceso a los pueblos norteños de la sierra se logra a través de la carretera Texcoco-Calpulalpan; a la altura de Santa Inés se encuentra una desviación, unos kilómetros adelante este camino asfaltado se bifurca, un ramal sigue a San Jerónimo Amanalco, la otra a Santa María Tecuanulco. Otra posibilidad es salir de Texcoco hacia el Molino de Flores, atravesarlo tomando hacia San Miguel Tlaixpan, a partir de allí el camino se divide, uno lleva a Santa María Tecuanulco, el otro a Santa Catarina del Monte. Para el lado sur de la sierra, es decir, a San Pablo Ixáyoc se llega por la misma vía al Molino de Flores, un poco antes se encuentra la desviación a San Dieguito y de ahí a San Pablo. De todos los pueblos de la sierra a la ciudad de Texcoco en transporte público se hace en promedio una hora.

Actualmente dos líneas camioneras realizan corridas cada media hora a los pueblos de la sierra. Como caso excepcional San Jerónimo Amanalco cuenta además con su propia línea de transporte, establecida por la comunidad a partir del descontento de los pobladores por el alza de los pasajes recientemente.

Si bien es a partir de la década de los cincuenta cuando se construyen los primeros caminos de acceso a la sierra, caminos por donde podían pasar vehículos automotores, la gente serrana no había permanecido aislada. A través de veredas y a pie salían transportando en burros trigo, cebada, papas, leña, carbón, tierra para macetas, flores, hierbas medicinales para vender en los mercados de la llanura, principalmente en Chiconcuac. También caminando salían los músicos de las bandas azteca y de viento contratados para tocar en fiestas de la región e incluso fuera de ella.

Pocas son las personas que pueden acceder a la educación superior en los pueblos serranos, sin embargo, cuenta cada pueblo con escuelas de educación preescolar, primaria y secundaria. En San Jerónimo Amanalco hay además un jardín de niños y primaria bilingües y una escuela preparatoria. Si un joven desea estudiar más allá de estas escuelas, debe trasladarse a Texcoco, a Chiconcuac o al D. F.

UN POCO DE HISTORIA

Época prehispánica

La historia de la región Texcoco indisolublemente está ligada a Nezahuacóyotl y al problema del agua. Según Palerm y Wolf (1972[1950]), los orígenes del señorío acolhua se remontan hasta los chichimecas y su gobernante Xólotl, que se establecieron en Tenayuca en el siglo XI, después de la destrucción de Tula y la desintegración del Estado tolteca. En este sitio permanecieron por un largo tiempo bajo el reinado de Nopaltzin y Tlotzin, sucesores de Xólotl. El siguiente gobernante, Quinatzin, trasladó la capital a Texcoco aproximadamente en el

siglo XII. A partir de este momento, los estudiosos de la región (Palerm y Wolf 1972, Parsons;2002) dividen la historia del Acolhuacan en dos periodos más.

En el primero de estos dos periodos, los chichimecas recién llegados al Acolhuacan convivieron y se combinaron con remanentes de población de la antigua cultura tolteca que conservaban algunos centros urbanos y su agricultura de riego y chinampas en el occidente y sur del Valle de México. Entre los toltecas y los chichimecas, aunque estos últimos no constituían una unidad étnica o lingüística, además de que se encontraban en diversos grados de transculturación, se pudo lograr una convivencia pacífica debido a la distribución de áreas ecológicas. Tal distribución entre toltecas y chichimecas se debió a que predominaba una agricultura de roza y temporal, una economía aleatoria y una densidad demográfica muy baja. La población chichimeca ocupó, principalmente, el somontano y los valles serranos y la sierra. Los agricultores permanecieron en la llanura y en los valles del somontano. Asimismo, se dio una especie de cooperación con los agricultores a cambio de protección guerrera. A este período Palerm y Wolf (1972[1950]) le denominan *arcaico*. Así surge un proceso en el que se produce una *toltequización*, los chichimecas aprendieron costumbres, tecnología y náhuatl.

Los sucesores de Quinatzin fueron Techotlalla que inició la organización política, e Ixtlixóchitl quien, al morir, dejó el reino en manos de su hijo Nezahualcóyotl (Ixtlixóchitl;1965).

Sobre la tercera época nos dicen los mismos autores que se caracterizó por la presión demográfica que hizo que las áreas ecológicas no fueran suficientes para abastecer a los grupos de la región por el agotamiento del suelo y la erosión (Palerm y Wolf;1972[1950]), además el Valle de México sufrió inundaciones, lo que ocasionó la escasez de tierras irrigables en los centros de mayor desarrollo, esto finalmente provocó una época de hambre. La resolución de esta crisis iba a poner al Acolhuacan, por primera vez, como una potencia

considerable en el Valle de México y a Texcoco como el eje rector, un señorío fundamental para el crecimiento del imperio Tenochca, los dominios acolhuas no sólo abarcaron el oriente del estado de México, sino también parte de Hidalgo, Puebla y Morelos.

Nezahualcóyotl desarrolla entonces los trabajos hidráulicos que combinan las terrazas de cultivo y regadío por medio de canales, con lo anterior se conquista el somontano para la agricultura. Así el cultivo de roza y temporal se transforma en agricultura intensiva de regadío y terrazas, se impulsa el sistema de chinampas en la zona de agua dulce que contaba con corrientes constantes de agua controlables con la tecnología de la época, todo ello con el fin de solucionar el problema de la falta de alimentos. El señorío de Texcoco tenía en el siglo XV 540,000 habitantes (Pérez Lizaur;1975).

El inicio del riego en el área semiárida del Acolhuacan se estableció a través del dominio y control del agua. Sin embargo, la importancia del riego no se basó únicamente en una técnica ingenieril, requirió de todo un sistema de organización política y social en torno a los pueblos (Palerm y Wolf;1972[1950]).

Las investigaciones arqueológicas (Parsons;1971, García;2003) han demostrado que la parte oriental del Acolhuacan está cruzada por canales y acueductos, algunos de ellos abandonados y otros en uso, que sirvieron para conducir el agua desde los manantiales situados en la sierra hasta las tierras bajas del poniente. Existen dos subconjuntos principales: el primero, al norte, es alimentado por los manantiales de San Jerónimo Amanalco y Santa María Tecuanulco. Estos canales llegan hasta los pueblos de la Purificación y San Miguel Tlaixpan. La otra red, al sur, se alimentó de un solo manantial ubicado en Santa Catarina del Monte, el cual pasa por San Pablo Ixáyotl y Tequesquihuac hasta Huexotla, así como por todo el sitio arqueológico del Tetzcutzingo (Parsons;2003).

En el área por la que cruzan esos canales hubo una ocupación desde el posclásico tardío con un patrón numeroso de poblados dispersos. No obstante, debido a los pocos trabajos arqueológicos en la zona, no se sabe si los habitantes de estos asentamientos aprovecharon el agua de la enorme red de canales. La única información del siglo XVI que se tiene está en dos documentos que hacen referencia directa del uso y la construcción de los sistemas hidráulicos mencionados. Uno de ellos son *Los Títulos del Tetzcotzingo* (McAfee y Barlow;1946 citados por Parsons;2003), que proporciona una descripción notable de los detalles de todo el sistema, aunque los arqueólogos no han podido identificar todos los nombres mencionados. El segundo, *Relación de Texcoco* (Pomar;1986), ofrece una descripción más general de la administración del agua en el Acolhuacan durante los años previos a la llegada de los españoles.

Los títulos de Tetzcotzingo empiezan con una petición a Nezahualcóyotl sobre el uso del agua. Xochipantzin o Xochiquelzantzin, hijo natural de éste y presidente de uno de los consejos se dirige para pedirle: *concédenos agua, para que beban los niños* (McAfee y Barlow;1946 citados por Parsons;2003). Nezahuacóyotl contesta que no se apure, que permita que los chichimecas se congreguen y tomen el agua de los manantiales de Yelloxochitlan, le enseña los cerros y permite que se lleven el agua para su pueblo, actualmente Santa María Nativitas. La corriente del agua va hacia el cerro Otlatlitec (Natlahuitec), siguiendo hacia el cerro Quahyacac (Cuaqllacatl), pasando por el caño y yendo derecho a Xaltezontla hasta Yxayoque, actualmente son las comunidades de Tezontla e Ixáyoc.

Por este documento sabemos que los pueblos de Santa María Nativitas, Huexotla, Tezontla e Ixáyotl han tenido derecho hereditario sobre parte de esta agua, mismo que han hecho efectivo en alguna ocasión frente a la Secretaría de Recursos Hidráulicos. Probablemente este derecho lo ganaron por haber participado en la construcción de las obras.

En la *Relación de Texcoco* de Juan Bautista Pomar, escrita en el año 1582, se proporciona una descripción muy ilustrativa sobre la irrigación prehispánica y su uso en el Acolhuacan durante el posclásico tardío. De acuerdo con este cronista, el sistema de riego texcocano servía para integrar cierto número de pueblos en una especie de constelación, el regadío era abundante, sobre todo en la llanura y en los valles de somontano.

Como hemos visto, la mayor parte de las comunidades actuales del Acolhuacan tienen su antecedente en la época prehispánica.

Época colonial

Por los relatos históricos, hoy sabemos que el señorío acolhua no resistió a los españoles comandados por Hernán Cortés. De hecho, se conoce que lo ayudaron a lanzar su ataque por el lago de Texcoco en contra de Tenochtitlan. No obstante, en el siglo XVI, según lo escrito por Pomar (1986), tres epidemias azotan la región de Texcoco. Dichas epidemias diezman en casi un 40% a la población de los pequeños poblados. Según datos recabados por Gibson (1967), en 1570 Texcoco tenía 19,400 tributarios indígenas, pero hacia 1644 la cifra se reduce drásticamente, pues sólo había 2,074, de ahí el adelante se observa una tendencia ascendente: en 1692, 2,711; en 1742, 5,969; en 1763-1765 la población indígena declina levemente, 4,793; en 1782 Texcoco contaba con 7,540 personas indígenas que pagaban tributo. Para fines del siglo XVIII y principios del XIX, las cifras de habitantes indígenas llegan a 9,011.

Las estadísticas coloniales dan fe de que la población indígena sobreviviente a las epidemias abandonó algunos pueblos y barrios para unirse a otros, reagrupándose. Este hecho provocó que se descuidaran los procedimientos de la sociedad indígena del calpulli dejando áreas desocupadas para los españoles. Este proceso cristalizó gracias al programa español denominado *congregación*. Según Gibson (1967), la congregación suponía el

reestablecimiento de familias y sujetos indígenas en comunidades compactas. De este modo, las tierras indígenas en todas las comunidades circunvecinas a la ciudad de Texcoco fueron tomadas por la población blanca. De hecho, una leyenda local de la comunidad de La Purificación Tepetitla sostiene que sus pobladores llegaron a su actual emplazamiento desde un pueblo en la llanura después de que fue asolado por una epidemia a principios de la colonización española. Así la congregación fue la respuesta española a la despoblación indígena y un preliminar para lo que sería la hacienda. Una consecuencia de la aparición de las haciendas fue la pérdida de agua por parte de las comunidades indígenas, ya que fue utilizada para su riego y el movimiento de molinos y batanes, aunque es probable que los pueblos menos afectados fueran los de la sierra, por ser éstos poseedores de los manantiales.

Aunque se cuenta con poca información de la época colonial, sabemos que Texcoco fue parte de la encomienda de Hernán Cortés que además incluía a Tepetlaoxtoc, Chiautla, Huexotla y Coatlinchan. Con los españoles, Texcoco se convirtió en un centro de producción de lana, se inició la cría de borregos y el cultivo del trigo tomó el lugar del maíz. Tanto la cría de borregos como la deforestación para abastecer de madera las empresas españolas y ciudades lejanas aumentaron la erosión e iniciaron el abandono de una agricultura intensiva (Palerm y Wolf;1972[1950]).

Chevalier (1976) señala que a principios del siglo XVII Texcoco tenía ocho obrajes de paño en donde se hacían telas negras y coloreadas que empleaban a 355 indios.

En el siglo XVIII Texcoco pasó a ser un corregimiento y los censos de ese siglo nos proporcionan información sobre la conformación de los pueblos de la región Texcoco. Así se registró que en San Jerónimo Amanalco, Santa Catarina del Monte, en la sierra; Tezontla y Tequesquináhuac, en el somontano, tenían únicamente población indígena, mientras que en las comunidades de la ribera

del lago como Texcoco, Papalotla, Atenco, Chiautla, Chiconcuac y Tepetlaoxtoc tenían entre 5% y 15% de familias españolas, mestizas o mulatas. Lo anterior permite concluir el aislamiento cultural y la continuidad que se ha mantenido en las comunidades de la sierra principalmente. Otro factor que ha permitido su aislamiento ha sido el poco contacto con la estructura religiosa católica.

Los primeros misioneros mendicantes franciscanos ocuparon Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Tlalmanalco y Xochimilco. Los esfuerzos de los frailes en la Nueva España trajeron la eliminación prácticamente inmediata de numerosos elementos no cristianos en la sociedad indígena. Por otra parte, Gibson (1967) sostiene que los indígenas abrazaron con mayor facilidad los aspectos de la religión cristiana como las grandes iglesias, las ceremonias, las procesiones y las imágenes de los santos.

En 1570 Texcoco era la doctrina más grande de los franciscanos con 8 mil tributarios y 5 clérigos (Gibson,1967). Asimismo, fue una de las dos últimas en pasar a manos del clero secular a principios del siglo XIX, no se conoce con exactitud cuántos clérigos tenía Texcoco en 1800 para atender a una población total de casi 40 mil habitantes, de los que el 85% era población india, no obstante si lo comparamos con otras cabeceras no debía pasar de 3 religiosos.

Probablemente debido al número tan reducido de religiosos, igual que en el resto de la Nueva España, los indígenas empezaron a alejarse de la iglesia, pues a mediados del siglo XVI las comunidades indígenas no respondían con pleno entusiasmo a las persuasiones eclesiásticas, con el tiempo la asistencia a los eventos religiosos fue cuestión de decisión personal (Gibson,1967). Como resultado también de la relación tan desigual entre la población y el número de religiosos, en 1556 el Arzobispo de México sostuvo con preocupación que las comunidades más remotas recibían atención clerical sólo dos veces al año, en ocasión de celebrar la misa del santo patrón y ceremonias de matrimonio y bautismo. Es casi seguro que en este caso se viera Texcoco, pues los pueblos

de la sierra están 15 kilómetros de distancia aproximadamente de la cabecera de doctrina.

Respecto a la conducta social de la población indígena durante los primeros años de la Colonia, mismos que podemos adjudicar particularmente a la región Texcoco, los ministros hacían referencia de las dificultades para controlar la ebriedad, el concubinato y la haraganería. Se quejaban de que el dinero del pueblo lo gastaban en bebida y en fiestas, pero algunos curas se negaron a impedir las ceremonias y diversiones indígenas por considerarlas prácticas muy antiguas (Gibson, 1967).

En lo tocante a la construcción de edificios eclesiásticos la mano de obra indígena dependía, primero, de la autoridad de los caciques y encomenderos y, luego, de la corona. Así fueron construidos monasterios e iglesias en las cabeceras de doctrina, pero las iglesias locales siguieron siendo construidas por organizaciones laborales indígenas tradicionales. Esas iglesias de visitas eran pequeñas y sin grandes pretensiones en comparación con las iglesias de las cabeceras, sin embargo, reflejaban el sentido de identidad comunal (Gibson, 1967). Las deficiencias y demoras en la disposición de fondos reales detuvo con frecuencia la construcción de monasterios, pero la construcción de iglesias de los sujetos era independiente de los fondos reales y se realizaba cuando el trabajo en la cabecera quedaba suspendido. Las iglesias de visita, nos dice Gibson, dependían de la disposición de materiales y de la donación de mano de obra de los indígenas. Con el tiempo, la construcción de ellas se adaptó a la concepción indígena del trabajo⁸, pues era una empresa dirigida por ellos y no representó un excesivo gasto de tiempo, al mismo tiempo que contribuía a acrecentar el honor de la comunidad y de su santo patrón. El trabajo en las iglesias de visita puede interpretarse, de acuerdo con el

⁸ En el caso de la edificación de templos, los indios también le imprimieron su sello a la arquitectura, pues varias iglesias como la de Santa Catarina del Monte por ejemplo, están construidas en el estilo que se conoce como barroco texcocano o barroco en argamasa. Este estilo se caracteriza por contar con ángeles cachetones, flores, grecas, tecuanes, etc.

investigador arriba mencionado, como parte todavía de las instituciones de servicio a la comunidad a fines del siglo XVI y principios del XVII. Del mismo modo, durante todo el periodo colonial, los indígenas sirvieron a la iglesia como jardineros, conserjes, cocineros, sacristanes, cardadores, acólitos y músicos, en parte porque así se les eximía del tributo, pero quizá también por el prestigio que suponía ese servicio, pues hasta la limpieza de los templos era considerada una tarea honorífica en la sociedad anterior a la conquista. Esta idea se ha mantenido a través del tiempo, pues es común que hoy la encontremos en la versión exegética de las comunidades de nuestra región de estudio.

Los clérigos recibían como recompensa por sus servicios pagos o limosnas, a pesar de que estuvo prohibido por el consejo eclesiástico en 1555. Para 1570 se permitió el cobro de derechos por entierros y matrimonios, pero se mantuvo prohibido el cobro por confesión y bautismo (Gibson,1967). El ingreso de los curas se completaban con los derechos recibidos por misas. Más adelante, en el siglo XVIII, existe la referencia de que surgió una práctica bastante similar a lo acostumbrado todavía en la actualidad. En todos los pueblos, el gobernador indígena y algún otro funcionario pasaron lista después del servicio semanal, y entonces cada miembro indígena de la parroquia daba su contribución, que en este caso se consideró como limosna.

No obstante, la complejidad y riqueza de la iglesia avanzado el período colonial, no puede entenderse por complejo sin los ingresos recibidos de las cofradías en el centro del país, mismo que con seguridad puede también ser el caso para Texcoco. Se ha sugerido que esta institución fue la respuesta indígena tardía al cristianismo, debido a que en el siglo XVII aparecen cientos de ellas en el Valle de México. La cofradía, en sus orígenes, es posible que tuviera un carácter gremial, es decir, que tuviera la finalidad de proteger y unificar a los grupos de artesanos, como se hizo en España. Sin embargo, hay quienes sostienen que ésta no hubiera fructificado sin la concepción religiosa y económica del calpulli,

del período previo a la Conquista. En su primera existencia, encontramos la actividad apostólica de Fray Pedro de Gante: fue él quien fundó la primera cofradía en San José de los Naturales (Ricard; 1989[1947]), esto es, fueron los franciscanos los iniciadores de esta institución.

La cofradía era una organización compleja que tenía como función ofrecer seguridad y protección, tanto espiritual como material a sus miembros. Asimismo, proporcionaba un sentido de identidad colectiva y, en algunos casos, garantizaban un entierro indígena a sus miembros (Gibson;1967). A cambio de estos beneficios, los adscritos a ella contribuían con pagos mensuales que eran utilizados para solventar el costo de misas por las almas de sus miembros muertos y días festivos.

Dicha organización era económicamente severa, sostiene Gibson, pues si los gastos no eran cubiertos, los beneficios no aumentaban. Dentro de sus reglamentos se especificaba que si a una persona le sorprendía la muerte teniendo deudas con la cofradía, se le debía privar de los privilegios funerarios. Es posible que desde entonces haya quedado como regla lo anterior en los pueblos del Acolhuacan.

Asimismo, las cofradías patrocinaban las fiestas en las que la comunidad celebraba a su santo titular y a otros santos del calendario litúrgico. El mayordomo realizaba los cobros con los que se costeaba la cera española para las velas, flores, juegos artificiales y jabón (para la limpieza de los ornamentos de la iglesia).

Robert Ricard (1989[1947]) escribe que la tarea evangelizadora, así como movió a los misioneros a construir bellas y amplias iglesias, a ajuarearlas con lujo y ostentación, les hizo celebrar con pompa las misas con el propósito de atraer a los indígenas hacia la devoción cristiana. Por ello, la misa del domingo y los días de fiesta, la iglesia se adornaba con flores, ramos, ceras, incienso. En

Navidad encendían, según lo descrito por **Motolinía**, luminarias en los atrios de las iglesias y en los patios de las casas. Las ceremonias del culto difícilmente dejaban de acompañarse de música y canto. Los músicos y cantores no fue complicado reunirlos, debido a la tradición musical existente entre los pueblos prehispánicos.

Complemento de los oficios religiosos eran las procesiones. También en esto hubo un punto de acuerdo entre la tradición católica y los gustos de los indios (Ricard;1989[1947]). Hubo procesiones casi todos los domingos y fiestas. Necesariamente suponían música, canto, además de flores, ramas olorosas esparcidas en el suelo, arcos de triunfo hechos también de flores y posas adornadas y llenas de luces; los indios llevaban en hombros a las esculturas de los santos, otros llevaban cirios encendidos, estandartes.

Siglo XIX

La separación de España significó para México el inicio de un sistema colonial interno particularmente desfavorable para la población indígena. En la Colonia se mantuvo la inviolabilidad de los derechos de las tierras de las Repúblicas de Indios, sin embargo, en 1856 la Ley Lerdo vino a destruir la base comunal de las tierras de las comunidades indígenas, buscando formalizar la tenencia de la tierra en toda la república. Este proceso vino acompañado de la expansión del sistema de haciendas en el siglo XIX y XX.

Este fenómeno nacional no pasó de largo para Texcoco. En 1827, la hacienda La Blanca había adquirido una buena parte de las tierras serranas de Amanalco, San Juan Tezontla, Santa Inés, San Joaquín. La hacienda Molino de Flores afectó principalmente a San Miguel Tlaixpan absorbiendo gran parte de sus tierras y aguas. San Pablo Ixáyoc fue prácticamente devorado por la hacienda de Chapingo, así como las tierras de los pueblos en su camino (Pérez Lizaur;1975, Aldana;1994, Rodríguez Rojo;1995, Sokolovsky;1995). Es

probable que como consecuencia de este proceso, la población sin tierra de la llanura se refugiara en el somontano y la sierra, ya que el censo de 1900 indica que la población creció notablemente en esas áreas. Por ejemplo, San Jerónimo Amanalco en 150 años pasó de 324 habitantes en 1746 a 1,008 en 1900; en San Miguel Tlaixpan ocurrió algo parecido, para 1793 había un centenar de habitantes y en 107 años llegaron a 1,068 (Pérez Lizaur;1975).

En este siglo se construyen o reconstruyeron las iglesias actuales de los pueblos de la sierra y el somontano en su mayoría. Cabe destacar, que aunque contaban con un templo para sus oficios religiosos, en él no residía permanentemente el sacerdote, como en varios pueblos actualmente. En este marco, el mantenimiento de un sistema de cargos político-religiosos con patrocinios caros combinado con una creciente población sobre una base de tierra limitada, obligó a la comunidad a emplearse en las haciendas y ranchos de la región.

La información del siglo XIX sobre la región de Texcoco está muy dispersa, no obstante, todo apunta a que la comunidad indígena fue desplazada a la sierra y a zonas marginadas y que pudieron mantener su relativo aislamiento debido a que la franja erosionada no volvió a poblarse, quedando como una frontera natural.

Siglo XX

Para la región Texcoco, como para la mayoría de las comunidades campesinas de México central, la revolución significó un cambio en la vida cotidiana. Aunque hubo pocas personas de la zona que se integraron de manera activa al movimiento armado, muchas murieron y otras se refugiaron en los pueblos de la sierra. Los habitantes del Acolhuacan padecieron lo mismo por los ataques y saqueos de los zapatistas, carrancistas o las tropas federales (Sokolovsky;1995).

En 1916 las tropas de Zapata confiscaron las haciendas de la zona de Texcoco y las tierras fueron ocupadas por los habitantes de los pueblos circundantes. De este modo, las relaciones que se habían establecido en el siglo anterior cambiaron al anularse el dominio de las haciendas sobre la región. Aldana Martínez (1994) refiere que los vecinos de Santa Catarina y San Pablo Ixáyoc, que participaron en las acciones revolucionarias, se apropiaron de tierras del monte y el agua de los manantiales, que antes fueron propiedad de las haciendas de Chapingo y Tierra Blanca.

Sin embargo, aun cuando muchos no se involucraron directamente en el movimiento armado, no faltaron portavoces que conocían lo suficiente sobre las demandas agrarias de la revolución para empezar a solicitar la restitución de sus tierras con ayuda de un abogado de Texcoco. Varios pueblos apoyaron sus demandas en documentos que provenían de la época prehispánica o colonial. Dichas demandas no se atendieron de manera pacífica, por el contrario los hacendados utilizaron todos los medios a su alcance para mantener la posesión de sus tierras. Para la década de los treinta, se dotó de ejidos a nuestras comunidades y con ello la población tuvo un incremento de un 20% en promedio. Pérez Lizaur (1975) propone que es probable que se debiera a que la gente que había emigrado durante la guerra, regresara a vivir a los pueblos con la esperanza de recibir tierras en el reparto ejidal de 1927.

Durante las tres décadas siguientes a la revolución, se modificaron significativamente las relaciones sociales y económicas entre los habitantes de la región. Se pasó, por ejemplo, del cultivo de maíz para el autoconsumo a la siembra de otros productos para el mercado, flores y frutas. Estos cultivos se iniciaron en San Miguel Tlaixpan, para posteriormente ser copiados por otros pueblos. En el ámbito de la organización social, la implementación de huertos marcó un cambio fundamental en los grupos domésticos que optaron por esa alternativa económica. Estas familias se agruparon en unidades domésticas de

producción consumo para hacer frente a la exigencia de mano de obra abundante para la producción, cuidado y comercialización de las flores y frutas (Aldana Martínez;1994). Asimismo, se hizo notable la división sexual del trabajo, pues sobre las mujeres recayó la obligación de trasladarse a los mercados a vender los productos de la siembra. Al principio las flores y frutas se vendían en la ciudad de Texcoco, pero posteriormente su venta se extendió a los mercados de la ciudad de México: La Merced, Jamaica y Sonora.

La organización religiosa, por su parte, también sufrió ajustes para compensar la creciente población y la nueva distribución de la tierra. La gente mayor recuerda que para 1940, aproximadamente, el marco organizativo de las mayordomías se transformó al actual sistema de selección rotativa para que el peso de los cargos pudiera ser distribuido con más equidad entre los miembros de la comunidad. Del mismo modo, las danzas con mayor tradición de la región empezaron a reorganizarse durante este periodo.

Sin embargo, las innovaciones económicas tuvieron como limitante la ausencia de una carretera. Hasta mediados del siglo XX, el transporte de productos (flores, frutas, escobas, pulque, papas, productos de madera) a lugares como Texcoco, Chiconcuac, Teotihuacan y Otumba se hacían en burro y tardaban de tres a cuatro horas desde los pueblos de la sierra, a través de veredas. El acceso a las comunidades serranas con vehículo de motor era imposible por las barracas que separan el somontano de la sierra. En la década de los cincuenta se inicia la construcción de caminos de acceso a los pueblos serranos, aunque al principio sólo subían uno o dos camiones al día. No fue sino hasta la siguiente década que el transporte público se incrementó. Cabe destacar que para entonces no sólo músicos o vendedores salían de sus pueblos, sino que también empieza a salir gente a trabajar en los centros urbanos cercanos.

La electricidad también llega a los pueblos de la sierra y el somontano a mediados del siglo pasado. Con respecto a la educación formal, por lo menos

desde la década de los treinta, había ya escuelas rurales en el área, no obstante, en los años sesenta, las comunidades empiezan a organizarse para construir escuelas primarias, primero, y luego secundarias.

Hasta la primera mitad del siglo XX, las comunidades de la franja ecológica de la sierra eran todas de habla náhuatl. Las comunidades del somontano y de la llanura ya eran monolingües en español desde entonces.

Las etnografías realizadas por los estudiantes de la Universidad Iberoamericana mencionan que en los años sesenta las poblaciones serranas eran bilingües náhuatl-español, presentando el fenómeno de desplazamiento de la lengua materna, pues los niños y jóvenes ya sólo entendían el náhuatl, pero ya no lo hablaban. Actualmente es más común oír el náhuatl en San Jerónimo Amanalco, en el resto de los pueblos de esa franja ecológica se presenta el fenómeno de que los mayores hablan y entienden el náhuatl, los jóvenes lo entienden, pero no lo hablan, y los niños ni lo hablan ni lo entienden.

EL ACOLHUACAN EN LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

La investigación en el Acolhuacan está indisolublemente ligada a los estudiantes de la Universidad Iberoamericana y a Ángel Palerm. Esta historia inicia cuando Palerm llega a dicha institución con una idea en mente: cambiar sustancialmente la formación de antropólogos en nuestro país. A partir de su propia experiencia, se da cuenta que la mejor manera de formar investigadores es investigando.¹ En aquella época los libros de antropología eran escasos y caros por lo que se pensó que una forma de subsanar este problema era formando antropólogos con el contacto directo con antropólogos formados. Por ello, propuso que los alumnos del primer semestre de la licenciatura realizaran su primer trabajo de campo lo más pronto posible como condición indispensable en su formación profesional.

Palerm conocida bien el Acolhuacan debido a que había hecho investigaciones anteriormente, y además encontró en Tepetlaoxtoc en lugar barato, de rápido y fácil acceso para llevar a los futuros antropólogos a realizar trabajo de campo. Ángel Palerm y los primeros alumnos de este proyecto vivieron las vacaciones de verano² en una casa rentada en Tepetlaoxtoc. Pero posteriormente compraron una vieja construcción en esa comunidad, la repararon y acondicionaron como una estación de campo permanente. A partir de ese momento, cada verano llegaron los alumnos de la Universidad Iberoamericana a la región.³ La tarea fundamental de los estudiantes era elaborar una monografía de uno de los pueblos de la región, reportes que hoy en día se encuentran en forma de fichas de observación en la biblioteca de esa institución.

¹ Él mismo, después de haber obtenido su licenciatura en historia por la UNAM, empezó su posgrado en antropología con un trabajo de campo bajo la tutela de Isabel Nelly.

² Las llamaremos así aunque de hecho, de acuerdo con el anterior calendario escolar, las vacaciones de fin de curso eran en invierno.

³ En los primeros años también estuvieron en Tepetlaoxtoc alumnos de la ENAH, ya que Palerm daba clases ahí.

Aunado a su propuesta de formación de antropólogos, Ángel Palerm acariciaba otro proyecto. Por su experiencia en la OEA y en la Unión Panamericana estaba convencido de la necesidad de realizar estudios regionales que permitieran una mejor planificación. Pensaba que los estudios que realizaran sus estudiantes en el Acolhuacan podrían servir como fundamento para la planificación regional. Ejemplos de esas ideas son algunos de los primeros trabajos que surgieron del Proyecto Tepetlaoxtoc: *Asentamiento e historia demográfica de cuatro comunidades del Acolhuacan*, de Marisol Pérez Lizaúr (1975) y *Escuela y comunidad en Tepetlaoxtoc*, de Margarita Campos (1973).

La idea original concebía que el profesor a cargo tuviera un proyecto de investigación propio y que a él se adjuntaran los de los alumnos (de la misma manera como Palerm había trabajado con Isabel Kelly). La propuesta de Palerm tuvo tanto eco, que luego Arturo Warman la amplió y se establecieron otras estaciones de campo, entre ellas una en los Altos de Jalisco a cargo de Andrés Fábregas y otra en el Bajío, concretamente en Valle de Santiago, cuyo profesor responsable era Juan Vicente Palerm. Además se instituyó que todos los veranos los estudiantes debían salir a hacer trabajo de campo. Esta idea no se quedó en la UIA, sino que traspasó sus muros y fue retomada, con algunas modificaciones, en otras instituciones que ofrecía estudios en antropología social, tales como la UAMI y la UADY.

Parte de la amplia información etnográfica acumulada en más de 40 años de la estación de campo “José Acosta”,⁴ sale a la luz con la publicación de la Colección Tepetlaoxtoc. Cinco trabajos son originalmente tesis de licenciatura, dos son investigaciones de posgrado. Este conjunto de investigadores aborda temáticas diferentes; sin embargo, podemos encontrar elementos culturales convergentes en los pueblos de la sierra, de la llanura o del somontano.

⁴ En el prólogo a la colección Carmen Viqueira señala que la estación estaba planeada como un centro de investigación de larga duración según una propuesta de Foster; como no cita ninguna referencia bibliográfica, suponemos que tal idea proviene de una comunicación personal.

El común denominador en esta serie de trabajos es su preocupación por el cambio acelerado que se observa en la región con la abertura de una comunicación más intensa con la ciudad de México, los problemas de estas comunidades campesinas por la tenencia de la tierra, el acceso al agua de riego y las estrategias económicas no agrícolas que les permiten verse “...como un sector campesino conservador e innovador al mismo tiempo” (Viqueira Landa 1992; 5).

En el prólogo a la colección, que aparece en todos los volúmenes, Carmen Viqueira Landa escribe al respecto:

Las investigaciones sobre las comunidades de la sierra muestran una tendencia a la estratificación, cuando el crecimiento demográfico y el carácter no elástico de las tierras agrícolas y el agua para riego hacen que aparezca un estrato del pueblo que tiene tierras y otro que no las tiene. Las posibilidades de obtener recursos en actividades no agrícolas fuera de la comunidad frenan esta tendencia a la estratificación y dan como resultado sociedades menos homogéneas, más diferenciadas, pero no estratificadas. Por otra parte, las innovaciones tecnológicas en la agricultura requieren de una inversión de capital considerable; los resultados de dichas innovaciones están siendo estudiados por varias investigaciones en curso. En los pueblos de la llanura, el cambio más evidente es producido por las actividades no agrícolas y por la inmigración que recibe el área procedente de la periferia urbana.

Los textos

1. El primer libro de la colección aparece en 1992: *San Miguel Tlaixpan: cultivo tradicional de la flor*. En él, Lucía Gómez Sahagún⁵ brinda una detallada visión etnográfica de este pueblo ubicado en el somontano o pie de la montaña del municipio de Texcoco. Su propósito es describir la organización social y política de este pueblo mestizo. Sin embargo, el único parámetro que proporciona para definirlo como mestizo es que “...en la actualidad todos hablan castellano y son pocos, sobre todo los ancianos, los que hablan náhuatl o mexicano. Algunas personas adultas solamente lo entienden” (p.25). Aunque un poco más adelante nos dice que “Todas las casas y los terrenos de cultivo llevan un nombre en español o en mexicano (...). En el último censo se les puso nombre a las calles, pero las personas del pueblo hacen referencia a los nombres de las casas o de los terrenos y no a los nombres de las calles” (p.25) “En el dormitorio o en la salita, se pone el altar doméstico sobre una pequeña repisa, en la cual se coloca la imagen de más devoción (...) El altar muestra un aspecto cuidado y de limpieza, ya que siempre tiene una fina carpeta y flores” (p.28). Lo anterior nos permite inferir que sólo utilizó el criterio lingüístico para definirlo como mestizo, sin tomar en cuenta ningún otro elemento cultural, criterio muy criticado hoy en antropología.⁶

El orden seguido en este trabajo es el de ofrecer una descripción del pueblo y de sus habitantes, para pasar luego a la organización económica y social a partir de la familia y de las principales instituciones comunitarias. Su principal valor es etnográfico; nos relata y describe en detalle la principal actividad económica del pueblo: la agricultura, el sistema de riego, las formas de organización agrícola, el mercado, las ferias y la rutina diaria de los pobladores de San Miguel Tlaixpan. La estructura familiar también se describe, así como el ciclo de vida. Finaliza con las instituciones políticas (delegación, trabajo

⁵ Lucila Gómez Sahagún se convirtió posteriormente en la responsable de llevar a los alumnos a Tepetlaoxtoc y Ángel Palerm ya solo los supervisaba los fines de semana.

⁶ Véase, a modo de ejemplo, Nolasco 1989.

comunal, representaciones) y religiosas (mayordomías y asociaciones) de la comunidad.

Podemos afirmar que este primer volumen es un modelo de monografía en el sentido estricto, que hace énfasis en la agricultura de autoabasto -maíz, frijol, haba- combinada con el cultivo de productos comerciales como la flor y plantas medicinales que se comercializan en los mercados de Texcoco y de la ciudad de México. Asimismo, destaca la inversión de capital proveniente del trabajo asalariado fuera de la comunidad en cultivos de valor comercial más alto, flores de invernadero; esto requirió de la contratación de peones por falta de tiempo o mano de obra, tanto del mismo San Miguel como de otros pueblos vecinos, con lo cual la gente de esto últimos aprendió las técnicas agrícolas y pronto los imitaron.

2.- *Santa María Tecuanulco; floricultores y músicos* (1993) es el segundo título de la colección. Es probablemente el que tiene más claramente elaborado un planteamiento teórico. La autora, Jacinta Palerm Viqueira, intenta demostrar que Lenin se equivocó, ya que los cambios socioeconómicos descritos por Lenin en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, según el cual

...Al entrar el campesinado en contacto con el mercado se inicia, entre el mismo campesinado, un proceso de polarización socioeconómica; unos campesinos, los menos, adquieren tierras, contratan mano de obra, invierten en el comercio, en talleres; otros campesinos, lo más, venden su fuerza de trabajo; eventualmente los primeros pasaran a formar una pequeña burguesía rural y los segundos un proletariado rural (p.7).

Subraya que Santa María Tecuanulco tiene dos peculiaridades. Una es que la comunidad se encuentra dividida en dos mitades. Cada una tiene un acceso diferenciado a la tierra y al agua de riego; la mitad *acolca* tiene más tierras que

la mitad Cuaupichca, que están ubicadas en el pueblo en el lado norte y el lado sur, respectivamente. La otra es que esta división también se encuentra expresada explícitamente en la organización civil y religiosa del pueblo. A partir de la información sobre las relaciones entre ambas mitades analiza *"el efecto de una diferenciación socioeconómica basada en el acceso diferenciado a la tierra"* (p.8).

Rastrea que hasta 1940-1950 la mitad acolca controlaba los cargos civiles y religiosos. Hasta esta fecha la situación era muy similar a la descrita por Lenin, o sea, de creciente polarización socioeconómica. Los cultivos comerciales en este momento eran el trigo y la papa. Sin embargo, la comercialización del trigo entró en crisis y *"...con ellos se sentaron las bases de un cambio de la diferenciación socioeconómica entre acolcos y cuaupichcas"* (p.9).

Tomando como modelo a San Miguel Tlaixpan, experimentó el cultivo de la flor. En esta transición de cultivos, la diferenciación se mantuvo hasta que la mitad cuaupichca encontró una actividad igualmente lucrativa: la música. Aunque ya antes existían *bandas azteca* en el pueblo que tocaban la chirimía, el teponaztle y la tarola, y que salían a tocar en las fiestas patronales de la región; a esto se añadió la integración de bandas de viento, también contratadas para tocar en los atrios de las iglesias durante las fiestas del calendario litúrgico.

Gracias a la música, en la década de los sesenta se inicia una fuerte confrontación entre las dos mitades a la que dominan la rebelión cuaupichca. En esta década la población aumenta su nivel de vida. La mitad con menos tierra equipara sus ingresos con la otra gracias a la música. Esto termina en los setenta con la nivelación socioeconómica entre ambas; además, una cuidadosa rotación de los cargos civiles y religiosos, le resta poder a la mitad acolca.

Finalmente, se afirma que la diferenciación socioeconómica desaparece en Santa María y lo que persiste es una diferenciación por especialización en

actividades: flor y música. El acceso a la tierra deja de ser una medida de la posición socioeconómica. Asimismo, esto prueba que el proceso de polarización que predice Lenin no se dio en este caso, así como tampoco la proletarización por el abandono de la agricultura, debido a que los músicos siguen cultivando e invierten sus ganancias en la apertura de nuevas tierras de cultivo, en la compra de camionetas para el transporte de sus mercancías, en la adquisición de puestos en el mercado y en instrumentos musicales y equipo de sonido.

Palerm Viqueira critica los estudios marxistas sobre campesinos en México que concluyen con la idea de que es inminente la desaparición del sector campesino, ya que lo importante para esta autora, no es si desaparece o no, sino que la explicación del proceso por el cual desaparece sea teóricamente congruente. Sostiene que en la tradición marxista existen tres autores, Lenin, Kautsky y Luxemburgo, que proponen cada uno, un proceso distinto por el cual debe desaparecer el campesino, por lo que es necesario señalar a qué teoría específica de desaparición se refiere. Lo relevante, entonces, *“es el proceso por el cual el campesinado desaparece, persiste o reaparece, es decir que toda desviación del proceso predicho (...) representa un cuestionamiento de la teoría”*(p.12). El análisis del proceso de adaptación del campesinado, sostiene, permitirá entender, por un lado la versatilidad de la unidad doméstica campesina y, por otro, el contexto socioeconómico de la sociedad mayor que favorece, inhibe o hace desaparecer el campesinado (p.13).

Es por ello que la desviación a la predicción de Lenin en Santa Maria Tecuanulco no se puede explicar únicamente por las peculiaridades propias de la unidad doméstica campesina, sino también y principalmente por cambios en la sociedad mayor, que hizo entrar en crisis el cultivo del trigo, pero también permitió el éxito de las nuevas estrategias económicas (p.13).

A este respecto quiero hacer algunas observaciones a este libro. Palerm Viqueira señala como dos peculiaridades de su comunidad de estudio el hecho de estar dividida en dos mitades y esa división reflejarse en los cargos civiles y religiosos. Sin embargo, de la lectura de los otros libros de la colección y de mi conocimiento etnográfico de la región en una época más reciente, podemos concluir que no es solo Santa María Tecuanulco la que se halla dividida, también lo está San Miguel Tlaixpan “...*el pueblo se encuentra dividido en dos partes o mitades (...) las mitades se encuentran representadas tanto en la organización política como en la organización religiosa*” (Gómez Sahagún 1992:20).

Igualmente, San Jerónimo Amanalco:

“Aunque los pobladores de Amanalco frecuentemente enfatizan la unidad total del pueblo, reconocen una división territorial dual básica, cada una de ellas con un nombre en español. La parte occidental se llama caliente y el lado opuesto se llama Serrano (Actualmente se reconocen además como perredistas y priístas-M.M.), (...) esta división territorial es crucial para regular la interacción social, económica y política, especialmente en relación a la organización del trabajo comunitario y determinar la asignación de cargos” (Sokolovsky 1995; 48-49).

Lo mismo ocurre en otras comunidades de la sierra y del somontano. Si aceptamos que no es posible que existan dos comunidades con idéntica histórica, valdría la pena reflexionar sobre qué hay detrás de esta semejanza. Del mismo modo, la actividad musical en los pueblos de la sierra en general, no sólo en Santa Tecuanulco, ha permitido obtener ingresos que se han invertido en la agricultura de autoabasto, pero también el dinero que proviene de todo tipo de trabajo asalariado fuera de las comunidades.

Asimismo, dentro de este proceso observamos más recientemente que al ser entubada el agua del manantial ubicado en Tecuanulco que provee del líquido vital a San Miguel Tlaixpan, mucha gente abandonó el cultivo de la flor, porque –como ellos mismos dicen- antes se “robaban el agua” para regar sus parcelas. Sin embargo, siguen en el comercio de la flor, ya que ahora la compran en la central de abastos y la revenden en algún mercado cercano aprovechando los contactos que consiguieron cuando era floricultores. Además, de esta forma no tienen que correr el riesgo de invertir trabajo y capital para que una helada temprana o una plaga arruine su cultivo.

3. José González Rodrigo es el autor del tercer libro de esta colección: *Santa Catarina del Monte: Bosques y hongos* (1993). En este trabajo se presenta a discusión algunos elementos que caracterizan la toma de decisiones respecto al manejo de los recursos naturales. En esta comunidad serrana el factor fundamental que condiciona las estrategias a seguir, es la disponibilidad de recursos, es decir, las disposiciones legales plasmadas en los títulos de dotación de bienes ejidales y de restitución de bienes comunales. Al mismo tiempo, se realiza una revisión de todas las actividades productivas realizadas en los espacios de recursos naturales a su disposición, para finalmente mostrar que las estrategias familiares de uso de esos recursos son diferenciales debido a que el acceso a la tierra no es homogéneo (p.9).

Con una metodología que toma técnicas de la antropología y de la biología José González, parte de tres supuestos para analizar las relaciones del hombre con el medio ambiente en esta comunidad campesina.

- a) La unidad fundamental de la comunidad campesina, la familia, interactúa con el medio natural y con la sociedad mayor a la que pertenece.
- b) El sector capitalista de la sociedad establece una serie de pautas de conducta de la unidad económica campesina que influyen tanto en su

estructura como en la utilización de los recursos naturales; estas influencias se plasman en el mercado (demanda de ciertos tipos de productos)

- c) La estructura y la organización de la unidad económica campesina, las estrategias en el manejo de sus recursos (tierra y trabajo) y el conocimiento técnico del que disponen, constituyen la base de su adaptación al medio ambiente. (p.9).

Con lo anterior como base efectúa una revisión diacrónica y sincrónica de las relaciones que se establecen entre este grupo humano y su ambiente. Sostiene que la organización y división del trabajo en cada unidad doméstica dependen de las actividades económicas realizadas y de las estrategias seguidas con respecto a la utilización de los recursos y estas, a su vez, tienen que ver con la disponibilidad de terrenos de cultivo con riego y áreas de cultivo de temporal (p.50). Su conocimiento del pueblo le permite elaborar una tipología de las diferentes estrategias que adopta cada unidad doméstica a partir del factor tierra.

El primer tipo está conformado por las unidades domésticas que disponen de suficiente tierra de riego y de temporal, en relación con el número de miembros, como para que las actividades económicas del grupo giren en torno al cultivo de especies comerciales. En este tipo ocurre un desplazamiento de cultivos tradicionales, haba, cebada, alverjón y trigo principalmente, de las zonas de riego a las de temporal, para dedicar los terrenos con riego a cultivos de valor más comercial. El maíz es desplazado sólo parcialmente, pues una parte se sigue sembrando en el área con riego. La cría de ganado ovino es otra actividad que caracteriza a este tipo de unidades domésticas.

El segundo tipo incluye unidades domésticas cuyas estrategias giran en torno de la recolección de plantas medicinales, de hongos comestibles y de follaje de

pináceas; en ellas el cultivo de especies comerciales tiene una disposición secundaria dentro de la economía familiar, ya que la disponibilidad de terrenos de cultivo, tanto de riego como de temporal, no permite el desplazamiento total de los cultivos tradicionales, ni la introducción de especies comerciales; así en las tierras de temporal, se siembra cebada, haba y alverjón, mientras que el maíz se siembra en las parcelas con riego, dejando una porción pequeña para alguna especie comercial. La cría de ganado ocupa un lugar secundario en estas unidades.

El tercer tipo abarca todas las unidades domésticas que únicamente disponen de parcelas en la zona de riego, pero la superficie no es suficiente para introducir cultivos comerciales. El cultivo en estas unidades es el maíz que combinan con la utilización de recursos forestales, principalmente la extracción y comercialización de productos maderables.

En el cuarto tipo de unidad doméstica, la disponibilidad de tierra no es un factor limitante. Debido a que sus terrenos con riego se encuentran dentro del área poblada, las tandas del agua les llegan en una fecha tardía para poder sembrar maíz o algún cultivo comercial, por ello estas unidades se han especializado en la cría en baja escala de ganado porcino y en el cultivo de cebada, producto con el que alimentan dicho ganado (p.52).

No obstante esta tipología, José González nos afirma que no estamos ante un conjunto campesino heterogéneo en cuanto a la administración de sus recursos (p.53)), pues hay una regulación colectiva del uso de dichos recursos. El derecho a pertenecer al pueblo viene dado por la capacidad de uso que todas las unidades domésticas tienen del sistema de riego, pero este derecho, al mismo tiempo, crea la obligación de participar en la organización de las fiestas religiosas del pueblo, a través de las mayordomías: *“el agua de riego y los cargos son parejos para todo el pueblo”* (p.47). El círculo se cierra al observar

que la participación en la organización de los festejos religiosos está vinculada con la elección de los puestos políticos dentro de la comunidad (p.54).

El trabajo de José González tiene un alcance explicativo muy amplio, ya que si bien el trabajo de campo para esta investigación fue efectuado de 1976 a 1979, 25 años después, la dinámica adaptativa de la comunidad sigue obedeciendo a este patrón. Recientemente en Santa Catarina del Monte ha cobrado gran importancia la elaboración de figuras navideñas –renos, asnos, coronas, nacimientos-, con las ramas de la perilla o *tlashuihuilan*, que anteriormente sólo se utilizaba para hacer escobas. Esta planta se recolecta en sus bosques y ha llevado a la prosperidad económica a las familias que cuentan con este recurso y que han aprendido a elaborar estas figuras. Sin duda, esto tiene que ver con la demanda de estos productos en el mercado nacional, lo que lleva a confirmar la propuesta de este investigador de que la gama de recursos y su utilización hay que verla como componentes de un conjunto de estrategias adaptativas condicionadas, por un lado, por la cantidad y calidad de los recursos y, por otro, por factores socioeconómicos ajenos al ecosistema.(p.55).

Sin embargo, la naturaleza del trabajo realizado por José González deja de lado una estrategia económica sumamente importante en Santa Catarina del Monte: la música, característica que Palerm Viqueira consideró fundamental para explicar a Santa María Tecuanulco. Si bien no deja de mencionar que todas las unidades domésticas recurren al trabajo asalariado, entre ellos el oficio de músico, no profundiza en éste. Y es que esta actividad no puede englobarse junto con los trabajos de empleados, albañiles, trabajadoras domésticas o secretarías, que existen, pero que en conjunto, no representan un porcentaje significativo. La actividad musical es una profesión tradicional ejercida por un gran número de hombres –y ahora también mujeres-, que conlleva un considerable ingreso económico a la unidad doméstica y gran prestigio social.

4. El cuarto título de la colección le corresponde a *San Pablo Ixáyoc: un caso de proletarización incompleta*, de Gerardo Aldana Martínez (1994). En esta monografía se analiza el proceso de cambio económico y social ocurrido en esta comunidad de la sierra. Este proceso de cambio empieza a ser reconstruido a partir de 1900 por medio de conversaciones, relatos de los ancianos de San Pablo complementados con encuestas, censos, documentos del archivo de la Reforma Agraria. De 1900 a 1987 Aldana encuentra cinco etapas bien definidas por las actividades económicas realizadas por sus habitantes y que son concomitantes con los cambios en los grupos de trabajo y con la configuración de los grupos domésticos.

A) Leñadores jornaleros (1900-1915). En este primer período San Pablo es un pueblo de leñadores rodeado por la hacienda de Chapingo, sin tierras para cultivar por lo tepetatoso del suelo. Sus habitantes se contrataban entonces como cortadores y acarreadores de leña para la fábrica de vidrio de la hacienda Tierra Blanca y en menor cantidad APRA la hacienda de Chapingo. Los habitantes de San Pablo trabajaban en cuadrillas de por lo menos de tres personas, generalmente todas emparentadas (p.31-32). La actividad de leñador era itinerante, requería de movilidad e involucraba el trabajo de otros miembros de la familia.

B) Leñadores por cuenta propia (1916-1935). Durante el levantamiento zapatista, estos leñadores se apoderaron del bosque e iban a vender su leña a Texcoco y a la ciudad de México. La inseguridad sobre los recursos apropiados, alentó la extracción desmedida de los productos forestales. En el reparto agrario se legitimó la ocupación del bosque mediante la dotación ejidal. El ejido comprendía una parte de bosque y una parte de la zona erosionada o tepetatal, tierras inútiles para la agricultura, por lo que el agua para riego no tenía importancia alguna.

Si bien los leñadores dejaron de ser jornaleros y se convirtieron en empresarios, también desapareció la demanda más importante de combustible: la fábrica de vidrio. Lo anterior llevo a diversificar la explotación del bosque; además de leña se comenzó a fabricar carbón, vigas para los techos y madera para la confección de huracanes y tejamaniles.⁷ La agricultura representó una actividad complementaria e insuficiente, pues se llegó al intercambio de leña por maíz.

C) Leñadores agricultores (1936-1949). Desde mediados de los treinta, los leñadores de San Pablo Ixáyoc habían pasado del cultivo de maíz para autoconsumo a la siembra de otros productos para el mercado: flores y frutas. Pero no fue hasta 1940, cuando se promulgó una ley restringiendo la tala de árboles, por lo que estos leñadores tuvieron que convertirse en agricultores y para ello tuvieron que abrir suelos tepetatosos, primero, y luego buscar trabajo asalariado fuera de la comunidad.

En el ámbito de la organización social, la implementación de los huertos marcó un cambio fundamental en los grupos domésticos. Las familias que optaron por esta alternativa tendieron a agruparse en unidades domésticas extensas de producción y consumo como respuesta a la exigencia de mano de obra abundante para la producción, cuidado y comercialización de las flores y frutas. También se hizo notable la división sexual del trabajo, ya que sobre las mujeres recayó la función de vender los productos en los mercados, administrar el dinero y participar en la toma de decisiones (p.54). Allí donde la economía familiar giró en torno a la producción y comercialización de productos forestales, la estructura organizativa era la de familia nuclear, los abocados a la producción de maíz como actividad principal, complementada con la venta de fuerza de trabajo, la estructura familiar alternó entre una y otra modalidad.

⁷ Hasta fechas muy recientes, tal actividad seguía efectuándose también en otros pueblos de la sierra, Algunos hombres permanecían toda la semana en el mercado de La Merced en la Ciudad de México, armando los huacales para la fruta y el fin de semana regresaban su pueblo.

D) Campesinos proletarios (1950-1977). Durante los años cincuenta, la siembra de flores y frutas para el mercado, el desempeño como yuntero en el pueblo y la venta de fuerza de trabajo, era en orden de prioridad las nuevas fuentes de ingreso familiar. También se intensificó la recuperación de suelos con trabajo, herramientas sencillas y agua del manantial. En la década de los sesenta, la fruta criolla producida en las huertas de San Pablo fue desplazada del mercado nacional, por lo que sus pobladores tuvieron que reajustar las estrategias de producción. La mayoría optó por el trabajo asalariado. A lo largo del período nos encontramos la combinación de las labores del campo con el trabajo asalariado.

En 1978 se inició en San Pablo Ixáyoc un proceso de recuperación masiva de suelos tepetatosos por la Comisión del Lago de Texcoco para tratar de limitar los arrastres de tierra por el agua de la lluvia que iban azolvando el vaso del lago de Texcoco. En ese lapso de tiempo se desarrolla –como Aldana nos describe- la lucha de los vecinos de San Pablo para conseguir que las tierras recuperadas se dedicaran a la agricultura, en vez de reforestarlas, como era el plan original.

E) Asalariados campesinos (1978-1987). La apertura de la franja erosionada, aun después de condicionada por maquinaria pesada, requirió de años de inversión para hacerla producir. Por ello, los vecinos de San Pablo que tenían trabajo asalariado, fueron los que pudieron hacer la inversión en la tierra; cosa que no les fue posible a los que vivían de la agricultura. Paradójicamente son los que se habían convertido en albañiles los que invierten en la ampliación de las tierras agrícolas. Estos obreros pueden desempeñar dos trabajos simultáneamente y gozar de un nivel de salario próximo al de las ciudades, pero en condiciones menos onerosas de aprovisionamiento y alojamiento. Aldana encuentra que *“el salario obrero fue el que subsidió e hizo posible la recampesinización de un sector de la economía doméstica de Ixáyoc”* (p.92).

Como consecuencia lógica del proceso de proletarización, en la medida en que aumentó la demanda de mano de obra fuera de la comunidad, la población rural creció rápidamente y con ella el interés en la tierra no como medio de producción para la venta, sino como base del núcleo familiar (p.119). Bajo la perspectiva anterior la economía campesina de San Pablo Ixáyoc se convirtió en proveedora de fuerza de trabajo en la ciudad, pero sin romper las relaciones domésticas.

De tal forma, a pesar de que la economía doméstica depende en gran medida de la venta de mano de obra, *“existe una lógica campesina (...) que frena la plena proletarización. Las condiciones inseguras y la precariedad del empleo urbano industrial hacen que el trabajo asalariado no sea el único objetivo de estas personas”* (p.120).

5. Jay Sokolovsky es el autor de libro *San Jerónimo Amanalco: un pueblo en transición* (1995). En este, explora la relación continuidad y cambio en el contexto de una comunidad campesina en proceso de modernización (p.9). Lo primero que ocupa Sokolovsky en este libro es la discusión teórica del modelo de una comunidad campesina corporada cerrada, su estructura interna y su potencial para el cambio. El análisis se concentra en el sistema de cargos y sus implicaciones en la organización social. El autor rechaza la propuesta de Eric Wolf en el sentido de que el sistema de cargos funcione como un mecanismo nivelador que mantiene la homogeneidad económica y reparte responsabilidades y puestos políticos entre todos. En su lugar argumenta que el sistema de cargos otorga una racionalización de la diferenciación económica, es decir, que el ostentar los cargos religiosos y políticos importantes sirve para validar un sistema de estratificación interno tal que los gastos ceremoniales sirven como un mecanismo para mantener una posición relativa, sin afectar los recursos básicos de capital de la familia y grupo doméstico (posición similar a la de F, Cancian). En su trabajo de campo encuentra que hay una alta relación entre los cargos ceremoniales y la posición de individuos en términos de

riqueza. Asimismo, que los altos costos impuestos por estos cargos no afectan la estratificación económica relativa (p.148 y ss.).

En la segunda parte del libro aborda el proceso de cambio y el efecto del microdesarrollo en la cultura de Amanalco, específicamente en su sistema político. Se describe el microdesarrollo como un proceso gradual que ha transformado a este pueblo como parte de la modernización del país. Sostiene Sokolovsky que para esta comunidad implica un cambio donde la dependencia en las redes indígenas de interacción socioeconómica y los patrones tradicionales de prestigio y autoridad son reemplazados por nuevos. Sin embargo, el origen de muchos nuevos patrones de comportamiento nace en la propia sociedad tradicional, en los modos alternativos secundarios de comportamiento que siempre existieron pero que quizá no podían seguirse debido a barreras económicas que muy probablemente fueron las bases de los nuevos patrones culturales (p.153).

No concuerda con la teoría de la transformación lineal teórica de F. Cámara, según la cual la organización de la comunidad, incluyendo el sistema de cargos, pasa de una forma de carácter centrípeto (en la cual la jerarquía político-religiosa está unificada y donde los patrones de interacción social y económica son tradicionales, es decir, no cambiantes y comunales, basados en la ayuda mutua y la cooperación) a otra, de carácter centrifugo (en la cual las jerarquías están totalmente separadas y donde la comunidad es individualista, se busca el cambio y es rara la cooperación comunal). En ese segundo tipo se observaría –según Cámara– una transformación general de las instituciones centrada esencialmente en el ritual y el mantenimiento de la integración del grupo hacia una organización política tendiente, ante todo, a la realización de objetivos materiales (p.22-23).

Sokolovsky sostiene que ambos tipos, centrifugo y centrípeto, no son mutuamente excluyentes, sino que representan patrones alternativos de

comportamiento de una comunidad. La motivación que hace que se prefiera uno sobre otro tiene que ver con las ventajas de adaptación para una cultura dada. Siendo esta característica posible *"en una etapa de transición donde las jerarquías religiosas y civiles empiezan a separarse en términos de organización y función, pero en donde la ideología del peso ritual y el acceso a cargos religiosos"* (p.153). En términos individuales, lo anterior implica la aparición de un personaje especial: el mediador representativo, que es un miembro indígena de la comunidad que entiende su cultura tradicional y que al mismo tiempo desea el cambio y tiene la habilidad para lograrlo (p.25).

Al tratar de conciliar la "aparente contradicción" entre los conceptos cambio y tradición, en Sokolovsky existe una clara confusión de lo que significa que estos conceptos sean dialécticos: *"Estos conceptos son dialécticos en el sentido de que cada uno significa lo opuesto y en la realidad (...) cada uno encierra contradicciones que estrechamente incluyen al otro"* (p.9). Si cambio y tradición son dialécticos, significa que son contrarios, más no contradictorios. Esto quiere decir que entre dos proposiciones contrarias se puede transitar en un continuo y se puede dar el término medio; en cambio entre dos proposiciones contradictorias, es decir, la afirmación y la negación, no hay término medio. Efectivamente, cambio y continuidad son dialécticos y Sokolovsky lo demuestra con su estudio y tampoco existe contradicción entre ellos.

6. El penúltimo libro de la colección recibe por título *San Juan Tezontla: lucha por el agua* (1995). La comunidad estudiada por Alma Rosa Rodríguez Rojo se encuentra al pie de la sierra del Acolhuacan septentrional. *"El estudio de la zona (...) es fundamental en la historia del abastecimiento del agua (...) y permite ver el desarrollo de esta región del Estado de México como alterno, de ser una área marginal a convertirse en un punto clave, y de convertirse nuevamente en una zona marginal"*(p.15). En este sentido, la presente investigación analiza la marginalidad y condición periférica de la región Texcoco, ejemplificándola a

través del pueblo de San Juan Tezontla, y tiene como eje central la lucha por el agua a lo largo de su historia.

El estudio centra su atención en los dos sistemas de riego que existen en este pueblo, mismos que se describen destacando la agricultura, la organización social y los cambios ocurridos por las luchas que tuvieron que sostener por su control. Rodríguez Rojo realiza un brillante estudio histórico sobre los conflictos que han suscitado uso y posesión del agua en la región, recurriendo a diversos documentos originales, a la historia oral y a las anécdotas contadas por los propios habitantes del pueblo.

¿Por qué el agua? Esta antropóloga considera la ubicación de San Juan Tezontla como estratégica, ya que por estar enclavado en la falda de los cerros entre la sierra y el valle, está justo en medio del conflicto por el agua. Los pueblos de la sierra son los poseedores de los manantiales, en el valle se establecieron haciendas que son las que se benefician despojando del líquido a los pueblos indígenas (p.18). En esta investigación se demuestra cómo desde tiempos de Nezahualcóyotl, el sistema de riego prehispánico fue causa de continuos avatares para esta población, cuando era el Estado quien la distribuía y tenía el poder sobre ella.

Luego, durante la Colonia son relegados ya que el agua se otorgó preferentemente a haciendas, batanes y molinos establecidos en el valle. En el siglo XX, con el reparto agrario, renacen las luchas con otros pueblos de la llanura por disponer del agua que baja de los manantiales de la sierra para volver fértiles las tierras recién otorgadas.

Es tan importante el agua para esta comunidad, que considera que poseer el líquido ha representado directamente que sus habitantes continúen viviendo en el pueblo y se dediquen a las labores del campo. Cuando el agua ha faltado, la población ha disminuido y quienes han permanecido en él, se han dedicado a

diferentes actividades no agrícolas. Con agua, el pueblo se dedica a sembrar maíz, sin ella recolecta leña para hacer cajitas de ocote. Cuando recibe el agua nuevamente siembra trigo, cultivo comercial, y más tarde flores y frutas; estos ingresos se complementan con el trabajo asalariado fuera de la comunidad (p.91).

Sin embargo, al llegar a las conclusiones parece que matiza el argumento anterior:

“El agua juega un papel importante en el desarrollo económico y de subsistencia de cualquier población, pero es sólo parte integral del funcionamiento global (...) a pesar de su importancia el agua no lo es todo. La progresiva erosión de los suelos, la baja productividad, la calidad, las políticas agrícolas, competencia a nivel nacional, afectan la comercialización de sus productos. La actividad agrícola no es redituable, la población busca alternativas fuera de la localidad. La cercanía a las fuentes de trabajo permite que mantengan su lugar de residencia en San Juan y continúen participando en las actividades de la comunidad” (p.107).

Como Rodríguez Rojo escribe en su “Presentación”, su investigación empieza bajo la dirección de Andrés Fábregas, pero es interrumpida varias ocasiones por intervalos de varios años. Esto se deja sentir hacia el final del libro, ya que cuando regresa después de su primer trabajo de campo a Tezontla, da la impresión de que se lleva una gran desilusión al encontrar todo cambiado.

“Hoy día la tanda de agua continúa llegando. Se ven abandonadas algunas de las huertas, pocas terrazas y bancales siguen empleándose para fines agrícolas (...) Se han instalado bombas eléctricas para subir el agua a tanques de almacenamiento en las

azoteas de las casas. El uso de depósitos en tierra va desapareciendo” (p-107).

Es curioso observar que durante su primera aproximación a la comunidad, Tezontla es descrito un tanto en forma idílica y al final toda aquella abundancia y jaula desapareció. Su regreso al pueblo le lleva a matizar sus primeros resultados.

“El patrón semidisperso de las viviendas ahora es menor (...) el asentamiento empieza a tomar características urbanas, como instalación de tinacos, rejas de hierro o bardas de tabique (...) en Tezontla el agua ha servido para que aún se siembre maíz, frijol, calabaza y haba para consumo familiar, pero la agricultura no es redituable; los suelos en la parte alta de la comunidad son pedregosos, están totalmente erosionados y abandonados. En la parte media, se ven unos cuantos bancales y terrazas que aún se siembran. La parte cercana a la carretera ya está ocupada por viviendas. (...) Han proliferado las misceláneas, puestos de barbacoa, tlacoyos y carnitas los domingos” (p.108).

Cabria entonces preguntar si no es exclusivamente el agua el factor de cohesión de Tezontla, cómo explicar la permanencia o, ¿resistencia?, de la población y la continuidad de las actividades agrícolas aún cuando éstas no son redituables y se cuenta con trabajos asalariados fuera del pueblo. *“El agua sigue llegando”*, afirma; entonces la lucha por su control terminó y Tezontla dejara de ser lo que fue.

7.- En una coedición UIA, CIESAS, Archivo Histórico del agua y CNA aparece en el 2001 el más reciente libro de la colección: *La Purificación Tepetitla. Agua potable y cambio social en el somontano*. Este texto es una revisión de la tesis doctoral de Michael C. Ennis-McMillan (1998) basada en más de 22 meses de

trabajo de campo e investigación en archivos. En él se analizan los problemas sociales relacionados con la dotación de agua potable a los residentes en el pueblo de La Purificación Tepetila (p. 19). El agua para uso doméstico es un recurso escaso y costoso en una región semiárida, un recurso que motiva a los habitantes de este pueblo a diseñar estrategias para mantener el control sobre la administración del agua. Hace patente que es difícil permanecer en la comunidad sin percatarse rápidamente que el agua constituye un aspecto sobresaliente de su vida social. Al igual que lo hizo Rodríguez Rojo en San Juan Tezontla, halla que en el somontano existe una constante preocupación por el líquido vital. Los pueblos de la sierra son dueños de manantiales, en la llanura la población consigue agua perforando pozos, sin embargo, en el pie de la montaña la situación es diferente.

El estudio de Ennis-McMillan se centra en cómo surge la autoridad y el dominio sobre el manejo del agua y su administración. Específicamente describe y analiza las actividades y las perspectivas de los vecinos de La Purificación Tepetitla que ocupan cargos civiles y religiosos. Los aspectos sociales y culturales con profundas raíces históricas que se caracterizan por la lucha por el control del agua. Actualmente estas luchas se generan en relación con el problema del abasto del agua de una calidad aceptable a una población que va en aumento. La necesidad de proporcionar mejor agua potable ha tenido en “La Puri”⁸ una serie de consecuencias sociales relacionadas con el poder, el conflicto y la cooperación (p. 20).

Este investigador señala que a pesar de que se centró en una comunidad, el estudio se relaciona con problemas más amplios, histórica y regionalmente, con una estratificación socioeconómica, con la migración y con un proceso de urbanización. Así el objetivo explícito del libro es arrojar luz sobre el aspecto político que implica el proceso para diseñar, construir, administrar y mantener un sistema de agua subterránea entubada destinada al uso doméstico. El

⁸ Término usado por la gente de la región para este pueblo.

propósito de la investigación es analizar cómo se configura un sistema de agua potable en crecimiento a través de conflictos y con la participación de grupos que tienen puntos de vista antagónicos. Ennis-McMillan sostiene que los vecinos de La Purificación Tepetitla recurren a las tradiciones de carácter no capitalista para manejar el problema de la escasez y de la distribución desigual del agua.

Para el análisis de los problemas relativos al problema del agua, este investigador recurre a la perspectiva de la antropología económica y de las formas de organización social para aplicarlos a la antropología médica, la cual propone poner más atención a la interrelación entre salud, enfermedad, políticas y relaciones sociales en sociedades estratificadas (p. 24). Ennis-McMillan está interesado en proporcionar información para que los intentos por instalar sistemas de aprovisionamiento de agua en zonas rurales de México tengan mayor éxito, ya que hasta el momento ha sido limitado y se corre el riesgo de que tales sistemas se vuelvan obsoletos en corto tiempo.

Lo que es sobresaliente en este texto, es que llama la atención sobre que los proyectos de desarrollo de los sistemas de agua para uso doméstico en el campo, se han basado en modelos urbanos y en mecanismos de distribución de libre competencia en el mercado, lo cual resulta desventajoso para una población de bajos ingresos. Además, dichos proyectos obvian las prácticas existentes en el lugar, los recursos, así como las instituciones que podrían apoyar sistemas de aprovisionamiento alternativos. Plantea que los sistemas rurales efectivos dependen del control local y de la participación de la comunidad para establecer y cobrar las cuotas del agua, asimismo, tales instituciones son capaces de resolver disputas locales y coordinar el trabajo para reparar, mantener y operar el sistema del agua. En síntesis, gracias a su trabajo etnográfico, podemos conocer que lejos de que la cultura tradicional sea un obstáculo para el desarrollo y funcionamiento del sistema de agua en la

comunidad, lo garantiza, además al mismo tiempo funciona reforzando la cohesión al interior del grupo.

En La Purificación Tepetitla, las autoridades locales son las que movilizan a la población para realizar los trabajos destinados a construir y mantener el sistema de agua potable, trabajo que no recibe una remuneración monetaria, utilizan la privación de agua para conseguir la participación en los trabajos requeridos por el sistema, mediante los esfuerzos coordinados de las autoridades civiles y religiosas. Estas prácticas en la administración de los sistemas hidráulicos tienen sus antecedentes en épocas remotas y logra que la gente con menores recursos reciba una dotación adecuada de agua.

Son varias las poblaciones del Acolhuacan Septentrional en las que no se considera el servicio de distribución de agua entubada como una mercancía, Ennis-McMillan recoge información en La Purificación Tepetitla en la que se puede apreciar que no es un servicio que se obtiene a cambio de una cantidad de dinero, es un servicio que alguien recibe por cumplir con la costumbre (p.141). Tradición acorde con una serie de principios, valores y prácticas más amplias que los purifiqueños utilizan para normar su conducta. Principios de reciprocidad que les permiten ser reconocido como residente y buen vecino, debido a que quien logra una conexión a la red hidráulica, es considerado como perteneciente al pueblo que se manifiesta en la participación en actividades comunales.

No obstante, este caso etnográfico no deja de traernos a la mente la propuesta teórica de Richard Adams (1983) y Roberto Varela (1984) que será analizada más adelante y que nos permite entender desde la antropología política estas relaciones de poder.

Como lo anotamos al principio, si bien cada uno de los siete libros se dedican a un tema en particular, con diferentes formas de acercamiento al objeto de

estudio, su conjunto nos muestra la enorme flexibilidad y capacidad de adaptación de los habitantes del Acolhuacan septentrional. Esto significa que no son pueblos que podamos concebir únicamente como depositarios de la tradición indígena, sino más bien como comunidades que siempre están buscando estrategias de sobrevivencia.

Cuando la agricultura y la explotación del bosque dejan de ser redituables, ensayan otras actividades económicas: música, flores, frutales, huacales, figuras de perilla, pan de fiesta, cerámica, talleres de costura, en fin, cualquier actividad que les permita obtener recursos económicos sin tener que abandonar sus pueblos.

Desafortunadamente, a la fecha, los objetivos del proyecto Tepetlaoxtoc iniciado por Ángel Palerm se han desdibujado. Su sueño de poder realizar una planificación regional con los materiales recogidos a lo largo de cuatro décadas de trabajo, no ha podido concretarse, pues toda la información generada no ha sido valorada por ninguna administración del Estado de México. Asimismo, aun cuando la estación de campo sigue vigente, cada día es más difícil encontrar a un profesor que quiera llevarse al campo a los alumnos del posgrado de la Universidad Iberoamericana.

Además de los textos de la colección Tepetlaoxtoc, han sido publicadas otras investigaciones realizadas en el Acolhuacan. En 1994 Lane Rodríguez escribe el artículo “Estudio preliminar sobre la reconstrucción del sistema de riego en la región de Texcoco de 1920-1930 y 1991”, Jacinta Palerm Viqueira publica “Sistemas hidráulicos y organización social: La polémica y los sistemas de riego del Acolhuacan septentrional” en el año 1995, Carmen Viqueira en 1990 presentó el trabajo titulado *Los procesos de cambio en el Acolhuacan*.

Por otro lado, existen problemas presupuestales, que han impedido que se siga creciendo la colección Tepetlaoxtoc por ello no ha podido publicarse algún

trabajo más recientemente. Entre los trabajos de tesis últimamente presentados en la UIA sobre el Acolhuacan septentrional podemos citar: de Lucia Gabriela Bascuñan Termini, *Estudio de la alimentación habitual y de la comida de las fiestas de la población de San Miguel Tlaixpan, Texcoco: una propuesta metodológica* (1991); de Florencia Rosemberg Seifer, *Un estudio antropológico de la ciudad de Texcoco: los fayuqueros* (1992); de Marciana Lane, *Santa Maria Nativitas* (1997); y, de Alejandro Cornejo Oviedo, *“Aquí hay cazuelas siempre”: la persistencia del trabajo artesanal en Santa Cruz de Arriba, Texcoco, México – el modelo de producción doméstica* (1999).

Con esta revisión bibliográfica podemos concluir que si bien los trabajos de investigación y reflexión teórica que han salido del Acolhuacan son muchos y muy significativos, nuestra perspectiva teórica y el objeto de estudio que hemos elegido nos ha permitido complementar la información sobre esta región del Estado de México.

LA POBLACIÓN ACTUAL EN EL ACOLHUACAN

a) Sistema de parentesco y matrimonio.

El parentesco en una comunidad de tipo tradicional garantiza la articulación de los grupos en su interior a través de uniones conyugales, las cuales van a permitir la incorporación de nuevos miembros a la familia, la construcción de relaciones de complementariedad y reciprocidad intrafamiliar, así como el establecimiento de derechos y obligaciones entre generaciones y géneros. La normatividad que rige al parentesco, conyugalidad, patrones de residencia, de herencia y sucesión, funcionan como controles para el desarrollo en orden de una sociedad, los cuales, al mismo tiempo, posibilitan el acceso diferenciado a recursos materiales y simbólicos, además de mantener relaciones de poder. Realizaremos una descripción del sistema de parentesco y matrimonio en las comunidades de estudio, debido a que, como hecho social total, el don pone a funcionar esta institución de manera evidente.

En estos pueblos de génesis nahua, el parentesco se establece bilateralmente o de tipo cognaticio, lo que significa que se reconoce el vínculo de parentesco con la madre y con el padre, así como con los abuelos maternos y paternos, sin privilegiar ninguno en particular. La filiación se genera sobre la concepción de que los padres transmiten la sangre a sus hijos, lo que instaura una identidad entre progenitores y prole. No obstante, la consanguinidad une de forma particular a los hijos varones con su padre, éstos son los que perpetúan el linaje y heredan la tierra, aunque el parentesco sea cognaticio.

El sistema de parentesco hallado en estas comunidades obedece a lo denominado por Robichaux (1997) como modelo de familia mesoamericano, caracterizado por la residencia patrivirilocal inicial de la pareja, esto significa que una familia nuclear empieza su existencia formando parte de una familia extensa, lo que lleva a crear fuertes lazos de dependencia y cooperación entre

los hijos varones y sus padres. La herencia se realiza de padres a hijos varones, el hogar paterno y el terreno donde se ubica son heredados al xocoyote (hijo menor), quien desde que contrae matrimonio, vive ahí y se convierte en el responsable de los padres, cuida de ellos en su vejez. La regla de la ultimogenitura es la deseada, pero si la conducta de la nuera no agrada a los suegros, éstos pueden omitir esta regla y dejar su casa y solar a otro hijo.

La patrivirilocalidad constituye la base social de los pueblos del Acolhuacan, ésta se finca en la retención de los hijos, la expulsión de las hijas y la incorporación de mujeres ajenas al grupo. Por lo anterior, se puede apreciar que la familia se transforma a través del tiempo en una dinámica que sigue un ciclo preestablecido: los nacimientos, las separaciones, los matrimonios propician un proceso de contracción, expansión y eclosión. Cuando un individuo varón se casa o se *roba* a una mujer y la lleva a vivir a la casa de sus padres, la familia nuclear se convierte en una extensa. Por un tiempo, un hombre, su esposa y sus hijos conviven con los abuelos paternos, después se separan de la familia extensa para constituirse como una familia nuclear.

El tiempo que permanece la pareja y su prole viviendo en casa de los padres del esposo depende de la situación económica de éste. Mientras se espera que la pareja ahorre para que empiece a construir su casa en un pedazo de tierra que el padre del esposo le hereda. La familia nuclear entonces establece una residencia neolocal, funda su domicilio independiente del sitio del hogar paterno aunque pueda estar cerca. Así encontramos la presencia de casas contiguas encabezadas de manera preponderante por varones emparentados por el lazo patrilineal como lo caracterizó Robichaux (1997) para el modelo de familia mesoamericano.

La nuera que va a vivir a casa de sus suegros tiene la obligación de colaborar en los quehaceres domésticos, y el hijo debe contribuir al gasto de la casa. Aunque también podemos encontrar parejas que aun viviendo en el hogar

paterno, *se manden solas*, o sea, hacen su propio gasto separadas de la familia, debido principalmente a que la convivencia en la familia extensa con frecuencia se torna difícil.

Para las mujeres las reglas son diferentes. Las hijas abandonan el hogar paterno para ir a vivir en una casa ajena, a ellas no se les heredan tierras, pues se supone que compartirán el usufructo de las que le pertenecen a su esposo. Sólo en algunos casos, como cuando no tiene hermanos o se tiene muchas tierras, reciben algún terreno de la madre o de su abuela materna. A las mujeres se les lega una parcela cuando se casan con un hombre de fuera de la comunidad y éste no tiene posesiones.

Las nueras son mujeres extrañas en su nueva casa y es común que sean tratadas con recelo y desconfianza. Otras veces son consideradas como hijas, y ellas se dirigen a sus suegros llamándolos papá y mamá.

Los hombres se quedan y las mujeres se van, esta regla no sólo organiza a las familias, sino también los intercambios. Como veremos posteriormente, una mujer, cuando coloca una ofrenda para los muertos, lo hace para los ancestros de su esposo, sus propios muertos no vienen a la casa de la familia de su esposo, sino a su casa paterna. Cuando una mujer casada muere, es sepultada en el lote del panteón de la familia de su esposo y no en el de su padre.

El modelo de familia mesoamericano y su ciclo de desarrollo responden a un esquema ideal que en la práctica, a menudo, sufre cambios y anomalías provocadas por situaciones imprevistas o fortuitas que transforman su estructura. De ahí que podamos encontrar madres solteras que se quedan al cuidado, primero, del padre y luego del hermano xocoyote. Otra posibilidad anómala es encontrar a hermanas solteras viviendo juntas, huérfanos viviendo al cuidado de los abuelos o padres ancianos abandonados por el xocoyote que no quiso hacerse cargo de ellos.

Asimismo, cuando un matrimonio no procrea hijos varones, sino únicamente hijas, el problema se resuelve por medio de la uxorilocalidad, es decir, ante la falta de un heredero varón, la familia incorpora al esposo de la hija única o la ultimogénita para que se haga cargo de los suegros ancianos. Lo anterior implica que el marido se mude a vivir al hogar de los padres de la esposa, a pesar de que no es bien visto socialmente, debido a la regla de que los hombres comparten un territorio y deben quedarse cerca de sus padres.

La norma en estos pueblos es heredar tierra a todos los hijos varones por igual, incluso a los hijos procreados fuera del matrimonio, y en los casos de hijos de madres solteras no reconocidos por el padre, el abuelo materno o algún tío materno le da herencia al hijo de una madre soltera. Se puede decir entonces que todos los varones heredan preferentemente por vía patrilineal, y en casos muy especiales por vía matrilineal.

El padre evita en lo posible dividir las tierras agrícolas e idealmente los hogares patrilineales forman una sola unidad de producción y consumo. Por ello, sólo cuando el padre ya no puede trabajar en el campo reparte sus tierras, procurará entonces dar partes iguales de tierra de temporal y de riego a sus hijos varones.

El matrimonio que no tiene hijos, pero sí tiene tierras que heredar, suele ser presionado para que las deje a los sobrinos o primos, aunque éste puede decidir venderlas poco a poco.

Por lo que se refiere a las reglas de alianza o matrimonio, éstas se caracterizan por ser flexibles, pues no existen las prescripciones matrimoniales de tipo elemental, las prohibiciones recaen sobre los parientes consanguíneos y los compadres, padrinos y ahijados. La mayoría de los matrimonios se realizan de acuerdo a las normas de la religión católica, sin embargo, recientemente, resaltan el hecho de que las mujeres valoren cada día más el matrimonio por el

civil, ya que de esta manera los hijos quedan amparados por la ley en caso de que el marido decida dejarla, le pegue o que no cumpla con sus obligaciones paternas. No obstante, cuando una pareja hace vida común bajo el mismo techo, aunque no medie formalización alguna, es evidencia suficiente para que la comunidad los considere casados. Posteriormente, legitiman su unión con la boda civil y religiosa. El *robo* en el sentido de una fuga concertada, da inicio a un tipo específico de unión libre, que ha sido ampliamente etnografiada en Mesoamérica, razón por la cual David Robichaux la ha denominado “unión consensual mesoamericana” para distinguirla de otras formas de unión libre reportadas en otras tradiciones culturales (Robichaux;2003).

La tradición pide a los parientes de los contrayentes realizar una serie de intercambios previos a la boda¹, prestaciones y contraprestaciones que no cesan una vez que se entabló la relación de alianza. Por este hecho, se hace necesario pensar que una mujer debe casarse preferentemente con un hombre de la mitad del pueblo a la cual ella pertenece². Si bien no están prohibidas las alianzas matrimoniales entre jóvenes de diferentes mitades, muchos informantes afirman que es mejor que ambos sean del mismo lado, pues así la convivencia será más fácil para los dos grupos de parientes.

La interacción social en los pueblos de la región está caracterizada por una serie de relaciones muy formales de respeto. Las relaciones entre hermanos, hijos y padres, esposo y esposa, generaciones mayores con generaciones menores, compadres, padrinos y ahijados están marcados por una etiqueta especial y obligaciones mutuas. A un niño se le enseña a ser respetuoso y a dirigirse en voz baja a sus abuelos y también a besarles la mano, gesto de máximo respeto que también se emplea con los compadres y los padrinos. Este saludo es precedido por la expresión *la mano ma* hacia las mujeres y *la mano pa* a los hombres. Entre dos parientes de la misma generación la relación de

¹ Convenios y prestaciones que se describen más adelante.

² Esta oposición entre dos mitades del pueblo se detalla adelante.

respeto es relativamente menor y al saludarse únicamente se dan la mano. No saludarse de esta forma puede considerarse una grosería o señal de enojo.

Hay asimismo una notable concepción de la superioridad masculina que idealmente coloca a los hermanos sobre las hermanas y le da al marido control sobre su esposa. Se espera que la mujer atienda a los deseos de su marido, de lo contrario la puede golpear. No obstante, si abusa de la autoridad o si el esposo no cumple con su responsabilidad de proveer de recursos suficientes a la familia, la esposa puede solicitar ayuda a su padre y a sus hermanos para que en un juicio ante las autoridades del pueblo obliguen al marido a cumplir adecuadamente con sus demandas, o en caso extremo el padre de la mujer la puede "*recoger*", esto es, llevarla de nuevo al hogar paterno y dar por terminado el matrimonio.

1° Sistema de designaciones

La terminología de parentesco como también se le conoce al sistema de designaciones, hace referencia a las palabras o términos que se utilizan para identificar a los individuos con los que se tiene un parentesco. Estos términos crean un límite en las relaciones de tipo parental y, en general, señalan los límites entre los que son de la familia y los que no lo son.

En los términos que se presentan en seguida en lengua náhuatl, el prefijo posesivo "no" significa "mi" en español, mismo que siempre se utiliza en la terminología de parentesco.

Parientes lineales

Los parientes lineales son aquellos consanguíneos en línea directa descendente en la primera generación ascendente y la primera generación descendente.

Mi padre	notatli/ tata/pale
Mi madre	nonantli
Mi madrastra	notlacpanantli
Mi padrastro	notlacpatatli
Mi hijo (a)	nokoneuh
Mi hijastro	notepalkoneuh
Hijo menor	xocoyote
Hija menor	xocoyota

Parientes colaterales

Los parientes colaterales son los consanguíneos fuera de la línea directa de descendencia, pero que mantienen una relación de germanidad con la línea directa de Ego, por consecuencia en su misma generación.

Mi hermano,	nukni
Mi hermana,	nukniwe
Mi hermano mayor	notiachkauk
Mi hermano menor	notukni
Mi primo	nukni/noprino
Mi prima	nukniwe/noprino

Parientes colaterales de primera generación ascendente

Mi tío	notlautl/notío
Mi tía	noauitl/notía

Parientes de primera generación ascendente

Mi sobrino, mi sobrina	nokoneuh
------------------------	----------

Parientes de segunda generación ascendente y descendente

Mi abuelo	nokoli/nokuwkn
Mi abuela	nositli/nosikn
Mi nieto	noshwe (wi)

Parientes de tercera generación ascendente y descendente

Mi bisabuelo	nochicohcolli
Mi bisabuela	noohpansistli
Mi bisnieto (a)	nochikolxhuitl

Parientes por alianza cerrada

Los parientes por alianza son aquellos con quienes la relación de parentesco se establece a través del matrimonio o la alianza.

Mi esposo	notlacau
Mi esposa	nosoau

Parientes por alianza primaria

Mi cuñado	nouehpol
Mi cuñada	nouestli

Parientes por alianza secundaria

Mi consuegro	nouehxiu
Mi consuegra	nouexiutli
Mi concuño, mi concuña	nochautek

b) Parentesco ritual

La versión regional del sistema de compadrazgo está caracterizada por una serie de relaciones formales que se establecen a través de la participación en diferentes ritos de la iglesia católica, compadrazgo sacramental; y el que da oportunidad de nombrar padrinos de objetos, propiedades y sucesos familiares de importancia, como casas, primera piedra, imagen o cuadro religioso, automóviles, considerado compadrazgo no sacramental. Como resultado de esta participación se crean lazos de parentesco ritual entre el niño (ahijado) y el hombre (padrino) y su mujer (madrina) que patrocinan la ceremonia, convirtiéndose en padrinos. Del mismo modo, los padres del niño que han elegido a los patrocinadores del ritual se convierten en compadres.

Comadre	teotenantli	Padrino	teotahtli
Compadre	teotetanhtli	Madrina	Teonantli
Ahijado	teokoneu		

Pitt Rivers (1975) define al compadrazgo como una forma de parentesco ritual, formado de manera habitual por lazos entre dos o tres personas, el cual no está basado en la descendencia biológica o en la alianza matrimonial.

En el subsistema terminológico ahijado-padrino-madrina-compadre-comadre hay una marcada demostración pública de respeto. El subsistema de actitudes institucionalizadas que regulan a los que participan en la relación exige al ahijado que debe saludar a sus padrinos con tanto respeto como a sus abuelos. Cuando dos compadres se encuentran, se acercan respetuosamente, se quitan el sombrero, se dan la mano y con una ligera inclinación besan ceremoniosamente el dorso de la mano. Cuando los compadres son personas que no pertenecen al pueblo el beso en la mano suele cambiarse por un abrazo respetuoso. Más adelante se describirá con mayor detalle este tipo de ceremonias. Sin embargo, la mayoría de estas relaciones son con miembros de

la comunidad, estableciéndose relaciones horizontales entre miembros que no pertenecen al grupo de parientes. Aunque recientemente, las personas de estos pueblos han buscado establecer relaciones de compadrazgo con gente de fuera de la comunidad.

Según lo hemos podido constatar durante el trabajo de campo, el término padrino y madrina se extiende a los padres de los padrinos y se hace referencia a estos últimos como padrinos grandes. Del mismo modo, los términos de referencia y apelación, compadre/comadre, se aplican también hacia los padres de los padrinos y a los abuelos del ahijado, es decir, se convierten en compadres de los padrinos todos los parientes en línea directa y colateral ascendente a ego (el ahijado). Esto nos lleva a analizar un argumento que ha generado polémica entre los estudiosos del compadrazgo y que tiene que ver con la naturaleza “diádica” del contrato que origina la relación de compadrazgo. En un análisis funcional estructural, *The dyadic contract: A model for the social structure of a mexican peasant village* (1961), George Foster sugiere un modelo para reconciliar los roles institucionales que pueden ser reconocidos y descritos en Tzintzuntzan con el principio subyacente que le da coherencia al sistema social.

En este artículo sostiene que los adultos organizan sus contactos con la sociedad fuera de su familia nuclear por medio de una forma especial de relaciones contractuales. Éstos pueden ser contratos informales o implícitos, pero cuando se convalidan civil o ritualmente mediante actos como el matrimonio o el bautizo se convierten en formales y explícitos. Foster llama a estos vínculos diádicos porque en ellos los participantes inmediatamente interesados hacen su elección sin influencia o consejos exteriores. Por ejemplo, cuando un hombre de Tzintzuntzan desea casarse, elige a su pareja sin pedir la opinión de su familia o bien cuando un hombre elige un padrino para el bautizo de su hijo no consulta a nadie. Estos contratos, manifiesta Foster (1972), existen simplemente porque place a los participantes, no son corporativos, dado

que las unidades sociales tales como las familias extensas, barrios o los pueblos nunca están ligados entre sí e incluso las familiares nucleares no entran en verdaderas relaciones con otras familias. Por ello el compadrazgo no puede ser nunca la base para ningún tipo de agrupamiento.

Esta afirmación ha sido discutida ampliamente en los años recientes con base en diferentes investigaciones (Signorini;1984, Mendoza;1992), dejando ver que el compadrazgo es algo más complejo que una simple relación diádica entre individuos. Si se examina la afirmación de Foster en el sentido de que el compadrazgo nunca puede ser la base para la formación de un grupo, ésta se encuentra debatida por los análisis realizados en varias comunidades latinoamericanas y europeas, el nuestro es otro ejemplo más que se añade a la lista, en donde de las formas de compadrazgo resultan grupos de intercambio de dones, prestaciones y contraprestaciones, llegándose incluso a conformarse verdaderos “grupos sociales de compadrazgo” (Signorini, 1984). Por otra parte el punto de partida por el que Foster denomina a estos contratos diádicos tiene que ver con el momento mismo de la elección, aunque realmente nos parece muy raro que un hombre no consulte con alguien sobre su futura decisión, pero si así fuera, una vez que se ha elegido con quién contratar, a la familia no le queda otro camino que entablar la relación. El mismo autor en su texto explica que se denominan compadres a todos aquellos miembros de la familia del ahijado con quienes se intercambia un abrazo y que resulta realmente muy ventajoso tener muchos compadres, sobre todo en momentos críticos.

Respecto al parentesco ritual, en general, y del compadrazgo en particular, se han dado a lo largo de la historia de su estudio otros puntos polémicos, uno de ellos tiene que ver con la función que este tipo de parentesco cumple.

Autores como Nutini y Bell (1989), en su estudio en Tlaxcala, destacan el aspecto estructural representado por las dimensiones permanentes del compadrazgo. En este sentido hacen una serie de generalizaciones como la de

que el compadrazgo tenderá a sustituir al parentesco como elemento de organización y formación de grupos en las comunidades donde se mantiene la ideología socio-religiosa tradicional. Según sus palabras, el compadrazgo debe considerarse como un sistema que ofrece ventajas descriptivas importantes en sociedades en las que el parentesco ha perdido una importancia tradicional como principio fundamental de organización. Dicho de otra manera la institución del compadrazgo se hace más importante cuando las relaciones de consanguinidad se hacen más débiles.

Por otro lado, autores como el mismo Pitt Rivers (1975) o Robert Ravidz (1967) sostienen que el parentesco ritual no tiene la finalidad de extender o intensificar relaciones pre-existentes, sino de crear otras de naturaleza diferente, de tal forma que el parentesco ritual complementa al parentesco consanguíneo, es decir, que el compadrazgo no desplaza o duplica formas funcionantes en la organización social, conclusión a la que nos adherimos debido a los datos empíricos recogidos en campo.

Además de los argumentos sociológicos de Pitt Rivers y Ravidz encontramos otros como el de Peter Coy (1974) y Stephen Gudeman (1972) que contribuyen a sustentar el argumento de que el compadrazgo tiene una función diferente, complementaria, al parentesco. En *An elementary structure of ritual kinship: a case of prescription in the compadrazgo* Coy declara que el compadrazgo es un encuentro entre la naturaleza y la cultura, entre la alianza y la descendencia, así para este autor el compadrazgo tiene la función de cubrir la procreación natural con la procreación espiritual por medio del bautizo. Gudeman, por su parte, en un análisis estructural estudia los elementos mínimos del compadrazgo: padres-hijos, padrinos-ahijado, compadres-compadres; para concluir que existe una contradicción entre la familia biológica-familia espiritual; y ésta corresponde a la dicotomía cuerpo-alma, que a su vez está inmersa en la dualidad naturaleza-cultura.

Gudeman concluye subrayando la importancia del aspecto religioso y la oposición entre las dos formas de parentesco, muestra como la familia espiritual, padrino-madrina-ahijado, toman como modelo la Sagrada Familia y ésto influye en la creencia cristiana de las relaciones entre padrinos y ahijado, y por qué se consideran superiores las relaciones espirituales a las naturales. Tal conclusión nos ayuda a comprender la marcada actitud de respeto en las relaciones de compadrazgo y compadrinazgo en el sistema de compadrazgo hallado en nuestros pueblos de estudio y en los etnografiados anteriormente.

El grupo de parientes, consanguíneos, afines, colaterales y rituales, juegan un papel muy importante en el desempeño de los cargos religiosos, políticos y durante los ritos de paso que se efectúan en una familia nuclear, integrándose verdaderos grupos de intercambio, donde circulan dones, prestaciones y contraprestaciones en varios sentidos como lo afirmamos anteriormente.

Es en este registro de *socialidad primaria*, la familia, las relaciones de vecindad, de camaradería, de amistad, donde se opera la transformación de los individuos biológicos en personas sociales. Esta distinción hecha por los sociólogos de la Escuela de Chicago es pertinente en nuestro caso, ya que contribuye a entender mejor el fenómeno del don, puesto que la diferencia esencial entre los dos tipos de relación reside en el hecho de que el lazo primario se desea por él mismo, en tanto que por el contrario la relación secundaria se considera un medio para alcanzar un fin.

Así que para todos aquellos desencantados con el don, podemos afirmar que, lejos de estar muerto o moribundo, se encuentra en excelentes condiciones de salud y su perennidad resulta de la necesidad universal del hombre no sólo de vivir en sociedad sino de crear la sociedad en la que viven (Godelier, 1998:299). Al principio nada existe, salvo individuos separados, quienes, como tales, no buscan más que su propio interés. Luego aparece el regalo, casi demasiado bello, estruendoso, o bien modesto e insidioso, pero que crea un sentimiento de

obligación de devolverlo, y entonces se inicia un circuito de relaciones de persona a persona, o bien se rechaza con un don monetario inmediato (Godbout,1997:20), este es el origen histórico del don. Para Godbout, esta falta de distinción ha causado problemas al hacer del don un sistema económico, y no un sistema social de las relaciones de persona a persona. Ninguna sociedad puede funcionar sólo sobre el registro de la socialidad secundaria ni disolver el sistema del don en los del mercado y del Estado. De ahí que el don se encuentre por todas partes.

Como vemos, tanto Godelier como Godbout conciben al don como el hecho que da pie a las relaciones sociales, en este punto ambos coinciden, es decir, a partir de que alguien dona algo, éste lo acepta y a su vez lo devuelve nace una relación. En cambio para Lévi-Strauss el principio de intercambio es anterior al don. Una función de la mente humana es sintetizar las estructuras de intercambio, por ello en la praxis el don es sólo una de sus expresiones. De este modo el espíritu humano tiene previamente las estructuras de intercambio, mismas que en la realidad encuentran una manera de expresión en el don, pero éste no es el único sistema de intercambio, postula el estructuralismo.

c) Estructura administrativa y organización política

Por “lo político” entendemos, como Swartz (1994), los procesos que implican la determinación e implementación de objetivos públicos y/o en la distribución diferenciada del poder y de su uso en el interior del grupo o grupos involucrados en los objetivos que están siendo considerados. Los objetivos públicos son aquellos deseados por un grupo en cuanto grupo. Aquí podemos incluir el establecimiento de una nueva relación con otro grupo o grupos; un cambio en la relación con el medio ambiente para todos o la mayoría de los miembros del grupo; y el otorgamiento de cargos, títulos y otros bienes escasos por los que existe una competencia a nivel grupal, esto significa que la posesión de bienes

escasos se obtiene sólo gracias al consentimiento del grupo en general (Varela; 1984)

El trabajo de campo arroja la siguiente información. Todas nuestras comunidades de estudio, San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte, y del somontano, San Miguel Tlaixpan y San Juan Tezontla, corresponden a la categoría política de Ayudantías Municipales del municipio de Texcoco, en el centro de la autoridad y la administración comunitaria está el primer delegado que es a la vez juez de paz y alcalde. Le sigue en jerarquía el segundo delegado, llamado también secretario, actúa como asistente del primer delegado y registra los documentos necesarios. El tercer delegado o tesorero está a cargo de coleccionar las multas y las cooperaciones en la comunidad. Estos últimos pueden reemplazar al primer delegado cuando se ausenta del pueblo, pero no pueden tomar decisiones importantes sin él.

El primer delegado se nombra ***altepetl atli***, que en náhuatl significa "*el padre de la comunidad*" (Sokolovsky 1995:100). El pueblo espera que vele paternalmente por sus intereses, solucione los conflictos y los represente dignamente con las autoridades externas. Los delegados realizan sus labores todos los días, el mayor peso de este cargo es el tiempo³ que se le dedica a él, lo que le impide trabajar fuera de la comunidad o en sus mismas tierras.

Además de la función de juez se requiere también a los delegados para legalizar ciertas transacciones como la venta de tierra y la distribución de tierras de un padre entre sus hijos. Después de este tipo de asuntos es costumbre en la comunidad invitar a los delegados a una cuantiosa comida, o bien sólo se les paga una cantidad acordada por la elaboración del documento escrito y sellado por la delegación que legaliza la transacción.

³ Aunque hay excepciones como en San Jerónimo Amanalco en donde por hacer lo que el pueblo le pedía, el primer delegado fue acusado y encarcelado por secuestro.

En estas comunidades de la sierra y el somontano, lo político implica una competencia por el poder pero también la acción administrativa, esto es, la manera como se usa dicho poder. De esta forma, la función de los cargos políticos es dirigir y controlar las actividades civiles de la comunidad y los trabajos que tienen que ver con el gobierno municipal de Texcoco. Los delegados se eligen cada tres años por voto mayoritario entre todos los hombres mayores de edad. Las elecciones se realizan a fines de enero o principios de febrero o cuando las autoridades municipales publiquen la convocatoria. Otros cargos como los de la junta de aguas o los de los ejidatarios son elegidos anualmente o pueden ocuparse por tiempo indefinido.

Meses antes, empiezan a surgir planillas que buscan ocupar los cargos. En los pueblos del somontano vimos recientemente que las planillas realizaron proselitismo con pintas en las bardas del pueblo y repartieron volantes entre sus pobladores a la usanza de las campañas electorales del país. También se puede dar el caso de que los delegados salientes inicien la promoción de algún familiar, compadre o amigo. Ya que ningún cargo público es remunerado, sino por el contrario el ocupante del mismo hace una gran inversión de tiempo y dinero, podríamos pensar que no hay voluntarios para ocupar estos puestos. Sin embargo, hay quienes se autopropone, pues lo que se deja de hacer por cumplir con el cargo y, casi siempre también, en dinero efectivamente desembolsado, puede considerarse como una *inversión* al servir al pueblo. Incluso si alguna persona tiene aspiraciones políticas y desea en un futuro cercano ser delegado, debe ahorrar para poder abandonar su trabajo durante un tiempo para cumplir cabalmente con las obligaciones del puesto, o bien, tener una pareja que trabaje y tenga ingresos suficientes para mantener a la familia. El ideal de la comunidad es que un habitante tenga durante su vida algún cargo político para que todos experimenten una responsabilidad como esa. Sin embargo, el sistema de valores como ideal de “servir al pueblo” debe ser analizado con más cuidado, pues en realidad puede revelarse como un imperativo; los datos de campo arrojan que los cargos públicos son percibidos

por sus ocupantes como una pesada carga de la que es necesario desembarazarse pronto.

Así como existen voluntarios que desean acceder a un cargo en el que se sirva al pueblo, los hay también que se muestran renuentes a aceptar, el día de la elección salen del poblado o se esconden en sus hogares. Pero también los reacios a colaborar pueden recibir una encomienda de este tipo para que vivan lo que se siente que los demás no cooperen

Una vez convocada la asamblea y ante un representante del gobierno municipal se empieza a proponer a las personas que se creen capaces de velar por los intereses del pueblo. Los vecinos manifiestan su voto levantando la mano. Así se eligen a tres personas para ocupar los cargos de delegados. Posteriormente los delegados acudirán al palacio municipal de Texcoco en donde se les tomará protesta y se les entregarán las credenciales que les acreditan como representantes de su comunidad.

Algo que considero importante resaltar es que si bien los pueblos se conciben como una unidad hacia el exterior, al interior de ellos podemos ver divisiones. En San Jerónimo Amanalco, por ejemplo, se reconoce una división territorial dual, cada una de ellas con un nombre en español. La parte occidental se llama caliente y el lado opuesto se llama serrano. Debido a las recientes circunstancias políticas del país, se conocen además como perredistas y priístas respectivamente.⁴ Cuando un observador recorre las calles del pueblo en época electoral detectará en un lado del pueblo propaganda sólo del PRI, mientras que en el otro sólo pintas del PRD. Esta división territorial es crucial para regular la interacción social, económica y política, especialmente en relación con la organización del trabajo comunitario y determinar la asignación de cargo.

⁴ Consideramos que estas referencias son recientes ya que en 1972 Sokolovsky observa que en Amanalco todos eran priístas.

En Santa María Tecuanulco sucede algo similar entre los **acolcos** y los **cauhpichca**, las dos mitades del pueblo que se turnan los cargos políticos y religiosos. También aquí se hacen identificaciones partidistas entre ambos lados, llegando incluso a pertenecer a un partido por el solo hecho de haber nacido en alguno de ellos. Así por ejemplo, si se nació en el lado **cauhpichca**, se es del PRI y si el nacimiento tuvo lugar de la mitad **acolca** se considera al habitante miembro del PRD. Este tipo de asociaciones ha llevado en algunos casos a conflictos, por ejemplo, en el período 1997-2000, una mujer del extremo **cauhpichca** fue elegida para ocupar el cargo de segunda delegada. Durante su gestión muchos **cauhpichcas** le cuestionaron que tuviera un trato cordial con la presidencia municipal de extracción perredista, no pudo convencer con los argumentos que formuló para exponer que ella no se consideraba priísta, aunque fuera **cauhpichca** y de que las gestiones eran para proyectos que traerían beneficios a la comunidad en general. Tampoco podemos olvidar su condición de mujer en una comunidad en donde existe la abierta creencia sobre la superioridad masculina.

En el tercer poblado serrano de nuestro estudio, Santa Catarina del Monte, la situación no está tan polarizada entre priístas y perredistas, pues en la década anterior entró un tercer grupo en discordia. A pesar de que en todos los pueblos vecinos se intentó, sólo aquí germinó la semilla del movimiento Antorcha Campesina, lo cual ha hecho surgir muchos conflictos internos.

En cada poblado existe el acuerdo de que en cada periodo el cargo de primer delegado lo ocupará una persona de una de las mitades del pueblo, mientras que los puestos de segundo y tercer delegado lo elegirán del lado opuesto. De esta forma ningún grupo específico del pueblo concentrará los controles energéticos y por lo tanto centralización de poder. En San Jerónimo Amanalco y Santa María Tecuanulco su división dual les permite llegar a acuerdos sin grandes aspavientos, sin embargo, en Santa Catarina del Monte ya no son dos

los grupos que se turnan el cargo de primer delegado, ahora Antorcha Campesina también pelea por ese puesto.

En lo que se refiere a la organización política existen algunos matices entre un pueblo y otro, como lo pudimos ver, sin embargo, en las características fundamentales hay coincidencias en los pueblos serranos, seguramente porque no tienen grandes recursos que controlar o que otros niveles de integración superior ambicionen. No sucede lo mismo con los pueblos del somontano, ahí ya podemos encontrar cómo los habitantes suelen acudir a instancias en niveles superiores cuando en el pueblo no hay acuerdos, como por ejemplo cuando a alguna persona le niegan el agua o el panteón para su difunto, o bien porque cuentan con minas de arena que deben mantener bajo su control porque instancias superiores las ven con ojos de ambición.

Bajo la autoridad de los delegados existen otros cargos civiles: los comandantes, que son elegidos por los delegados en su respectiva mitad del pueblo, éstos tienen la encomienda de realizar labores ejecutivas como llevar y traer recados por orden de la delegación, avisar de la convocatoria a las faenas y vigilar el orden. Su número ha variado de acuerdo con el crecimiento del pueblo de dos, uno de cada lado, hasta ocho en la actualidad, cuatro y cuatro. Los vecinos del pueblo siempre están enterados de quiénes son los delegados y los comandantes en turno.

En la misma asamblea en donde se eligieron a los delegados se nombran a los representantes de la Junta de Aguas, también conocidos como Representantes de Agua de Riego. Antes de empezar su descripción, quiero señalar que en algunos pueblos estos cargos han disminuido en importancia debido a la falta de agua de riego o bien porque llega en cantidades muy pequeñas. La representación del agua de riego tiene como objeto cuidar el *agua grande*, supervisar que no haya robos en el canal que conduce el agua hasta el pueblo, llevar un control de la distribución del agua entre los vecinos, realizar obras de

mantenimiento de los canales y, cuando sea necesario, abrir nuevos canales, organizar faenas entre los usuarios

La Junta de Aguas está integrada por un presidente, un secretario, un tesorero, dos vocales y dos aguadores o jueces de aguas. La presidencia y la secretaría recaen en representantes de cada lado del pueblo; asimismo, cada mitad está representada por un vocal y un aguador. En San Juan Tezontla hay dos Juntas de Aguas pues cuentan con dos sistemas de riego: la del canal Hueyapan y la del río Xalapango.

La administración del sistema de aguas se lleva a cabo en concordancia con los otros pueblos que dependen del mismo sistema. Cada pueblo envía dos representantes. Aunque cada junta está reconocida por la Secretaría de Recursos Hidráulicos, cada una de manera independiente toma acuerdos, recibe solicitudes de caudales, impone sanciones, otorga premios y resuelve los problemas que surjan entre los pueblos usuarios.

Los cargos del ejido están integrados por un presidente, un secretario, un tesorero y tres ayudantes. Representan a las familias que tienen tierras ejidales y están obligados a proteger sus intereses y vigilar la correcta explotación de estos bienes.

Cada domingo se convoca al pueblo a una asamblea, aunque si no hay asuntos importantes la asistencia es poca. Cuando éstas son muy concurridas es porque se van a fijar cuotas para alguna obra pública, se presentará un plan o informe de trabajo de la delegación. Un delegado tiene poder de convocatoria ante el pueblo por su conducta, si ha cooperado en los trabajos (faenas) y ha contribuido con las aportaciones económicas podrá exigir cumplimiento, pero no sólo él, también si su familia se ha caracterizado por cumplir.

Cuando se realiza una obra pública el cobro de las cuotas asignadas a todos los hombres mayores de edad que tengan un trabajo remunerado muchas veces se hace bajo coacción. De ahí que podemos afirmar que las cuotas y faenas no se pagan de muy buena voluntad, el mecanismo de sometimiento es precisamente el miedo a la pérdida de todos los derechos comunitarios, es decir, el temor al desconocimiento social es lo que doblega a los recalcitrantes. Por ejemplo, en 1999 se realizó una obra pública en Santa María Tecuanulco y los delegados y comandantes se plantaron a las afueras del pueblo antes de que el primer camión saliera llevando a los pobladores a sus lugares de trabajo, ahí detuvieron al transporte y exigieron el pago a quienes no lo habían hecho. La gente por vergüenza o porque tenían prisa por llegar a su empleo, pagaron. Alguna gente mayor recuerda con cierta añoranza cómo en el pasado los delegados tenían más autoridad, pues a los recalcitrantes los golpeaban o los encarcelaban en la delegación para obligarlos a cumplir. Hoy en día reconocen que ésto no lo pueden llevar a cabo porque no faltaría quién levantara cargos en contra de las autoridades del pueblo ante un nivel de justicia superior.

Pero hablando se entiende la gente, a los moradores de la comunidad que no pueden pagar se les dan facilidades; lo pueden hacer en pagos, con más trabajo (faenas) o realizando servicios a la delegación, por ejemplo, llevar recados o hacer limpieza en el local que ocupa. Pero aun con estas facilidades no deja de haber personas que no pagan, en casos así los delegados no hacen nada hasta que esa familia requiere de los servicios de la iglesia, del panteón, solicita agua de riego o algún servicio de la delegación, es en ese momento cuando se le hace su cuenta y se le pide que se ponga al corriente en sus contribuciones o no recibirá el servicio solicitado. Por ello y para evitarse la vergüenza de ser exhibido públicamente como moroso, la mayor parte de los habitantes del pueblo cooperan religiosamente.

Podemos concluir que los pueblos serranos entran en la categoría hecha por Varela (1984) de "Pequeña Política", pues son una unidad de mayoría cuyo

centro de decisiones (delegados) cuenta con el poder asignado de una mayoría que los respalda a través de sanciones establecidas contra los miembros recalcitrantes a las órdenes del centro.

La población conforma unidades operantes familiares que controlan, independientemente de otras, fracciones de tierra en donde establecen su vivienda y procuran su subsistencia, es decir, controlan su propio proceso de producción, distribución y consumo de las actividades económicas que son básicamente agrícolas sin dejar de estar en coordinación con otras unidades operantes. Las demás unidades locales superiores al nivel de integración familiar son dependientes de la asamblea. Son unidades operantes creadas para ejercitar decisiones que se toman en dichas asambleas y pueden ser de carácter permanente o temporal. Bajo esta categoría quedan las guardias, el comisariado ejidal, la sociedad de padres de familia, la junta de aguas, los comandantes y, como veremos más adelante, las mayordomías.

De acuerdo con la caracterización hecha de la “Pequeña política” por Roberto Varela (1984), estas unidades no reciben poder delegado de un centro con poder suficiente, sino poder asignado y directo de los asambleístas; lo que sí existe es una jerarquización entre las unidades, las autoridades municipales deben vigilar el correcto funcionamiento de las demás, a continuación está la delegación que es quien supervisa los trabajos de las restantes unidades. Aunque pareciera que son unidades de consenso, al verlas en operación más bien son unidades en coordinación. Ninguna unidad cuenta con poderes independientes porque no tienen nada que controlar, por ello transfieren únicamente poder asignado a su centro de decisiones, pero siempre bajo un control estrecho de la asamblea -por eso son tan concurrecidos los informes de labores-, que le impide a este centro utilizar cada decisión que toma como poder independiente propio.

d) Organización religiosa

Al igual que en otras regiones de Mesoamérica, la organización religiosa de los pueblos se encuentra íntimamente vinculada con un sistema de cargos que rige la vida pública de las comunidades. Éste supone la participación obligatoria de todos los miembros masculinos de la comunidad en el desempeño de ellas. Cada fiesta es el resultado de un conjunto de actividades que se inician con meses de anticipación, con una gama de cargos para la festividad y exhibe, además, una clasificación de los participantes sumamente elaborada.

Fiscales, duran en el cargo un año, fungen como sacristanes. Son regularmente dos, uno de cada mitad del pueblo. Los fiscales organizan las principales fiestas litúrgicas, mantienen limpia la iglesia, si no existe el cargo de campanero o portero, a él le corresponde repicar las campanas cuando se va a celebrar misa, conoce las vestiduras del sacerdote así como todo lo necesario para la celebración eucarística y asiste al cura durante ella. Además a los fiscales les corresponde recolectar el donativo casa por casa para las misas y, el día de la fiesta del pueblo, ofrece una comida al sacerdote y a sus acompañantes. Los fiscales encabezan las procesiones religiosas y las visitas a otros pueblos. Asimismo, señalan los turnos a los mayordomos. Este cargo no es muy codiciado, porque para cumplir con todas las obligaciones se requiere de bastante tiempo que repercute en el abandono de su trabajo en el campo y en su casa. No obstante, no se rechaza porque se concibe como "*servir a la iglesia*".

Campaneros o porteros, suelen ser dos, duran en el cargo un año, son los que deben tocar la campana de la iglesia. Aunque no en todos los pueblos existe el cargo, las campanas se repican para llamar a misa, para avisar el inicio y fin de todos los actos rituales y a las 6 de la mañana y a las 6 de la tarde diariamente.

Mayordomos. Según lo dicho por la gente de los pueblos, hasta principios de la década de los setenta, las fiestas religiosas eran organizadas por personas que podían solventar los gastos que implicaban las mayordomías; debido a ello unas pocas familias accedían a los cargos principales, lo que redundaba en su prestigio y contribuía a formar una élite con gran influencia en los asuntos políticos de la comunidad. En Santa Catarina del Monte⁵, debido a esta situación, se reporta una crisis política que los llevó a reorganizar el sistema religioso, transformándolo en un modelo rotativo buscando que dicho sistema fuera más equitativo. La elección de los cargos religiosos dejó de tener como parámetro la capacidad económica de los candidatos, para considerar en la actualidad la posición espacial (ver croquis de la ruta que siguen las procesiones y las mayordomías) que guarda cada terreno dentro de la zona poblada, así las mayordomías son obtenidas en una secuencia que recorre todo el pueblo de acuerdo con turnos anuales. La única condición es que sea preferentemente un hombre casado, menor de 60 años, y dé muestras de ser responsable.

En Santa María Tecuanulco, San Jerónimo Amanalco, Santa Catarina del Monte y San Miguel Tlaixpan se nombran dos mayordomos grandes, uno por cada mitad del pueblo. San Juan Tezontla se divide en cuatro barrios en los cuales se elige un mayordomo en cada uno. Estos mayordomos se denominan grandes porque son los que organizan el ciclo de fiestas grandes del pueblo, dentro de las cuales está incluida la fiesta patronal.

Los mayordomos son electos aproximadamente unos 15 días antes de que finalice el periodo de los mayordomos vigentes. En Santa María Tecuanulco reciben el cargo durante la misa de gallo del 31 de diciembre, así empiezan el año con el cargo. En San Jerónimo Amanalco el ciclo inicia el 30 de enero de cada año. Entre estas dos fechas se realizan los cambios en los demás pueblos. El día señalado llegan los mayordomos a la iglesia del pueblo

⁵ Esto lo afirma también José González (op. Cit)

acompañados de sus familiares en medio de una nube de incienso, música y cohetes que no dejan de tronar. El ofrecimiento de acción de gracias está dedicado a los mayordomos salientes y a los que reciben el cargo, pues su compromiso será engrandecer la Iglesia.

Durante la eucaristía, permanecen los mayordomos formados en dos filas en el centro del templo, una corresponde a los que entregan, otra a los que reciben. Los hombres que terminan su cargo llevan durante todo este tiempo una cera, o bien el bastón de mando y las llaves de la iglesia. Después de la lectura del Evangelio, el cura va nombrando a los mayordomos que hacen entrega y a quienes reciben; al escuchar su nombre el mayordomo que termina entrega la cera, el bastón de mando o las llaves, según corresponda al entrante como depositaria de la responsabilidad. Este cambio se realiza con gran solemnidad. A continuación el sacerdote solicita a los asistentes un aplauso para los nuevos mayordomos y la misa sigue. Una vez que termina, los “viejos” entregan a los “nuevos” el informe de las actividades realizadas y el estado financiero de los recursos administrados durante su cargo. Acto seguido, todos se dirigen a casa de los mayordomos salientes en donde ya les esperan con una comilona. No es raro que tal fiesta termine con una borrachera de los mayordomos, dicen ellos que por la alegría de haber terminado con bien la encomienda del pueblo.

Los mayordomos y los fiscales, de acuerdo con los delegados y en una asamblea, fijan la cantidad con la que cooperarán todos los hombres del pueblo mayores de 18 años y menores de 60, pero si una mujer trabaja obteniendo un salario, también se le solicitará cooperación. Cada mayordomo recoge la cooperación en su respectiva mitad. Con este dinero se pagarán dos o tres bandas de música clásica y una banda azteca; también los fuegos artificiales - castillo, cohetes y ruedas⁶. La obligación de los mayordomos es proporcionar el desayuno, la comida y la cena a los músicos y a los hombres que arman los

⁶ Se llaman así a figuras circulares de fuegos artificiales que al quemarse giran y que se colocan en el atrio.

fuegos artificiales los dos o tres días que dura la fiesta. Aunque en ocasiones cuentan con el apoyo de otros cargos complementarios conocidos como musiqueros, castilleros y ruederos para alimentar a esta gente. Asimismo, si el fiscal y los mayordomos son personas que se han distinguido por cooperar cuando se les ha solicitado, no les será difícil reunir la cantidad necesaria para las fiestas entre los habitantes del pueblo. Dicho de otra manera, esto viene a constituir lo que Bourdieu (1981) llama *capital simbólico*, es decir, la red de aliados y de relaciones que se tiene a través de una serie de compromisos y deudas de honor, hablamos de derechos y deberes acumulados a lo largo del tiempo y que pueden ser movilizados en estas circunstancias. De alguna manera quien entra en esta red de relaciones de colaboración exhibe su fuerza material que hace que su fuerza simbólica ascienda y se manifieste como un crédito, una credencial que la creencia del grupo concede a quienes mayores garantías materiales y simbólicas le ofrecen. En materia de dones, el enriquecimiento de uno solo no se hace en detrimento de otros como en el aspecto económico: “*Se posee para dar, pero también se posee al dar*” (Bourdieu,1981;212).

Los mayordomos llevan un riguroso registro de los que cooperan. En cada fiesta pueden advertirse a la entrada de la iglesia sendas listas en donde se indica quién cooperó y con cuánto dinero. Asimismo, los carteles que anuncian el programa de la fiesta en el pueblo, añaden a esta información los *donativos* recibidos: misas, portada, mariachis, vestimenta del santo, corona, etc. de la gente del pueblo.

También existen otros mayordomos a los que se les considera de menor jerarquía, *mayordomos chicos*. Estos son responsables de las fiestas de la Santa Cruz, el 3 de mayo; los de Semana Santa y los de Santa Cecilia, patrona de los músicos. Estos cargos no piden cooperación a los habitantes del pueblo y su función principal es custodiar las imágenes sagradas y ofrecer alimento a cuanta persona acuda a la celebración.

Recapitulando lo anterior, si bien desde la revolución juarista se ha luchado por una creciente y gradual separación entre las jerarquías religiosas y política, tendencia hacia el secularismo que ha intentado independizar las instituciones civiles de las religiosas, aun en el ámbito local, el grosor de esta línea de demarcación en estos pueblos ha sido controlado básicamente por sus habitantes. No hay duda de que hay una diferencia entre la función de los cargos civiles y los religiosos. Los primeros encaminados hacia la impartición de justicia y la consecución de metas tangibles para el pueblo, los segundos relacionados con el ritual y el mantenimiento de la tradición.

A pesar de ello, los datos empíricos nos muestran que en estas comunidades a través de la historia se han dado procesos de fusión y fisión entre las jerarquías religiosa y civil. Cuando los delegados están organizados y hay trabajo de equipo, los mayordomos trabajan en forma coordinada con ellos y viceversa. Por otro lado, el proceso de toma de decisiones y las bases organizativas para instrumentar objetivos concretos surgen directamente del mecanismo de consenso tradicional y de un elaborado sistema de trabajo comunal.

Además para que alguien se convierta en líder es necesario combinar el prestigio acumulado y la autoridad desarrollada a través del servicio al pueblo. Sin esta idea tan arraigada de que es una obligación servir a la comunidad, y sin la organización de faenas y cooperación con trabajo y dinero, la mayoría de los proyectos civiles y religiosos no habrían sido posibles.

Del mismo modo se observó que las cooperaciones en la práctica no se distinguen entre aquellas que buscan patrocinar una fiesta religiosa y las que son para financiar una obra pública. Otro conflicto que tuvo que enfrentar la mujer delegada de la que hablamos antes es que dio autorización a una familia para que pudiera celebrar una misa de quince años en la iglesia del pueblo, a pesar de que no había cooperado para una obra pública que se realizaba en

aquel momento. Las protestas no se dejaron esperar y ella no pudo convencer a sus coterráneos de que eran dos esferas diferentes.

Las cooperaciones se convierten en un mecanismo de inclusión-exclusión mediante el cual se marcan las fronteras de pertenencia. Para poder solicitar algún servicio religioso o ser enterrado en el panteón del pueblo, es necesario estar al corriente en las cuotas, incluso en un letrero colocado en las puertas del atrio en Santa Catarina del Monte así lo hace patente. El desconocimiento social materializado en la privación de todos los derechos comunitarios es el mecanismo más efectivo de sometimiento.

Las características que hemos encontrado en estas comunidades nos lleva a objetar teorías como la de la transformación lineal del sistema de cargos y la organización política de Fernando Cámara (1952). Este antropólogo ha pretendido analizar la relación que existe entre la organización política y la transformación de una comunidad campesina mesoamericana estableciendo dos tipos ideales a los que bautizó con los conceptos de organización centrípeta y centrífuga. Esta dicotomía se aplica, según él, a aquellas comunidades en las que los cuerpos políticos y religiosos forman un cuerpo único opuesto a aquellos en los que la organización político-religiosa se separa no sólo en cuerpo sino también en funciones. Mientras que el primer tipo es tradicional, homogéneo y colectivista, tiene un sistema socioeconómico de estatus y función determinado sustentado en la cooperación y la ayuda mutua y donde se supone que toda la comunidad participa, el tipo centrífugo está cambiando, es heterogéneo e individualista, dentro de un sistema de estatus logrado, donde la organización sociopolítica opera básicamente en la consecución de metas materiales y donde hay una ausencia de cooperación o ayuda mutua. En síntesis Cámara identifica un proceso por el cual el sistema político de una comunidad cambia de una orientación ritual a una orientación instrumental. Como lo pudimos conocer, el proceso de transformación en nuestras comunidades de estudio no ha sido lineal, sino por el contrario ha

navegado entrando y saliendo de las categorías propuestas por Cámara, las autoridades civiles y religiosas han llegado a formar un solo cuerpo y se han escindido también en otras ocasiones.

Tres sistemas: dones, mercado y Estado

Ahora iniciaremos el análisis de las cuotas y cooperaciones que se hacen en estas comunidades, éstas bien podemos identificarlas como impuestos pertenecientes al sistema del Estado, y su relación con los dones y las mercancías. En el capítulo anterior vimos que para autores como Godbout y Godelier el don es un sistema diferente al de las mercancías y los impuestos. Ambos concuerdan en que cuando el Estado hace deducciones obligatorias a los ciudadanos no pueden considerarse éstas como dones. En particular Godbout opone al sistema del don, los sistemas de mercado y el del Estado, es decir, está más cerca el impuesto de las mercancías que del don. Por otra parte, en una contrapropuesta, Juan Castaingts (1999) señala que es un error pensar que los impuestos y el gasto gubernamental sean considerados como actos mercantiles con el argumento de que todo hecho mercantil supone un intercambio voluntario entre dos actores de bienes y servicios, además supone la conformidad de que lo que se intercambia tiene el mismo valor o el mismo precio, es decir, que aunque se trate de dos cosas distintas se consideran socialmente equivalentes.

Entonces, continúa Castaingts, el impuesto no es acto mercantil sino un don porque es totalmente unilateral y obligatorio, y tiene como restitución el gasto gubernamental que es un retorno posterior, indirecto y que casi nunca corresponde al valor pagado inicialmente por el ciudadano ya que pueden haber enormes diferencias entre lo que se paga y lo que se recibe. En síntesis el impuesto es una entrega unilateral y obligatoria por parte de un particular hacia un elemento colectivo y social que es el gobierno.

Analicemos la argumentación anterior, tanto para Godelier como para Godbout las deducciones obligatorias que lleva a cabo el Estado no deben considerarse como dones en el sentido estricto del término ya que su pago no es voluntario. Sin embargo, en el *Ensayo sobre el don*, Mauss afirmó que los dones son en teoría voluntarios pero en la práctica obligatorios, o sea que ni el don ni el impuesto son realmente voluntarios, la diferencia radica en que en el impuesto la obligación se hace explícita y en el don no.

Por su parte Castaingts manifiesta que lo único realmente voluntario es comprar, pero en verdad ¿podríamos sobrevivir sin realizar actos mercantiles, podemos evitar comprar? Si voluntariamente evitáramos los actos de compra y quisiéramos conseguir todo lo que necesitamos a través del don, necesitaríamos entablar vínculos personales de solidaridad y/o dependencia aun con aquellas personas a quienes consideramos más bien molestas, si comprar depende de nuestra voluntad, entonces podríamos pensar que una sociedad pudiera funcionar basada únicamente en el don. Etnográficamente esto no se ha podido demostrar pues aun las sociedades del potlatch y del kula realizaban intercambios mercantiles. Mauss resaltó que una vez que se puso en marcha el sistema de dones y contradones que integra a la mayoría de los grupos que componen una sociedad nada parece detenerlo: los individuos y los grupos se encuentran atrapados en un movimiento perpetuo que los obliga a intercambiar dones so pena de quedar excluidos del sistema.

Godelier ha manifestado que sucede algo similar en nuestras sociedades mercantiles o capitalistas, donde la riqueza consiste principalmente en un signo monetario y donde el dinero acumulado es siempre el producto, de la producción seguida de la venta y de la compra de todo tipo de mercancías. Una vez que se puso en marcha la maquinaria que hace posible y necesaria la acumulación de capital, la transformación permanente de las mercancías y del dinero en capital y a la inversa, ya no es posible que se interrumpa durante mucho tiempo, y menos aún definitivamente, la circulación de dinero y

mercancías (1998). En el momento en que se empezó a producir para desconocidos, el mercado liberó al hombre de la subordinación personal. Como resultado de esta despersonalización de las relaciones sociales de producción se abrió un abismo entre el productor y el consumidor, pero al mismo tiempo se instauró una incertidumbre acerca de la adecuación entre lo que el productor hace y lo que desea el usuario, y es precisamente el comerciante quien maneja dicha incertidumbre, el que se convierte en el centro del sistema o quien asumirá en el futuro el riesgo vinculado a la producción y a la sobreproducción. Godbout señala que la incertidumbre generada por esta ruptura entre productor y consumidor es subsanada por el sistema mercantil, el cual no se observa en las sociedades socialistas que pretenden transformar a la comunidad en productores y consumidores únicamente, eliminando el único mecanismo de vínculo entre los dos agentes situados en los dos polos de este sistema: el mercado. Así se elimina un mecanismo de control que no es capaz de proporcionar ni la comunidad, ni el Estado.

De lo anterior podemos concluir que también no podemos prescindir del mercado en una sociedad y menos si es capitalista. No obstante, donar y comprar se nos presentan con el carácter de voluntarios y sólo luego de un análisis se nos revelan el don como obligatorio y el comprar como necesario. Es decir, si algún individuo se niega a entrar en el ciclo del don, seguramente su vida será muy difícil fuera de las relaciones sociales que éste instituye, pero sobrevivirá. No obstante, no es posible voluntariamente negarse a comprar, esta es una necesidad, aun cuando se pueda poner a cultivar un individuo sus propios alimentos, necesita muchas otras cosas para seguir viviendo que sólo puede encontrar en el mercado.

Ahora bien, Castaingts identifica don con impuestos posiblemente porque se piensa que la democratización del Estado se vincula estrechamente con los dones hechos al rey por sus súbditos sintetizado en el célebre *no taxation without representation*, sin embargo, la democracia moderna es representativa y

no directa y resulta de una paulatina transformación de un gobierno exterior a la sociedad a uno propio, es decir, de una situación en la que las comunidades forman parte de reinos o de imperios y son gobernadas desde fuera, a una en la que se van apropiando del gobierno más que liberarse de él. Con ello el Estado democrático benefactor se hace cargo, a partir de entonces, de una parte importante de intercambios dejados fuera por el mercado y utiliza como modelo el sistema mercantil, ya que se basa en la ruptura entre los agentes productores de servicios y los que llama usuarios, beneficiarios, administrados, contribuyentes. Todos los servicios que no son provistos por el mercado tienden a ser dispensados por el Estado benefactor, por lo anterior el ciudadano se transforma en administrado y consumidor de bienes políticos producidos por otra categoría de intermediarios: la burocracia, que surge por la ruptura del vínculo comunitario entre gobernante y gobernados.

Sin embargo, el Estado tiene por lo menos tantas afinidades con el mercado como con el don, toma tanto elementos del don como del mercado, se sitúa casi a la misma distancia de ambos, porque crea relaciones entre seres humanos, pero dejando a los seres humanos fuera de ellas. Este tipo de vínculo es la negación del sistema del don, pero es particular del intercambio mercantil

El Estado toma a su cargo programas sociales, entre otras razones, por justicia y redistribuye de dos maneras diferentes. Así su primera función la cumple realizando transferencias monetarias directas o indirectas, apareciendo como intermediario anónimo, enteramente exterior a las relaciones sociales. Pero también el Estado *proporciona* servicios sociales, reemplazando el sistema de don (familiares, de vecindario), liberando a los miembros de las redes primarias de obligación, porque además el Estado cuenta con la legitimidad para definir las necesidades colectivas y porque le es difícil comprender las preferencias individuales. Por ello la génesis del Estado moderno ha consistido en pasar *del don al impuesto*, pero el impuesto no es un don debido a que circula entre ciudadanos en virtud de leyes, reglamentos y normas preestablecidos, teniendo

como objetivo e ideal tratar a cualquier administrado de la misma manera, despojándolos lo más posible de sus características personales, ya que el Estado tiene dificultades al tener en cuenta diferencias personales, le estorban, cuando por el contrario el don se alimenta de esta fuente. Además al pasar del don al impuesto, se escapa una característica del acto de donar, la de que la devolución nunca está garantizada, cuestión que olvidó Castaingts. Pagar impuestos es una obligación explícita y coaccionante y recibir servicios y seguridad social es un derecho ciudadano. El sistema de don concibe que una persona entre más lazos tenga, más se individualiza, más aumenta su individualidad, mientras que el Estado necesita a individuos despersonalizados para poder darse la reciprocidad.

Entonces observamos que el impuesto no es ni don ni mercancía. Se trata entonces de tres lógicas diferentes, de tres sistemas que funcionan de diferentes manera y en registros diferentes.

Así el don se encuentra encajonado entre dos fuerzas, sin las cuales es difícil entenderlo: el mercado y el Estado. En el mercado a través de la mercancía se dan las relaciones de interés, del cálculo económico. En el espacio del Estado, el impuesto crea relaciones impersonales de obediencia y respeto a la ley. En cambio en el don se practican relaciones personales, entre personas próximas, es decir, entre parientes, compadres, vecinos, donde se expresan, mediante el intercambio de dones, obligaciones recíprocas.

De esta manera podemos distinguir la existencia de tres sistemas: dones, mercado y Estado, por lo que caracteriza dones, mercancía e impuestos respectivamente. Los tres sistemas son necesarios en una sociedad y prescindir de alguno no sólo sería imposible sino también nefasto. El don no es bueno ni malo en sí mismo, ni por todas partes deseable, como ya lo apuntamos. Todo depende del contexto de la relación que le da sentido. En

ocasiones el mercado es preferible, como cuando no nos interesa aceptar un don de alguien con quien no queremos tener relaciones.

El don es arriesgado y peligroso porque se basa en la confianza y afecta más a la persona cuando las reglas no se cumplen, cuando hay engaño. En el otro extremo el impuesto es peligroso por el peso de la obligación que se transforma en coacción, por ejemplo las sanciones a quienes no paguen cooperaciones en nuestro lugar de investigación. El mercado permite continuar con el intercambio en condiciones en las que el don no es posible o deseable. El utilitarismo es la única moral posible entre desconocidos y es pertinente cuando es nuestro deseo que el interlocutor se mantenga ajeno a nosotros

De hecho nuestro análisis nos permite romper la dicotomía de Godbout que coloca al don en un extremo y al impuesto y las mercancías en el otro, pero también la de Castaingts que la ordena colocando al don y a los impuestos como opuestos a los actos mercantiles. Nosotros en cambio postulamos un triángulo en donde el sistema de don se opone al de mercado quedando en el centro el Estado con el impuesto, que como ya los señalamos se encuentra a igual distancia de ambos.

En resumen, en un principio el mercado históricamente influyó poco en el sistema de relaciones primarias, la familia, el parentesco, el pueblo. Más tarde debido a la industrialización y al desmantelamiento físico de las comunidades, los lazos comunitarios fueron modificados. Fue el dinero el que liberó del vínculo social, debido a la disociación que se instaura entre el servicio prestado y el vínculo personal con el beneficiario. Para el mercado todos somos productores de ciertos bienes y servicios, por una parte, y usuarios de algunos otros por la otra.

Sin embargo, esto no se quedó ahí, el Estado benefactor tomó el relevo del mercado en el campo de los servicios, haciéndose cargo de una parte de los

intercambios de don que el mercado dejó fuera teniendo a su vez importantes repercusiones en la economía. En el otro extremo el Estado-providencia sustituye al don organizando, repartiendo y distribuyendo con lo que disminuye la injusticia y vuelve a dar dignidad a los hombres. Autores como Godbout mantienen la idea, la cual compartimos, de que la génesis del Estado moderno ha consistido en pasar del don al impuesto, reemplazando los dones de caridad por la seguridad social. De hecho, todos los recursos que entran al Estado llegan por una obligación explícita o coacción, en parte libremente consentida en el caso de las democracias, en las que la representación precede a la tasación. El Estado social crea, entonces, relaciones como el don, pero relaciones entre desconocidos, diferentes desde luego a las del mercado.

El Estado y el mercado se basan ambos en los intermediarios: la burocracia y los comerciantes. Pero el mercado nos libera de la relación de don, sometiendo a la sociedad moderna a la ley de la producción; la cual no pretende alcanzar un equilibrio estático entre la oferta y la demanda, estado característico de la mayor parte de las sociedades primitivas (Godbout, 1997:208).

La característica de la modernidad no es tanto la negación de los vínculos personales como la tentación de reducirlos al terreno mercantil, como ya lo observamos al querer equiparar en los análisis hechos a los impuestos y a los dones con las características de las mercancías. El dinero crea relaciones entre los seres humanos, manteniendo lo humano fuera de ellas. En el mercado lo importante es el pago, el saldar la deuda, por lo que la relación mercantil no deja huella, busca la indiferenciación, homogeneizar, aunque es bien sabido que no existe tal igualdad ni equivalencia, ya que como apunta Castaingts puede haber enormes diferencias entre lo que se paga y lo que se recibe. En el don lo que se privilegia es la deuda, la diferenciación. El mercado se convierte de este modo en la antirrelación.

A continuación habrá que distinguir entre la reciprocidad del don con la reciprocidad mercantil. La primera es la *desigualdad*, la no-equivalencia mercantil; se recibe, por lo tanto, más de lo que se dio; en el mercado se busca siempre un valor igual al bien sacrificado; en el Estado se recibe menos de lo que se dió. Una deuda de don nunca se liquida; disminuye o se invierte por medio de un don mayor que la deuda. En síntesis el don tiene horror al equilibrio, la equivalencia es la muerte del don, es la manera de poner fin a la cadena de dones, así lo asevera Godbout y coincidimos en este sentido con él.

En el don todo está en el gesto, por eso no tiene precio; por el contrario en el mercado lo que cuenta es el resultado. Poner precio al don es buscar la equivalencia mercantil, unívoca y el valor de lazo de un objeto no tiene equivalente monetario. La igualdad introduce la rivalidad que el don, por el contrario, elimina haciendo alternativamente de los miembros *superiores* e *inferiores*.

Decir que el don es gratuito no significa que no hay reciprocidad, sino que lo es en el sentido de que lo que circula no corresponde a las reglas de equivalencia mercantil. El dinero enmascara las relaciones, las oculta dejando fuera el conocimiento de la relación específica. En una relación mercantil hay un acto de reconocimiento, no de conocimiento como en el don. Designar al don como gratuito en el sentido mercantil adquiere una connotación de mal negocio o sacrificio: gratuidad significa necesariamente engaño. Pero el don hay que considerarlo como un gesto gratificante y el don gratuito gratifica, tanto al que lo da como a quien lo recibe. Lo que se sintetiza en el concepto del *placer del don*.

En un sistema de mercado el enriquecimiento de uno solo puede hacerse en detrimento de los otros, en el sistema de dones, en materia de honor, el hombre que hace dones se enriquece, pues al combinar el capital económico con el capital simbólico se obtienen aliados que otorgan prestigio en una economía de

la buena fe en donde la buena reputación constituye la mejor garantía económica.

Equivalencia mercantil, igualdad jurídica y derechos estatales, desigualdad y el estado de deuda; la sociedad actual presenta los tres sistemas. Sólo la presencia del don llevaría a fenómenos de dominio personal particularmente grave, efectos perversos del clientelismo. Una sociedad necesita también de vínculos entre desconocidos y extraños. El Estado funciona en la igualdad jurídica y el mercado en la equivalencia, el don tiene como principio la deuda *voluntariamente* mantenida, el desequilibrio, la desigualdad.

En el sistema del don la ganancia es marginal, es decir, en las relaciones del don se establece una deuda sin ganancia, mientras que en las relaciones mercantiles se piensa que lo que se intercambia tiene el mismo valor o el mismo precio, no obstante sabemos que necesariamente hay una ganancia, pero sin deuda. Finalmente, con el Estado benefactor no se genera ni deuda, ni ganancia ya que pagar impuestos es una obligación y recibir servicios es un derecho.

SISTEMAS

DON

Dones

Obligatoriedad implícita

Las cosas valen lo que vale la relación y la alimentan.

Las relaciones sociales es el fin.

Relaciones persona a persona

No busca el equilibrio sino la desigualdad alternada.

Funciona con base en la deuda, no genera ganancia

Don contiene a la persona (hau)

ESTADO

Impuestos/cuotas

Obligatoriedad explícita

Vincula sujetos abstractos

La retribución es indirecta al ser colectivo, a la sociedad

Relaciones impersonales de obediencia y respeto a la ley.

Intermediarios: burocracia

Su objetivo es la redistribución de la riqueza

Tiene repercusiones económicas.

MERCADO

Mercancía

Obligatoriedad encubierta

Necesidad

Las cosas valen sólo entre ellas.

Lo que se intercambia es socialmente equivalente

La relación es un medio para alcanzar un fin.

Intermediario: comerciantes.

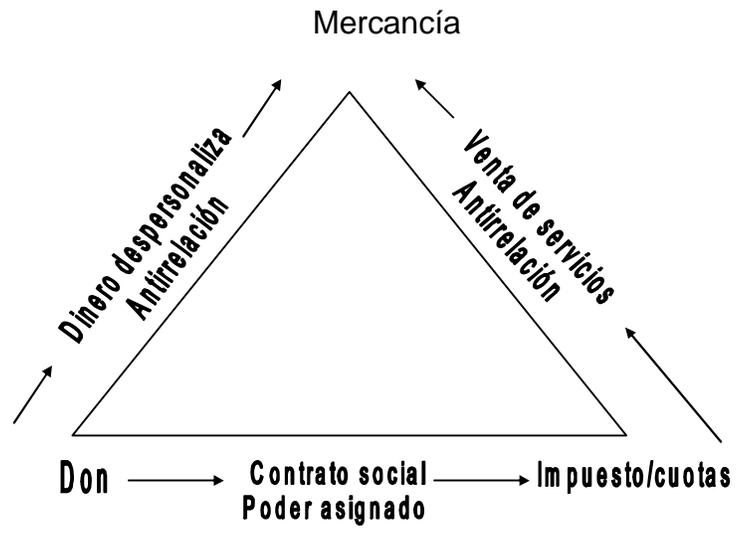
Busca el equilibrio entre oferta y demanda.

Funciona con base a la ganancia, no hay deuda.

Busca la indiferenciación, homogeneiza.

Relación de interés, de contabilidad, de cálculo.

El dinero despersonaliza



DONES ENTRE LOS HOMBRES

Ser sujeto es el colmo del egoísmo y del altruismo.
Hadj Garúm O'Rin

En el Acolhuacan Septentrional los dones que circulan entre los hombres aparecen durante las fiestas que, sin lugar a dudas están ligadas al ciclo de vida, pero no se limitan a ellos. Gracias a los ritos de paso, el individuo llega a ser un hombre social, y en el curso de su vida pasa del nacimiento a la muerte por sus etapas más importantes. En las fiestas y los ritos de paso que en ellas suceden se establecen lazos entre individuos mediante el intercambio de dones. Precisamente mediante el compadrazgo es que se instituyen relaciones entre familias que, a través de regalos y de intercambio de servicios, manifiestan su respeto mutuo. En este capítulo el punto de partida para el análisis de este complejo de relaciones de compadrazgo y los dones es el matrimonio de la pareja, mismo que fundamenta el punto de comienzo lógico, debido a que es el momento del padrinazgo del grupo de procreación en el matrimonio¹.

a) El matrimonio²

El matrimonio se lleva a cabo con una serie de requisitos que hay que realizar de acuerdo a ciertas pautas sociales. Esta ceremonia presupone una serie de transacciones entre dos familias. Asimismo, socialmente un hombre o mujer solteros se conciben como *muchachos*, lo que equivale a minoría de edad, el matrimonio hace a un individuo transitar por las categorías niño/hombre, ya que cuando un hombre o mujer se casan pasan a ser parte de la población adulta. Este acontecimiento suele efectuarse a muy temprana edad todavía, más

¹ El matrimonio y los intercambios que se dan en él es un fenómeno profusamente descrito en trabajos como los de Catharine Godd Eshelman (2003), Haydeé Quiroz Malca (2003), Marina Goloubinoff (2003) y María Eugenia D'Aubeterre Buznego (2003)

² La descripción que aquí haremos corresponde a los pueblos de la sierra, aunque hasta hace muy poco también se realizaba de la misma manera en los pueblos del somontano. Incluso se han llegado a realizar todavía en Chiconcuac.

frecuentemente entre las mujeres, las cuales apenas cumplen 15 años ya piensan en ello. Cuando un joven desea contraer matrimonio, habla con sus padres para que vayan a *pedir a la novia*. La costumbre dicta que se debe avisar a los parientes más cercanos y a los padrinos de bautizo del muchacho para que *los acompañen* a la petición de mano. Antes también se acostumbraba pedir al sacerdote del pueblo que los acompañara, ahora sólo en algunas ocasiones se hace, sobre todo porque sólo hay un sacerdote para atender a varias comunidades.

Los padres del novio llevan a la ceremonia de petición una canasta con pan, fruta, cigarros y una botella de licor, el muchacho lleva dos ceras grandes adornadas. A la hora convenida se reúnen todos los familiares del novio y marchan a casa de la novia. En la puerta del domicilio de la joven se detienen y esperan a que la familia de la novia salga a recibirlos. Como con anterioridad le anunciaron a los padres de la muchacha esta visita, éstos mandaron llamar también a sus parientes más cercanos, los cuales ya están dentro esperando. La familia de la muchacha conduce a toda la comitiva que llegó a la petición de la entrada de la casa hasta la habitación en donde se tiene el altar doméstico, y ahí el padre del novio entrega la canasta, la cual se coloca en la mesa que se encuentra bajo el altar. Los obsequios a la familia de la novia son ofrendas y la solemnidad con la que se entrega y recibe revela el carácter sagrado de la donación. En un discurso, que puede ser en náhuatl, el padre del joven solicita la mano de la joven, si la respuesta es afirmativa, el novio entrega las ceras a sus futuros suegros. Estas ceras se cuelgan junto a las imágenes religiosas del altar, una a cada lado, con ellas velarán a los padres de la novia cuando éstos mueran. Así si una pareja tiene varias hijas ésta va coleccionando las ceras que sus yernos les fueron entregando en esta ceremonia.

A continuación los novios se arrodillan frente al altar y pasan todos sus parientes a *darles la bendición*. Si el sacerdote los acompañó, él empieza; de lo contrario pasan primero los padres de ambos muchachos. Ese día se fija la

fecha de la boda civil y religiosa. Al terminar la *bendición* la familia de la novia invita a comer a su nueva familia y se ponen de acuerdo también en el día en que se consumirá lo que se entregó en la canasta. Estos momentos en los que comparten la comida, son las dos primeras ocasiones en que ambas familias conviven formalmente. Los dones con los que inicia la relación, sin embargo, manifiestan una obligación de recibir y una obligación de dar en reciprocidad, que parece anular todo establecimiento de jerarquías, no obstante los padres de la novia tienen entonces un “bien” que, por rebasar cualquier valor material, es difícilmente *negociable* pero que no les queda otro remedio que obedecer a la regla implícita del intercambio a fin que circulen las mujeres dentro del grupo. Los padres de la muchacha y de su novio empiezan a utilizar el vocablo compadre/comadre como términos de apelación y referencia partir de estos contactos. Lo anterior nos permite concluir que es esta ceremonia de intercambio de dones lo que instituye la relación y no la boda propiamente.

El procedimiento anteriormente descrito es la pauta ideal, sin embargo esto no se atiende en la mayoría de los casos. Por ejemplo, cuando los padres de la novia no están de acuerdo con la boda, no reciben la canasta, ni salen a recibirlos como señal de su negativa. Al negarse a recibir los dones, se rechaza también al donante. En este caso los novios optan por el rapto, suceso que en el pueblo se conoce como *el novio se la llevó* o que *ella se fue con él*, lo cual es muy común. Una vez que los novios están juntos un par de días, regresan a casa de los padres de la novia y se realiza la ceremonia de la bendición, suceso que los une informalmente. Luego la pareja vive junta por un tiempo y si se *entienden*, se casan posteriormente. Aunque también suele ocurrir que los padres de la novia deciden *recogerla* y olvidarse de todo.

En esta ocasión el intercambio de dones en su lógica obliga a aquel al que se le pide su hija a responder lo más pronto posible, si la respuesta es negativa, ni siquiera se sale a recibirlos, para no abusar de su ventaja, ni ofender al demandante; mientras que, en caso de que se vaya a aceptar, es libre de diferir

la respuesta para mantener la ventaja coyuntural que le proporciona su condición de solicitado.

Una vez que ambas familias están de acuerdo en la fecha de la boda, se inicia un proceso en donde se eligen padrinos. Los padrinos más importantes son los de velación y los escogen los padres del novio, muchas veces sin consultar a los contrayentes. Los candidatos a ser padrinos son visitados por los padres de los novios, primero de manera informal y si se acepta, se fija una fecha para que se haga la solicitud formalmente. El hecho de que primero se realice un primer acercamiento para tantear la actitud de los candidatos a fungir como padrinos, se debe a que se considera algo muy ofensivo el hecho de llegar ya con los obsequios y éstos no sean aceptados, ya que ello se traduce como una negativa a iniciar una relación. Asimismo, no son pocos los que se consideran con *mala suerte* porque ante una situación como la anterior, reciben un no como respuesta excusando mil motivos. El día convenido los padres del hombre y la pareja de novios llegan a casa de los candidatos a padrinos con una canasta con fruta, pan y una botella de licor para donarla. Si una pareja ya aceptó apadrinar espera a la comitiva con una comida para invitarles a degustarla. Esta solicitud se realiza con mucha formalidad y, aunque no se caracteriza por la puntualidad, todos reconocen que todo lo demás puede esperar ya que atender esta solicitud es primero. Después de pedir que se *acompañe* como padrinos, se les consulta sobre la fecha del matrimonio para saber si no hay inconveniente. La alianza se concreta con un abrazo entre los compadres precedido por el beso en el dorso de la mano.

Los padrinos de matrimonio se convertirán más tarde en los padrinos de bautizo de los hijos de la pareja, dejando de ser sus padrinos para convertirse en compadres. Pero sólo de bautizo porque consideran de mala suerte que no se pida a otras personas ser compadres de confirmación, primera comunión, etc. Este hecho nos lleva a debatir la hipótesis de Robert Ravicz (1967) que intenta generalizar que los padrinos de bautizo son los más importantes, pues, afirma,

además de ser el primer sacramento que se introdujo al comienzo de la Conquista, los patrocinadores del niño se convierten en sus padres rituales. A través del bautizo se introduce al niño en la iglesia y los padrinos son los encargados de socializarlo en el mundo religioso, lo anterior lleva a Ravicz a la conclusión de que los encargados de esta labor, los padrinos de bautizo, son los más importantes en el sistema del compadrazgo.

No obstante, si bien nosotros mismos lo pudimos comprobar en el caso del compadrazgo yaqui³, en este nuevo estudio el punto de partida para el análisis de este complejo de relaciones rituales es el matrimonio de la pareja como lo sugiere Peter Coy (1974), ya que los padrinos de matrimonio son los prescritos para apadrinar en el bautizo a los hijos de sus ahijados. Coy ha sugerido que los grupos de alianza potenciales son creados en respuesta a lo que Lévi-Straus llama *estructuras*. Estas estructuras del parentesco ritual pueden ser elementales o complejas, usar un solo criterio o varios para seleccionar al individuo adecuado para unirse a él. En su artículo "An elementary structure of ritual kinship: an case of prescription in the compadrazgo" fundamenta que el punto de comienzo lógico para el análisis de todo el complejo de relaciones rituales comprendidas en el término compadrazgo, es el momento del padrinazgo del grupo de procreación en el matrimonio. De esta forma la estructura elemental del parentesco ritual puede ser considerada como el lazo entre la pareja y su mejor candidato a padrino. Éste puede ser, en varios ejemplos etnográficos, el individuo prescrito para fungir como padrino de los hijos de la pareja de novios.

Lo encontrado en los pueblos de la sierra del Acolhuacan Septentrional con respecto a los criterios de selección de padrinos y madrinas, nos permite concluir que después de la primera elección libre, padrinos de boda, le sigue una selección prescrita para los padrinos de bautizo de los hijos de la pareja, intensificándose de tal manera la relación establecida con la primera elección.

Estos dos casos etnográficos nos permiten afirmar que no es posible extender el hecho de que sean siempre los padrinos de bautizo los más importantes en la jerarquía del compadrazgo, sin embargo lo que sí se pudo constatar es que sean los padrinos de bautizo o matrimonio los de mayor envergadura, éstos se toman como modelo para los demás tipos de compadrazgo. Por otra parte, la convicción de que es de mala suerte no convenir con otros padrinos, bajo la lógica del don, en realidad si es desventurado no tener un amplio grupo de relaciones sociales, de compadrazgo en este ejemplo, con quien intercambiar prestaciones y contraprestaciones.

Los padrinos de velación tienen la obligación de pagar el vestido de la novia y del novio, además de la misa. La madrina debe peinar⁴ y ayudar a vestir a la novia el día de la boda. No obstante, si la boda se apega a la tradición los padrinos hacen una fiesta en su casa el día del matrimonio por la iglesia, un día después la fiesta se traslada a casa de la novia y finaliza en casa del novio. En total son tres días de festejos, en cada casa se pide ayuda a los parientes cercanos y también se escogen padrinos de algunos elementos como el pastel, el conjunto musical, la zapatilla, el adorno, la película; en una mezcla de costumbres tradicionales y otras adoptadas recientemente por sus contactos con gente de otros lugares.

El día del matrimonio, después de la boda religiosa y/o civil, todos los invitados van a la casa de los padrinos de velación, los novios no entran, esperan en las puertas⁵ junto con su familia y padrinos de bautizo, de confirmación; si es que asisten. Los anfitriones y su familia salen a recibirlos llevando en la cabeza unas coronas hechas con una enredadera que crece en las orillas de los ríos y flores blancas, portan en una mano una cera encendida y en la otra un ramo de

³ Revisar Mendoza Ontiveros Marivel, Análisis estructural de compadrazgo yaqui. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología. UAM-I, 1992.

⁴ Actualmente si bien no se peina, se paga a una peinadora para que lo haga

⁵ Lo de las puertas es en sentido figurado puesto que la mayoría de las casas no tienen bardas y rejas que las dividan de la calle, sin embargo los novios no traspasan los límites de la propiedad.

flores también blancas. Al encontrarse, a toda la comitiva que espera se le coloca una pequeña flor blanca en la solapa, los anfitriones se quitan las coronas y se las ponen en la cabeza a los recién llegados, también les entregan las ceras y las flores. De esta forma los conducen hasta el altar de la casa en donde se efectuará un intercambio de discursos con suma solemnidad. Los padrinos dicen a sus compadres que han *cumplido* con lo que se les pidió y que les hacen entrega de sus hijos; los padres les agradecen a los padrinos que les hayan hecho favor de *acompañar* en este evento y les entregan una canasta con fruta, pan y licor. Esta canasta la sostienen por unos instantes juntos padres y padrinos y después estos últimos hacen que toda su familia la tome unos momentos en sus manos. Luego sigue la bendición de los padrinos y su familia a la pareja que ya se encuentra arrodillada frente al altar. Algunos le dirigen algunas palabras para felicitar a la pareja y darles consejos, luego los persignan y unen sus cabezas. A continuación los padrinos invitan a todos a pasar a las mesas que se han colocado para ofrecerles de comer. Es característico que las familias de los padrinos, de la novia y del novio tengan lugares asignados por separado. Se cuida que las familias respeten el lugar que les corresponde. A los compadres antes de comer se les obsequian unas charolas con galletas y una botella de licor al centro. Los compadres deben convidar a sus familiares y amigos de este obsequio. Lo correcto, afirman, es que sirvan varios vasos y los pongan en un plato con algunas galletas, así entregarlos a sus parientes y éstos a su vez deben regresar el plato y el vaso vacíos dando las gracias a quien lo convidó. No obstante, ante la cantidad de personas que convidan y la falta de platos, se les permite que las galletas se pongan en servilletas de papel y se sirva el licor en vasos desechables, por lo que no es necesario regresar los trastos pero sí agradecer el hecho de compartir el don.

En estas fiestas se sirve primero en un mismo plato sopa de arroz y fideo seco⁶, se colocan en la mesa charolas con tlacoyos, y ya con menos frecuencia tamales de haba, luego viene el mole, rojo o verde, con pollo o carne de cerdo y tortillas. Algunas veces a los padres y padrinos se les da de comer barbacoa y consomé, además de pulque. Pero sí es notorio que a pesar de que se vienen utilizando cada vez con mayor frecuencia los platos y vasos desechables, a padres y padrinos se les sirve en platos de loza y vasos de cristal. La fiesta termina con un pequeño baile si los recursos económicos de los padrinos les permitieron pagar un conjunto musical. Este día la nueva pareja pasa la noche en casa de sus padrinos.

Al día siguiente, en las primeras horas de la tarde, los padrinos, sus parientes y los novios llegan a casa de la novia y de la misma manera que en el día anterior esperan a ser recibidos en la entrada de la vivienda. Las acciones se realizan de forma muy semejante al día anterior, sólo que ahora los anfitriones son la familia de la novia.

Después de la bendición y antes de que se sirva la comida, los padrinos reparten entre los invitados atole y pan blanco (bolillo). Posteriormente, los padres de la novia entregan la charola con galletas y licor, para servir luego la comida. Los anfitriones tienen mucho cuidado al atender a los padrinos y a los padres del novio. A cada rato pasan revisando que no les falte nada y diciendo: “*Sírvanse por favor*”.

En este tipo de fiestas se pide colaboración a la familia, compadres y amigos; ya que se delega toda la organización de la misma a un familiar mayor o a un compadre de toda la confianza debido a que los padres deben estar presentes constantemente en todas las acciones rituales. Las mujeres desde un día antes se dedican a picar la verdura, a preparar los guisos, a hacer tortillas y tlacoyos,

⁶ Algunos informantes nos han dicho que la cantidad de comida que se acostumbraba dar antes era abundante, incluso que a los padrinos se les servía en cazuelas y no en platos para que fuera mayor cantidad; así como un pollo completo a cada uno.

limpiar y adornar la casa. Los hombres matan los animales, arriman leña, encienden el horno, preparan la carne y vigilan su cocción. La ayuda debe ser correspondida cuando a otro familiar le toque *hacer un gasto*. Durante toda la tarde y parte de la noche siguen llegando familiares y amigos invitados y se van pasando a comer. Luego se baila el vals, la *víbora de la mar*⁷, se parte el pastel y se hace el brindis por los novios.

Las dos primeras fiestas no terminan muy tarde, sobre todo porque se dice que la fiesta en casa del novio es más grande y porque los padres de los novios deben regresar para terminar de organizar su fiesta. Esta segunda noche los novios la pasan en casa de los padres de la novia. Así observamos que la fiesta va en ascenso.

El tercer día, la familia del muchacho llega por los novios después del mediodía para llevarlos a lo que será su nueva casa. Lo primero que se hace al presentarse en la casa de la novia es pasarlos a comer. Luego los novios van a despedirse de la gente que está en casa. La familia de la novia, los padrinos y la nueva pareja esperan a ser recibidos y se repite el intercambio de coronas, ceras, flores y la bendición en el altar de la familia.

La diferencia en este tercer día de festejos es que por la noche se baila el *tonalli* o baile del guajolote. Este baile lo hemos podido observar en los pueblos de la sierra y en la comunidad de Chiconcuac únicamente. Para el tonalli se buscan a las personas más ebrias de la fiesta y a veces deliberadamente se les da de beber a ciertos individuos para este fin. Entrada la noche a estas personas se les entregan dos guajolotes, a los que les ponen un gran moño en el cuello, o bien los disfrazan a uno como una novia, al otro como un novio. Otros más cargan cazuelas adornadas con moños que contienen arroz, mole, un canasto

⁷ Es el juego que consiste en hacer pasar por debajo de la cauda del vestido de la novia una fila de jóvenes casaderas al son de la tonadilla de la víbora de la mar para después esperar que la novia arroje el ramo. Luego viene el turno de los hombres y se les lanza el azahar o las ligas de las medias de la novia.

con tortillas y botellas de refresco y licor. Al son de una rítmica melodía⁸ estas personas bailan y realizan juegos chuscos entre ellos y con los guajolotes, esto divierte a la concurrencia. A estas aves les hacen beber licor y refresco, los bailan agarrados de las alas y no es raro que debido a la brusquedad del baile terminen matando a un guajolote. La comida por lo general termina en el suelo o sobre la ropa de las personas que observan. Cuando termina la pieza musical, sigue *la despedida del guajolote*; con un paso doble como fondo musical, por ejemplo, se pide a los padrinos que pasen a recibir los guajolotes. Éstos se dan como regalo a los padrinos de velación. Aunque también ambos días todos los padrinos en general, y especialmente los padrinos de matrimonio, reciben una canasta por parte de los anfitriones con un pollo entero guisado en barbacoa, arroz, mole y tortillas como obsequio al momento de retirarse de la fiesta.

Algunos informantes nos han relatado que si la familia del novio considera que no fueron bien atendidos en la casa de la novia el día anterior, bailan el *tonalli* con las cazuelas vacías como señal de molestia. Este día la fiesta termina más tarde, aunque en ocasiones, si la familia tiene muchos parientes y compadres, uno o dos días después siguen llegando a comer, simplemente diciendo que vienen a ver *si sobró algo de la fiesta*. Estos días posteriores siguen ayudando los vecinos, parientes y amigos ahora a limpiar la casa y a lavar trastes.

Pero aquí no termina todo, una semana después ambas familias y los padrinos se reúnen nuevamente para entregar definitivamente a la mujer a su marido y a su familia. Los compadres llevan una canasta con fruta, licor y pan a los padres de la novia, éstos la reciben, dan las gracias, se abrazan ceremoniosamente y les invitan a comer. La gente dice que a partir de este momento ya la mujer pertenece definitivamente al hombre y a su familia.

⁸ Los músicos afirman que la melodía que sirve para bailar el guajolote cambia de una comunidad a otra, pues se dan casos que todavía se baila en municipios como Chicoloapan, Chimalhuacán o en la delegación Iztapalapa.

Durante la fiesta es común escuchar y observar que los invitados, además de felicitar a los novios, felicitan también a los padrinos. Ser elegido como padrinos se considera de buena suerte, una especie de bendición pues la creencia de estos pueblos es que los ahijados son ángeles aliados que los padrinos tienen en el cielo. Por eso a pesar de lo oneroso que implica ser padrinos, se puede considerar como una inversión y no un derroche que autosabotea su camino hacia el progreso económico.

b) El bautizo

Como se dijo con anterioridad, los padrinos de matrimonio de una pareja son los prescritos para fungir como padrinos de bautizo de sus hijos. Así que cuando la familia empieza a crecer con el nacimiento del primer hijo, se acude a casa de los todavía padrinos para pedirles que lleven al pequeño a bautizar. La petición se realiza también llevando la acostumbrada canasta con pan, fruta y licor. Ambos, padres, abuelos y padrinos, concretan la fecha mejor para el bautizo que tiene que ver sobre todo con la situación económica de las dos parejas, pues los padrinos deben regalar al niño la ropa para el evento y los honorarios del sacerdote, mientras que los padres deben agasajar a sus compadres con una comida como mínimo.

El día del bautizo la madrina llega antes de la ceremonia para vestir al pequeño, del hogar paterno lo lleva a la iglesia para ser efectuado el rito católico, aunque lo que se considera correcto es que los padres del menor entreguen a sus padrinos al pequeño desde uno o dos días antes para que lo tengan en custodia. Después de la ceremonia religiosa en la iglesia, todos se trasladan a casa de los padres del bautizado. Lo primero que se hace al llegar es colocarse frente al altar doméstico para que los padrinos hagan entrega del niño a sus padres y a sus familiares, porque durante todo este tiempo la madrina y el padrino lo tuvieron bajo su cuidado. Con voz solemne el padrino se dirige a sus compadres, diciéndoles que han cumplido con la solicitud que les fue hecha y

hasta entonces la madrina se separa del niño. La entrega empieza dando el niño a los abuelos paternos, ellos lo reciben y dan las gracias en un pequeño discurso, luego lo pasan a los abuelos maternos, repitiéndose la operación, finalmente van recibiendo al infante y dando las gracias los demás abuelos, es decir, los tíos abuelos hasta que llega el turno de los padres que tienen de nueva cuenta en brazos a su pequeño hijo. Posteriormente, los padrinos sellan esta nueva alianza con un abrazo y una canasta con fruta, pan y licor. Una vez terminada la ceremonia se les invita a que pasen a comer, pero antes les entregan a sus compadres la charola con una botella de licor y galletas, mismos que convidan a los invitados

Como se puede observar en este rito del ciclo de vida, la secuencia ritual y los patrones de conducta toman como modelo a seguir el ritual de matrimonio y los padrinos del mismo. De manera similar se efectúa con los otros padrinos sacramentales y no sacramentales. Sin embargo, es necesario enfatizar que la institución de compadrazgo hace participar a sus miembros en un grupo que se ayuda en las necesidades económicas, sociales y religiosas; en ella se reconocen obligaciones mutuas y patrones de acción, refuerza la solidaridad social a través de ritos prescritos en ocasiones religiosas y en crisis del ciclo de vida.

De los padrinos de matrimonio, categoría más importante en este estudio, se espera que velen por el buen entendimiento de la pareja en su vida conyugal. De tal modo que si el matrimonio tuviera problemas, los padrinos son convocados por los suegros para realizar una labor de reconciliación entre ellos. Los padres de la mujer y los del hombre son considerados como inapropiados para ayudar a solucionar una desavenencia matrimonial, ya que se considera que tomarían partido y su juicio sería parcial. Sin embargo, esto no sucede con los padrinos, por lo que se les requiere para que contribuyan a limar asperezas y busquen la reconciliación de una pareja. Los padrinos pueden incluso

amenazar a sus ahijados con llevar a los hijos de la pareja a vivir con ellos, si el matrimonio sigue distanciado.

Por lo anterior podemos acercarnos a una primera conclusión, ya que el compadrazgo es un encuentro entre la alianza y la descendencia, es decir, el compadrazgo es una forma de parentesco ritual, formado de manera habitual por los lazos entre dos o tres personas, el cual no se basa ni en la descendencia biológica, ni en la alianza matrimonial. De ahí que el compadrazgo, establecido a través del intercambio de dones, no tiene como finalidad extender o intensificar relaciones preexistentes, sino crear otras de naturaleza diferente. El parentesco ritual complementa al parentesco consanguíneo, en consecuencia los padrinos no son como se ha sugerido muchas veces padres sustitutos, aunque puedan cumplir esa función, sino padres complementarios. Esto nos ayuda a entender porqué los padrinos están en lugar de los padres durante los ritos de paso que conducen a un individuo por las diversas categorías de su vida y porqué existe la regla implícita de que los padres no pueden ser padrinos.

A los padrinos se les pide que *acompañen* a los hijos en los ritos de paso, lugar en el que los padres no deben estar presentes. En el mundo de la cultura los padrinos ocupan el sitio de los padres naturales. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que en todos los casos los padrinos, después de la acción religiosa en la iglesia, llevan a sus ahijados a *entregar* a sus padres, pasando luego a la última fase del rito de paso, la agregación al grupo después de adquirir el nuevo status (Van Genep; 1986 [1909]) con el hecho de compartir la comida.

c) Otros padrinos

Para recibir el sacramento de la confirmación, hacer la primera comunión, ponerse un escapulario y cuando una mujer cumple XV años, los padres eligen padrinos. Para la confirmación y el escapulario, del mismo sexo de su hijo, para

la primera comunión y los XV años, una pareja. Estos padrinos reciben la solicitud de los padres del individuo, también, con una canasta de fruta y una botella de licor. A cambio, ellos regalarán la ropa, traje o vestido, con la que el ahijado asistirá a la iglesia para participar en el evento, asimismo, pagará los honorarios del sacerdote.

Cuando termina el acto en la iglesia, se trasladan a casa de los compadres, en donde ya se encuentra todo dispuesto para agasajar a los padrinos con una comida. Antes se realiza la entrega del niño o joven a su familia patrilínea frente al altar doméstico, en donde se agradece en un discurso formal que se haya *hecho el favor* de acompañar al ahijado en el ritual. Posteriormente, se le da a los padrinos una charola con galletas y una botella de licor, mismas que compartirán con los invitados. Cuando el festejo termina, los compadres obsequian una canasta con parte de comida que se sirvió en la fiesta al padrino para que la lleve a su casa.

d) Escapulario

En estos pueblos cuando un niño enferma de manera persistente, sus padres pueden decidir, como medida para terminar con esa situación, ponerle un escapulario. Para ello es necesario pedir a un individuo que funja como padrino. La solicitud se realiza con la canasta acostumbrada y el padrino se encarga de comprar el escapulario o, más recientemente, una medalla con una imagen sagrada que le colocará en el interior de la iglesia, el día convenido por los padres y padrinos. Luego, se efectúa la entrega del ahijado a sus padres y abuelos y la comida con la que se agradece al padrino el hecho.

e) La muerte

Sin temor a equivocarnos la muerte forma parte muy importante en el ciclo de vida de los individuos. Aunque en este ejemplo etnográfico no se encontró una

categoría de padrinos para este último momento del ciclo de vida, sí hallamos intercambio de dones que refuerzan la solidaridad de los grupos sociales.

Cuando una persona fallece se debe iniciar toda una serie de actividades para el sepelio. Se busca a un rezador que los acompañará toda la noche y quien sólo recibe los alimentos durante el tiempo que dura su servicio, se avisa a todos los parientes y compadres haciéndose además la solicitud a los fiscales de la iglesia que se gestione la misa de cuerpo presente.

Después de amortajar y colocar el cadáver dentro del ataúd, empieza el velorio en la habitación principal de la casa. Este lugar no debe ser barrido durante los 9 días posteriores al entierro y, además de los cuatro cirios, la gente hace una cruz de ceniza y dos calabazas grandes son partidas y puestas bajo el féretro. Al preguntar cuál es el objeto de colocar las calabazas en ese sitio, muchos no saben bien a bien porqué. No faltó quien lo adjudicara a la costumbre o bien al hecho técnico de recoger la enfermedad o evitar que el cuerpo se descomponga, Esto nos remite a considerar la relación entre el conocer y el hacer, entre la interpretación y la utilización, entre el dominio simbólico y el dominio práctico y a pensar que Bourdieu escribió que *“Lo que hacen los agentes tiene más sentido del que saben, porque nunca saben por completo lo que hacen”* (1981;118). Pero, ¿son realmente los ritos prácticas que tienen su finalidad en sí mismas; actos que se hacen porque se tiene que hacer o, más bien, porque a veces no se puede hacer otra cosa que hacerlos, sin tener necesidad de saber por qué y para qué se hacen, ni lo que significan? Si esto es así nos sorprende esta mentalidad rebuscada y la necesidad de hacer *sacrificios inútiles* de estos pueblos.

Pero regresando a nuestra descripción, si el difunto era casado, su pareja permanece todo el tiempo en esta habitación recibiendo el pésame y la ayuda material y económica de los que asisten al funeral. Si era soltero este lugar le corresponde a los padres, pero si era una persona de edad avanzada, el

pariente vivo de mayor edad debe estar recibiendo el maíz, las provisiones, las veladoras, las flores, los cirios o el dinero en efectivo que servirá para el *gasto* del sepelio⁹. Afuera, en medio de una gran actividad, los deudos preparan los tamales, el café, el atole y compran el pan para repartirlos por la noche, además de licor.

El día que sigue, después de ofrecer de desayunar, inician los preparativos para el sepelio y la comida posterior. Al mediodía aproximadamente, los estandartes de la iglesia llegan a casa del difunto entre cohetes y música de banda. Una vez ahí, se empieza con la ceremonia del “luto”. Con todos lo familiares alrededor del féretro se reza y se les pone a cada uno un pequeño listón negro en el brazo, muy cerca del hombro izquierdo, enseguida se les da a comer una pequeña galleta hecha con masa de maíz y dulce cocida sobre un comal, la cual tiene forma de animales o estrellas. Una vez terminado este acto en que los deudos lloran, caminan junto con los estandartes y el ataúd hacia la iglesia para asistir a la misa de cuerpo presente. Posteriormente, llevan al difunto al panteón, también con música y cohetes.

El ataúd es sepultado junto con un recipiente con agua y un pequeño itacate para el viaje al otro mundo¹⁰. Cuando el entierro se ha verificado, todos van de regreso a casa del difunto para compartir una comida. Este día no se consume carne, por lo tanto se prepara sopa, revoltijo, mole sin carne, caldo de camarón, tortillas, refrescos y agua. Al terminar de comer se reparten nuevamente entre los presentes las galletas que mencionamos antes.

Antes de despedirse, la gente pregunta a qué hora se llevará a cabo el rezo de los rosarios los días subsecuentes. Cada noche después de rezar por al alma

⁹ En la actualidad se coopera con lo que se puede, aunque la gente de San Jerónimo, más apegada a las costumbres, sigue llegando a los funerales con un pequeño costal de maíz.

¹⁰ En el sepelio de una mujer observé como se ponían unas botellas de agua, un plato con fruta, misma que le había sido regalada durante su enfermedad, así como un poco de tierra del solar donde vivía.

del difunto se ofrecerá a los acompañantes atole, café y pan blanco, en este caso bolillo.

Al cumplirse los nueve días del deceso, los parientes y amigos se reúnen de nueva cuenta para efectuar la *levantada de la cruz* de ceniza. Con la ceniza, unas charolas con fruta y una cruz a cuestas caminan a la iglesia para escuchar la misa de los nueve días. Al finalizar todos se dirigen al cementerio, riegan la ceniza sobre la tumba, colocan la cruz en ella y reparten la fruta entre todos los participantes.

Una vez hecho esto, los asistentes se dirigen a la casa de los deudos para compartir los alimentos. Nuevamente hay tabú de carne por lo que la comida es semejante a la elaborada en Semana Santa.

f) Bendiciones

Las bendiciones que se verifican con más frecuencia en estas comunidades de Texcoco son las de las casas, automóviles e imágenes religiosas. En todos estos casos es necesario contar con una pareja de padrinos.

En el caso de la bendición a una casa, la obligación de los padrinos inicia desde el momento en el que se coloca la primera piedra. Con suficiente tiempo de anticipación, se solicita el padrinazgo y se acuerda la fecha de tal acto. Ese día los padrinos se encargan de llevar a sacerdote que echará agua bendita en las zanjas que se abren para colocar el cimiento, comprará los cohetes que se lanzan al aire cuando esto suceda y además regala bolsitas con cacahuates y galletas a todos los presentes.

Los dueños de la futura casa, a su vez, invitarán una comida a los compadres. No obstante, esta serie de encuentros se repiten mínimamente, dos veces más. La segunda vez que se reúnen los compadres, es cuando se *echa la losa*, es decir, cuando se pone el techo de la casa. Nuevamente hay una comida

ofrecida por los anfitriones y el regalo de bolsitas con cacahuates y galletas por parte de los padrinos. Este compromiso continúa, cuando la casa está terminada y se decide bendecirla. En esta ocasión el festejo es mayor. Los padrinos tienen el deber de hacerse cargo de conseguir al cura y pagar sus honorarios por el servicio, también adornar la casa con flores, mandar hacer una cruz de madera que colocan en lo alto de la casa, comprar los cohetes y preparar bolsitas con cacahuates, dulces y/o chocolates para repartir a todos los invitados. Los dueños del inmueble agradecen a sus compadres con una gran comida a la que también invitan a amigos y familiares.

Desde ese momento los padrinos de bendición de una casa, cada día 3 de mayo, día de la Santa Cruz, se llevarán la cruz de esa casa para arreglarla y después llevarla a misa. Luego de esto, la llevan de regreso a la casa de sus compadres.

MATRIMONIO	BAUTIZO
Dos parejas	Una pareja
Dos ahijados	Un ahijado
Elección libre	Elección preescrita
Inicio de la relación	Intensificación de la relación

Es necesario que en este punto dejemos claro que los dones en este capítulo revisados son aquellos que se realizan entre hombres, dones horizontales, que no son precisamente entre amigos, pues aunque puede haber una amistad, lo que se instaura a partir de los dones son relaciones de parentesco ritual, y este último se sobrepone y se privilegia sobre la amistad, es decir, dos individuos son compadres o padrino-ahijado antes que amigos. Así pues, los dones entre compadres contribuyen a la reproducción de estructuras básicas de la sociedad. Los dones entre hombres, en este ejemplo etnográfico, corresponden a la esfera de los vínculos objetivos entre individuos y entraña una presión social objetiva de respeto y reciprocidad.

Entre compadres el don no puede ser un acto de generosidad, un gesto de compasión o una demostración de superioridad o de poder sobre el destinatario, ya que está en juego el honor y el prestigio. Cuando no se acepta la solicitud para ser padrino, se hiera al ser íntimo, si el padrino no se comporta espléndido con sus ahijados recibirá el rechazo social. Asimismo, quien tiene muchos ahijados y compadres goza de un reconocimiento social amplio. Aquí lo importante por destacar es que por medio del don se funda la relación y no propiamente con el rito de paso, pues como lo pudimos observar, los individuos empiezan a utilizar el término compadre o padrino a partir de dar y recibir el don, y puede haber varias semanas de diferencia entre este momento y el día de la boda o del bautizo, por ejemplo.

DONES ENTRE COMPADRES DE MATRIMONIO	
COMPADRES	PADRINOS
Canasta con fruta y pan en la solicitud de apadrinar. Acto inaugural.	Canasta con fruta y pan al entregar a los ahijados. Acto de cierre.
Comida para los padrinos	Ropa para los novios
Charola con galletas y una botella de licor que se reparte entre los invitados	Pan blanco y atole que se reparte entre los invitados.
Canasta con alimentos (arroz, pollo y mole) al despedir a los padrinos. Guajolote vivo.	Pago de los honorarios del sacerdote.

DONES ENTRE COMPADRES DE BAUTIZO	
COMPADRES	PADRINOS
Canasta con fruta y pan en la solicitud de apadrinar. Acto de inicio	Canasta con fruta y pan al entregar al ahijado. Acto de cierre.
Comida para los padrinos.	Ropa del ahijado y honorarios del sacerdote.
Charola con galletas y una botella de licor que se reparte entre los invitados.	Pan blanco y atole que se reparte entre los invitados.

La creencia de que los ahijados son guardianes en el cielo serviría a Godelier para comprobar su hipótesis de que lo imaginario sirve de pivote para la construcción de lo real social. Pero vayamos por partes. Godelier sostiene que Lévi-Strauss chapuceó a Mauss para hacer afianzar su postulado de que la vida social es fundamentalmente intercambio, presentado en *Las estructuras elementales del parentesco*, debido a que por una parte privilegia y asume todas las fórmulas mediante las cuales Mauss describía los dones, sin embargo, no prestó atención a la distinción que hizo entre las cosas intercambiables, alienables y las cosas excluidas del intercambio, inalienables, que corresponden a diferentes tipos de relaciones sociales y a diferentes momentos de la producción-reproducción de la sociedad (Godelier;1998,40). Continúa afirmando que este mismo movimiento, que llevó a Lévi-Strauss a retomar y amplificar las declaraciones sobre el intercambio de Mauss, le llevó a privilegiar y a sustituir en la explicación de los hechos sociales, lo imaginario por lo simbólico, lo que hizo que se vaciara de contenido la teoría de lo sagrado elaborada por Durkheim y Mauss.

Recordemos que, según Lévi Strauss, las nociones como maná o hau son tan frecuentes porque nos encontramos ante una forma de pensamiento universal y permanente, que ante la presencia de una determinada situación pone a funcionar al espíritu humano, es decir, enfrentado a una situación desconocida, el espíritu humano se dispone a producir categorías inconscientes de los que hau y maná no son más que una expresión en el seno de un pensamiento colectivo determinado. Ante esta situación desconocida, el espíritu humano genera significantes que no corresponden a ningún significado, por lo tanto están vacíos de sentido, mismos a los que Lévi-Strauss bautizó con el nombre de *significantes flotantes*, y cuya única función es salvar la distancia entre el significado y el significante. Esta conclusión provoca la crítica de Godelier, pues sostiene que entonces los conceptos religiosos quedan desprovistos de todo sentido, reduciéndose simplemente a un valor simbólico cero (1988,42).

En el terreno filosófico en el que se mueve Lévi-Strauss, acepta Godelier, que dichos conceptos y explicaciones no son explicaciones falsas, sino falsas explicaciones, pues dichas representaciones no dicen nada verdadero o falso del mundo, en cambio dicen mucho sobre los hombres que las piensan, por ello están siempre llenas de significaciones, y éstas no se limitan a ser la proyección sobre la naturaleza y la sociedad de clasificaciones extraídas de la primera para aplicarse a la segunda y viceversa, pero no comparte la idea de que el hombre dispone desde su origen de una integridad de significantes, tesis del origen simbólico de la sociedad de Lévi-Strauss, ya que, anota Godelier, aun aceptando que los conceptos indígenas sean falsos conocimientos, éstos tienen por contenido las prácticas en las que se implican, las del don, las de la creación de obligaciones duraderas y sagradas, en suma, aunque es evidente la capacidad humana de elaborar símbolos y de comunicar el contenido de una experiencia a través de ellos, no es el producto directo del desarrollo de la sociedad, sino del desarrollo del cerebro, sostén del espíritu humano, por lo tanto es necesario elaborar una teoría sociológica de lo simbólico en una sociedad determinada, en una época determinada, a través de la cual dicha sociedad se inventa y expresa a sí misma.

Debido a que el hombre es algo más que estructuras mentales inconscientes, Godelier precisa que para explicar las transformaciones y el desarrollo de las producciones del consciente del hombre, es necesario recurrir a algo más. En consecuencia, no se puede afirmar que el pensamiento desborda el lenguaje y actuar a la vez como si el primero se confundiera con el segundo y con sus estructuras inconscientes.

Por lo anterior, cuestiona otra más de las teorías levistrosianas: la teoría del big bang del lenguaje. En el *Enigma del don*, Godelier postula que el lenguaje articulado se compone de sonidos abstractos, de fonemas que se producen y combinan para comunicar cosas abstractas, esto es, los productos de un pensamiento que no sólo piensa las relaciones, sino que descubre y construye

relaciones entre las relaciones, y esta capacidad de imaginar relaciones entre las relaciones se halla en funcionamiento en la producción de todas las relaciones que los hombres instauran entre sí y con la naturaleza. Por ello, el pensamiento produce lo real social al combinar dos partes de sí mismo, que se complementa sin confundirse: la capacidad de imaginar y la de simbolizar, de comunicar las cosas reales e imaginarias, y, en su cuestionamiento a la teoría del big bang del lenguaje, aun basándose en el supuesto de que el lenguaje surgió de una sola vez, declara que esto representó la posibilidad de producir fonemas, reunirlos en palabras, producir una lengua natural que comprende un número finito y determinado de palabras con las cuales los individuos pretendían comunicarse, pero este conjunto de palabras no agotaba necesariamente el pensamiento porque, ni antes ni ahora, nadie puede poseer jamás la totalidad de significantes. Por otra parte, el significante nunca existe en estado puro, ya que dicha noción es contradictoria, porque si bien sería muy interesante reconstruir el contexto histórico y subjetivo de esas visiones y creencias, Godelier advierte que hay un desplazamiento en el estructuralismo de lo real y lo imaginario hacia lo simbólico, razón por la que se llega a la sobrevaloración de lo simbólico en relación a lo imaginario, reduciendo a la sociedad y al pensamiento al lenguaje y al contrato (1998,43).

Godelier considera que estas teorías constituyen un abuso teórico del estructuralismo, mismo que lo lleva a callejones sin salida. Ejemplo de ello, declara, es la fórmula levistroniana de que los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, más reales que lo imaginario y que lo real que representan, pues hacen desaparecer el papel activo del contenido de las relaciones históricas específicas en la producción del pensamiento mitológico, relaciones que esclarecen la importancia de esta forma de pensamiento en relación con otros que coexisten con ella en el seno de la misma sociedad, en la misma época. Esta fórmula estructuralista no permiten saber si la mitología domina el conjunto de las formas de pensamiento, o bien, se encuentra

acantonada en ciertos dominios de la práctica social, desempeñando un papel subordinado.

Si bien, nunca pone en duda la existencia de las tres funciones, lo imaginario, lo simbólico y lo real, que se combinan para componer la existencia social de los hombres, su realidad social, el problema radica en saber si es posible construir representaciones más adecuadas de dicha realidad a partir de la suposición de que lo simbólico prevalece sobre lo imaginario, o bien, a la inversa. Godelier dice que esta perspectiva contraria es la que permite avanzar mejor, pues, en principio, las diferentes maneras que los hombres tienen de imaginar sus relaciones, entre sí y con la naturaleza, son las que permiten distinguir tanto a las sociedades como a las épocas durante las cuales continúan existiendo algunas de esas relaciones. Sin embargo, lo imaginario no puede transformarse en algo social, “fabricar sociedad”, si existe de modo meramente ideal. Debe “materializarse” en *relaciones* concretas que tomen forma y contenido en *instituciones* y, por supuesto, en *símbolos* que las representen y las hagan responder unas a otras, comunicarse. Al “materializarse” en relaciones sociales, lo imaginario deviene una parte de la realidad social (1998,47).

De acuerdo con este investigador francés, el imaginario está compuesto por todo lo que los seres humanos añaden por medio del pensamiento (esto es, ideal) a sus capacidades reales, así como por todo lo que, en el pensamiento, sustraen a tales capacidades, en otras palabras, lo imaginario se realiza en el pensamiento y por el pensamiento (1998;192). Así, intenta dar otra interpretación a los mitos, pues en el juego puramente imaginario de atribuir con el pensamiento poderes originarios a los individuos, de los que enseguida se les despoja con el pensamiento también, ocurre toda una configuración de las relaciones sociales para legitimar, a través del mito, la realidad social. Así pues, los mitos para Godelier constituyen una de las fuentes más eficaces de la obediencia que todos los miembros de una sociedad rinden a las normas que la organizan (1998;193).

Continúa escribiendo que los mitos de fundación constituyen un elemento esencial de la parte ideal de lo real, es precisamente este elemento ideal, ese núcleo imaginario de poder, el que se encuentra presente en los objetos sagrados que, al mismo tiempo, lo re-presentan constantemente ante la conciencia de los individuos. Por ello, los objetos sagrados son pues objetos rebosantes de sentido y es, este elemento, el que provoca emociones en los individuos ante su presencia.

Con la observación anterior Godelier pone el dedo en la llaga del estructuralismo, e intenta darle su lugar y sentido a las emociones, a los sentimientos y a las creencias en el juego de las relaciones sociales, y se opone por ello a Lévi-Strauss, quien considera a los sentimientos, deseos y creencias, bien epifenómenos, bien misterios o, en cualquier caso, objetos extrínsecos al propio campo de la investigación (1971).

La crítica de Godelier es tajante, pues para este investigador la emoción que provoca un objeto sagrado no es ni un misterio ni un epifenómeno, sino que forma parte del mismo conjunto y constituye uno de sus elementos esenciales y no puede surgir ni desatarse ante la visión de un *símbolo en estado puro*, de un *significante vacío de sentido pero susceptible de cargarse con cualquier contenido simbólico*. Por lo tanto, este proceso no pone de manifiesto la dependencia directa de las *leyes del pensamiento humano*, sino por el contrario lo que muestra es un cierto tipo de relaciones que el hombre entabla consigo mismo y que son a la vez sociales, intelectuales y afectivas, y que se materializan en objetos. No es, pues, un fenómeno puramente intelectual, ni un proceso que se pone en marcha solamente en función de una cierta situación del espíritu humano en presencia de las cosas, sino también con motivo de una cierta situación de los hombres con relación a sí mismos, en función de los problemas derivados de la naturaleza de sus relaciones sociales, dilemas que le llevan a elaborar representaciones de sí mismos y del mundo, y en cuyo contenido ciertos aspectos de esas relaciones se ocultan o se idealizan

transformándose en normas sociales inviolables para la supervivencia de la sociedad (1998;196).

¿Qué tiene que ver lo anterior con las creencias? ¿Cómo trata Godelier de introducir las emociones, sentimientos y creencias en el análisis? En su argumentación sostiene que las creencias surgen de lo imaginario. “*Lo imaginario no tiene fuerza más que cuando es creencia, norma de comportamiento, fuente moral*”. Pero para nosotros es claro, pues, que hay una gran diferencia entre la *representación imaginaria* de una escena en cuya existencia no creemos, y la percepción o el recuerdo, que se acompaña de la creencia en la realidad de lo percibido o recordado. Nosotros podemos imaginar una escena del cuento de la Cenicienta, y no por ello tenerla como verdadera, es decir, no fundamos una creencia en esa representación imaginaria. Luego entonces, no todo el imaginario deviene en creencias. La pregunta para Godelier entonces es ¿qué parte del imaginario emerge como creencia? ¿Qué condiciones debe reunir el imaginario para mudarse en creencia?

Para Godelier es claro, las creencias nacen de lo imaginario, con ellas aparece la distinción entre lo sagrado y lo profano, en síntesis, el mundo de lo religioso y de lo mágico, un mundo fundado en la doble creencia de que, por un lado, existen seres y fuerzas invisibles que controlan el orden del universo y de que, por otro, el hombre puede influir en ellos, mediante plegarias, sacrificios y la conformidad de su conducta a lo que se imagina son sus deseos, su voluntad o su ley.

Lo sagrado es un tipo de relación con los orígenes en la que, en lugar de los hombres reales, se instalan dobles imaginarios de éstos. En otras palabras, lo sagrado es un cierto tipo de relación de los hombres con el origen de las cosas de una índole tal que, en ella, desaparecen los hombres reales y aparecen en su

lugar dobles de sí mismos, hombres imaginarios. Lo sagrado sólo puede surgir si desaparece alguna cosa del hombre (...).

Pero cuando el hombre real desaparece de los orígenes, cuando, a través del pensamiento, se desdobra en seres sobrehumanos más poderosos que el hombre y en hombres imaginarios menos capaces que los hombres reales, esto es, cuando la realidad humana se fragmenta y los hombres reales se convierten en parte en extraños para sí mismos, se pone en funcionamiento un mecanismo que no depende únicamente del pensamiento. Por supuesto, la fabricación de esos seres imaginarios, la producción de los relatos que cuentan sus aventuras, la elaboración de los ritos que las celebran y permiten a los hombres revivirlas durante algún tiempo; todo ello implica una obra del pensamiento, un trabajo consciente que pone en marcha al mismo tiempo estructuras inconscientes del espíritu. Sin embargo, en nuestra opinión, lo esencial no está ahí (Godelier;1998,246).

De lo anterior se desprende la concepción de que los mitos constituyen una explicación del origen de las cosas que legitiman el orden del universo y de la sociedad.

Todo sucede, por tanto, como si la sociedad humana no pudiese existir sin hacer desaparecer de la conciencia la presencia activa del hombre en el origen de sí mismo. Todo ocurre como si la sociedad no pudiera subsistir sin arrojar al inconsciente colectivo e individual, a un espacio más allá de la conciencia, la acción del hombre en el origen de sí mismo (...).

Si todo esto tiene sentido, la cuestión del inconsciente puede plantearse entonces en otros términos. No es el espíritu

humano el que, por el juego de sus estructuras inconscientes, universales y ahistóricas, estarían en el origen de esa desaparición del hombre real y de su sustitución por seres imaginarios que comunican plenamente y por derecho con los espíritus de las cosas. Por el contrario, sería la sociedad, en tanto totalidad que trasciende a los individuos y les proporciona las condiciones materiales y culturales de su existencia, la que se hallaría en el origen, puesto que ese ocultamiento de los hombres reales y su sustitución por seres imaginarios (...) serían factores necesarios para la producción y re-producción de la sociedad (1998,247).

En suma, para Godelier el inconsciente interviene como medio y no como origen, como instrumento y no como fundamento. Por lo tanto, asevera que no es suficiente con afirmar, como lo hizo Durkheim, que la sociedad es la fuente de lo sagrado; es preciso mostrar también que lo sagrado oculta a la conciencia colectiva e individual alguna cosa del contenido de las relaciones sociales, alguna cosa esencial de la sociedad, y al hacerlo, lo sagrado transmuta lo social y lo vuelve opaco ante sus propios ojos. Pero no se debe quedar ahí, es necesario ir más allá y mostrar que existe alguna cosa en la sociedad que forma parte del ser social de los miembros que la componen, y que requiere de esa opacidad para producirse y reproducirse. Por lo tanto, si lo social se oculta a sí mismo, se vuelve opaco y se sacraliza, es fundamentalmente por razones sociales (Godelier; 1998,247). No obstante, advierte Godelier, no hay que cometer el error de deificar a la sociedad, pues no es la Sociedad quien oculta a los hombres alguna cosa que le es propia, sino los hombres reales quienes se ocultan mutuamente alguna cosa que pertenece a sus relaciones sociales. Sí, para una parte de la sociedad, apunta, en concreto aquella que gobierna, las relaciones sociales están “bien” tal como están, es *preciso* que también lo estén para el resto de la sociedad o, en otras palabras, que lo esté para todos (1998,248). De esta manera, los objetos sagrados no son símbolos puros, sino

símbolos plenos, colmados de sentidos, que presentan y disimulan a la vez el contenido de las relaciones sociales, que enuncian el orden que debe imperar en la sociedad y unificar y materializar en un objeto todo lo que la sociedad debe decir y debe ocultar a sí misma, con ello el objeto sagrado condensa y unifica en su interior lo imaginario, lo simbólico y lo real de las relaciones sociales y es, al mismo tiempo, el símbolo más fuerte, el término más cargado de sentido de una lengua que desborda la palabra ya que también habla a través de los gestos, los cuerpos y los objetos que los rodean.

Esta posición es inversa a la de Lévi-Strauss, quien, en la *Introducción a la obra de Mauss*, escribió que para alcanzar la realidad subyacente es necesario someter a una crítica objetiva la concepción indígena y que es menos probable que se halle esa realidad en las elaboraciones conscientes que en las estructuras mentales inconscientes que podemos localizar a través de las instituciones y mejor aún a través del lenguaje.

Hasta aquí notamos algunos problemas de precisión en la propuesta de Godelier. En pasajes como el anterior nos parece que el imaginario a ratos coincide con el concepto de ideología propuesto por Marx de falsa conciencia, o bien, el sentido peyorativo que se le ha dado a este término como deformación de la realidad, es decir, este conjunto de creencias, ese ocultamiento de la realidad se lleva a interpretar como una máscara y un arma en la lucha por lograr ventajas, o bien como síntoma y remedio en un esfuerzo por corregir el desequilibrio sociopsicológico y huir de la ansiedad (Villoro;1985, Geertz;1987). Es decir, en su texto no deja claro qué es lo que entiende por imaginario, ¿es ideal o material? No obstante, realiza una observación muy importante al estructuralismo levistroniano, ya que éste no ha logrado insertar el peso de la creencia en la vida social, existe por lo tanto el problema de cómo vincular la creencia al espíritu humano.

En su crítica a Lévi-Strauss, Godelier privilegia lo imaginario sobre lo simbólico, pero no incluye los procesos de formulación simbólica, ni del imaginario. No se

examina el imaginario como un sistema de símbolos en interacción, como estructuras entrelazadas de significación. No nos permite conocer cómo el imaginario transforma el sentimiento en significación haciéndolo socialmente accesible, aunque tampoco Lévi-Strauss hace esto último, razón por la cual fue cuestionado por Godelier. En suma, al sociólogo sólo le quedan dos opciones para explicar la efectividad del símbolo en el esquema de Godelier, o bien engaña a los desinformados o excita a los informados.

Por otra parte, la afirmación de que el mito legitima la realidad social y no que el mito constituye el origen real de la sociedad, como interpreta a Lévi-Strauss, parece una aseveración más bien funcionalista y no se puede construir un sistema a través de las funciones, sino al revés, de la estructura, en este caso del mito, se llega a las funciones. En otras palabras, Godelier manifiesta que el imaginario construye el mito para legitimar la realidad social, pero no dice cómo lo hace. Le parece que el estructuralismo comete un abuso teórico por afirmaciones como las siguientes:

No pretendemos mostrar cómo piensan los hombres a través de los mitos, sino cómo los mitos se piensan a través de los hombres y a sus espaldas. Y tal vez (...) conviene ir un poco más lejos, haciendo abstracción de cualquier otro tema para considerar que, de una cierta manera, los mitos se piensan entre sí (Lévi-Strauss;1968,21).

La fórmula *todo ocurre como si fueran los mitos los que piensan entre sí* es interpretada por Godelier como que los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, más reales pues que lo imaginario y que lo real que representan en el pensamiento (1998,45). Tal parece que no entendió que se trata de una expresión en sentido figurado, si el mito es bueno para pensar, es porque es un instrumento que permite resolver en el plano mental alguna

contradicción existente en la realidad, pero no que las construcciones mentales tengan prioridad sobre la realidad.

En cuanto a la afirmación de que en los mitos se halla presente la fuerza social que influye sobre los individuos que creen en ellos, nos parece más aceptable puesto que lo acerca a la teoría disposicional de las creencias. Según Godelier, los mitos confieren un orden de carácter sagrado, sobrenatural, que es la prueba más convincente e impresionante de su legitimidad, de su inviolabilidad. Así pues, los mitos son una de las fuentes más eficaces de obediencia que todos los miembros de una sociedad rinden a las normas que la organizan y que se les imponen desde su nacimiento.

Sin embargo, el planteamiento es mentalista, diría Luis Villoro (1998), para tratar de caracterizar a la creencia, o idealista por cuanto tiene la tendencia a explicar todo por los contenidos de la conciencia, así determina la creencia como una ocurrencia o un dato de la conciencia, por lo tanto accesible sólo al sujeto que la imaginó o se le ocurrió. Pero ¿qué pasaría si aplicáramos la noción disposicional de creencia en la crítica que Godelier hace a Lévi-Strauss?

La diferencia estriba entonces en que a Godelier le interesa examinar lo creído y no el acto de creer. Por ello observamos que los problemas que llevan a Godelier y a Villoro, desde una perspectiva disposicional este último, a trabajar con las creencias son diferentes. Al primero le interesa saber cómo piensa el hombre que es el mundo, mientras que al segundo cómo es, de hecho, el mundo para el hombre.

La teoría disposicional o epistemológica de la creencia no trata de deducir las relaciones reales del hombre con el mundo por lo que piensa o cree, sino a la inversa, se trata de determinar lo que el hombre cree a partir de sus relaciones reales con el mundo. Si el imaginario sucede en el pensamiento y con el pensamiento, entonces se refiere a operaciones subjetivas, privadas por lo

tanto, y mientras no contemos con un aparato conceptual o teorías que nos permitan reducirlos a estados físicos o neuronales, no nos queda otra vía que intentar precisar el significado de las creencias por medio de las relaciones y oposiciones que se manifiestan en el plano de la realidad social. La creencia como disposición no implica rechazar la existencia de estructuras mentales en el sujeto, ni relaciones entre estados neuronales. A diferencia de Villoro, a quien le guía el interés de analizar cómo es el mundo, de hecho, para el hombre; al estructuralismo le interesa explicar cómo piensan los hombres y por qué piensan como lo hacen. Como vemos objetivos diferentes, mas no excluyentes. Por ello hemos decidido hacer nuestra la conceptualización de una creencia como un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva apprehendidos (Villoro;1998). Dicha apprehensión puede estar dada por la percepción, la memoria o el entendimiento. La creencia de que los ahijados se convierten en ángeles de sus padrinos en el cielo, por ejemplo, observamos que se convierte en una orientación o una guía de acción, semejante a la función de una regla, aunque expresada con menos precisión. Como lo afirma Villoro: si S cree que p, está dispuesto a realizar ciertas acciones y no otras. Es decir, de una disposición cognitiva como lo es la creencia, si es necesario se deriva una afectiva-evaluativa, que es la actitud favorable o desfavorable hacia el hecho creído y una disposición connotativa que lo lleva a la realización o evasión de dicho hecho.

Sin embargo, explicar de manera convincente la importancia de las creencias en la vida social, o sea, vincular la noción de creencia al espíritu humano, estamos conscientes de que constituye una tarea que rebasa los alcances de esta investigación, por ello sólo nos limitaremos a señalar la trascendencia de este problema, mismo que la antropología no ha logrado resolver del todo, pues desde Los Azande (Evans-Pritchard;1976) no se ha hecho un intento serio por trabajar con un concepto fundamental para nuestra disciplina, y que estamos seguros requiere de la participación de las teorías de la cognición, por un lado,

y de la teoría epistemológica de Villoro, por el otro. Ambas pueden apoyarse para solucionar el problema de las creencias, porque permiten reunir los componentes afectivo y connotativo en ella. Justamente lo que se ha señalado reiteradamente como faltante en el análisis estructural.

Las teorías cognitivas en psicología, principalmente, parten del supuesto de que el cerebro humano (o el espíritu humano como lo llama Lévi-Strauss) es *como una computadora* y que el mundo está hecho de estructuras y procesos, ambos llegan al cerebro a través de la información. El organismo procesa esa información para producir una representación de la realidad y emite conductas acordes con el resultado de ese procesamiento. Durante este procesamiento se pone orden a un mundo aparentemente caótico gracias al establecimiento de clasificaciones que permiten pensarlo. Con los programas de la computadora humana se construye una representación de realidad virtual, modelo de lo que está afuera, que se almacena en la memoria, se recupera, se transforma, se evalúa y se emiten conductas. Ahora bien, la producción de representaciones se obtiene de la combinación, recombinación y transformación de elementos formando esquemas estructurales inteligibles por las relaciones de distinción y vinculación entre significado y significante (Mercado;2002).

Así pues cada creencia está multicausada, pero ¿por qué creemos en algunas representaciones del imaginario y en otras no? Luis Villoro nos ayuda a entender esto. Las creencias corresponden a las representaciones que nos importan vitalmente, las que satisfacen nuestros fines y dan sentido a nuestra existencia, las que orientan acciones necesarias para la vida, y no forzosamente aquellas más probables o probadas. Las creencias, y su convicción en ellas, están en relación con el papel que desempeñan esas representaciones en nuestra vida, y en la función que cumple en la integración de nuestra personalidad. En otros términos, creemos en aquello que nos conviene para la vida, que nos ayuda a vivir mejor individual y socialmente. Por lo tanto, si algunas proposiciones obedecen a un proyecto de vida, otorgan a la

vida sentido, cumplen deseos profundos, daremos por suficientes para creer las razones consideradas de manera tal que pasemos de la representación de una proposición a la creencia en ella, y si creemos pasamos de la simple representación a la disposición de orientar por ella nuestra conducta.

Por ello si creemos en que los ahijados nos servirán de ayuda en otro mundo, o que es necesario hacer dones a los dioses, sea explícita o no la creencia, estaremos en disposición de actuar en consecuencia. Estas creencias servirán de pauta de acción, a partir de una valoración positiva, es decir, la creencia es el sustrato de las prácticas sociales, aunque dicha relación no es ciega sino plástica, ya que continuamente se da una negociación entre creencia y práctica. En suma, las creencias se sostienen con el acto.

DONES A LOS DIOSES

Hay profundidades en el alma humana
que sólo el rito puede alcanzar.

Louis Jacobs.

Los trabajos etnográficos nos revelan que algunas culturas dividen el año siguiendo las fases de la luna, otros, como los chinos y los judíos, tienen meses lunares incluidos en la cuenta solar. No obstante, el calendario gregoriano que todos conocemos es un ejemplo de calendario solar y es finalmente el que se generalizó en Occidente. Este calendario es la matriz básica sobre la cual el cristianismo modeló su calendario litúrgico que, posteriormente, fue traído a nuestras tierras por los misioneros. Cada día de este calendario conmemora algún santo, hombre ejemplar con una vida de abnegación y sufrimiento; o algún hecho importante en la Historia Sagrada o de la Iglesia.

Mucho se ha escrito sobre las equivalencias festivas que adoptaron los indígenas del Nuevo Mundo, sin embargo no debe extrañarnos que los antiguos cultos al agua y a la fertilidad fueran reemplazados por fiestas a los santos católicos, pues en ambos casos se trataba de pueblos básicamente agrícolas. La fiesta sin duda está ligada al conteo del tiempo, al calendario. El tiempo tiene la doble particularidad de ser continuo y estar constituido de unidades elementales alternativas (Neff,1994), como día y noche, lluvia y sequía, la presencia y la ausencia de luna, esto permite establecer la cuenta de los días y de los meses. Con este juego de presencias y ausencias se realiza la diferenciación del tiempo y la fiesta tiene la función de clausurar y de abrir dicho tiempo. La fiesta acompaña la constitución de unidades temporales y al mismo tiempo asegura el paso de un periodo a otro, así por ejemplo las fiestas de solsticios y de equinoccios, como la de San Juan, son fiestas importantes para cualquier pueblo agrícola.

Por otro lado León Ferrer (1997) nos ha hecho notar que sobre el calendario gregoriano se montan dos conteos, uno que tiene que ver con los santos o “santoral” y otro propio del tiempo o “temporal”. El primero de ellos, el santoral, inicia el 29 de noviembre, fiesta de San Saturnino y víspera de San Andrés e incluye todos los días de los meses siguientes hasta la víspera de Adviento del año siguiente. Por otra parte el temporal se divide a su vez en dos periodos que “cubren” al santoral. El primero de éstos corresponde a la Navidad, que inicia el año litúrgico el cuarto domingo anterior al 25 de diciembre y concluye con la Epifanía. El segundo periodo corresponde a la Cuaresma, cuyo eje es el Domingo de Pascua de Resurrección. Éste se define como el domingo que sigue a la primera luna llena a partir del 21 de marzo o el solsticio de primavera. Una vez definida su fecha central, quedan definidas también las celebraciones que le preparan y las celebraciones que le siguen, siempre en cuentas de “domingos”, “jueves”, “semanas” (Ferrer,1997:86).

La Cuaresma inicia nueve domingos antes de Pascua para finalizar cinco domingos después. El jueves siguiente se celebra la Ascención del Señor y el domingo siguiente se conoce como “de Ascención”. El domingo que sigue se celebra Pentecostés. Un domingo después se celebra a la Trinidad, el jueves siguiente la fiesta de Corpus Christi y un día después se celebra al Sagrado Corazón de Jesús.

“Resulta interesante también que el calendario litúrgico concilie de alguna forma el calendario solar con el calendario lunar. La matriz básica es solar, pero la fiesta y el ciclo principal (Cuaresma) tienen una base lunar” (1997;86)

La transposición, entre ambos conteos, se efectúa de tal manera que es posible que todo el año se pueda celebrar misa siguiendo el calendario propio de los santos o el propio del tiempo. Sin embargo, se requiere decidir en cada caso cuál fiesta es más importante. Durante la Navidad y la Cuaresma las fiestas de

santoral son de mediana importancia, en cambio la temporada de grandes fiestas patronales la encontramos a partir del 24 de junio, como lo observa León Ferrer, y que coincide con la época de lluvias y la cosecha; mientras que el temporal, particularmente el ciclo de Pascua, predomina durante la primera parte del año. La Navidad en este esquema representa el puente que une el ciclo alto del santoral y el de Pascua.

En la época moderna quizá es más fácil pensar en el intercambio de dones en el ámbito secular: Santa Claus, donación de sangre, Alcohólicos Anónimos, el voluntariado; lo que ya aceptamos como particularidades de estos tiempos. Sin embargo, en las comunidades campesinas los dones a las fuerzas sobrenaturales o divinas se manifiestan en ritos y ceremonias, aun en plena modernidad. En los pueblos del somontano y de la sierra del municipio del Texcoco se dona al santo patrón, a la virgen. La gente de estos pueblos cree que todo aquello que se invierte en la fiesta de los santos, les será recompensado o bien su incumplimiento será causa de problemas de salud o económicos.

I.- Ciclo de santoral

A.- Fase alta

a) Fiesta del Santo Patrón

En nuestra región de estudio las fiestas patronales empiezan a partir del 24 de junio, Natividad de San Juan Bautista siempre a la sombra del temporal, pero dominándolo. Algunas de esas fechas corresponden al 29 de junio, San Pedro y San Pablo; 16 de julio, Virgen del Carmen; 22 de julio, María Magdalena; 25 de julio, Santiago Apóstol; 29 de septiembre, San Miguel; 30 de septiembre, San Jerónimo; 4 de octubre, San Francisco de Asís; 7 de octubre, día de la Virgen del Rosario. En noviembre, Todos Santos y Fieles Difuntos, el 22 Santa Cecilia

y el 25 con Santa Catarina, se cierra prácticamente el año, aunque el 30 se festeja a San Andrés dentro de esta serie.

Como se dijo anteriormente los *mayordomos grandes* están encargados de reunir a las personas, las contribuciones para los gastos de la fiesta, así como de recibir a los invitados y de orquestar las participaciones y desplazamientos de la fiesta del santo patrón del pueblo y de otras tres del santoral que se reparten en el año.

A pesar de que se aprecian algunas diferencias entre un poblado y otro, en términos generales todas siguen un mismo esquema como lo advertimos anteriormente, incluso nos atrevemos a afirmar que la evidencia etnográfica nos revela que los contenidos culturales de las fiestas de los santos patronos de los pueblos campesinos mesoamericanos no mantienen diferencias sustanciales, parece que sólo la astucia de los antropólogos nos ha hecho sacar conclusiones tan variadas de diferencias tan pequeñas.

A continuación describiremos la fiesta más grande en preparativos y gastos: el festejo al patrón de la comunidad. Gilberto Giménez (1978) apunta que el santo patrón constituye la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto él es el protector y al mismo tiempo el abogado local, es el centro de convergencia de todas las relaciones sociales, en otras palabras es *el corazón del pueblo*. Este investigador observa que el santo patrón es en realidad el “sujeto” del intercambio, ya que se da y se recibe a través de este personaje sagrado, él es el punto de partida del evento religioso, todo se estructura en torno a su presencia: las danzas, los cohetes, la música, las flores, la comida, las ceras, etc. Aunque por nuestra parte consideramos que no es el santo patrón el centro del ritual, sino su ofrenda. Es alrededor de su obtención, preparación, transporte y consumo que se organiza la actividad festiva y el santo patrón no es más que el pretexto que hace que la gente se organice para

recabar los fondos necesarios para ofrendar, preparar, entregar ceremonialmente y consumir.

La fiesta del santo patrón del pueblo en nuestro contexto espacial dura mínimamente tres días, pero desde una semana antes ya se puede observar el movimiento que genera su organización. El ambiente se va calentando a partir del novenario. Nueve días antes diariamente se realiza una misa auspiciada por algún donante voluntario, este donante además de pagar la celebración litúrgica obsequia con algún alimento a todos los que asisten a ella, según sus posibilidades económicas puede ser desde simples galletas hasta tamales con atole.

El día anterior al festejo del santo los mayordomos, fiscales y voluntarios adornan la iglesia y se hacen labores de limpieza. El adorno del templo se puede efectuar como cumplimiento a una promesa a cambio de los favores del santo del pueblo. La puerta de la iglesia y la entrada al atrio se adornan con una especie de arco al que se conoce como "portada". Las portadas las elaboran personas también como promesa y no permiten que nadie las vea hasta el momento de colocarlas.

En la víspera de la fiesta el santo festejado estrena ropa, también donada por algún devoto. Destaca en el caso de las figuras sagradas femeninas que, en oposición a la pobreza y sobriedad con la que vivieron en este mundo, sus imágenes son ataviadas con ostentación, pues les cuelgan aretes, collares, pulseras, coronas, medallas y ricos ropajes. Por ejemplo, llamó nuestra atención que al arcángel San Miguel, un ángel guerrero, en Tlaixpan lo vistan como a un niño que va a ser bautizado; parece que lo que importa es la profusión de dones que se le deben obsequiar para engrandecer su festejo. Por

la noche los fiscales bajan al santo del altar y los visten, pero si la figura es una virgen la vestirán un grupo de señoritas del pueblo¹.

Todas las personas de la comunidad que deseen ofrecer una “*promesa*” u obsequio al santo, lo comunican con anterioridad a los mayordomos para que estos últimos vayan a casa del donante junto con la banda de música y cohetes para que en procesión se lleve lo *donado* a la iglesia. Asimismo, en los carteles que anuncian la festividad por la región se especifican los donantes y lo donado, o bien se leen en voz alta al finalizar la misa mayor.

Así notamos que los dones los podemos entender de dos formas. Por un lado están las cooperaciones que se les piden a todos los hombres de la comunidad mayores de 18 años y menores de 60 que perciban ingresos económicos y que, como se dijo antes, dan derecho a recibir servicios como agua, panteón, etc. Estas cooperaciones corresponden a un tipo de impuestos en donde, como ya lo apuntamos, la obligatoriedad se hace explícita. Por otro lado hallamos las *donaciones voluntarias*: arreglos florales, mariachis, ropajes, joyas etc. La versión exegética de los hombres y mujeres que hacen *dones voluntarios* al santo en la fiesta sostiene que se realiza en agradecimiento por algún favor concedido, o bien, porque se requiere del auxilio divino en una dificultad. Otras veces tiene que ver con hechos oníricos. Ejemplo al canto. Una mujer con cuatro años de casada, a punto de terminar una licenciatura, durante un sueño vio a la Virgen que le decía que no se preocupara porque saldría aprobada en sus exámenes; acto seguido la Virgen extendió los brazos para entregarle a su hijo. Esta mujer no recuerda si recibió o no al niño porque despertó súbitamente, pero este sueño provocó que tanto ella como su marido solicitarán a los fiscales una misa del novenario de la siguiente fiesta del pueblo. De este modo, en los carteles que contenían las actividades a realizar durante el festejo,

¹ El término virgen lo empleamos aquí en el sentido que le dan los lugareños, porque en sentido estricto no todas las figuras femeninas pertenecen a esta categoría, unas son santas y otras advocaciones marianas, sin embargo, a Santa María Magdalena, patrona de Tecuanulco, por ejemplo la consideran una *virgencita*.

apareció: *Día tal, misa donada por Angel Clavijo y esposa*. A los dos meses de este hecho, la pareja recibió la noticia de que serían padres, lo cual agradecerán al siguiente año con un don mayor.

En síntesis, la mayor parte de los pobladores de estas comunidades participa en la fiesta del santo patrón aportando una cooperación *impuesta* por los mayordomos y con una donación *voluntaria* que puede ser en especie, dinero o trabajo. Pero ¿por qué si un habitante del pueblo ya cumplió con su cuota correspondiente, además contribuye con dinero, trabajo o esfuerzo en el festejo del santo patrón? Todo parece indicar que es precisamente la obligatoriedad explícita de las cooperaciones lo que lleva a estos hombres a realizar otro don que sea sentido como más voluntario que lo solicitado por los mayordomos. Ya que si bien el impuesto corresponde a una transformación del don, éste deja insatisfechos a aquellos que desean tener una relación más próxima con la divinidad, es decir, se establece una relación más cercana con el santo en cuestión si se realizan dones que se perciban como voluntarios, aunque como ya lo manifestamos en el capítulo anterior ninguno de los dos son realmente voluntarios.

Pero continuando con la descripción, la figura del santo patrón con ropajes nuevos se coloca en una anda adornada con flores frescas² para salir en procesión por las principales calles del pueblo, ésta puede realizarse durante toda la noche, en la víspera, o en la madrugada de tal forma que al amanecer la procesión ya esté de regreso en la iglesia para la misa de cuelga. Durante la procesión la imagen sagrada visita varios “Calvarios”, esto es, una pequeña techumbre hecha con ramas de cedro o pino en la que se coloca un altar improvisado con una mesa y alguna imagen religiosa adornada con flores, globos, luces y velas. Los “Calvarios” se colocan por todo el pueblo, en el cruce de calles principalmente, de tal manera que sea recorrido en su totalidad teniendo cuidado de que dicho recorrido se haga en equilibrio entre ambas

mitades del pueblo, es decir, el mismo número de “Calvarios” por mitad y la misma longitud recorrida en ambas. Los fiscales y mayordomos llevan la imagen y son acompañados por la gente del pueblo, la banda de música y los coheteros que no dejan de tocar y hacer estallar los cohetes respectivamente. Al llegar a cada “Calvario” se inciensa el lugar, se reza y al finalizar la gente que lo construyó ofrece algo de comer a todos los devotos, aunque muchas veces no hay oportunidad de comerlo ahí mismo ya que el camino es largo y el tiempo apremia, por lo que se llevan lo ofrecido, pero además, seguramente, será tanta comida que no se estará en posibilidad de continuar comiendo después del tercer “Calvario”. A este respecto los ancianos comentan que antes en cada lugar al que llegaba la procesión los anfitriones obsequiaban café y pan blanco (bolillos) a la comitiva, pero con el paso del tiempo la comida fue aumentando en cantidad y variedad, luego fueron tamales, hoy en día parece haber una competencia para ver quién da más y mejor de comer, afirman que para lucirse echan la casa por la ventana.

Este acto de procesión implica retomar la dimensión espacial. Abundamos sobre ello. Carlos Bravo en el artículo “Territorio y espacio sagrado” (1994) expresa que tanto las procesiones como las peregrinaciones marcan espacios sagrados de un pueblo, en las peregrinaciones se hace una apropiación simbólica del espacio ajeno, mientras que durante la procesión el objetivo sería, entonces, la recuperación simbólica del espacio propio. Roberto Varela (1994) critica, acertadamente según nosotros, las nociones de propio y ajeno, pero aceptamos con él que la peregrinación se entiende en oposición a la procesión. Es decir, el patrón por única ocasión en el año, baja del altar y “sale” en procesión, en cambio la peregrinación no supone llevar a un santo. Si “sale” el santo patrón, la acción es del interior hacia el exterior, lo que es diferente a cuando se va sin santo patrón a un santuario. Durante la peregrinación se va a un lugar sagrado, mientras que en una procesión se sale de un espacio sagrado. En la peregrinación se realiza un desplazamiento real, mientras que

² Recordemos que una de las actividades de estos pueblos es el cultivo y la venta de flores por

en la procesión el desplazamiento es simbólico. La procesión como inicio del ritual hace que confluyan todas las intenciones y esperanzas de los que caminan junto con el santo patrón por las calles del pueblo, con ella inicia formalmente la fiesta, es el umbral.

Al amanecer la procesión está de regreso en la iglesia y los mariachis también hacen su arribo para darle las mañanitas al santo, después hay una misa, denominada *misa de cuelga*. Durante el transcurso de la mañana se efectúan bautizos, confirmaciones, primeras comuniones o bodas comunitarias, la gente del pueblo hace largas filas para pasar a saludar a su patrono: lo tocan, besan su ropa y depositan unas monedas en un pequeño canasto que se halla a sus pies. También pueden verse personas con ofrendas: flores, ceras³, candelabros, música de mariachi; todo lo cual reciben los fiscales y lo van poniendo alrededor del santo.

A su vez se observa llegar a la iglesia pequeñas procesiones familiares llevando un cuadro con la imagen del santo patrón adornada con papel de colores o flores, un incensario y unas ceras encendidas. Estos cuadros religiosos se depositan junto a la escultura del santo patrón de la iglesia y ahí se quedan hasta después de la misa mayor, momento en el que regresan a las casas y son colocados en el altar familiar otra vez.

Antes de empezar la misa mayor, hacia el mediodía más o menos, los fiscales y mayordomos empiezan a recibir a los *pueblos visitantes* o *peregrinos*. Los pueblos que pertenecen a la misma parroquia se visitan mutuamente en sus fiestas patronales. San Jerónimo Amanalco es la parroquia, ahí vive el cura, y pertenecen a ella: Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte.; todos ellos pueblos de la sierra. En el somontano, La Purificación es la parroquia y San Juan Tezontla, San Joaquín, Santa Cruz Mexicapa y Santa Inés son parte de ella.

lo que en todos los adornos florales se nota esta especialidad.

En estos pueblos se realiza una compleja red de relaciones sociales a nivel regional e incluso extrarregional mediante el intercambio de promesas y peregrinaciones suscitadas por el santo patrón de cada población. El término peregrinación es el que le dan ellos mismos, sin embargo éste está bien utilizado si aceptamos la clasificación elaborada por María Ana Portal (1994), de que no sólo son peregrinaciones las que tienen como punto de llegada un santuario milagroso –Chalma, San Miguel del Milagro-, espacios reconocidos como sagrados durante todo el año, sino también pueden llamarse peregrinaciones las que acuden a la fiesta patronal de algún pueblo, ya que temporalmente este espacio se convierte en sagrado y por ello se acude a ofrendar. Dichos dones pueden ser vistos en doble sentido: para solicitar protección al santo frente a amenazas reales y simbólicas que pueden presentarse durante el año, y por la alegría de dar para agradecer, ya que en la religiosidad popular los santos son vistos como protectores y castigadores al mismo tiempo. Lo anterior nos lleva a replantear la dicotomía apuntada en el primer capítulo sobre la oposición entre religiones de salvación y religiones de no salvación. En teoría el catolicismo correspondería a una religión de salvación, ya que promete a sus fieles el paraíso a cambio de una buena conducta en este mundo, no obstante, la gente del pueblo cree que un mal comportamiento les ocasionará castigos de Dios en este mundo por lo que realizan dones para anticiparse a ellos.

Cada pueblo peregrino acude caminando (por eso son peregrinos dice la exégesis), con esfuerzo, el grupo encabezado por los fiscales y los mayordomos en turno acompañados por sus familias espera a ser recibido en uno de los caminos de acceso al pueblo o a unos metros del atrio, el indicador de que están arribando es el estallido de cohetes. Ahí se detienen portando su estandarte y esperan el recibimiento de los fiscales y mayordomos anfitriones. Estos últimos salen de la iglesia con su estandarte, la banda de música y cohetes; les dan la bienvenida, los visitantes entregan el regalo que le llevan al

³ Llaman ceras a unas velas grandes de aproximadamente 1 metro de largo por unos 4 cm de diámetro.

santo y los conducen al interior del templo. Cuando han llegado todos los pueblos y el sacerdote está listo, la misa inicia. Esta misa es celebrada por varios ministros, e incluso puede darse el caso de que la realice el obispo. Durante la celebración eucarística el sacerdote va nombrando y pidiendo un aplauso para los pueblos que están de visita, sus estandartes se encuentran en el altar junto al santo patrón. Al finalizar nuevamente la imagen del santo patrón sale en procesión alrededor del atrio o de la iglesia si en éste se verificó la misa⁴. En este trayecto la música de la banda de viento alterna con la banda azteca y el estallido de cohetes. La gente que no asiste a misa se da cuenta de lo que ocurre por estos indicadores.

Una vez que la imagen está de vuelta en la iglesia, la gente del pueblo se retira a sus casas a comer. En estos días suelen efectuarse pequeñas fiestas familiares con motivo de un bautizo, primera comunión o confirmación, por lo que se invitan a los parientes y amistades de otras comunidades. Sin embargo, aunque no se haga fiesta en la mayoría de las casas se prepara comida en espera de la visita de familiares o compadres de otros pueblos. Mientras tanto en el atrio de la iglesia los mayordomos que han solicitado ayuda de sus familiares, amigos y compadres, ofrecen de comer a las personas que vinieron como *pueblos visitantes o peregrinos*. Hasta este lugar llegan con cazuelas de arroz, mole con pollo, consomé, tlacoyos, tortillas y refrescos en abundancia, mismos que al finalizar la misa y antes de ser repartidos son bendecidos por el sacerdote. Los mayordomos tienen mucho cuidado en la atención que brindan a los visitantes. Esta práctica de hospitalidad podría considerarse desmesurada, sin embargo, no debe perderse de vista que la ofrenda manifiesta la voluntad de entrar en comunicación con otros seres humanos o con entidades divinas a fin de establecer una forma de contrato. Se ofrece para entablar comunicación, provocar una respuesta o un signo de entendimiento. Esta ofrenda suscita el encuentro entre el pueblo anfitrión y los pueblos peregrinos. Recordemos que la

⁴ Como el edificio religioso en estos pueblos suele ser de pequeñas dimensiones, no da cabida a todos los fieles, así es común que la celebración salga al atrio de la iglesia improvisando un altar bajo una lona y bastantes sillas.

transgresión a esas normas de buena recepción en épocas prehispánicas era motivo de guerra.

Pero hagamos en este punto un paréntesis para detallar un ejemplo que corresponde a un planteamiento hecho por Lévi-Strauss en Las estructuras elementales del parentesco (1969). Como dijimos anteriormente, los festejos al santo patrón del pueblo son semejantes, luego entonces no iguales. En San Miguel Tlaixpan se manifiesta un caso singular. En la festividad de San Miguel Arcángel el 29 de septiembre, esta comunidad recibe, además de los pueblos de su parroquia, otros contingentes como taxistas, comerciantes del Molino de Flores, gente de Tlaixpan residente en el Distrito Federal y habitantes de Tecalco, pueblo ubicado en la autopista a Pachuca, y de Taxco, Guerrero. Particularmente nos interesa destacar las relaciones con estas dos poblaciones.

La relación de amistad con Tecalco inició en la primera mitad del siglo XX. Músicos de Tlaixpan y Tecalco fueron contratados para tocar en una fiesta, ahí se realizó una competencia entre ambas bandas de música, sin embargo como las dos tocaban muy bien no podían llegar a declarar a un ganador. Entonces se pensó cambiar los criterios y se decidió que ganaría la banda que permaneciera tocando por más tiempo. Tampoco el concurso de resistencia dio a un ganador. Por fin cuando todos los músicos se encontraban exhaustos ya era otro día. Nadie perdió y nadie ganó, pero ahí empezó la amistad con Tecalco y las invitaciones cuando cada pueblo realiza la fiesta de su pueblo. Más tarde la convivencia hizo que la hermana de un músico de la banda de San Miguel se casara con un hombre de Tecalco, formalizándose de esta manera la relación.

Durante las visitas anuales que estos pueblos se hacen, ofrecen regalos a los santos patronos, por ejemplo, San Miguel, pueblo floricultor, obsequia la portada y el arreglo de la iglesia. Tecalco un año, por ejemplo, donó 25 mil pesos para contribuir en los gastos de la fiesta, justo cuando los mayordomos

se encontraban en aprietos para cubrir los pagos que se requerían. Pero como ahora también hay relaciones parentales de alianza, los visitantes llegan con cajas de fruta para sus familiares y los anfitriones esperan con comida y bebida en abundancia. Todos resaltan este detalle: la profusión de bebida y comida durante estas visitas, comentan que casi siempre la gente termina en estado de ebriedad, pues mientras con una mano se saluda con la otra ya se está ofreciendo licor para beber, y si no se quiere aceptar se considera una ofensa. Esto confirma el hecho de que si no hay consumo no puede haber reciprocidad, si se desea mantener una relación se debe recibir hasta los límites, hasta la saciedad. El deber de beber es tan importante como el deber de ofrecer, así se complementa el don. Mauss nos refiere la costumbre de aceptar una invitación, ya que la abstención por parte de alguno puede considerarse signo de mala suerte o de envidias (1971;247).

Asimismo, con una capilla de la ciudad de Taxco dedicada a la virgen de la Inmaculada Concepción, también se establecieron visitas recíprocas, debido a que un hombre de Tlaixpan se casó con una mujer de ese lugar del estado de Guerrero. Así cuando la familia de la mujer visitó San Miguel trajo objetos de plata para obsequiar al arcángel y en reciprocidad los habitantes de Tlaixpan visitaron Taxco llevando arreglos florales como regalo. Sin embargo, actualmente estas relaciones están siendo cada vez más débiles, argumentando que el hombre que emparentó con gente de Taxco convoca a sus coterráneos para cooperar para realizar la visita en el mes de diciembre a la Inmaculada Concepción, pero él mismo no coopera.

Sin lugar a dudas lo que solidifica y mantiene las relaciones de amistad y alianza son los obsequios y dones que intercambian los grupos. Así por ejemplo, no son pocos los habitantes de San Miguel que manifiestan su inconformidad con la visita de taxistas y comerciantes del Molino de Flores porque éstos *no llevan nada y sólo van a la gorra*. Más que beneficiarse de una fiesta, Mauss sostuvo que se acepta un desafío, y se acepta porque se tiene la

certeza de poderlo devolver y demostrar que no se es desigual. “*Abstenerse de dar, como abstenerse de recibir y abstenerse de devolver, es rebajarse, cometer una falta*” (1971;209).

Pero la fiesta sigue, después de la hora de comer la gente regresa nuevamente al atrio y a sus alrededores. Poco a poco se van reuniendo las cuadrillas de danzantes; Santiagos, Arrieros, Sembradores, Negritos. Al estar completos los grupos de danzantes entran bailando en procesión a la iglesia, se hincan, se persignan y salen bailando nuevamente hasta el lugar que los mayordomos y fiscales les han adjudicado para bailar.

Por la tarde todo se vuelve bullicio, cada grupo de danzantes tiene su propio grupo de músicos y bailan casi simultáneamente. Del mismo modo las bandas de música tocan alternándose. A las 18 horas se reza el rosario y después los *pueblos visitantes* se retiran por lo cual los anfitriones salen a despedirlos. Cerca de las 20 horas otro grupo de danzantes se alista, son los *ballet*. Una vez que se han presentado, se quema el castillo y los fuegos artificiales.

De forma paralela a esta forma de festejar, se encuentra *la otra fiesta*, es decir, la diversión que los pobladores encuentran en los juegos mecánicos, los puestos que ofrecen una gran cantidad de productos, el baile público, que difícilmente se organiza o bien su importancia es secundaria, y los artistas que se llegan a contratar para actuar en un escenario al aire libre. No obstante, enfatizamos que ésta no es muy grande y que incluso llega a pasar inadvertida sobre todo en los pueblos de la sierra. Pero, como se apuntó en su oportunidad, a pesar de la estructura básica en el festejo del patrón de pueblo, cada uno ofrece peculiaridades: en San Jerónimo destaca el gusto por la danza, en ocasiones llegan a participar hasta cuatro grupos diferentes; en Santa María hay poca expresión dancística porque lo que más atrae a sus habitantes es el concurso entre las bandas de música clásica; en Santa Catarina del Monte se observa más variedad en las actividades que festejan a su patrona, aunque lo

más atractivo para los lugareños es la presentación de artistas en una serenata. En San Miguel Tlaixpan, en cambio, la presencia de bandas de música clásica y de danzas tradicionales (santiagos, arrieros, negritos y demás) no es muy apreciada, en este lugar lo que llena de mayor expectación a la gente es precisamente esa *otra fiesta*, es decir, el baile público, la música de grupos comerciales, los juegos mecánicos y en general la fiesta profana circunscribiéndose la celebración religiosa al interior de la iglesia.

Los otros dos días de fiesta las actividades se llevan a cabo por la tarde, después de la hora de comer. Vuelven a presentarse los danzantes, las bandas de música y por la noche se pueden quemar otros castillos más pequeños.

1° Organización dancística

La danza y la música son también una ofrenda de energía, de movimiento, de esfuerzo. Las danzas que se ejecutan durante las fiestas a los patronos de los pueblos se realizan por gente que le gusta hacerlo, además de que creen que el santo les corresponderá con diversos favores en su persona y en su familia. Hace muy pocos años han empezado a presentarse además de Santiagos, Arrieros, Sembradores y Negritos, los denominados *Ballets*.

Dichos grupos se organizan de igual manera que las danzas tradicionales, aunque el repertorio que presenten sea música y bailes de otras regiones del país. Por ejemplo, suelen presentar bailes de Jalisco, de Nuevo León o de Sinaloa. Aquí los presentaremos en un mismo grupo ya que aunque tomen como modelo a los grandes ballets folklóricos modernos, como veremos en estos pueblos se han tornado en danzas plegaria, ya que no bailan para un público que paga un boleto para verlos, sino que lo hacen para el santo patrón del pueblo. Por lo cual nos atrevemos a postular que toda sus acciones nos remiten a una secularización de esta forma artística. Para los habitantes de estos pueblos participar en una danza es el don de un individuo para agradecer

lo que ha recibido. También en este caso lo donado corresponde al ser y al tener, pues se da un objeto físico del cual se pierde el control, como en el caso de flores, dinero, alimentos y también el esfuerzo, el trabajo, el tiempo.

Todas las *cuadrillas* de danzantes están bajo la responsabilidad de tres o cuatro parejas de responsables que son quienes toman la iniciativa de la danza. Con un año de anterioridad estos responsables empiezan a visitar las casas del pueblo en donde vivan preferentemente jóvenes solteros y que les guste bailar para invitarlos a participar. En ocasiones las personas se sienten presionadas a participar, porque cuando ellos fungieron como encargados hubo amigos y familiares que respondieron afirmativamente a su invitación y ahora llega el momento de corresponder. Pero también se observan en el grueso de las filas de danzantes un buen número de niños, que van desde los 3 años hasta la pubertad. Es común conocer que en varias familias se puede heredar la participación en alguna danza.

Algunas veces es difícil lograr completar el número requerido de integrantes, pues es un gasto fuerte el que se debe hacer si se acepta. Deben costearse su vestuario, cooperar para pagar a los músicos y al maestro que les enseñará, al igual que el alquiler del sonido, el entarimado donde bailarán, la lona y una escenografía. Los encargados, quienes representan los papeles protagónicos durante la danza, recogen y administran el dinero, realizan los contratos y ofrecen de comer a todos, músicos y danzantes, los días que dura la fiesta que son los mismos que se presentan.

Casi con un año de anticipación los encargados avisan a los fiscales y mayordomos su intención de tomar parte de la fiesta y se les asigna un lugar para sus ensayos y un espacio en la fiesta para presentarse. La familia de los participantes y los fiscales hacen mucho hincapié en la seriedad del compromiso que adquieren los danzantes. Incluso hay diversas creencias al respecto, pues se dice que si se comprometen deben cumplir porque de lo

contrario pueden sufrir un castigo del “santito”: una enfermedad, un accidente o problemas económicos. Es costumbre que si participan mujeres, sean solteras y doncellas porque si no se exponen a ser castigadas por el santo. Los hombres deben observar buen comportamiento y no llegar borrachos a los ensayos o decir malas palabras durante él. En San Juan Tezontla cuenta la gente que en una ocasión el primer encargado de la danza de Santiagos, al que le correspondía representar al Señor Santiago, en el momento que intentó colocarse el *divino rostro*⁵ simplemente no le entró, la justificación dada fue que venía con aliento alcohólico⁶. En otra ocasión una mujer desertó de su compromiso y al poco tiempo sufrió un accidente automovilístico. Este tipo de promesas adquiere mayor fuerza si se hace acompañado del ritual de “coronarse”, es decir, adquirir formalmente el compromiso hincándose frente al altar de la iglesia y ciñendo su cabeza con una corona de flores.

Asimismo, los mitos nos pueden dejar entrever la importancia que adquieren las promesas y la obligación de cumplirlas. En uno de ellos se dice que un señor, que vivía en San Pablo Ixáyoc, no tenía dinero para comprar su vestuario y dar de comer a los músicos de la danza de Santiagos. Su mujer le dijo entonces que fuera al monte Tezcutzingo, donde se encontró a un hombre vestido de charro que le preguntó qué hacía, el hombre le contó su problema y el charro ofreció prestarle el dinero necesario. Éste lo llevó a una cueva del Tezcutzingo y allí le mostró varios trajes de charro para que escogiera el que más le gustara. También llenó su sombrero con dinero por lo que aquel hombre regresó feliz a su casa a contarle a su esposa lo sucedido. Ese hombre del Tezcutzingo no era otro que Nezahualcóyotl.

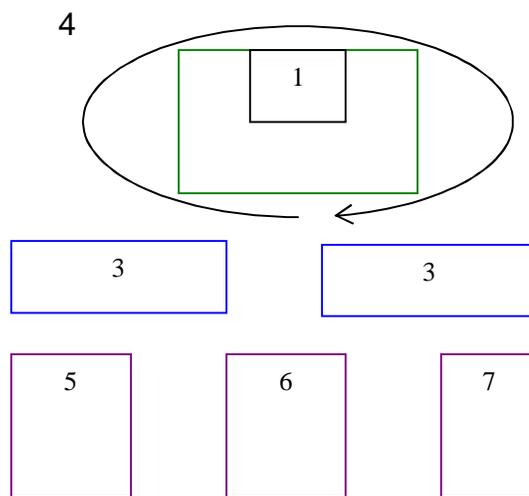
El espacio ritual de estas fiestas patronales no se organiza de manera rígida, nos pudimos percatar después de estar presentes en varias fiestas, durante

⁵ En la región se le dice *el divino rostro* a una máscara del señor Santiago, elaborada de madera estucada y pintada con colores naturales; tiene una diadema de resplandores dorados de entre los cuales surgen largas plumas de colores.

⁶ Sobre esta danza hay un excelente trabajo de Jesús Jáuregui (1996)

repetidas ocasiones, conocimos que su distribución es flexible, pues depende del tamaño de la iglesia, de las dimensiones del atrio y de la cantidad de participantes. Sin embargo, dentro de dicha flexibilidad el espacio ritual es concebido como sagrado, en una sacralidad que va de mayor a menor, partiendo del altar de la iglesia. Así por ejemplo, la zona más sagrada es el altar y el interior del templo, en el atrio pueden colocarse los músicos y danzantes, Santiagos principalmente, pero no aquellos participantes que utilicen vestuario “indecoroso” o personas bebiendo. Fuera del atrio se desarrollan danzas consideradas más relajadas como los ballets o grupos musicales que amenizarán el baile público y la “otra fiesta”. De esta forma no encontramos que haya una oposición espacial tajante entre sagrado y profano, más bien encontramos que ambas categorías aparecen en un continuum que va, como ya lo dijimos, de mayor a menor iniciando en el altar del templo.

ESPACIO RITUAL DE SAN JERÓNIMO AMANALCO



1° Iglesia

2° Atrio

3° Músicos

4° Recorrido de la procesión

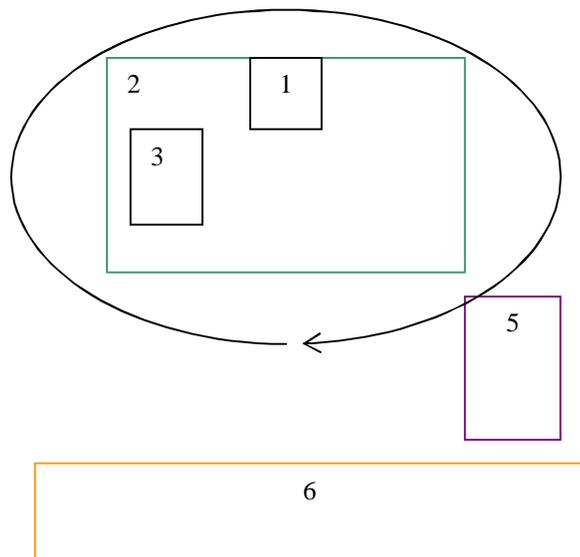
5° Danza de sembradores

6° Danza de arrieros

7° Danza de santiagos

8° La “otra fiesta”

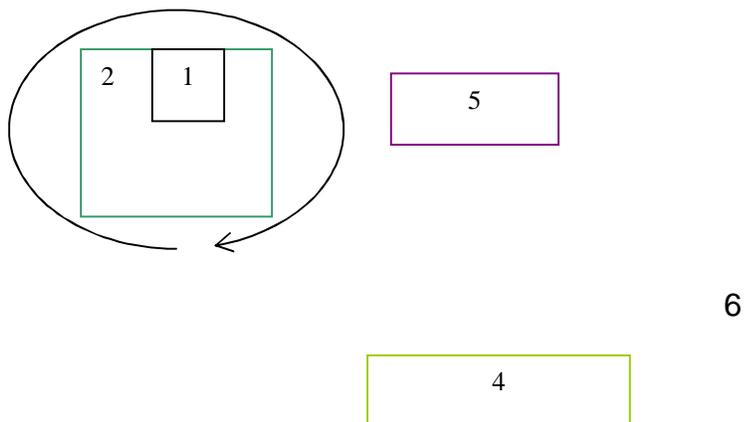
SANTA MARÍA TECUANULCO



- 1° Iglesia
- 2° Atrio
- 3° Músicos

- 4° Recorrido de la procesión
- 5° Ballet
- 6° La "otra fiesta"

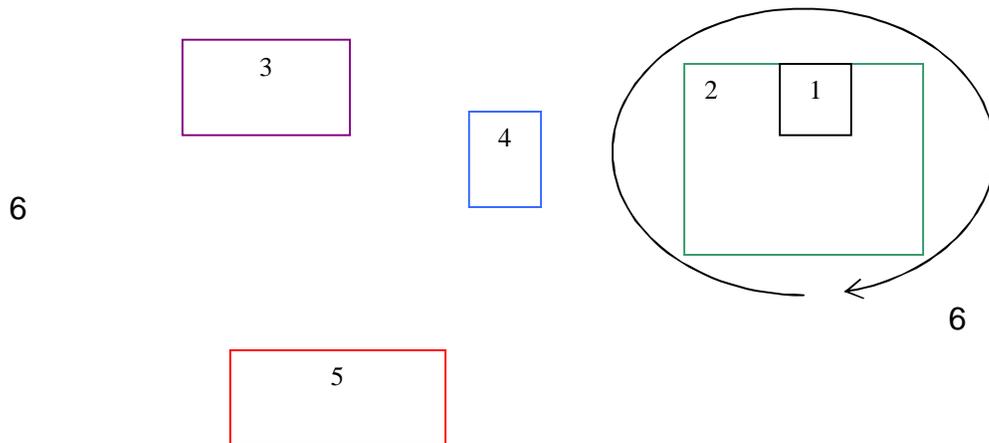
SANTA CATARINA DEL MONTE



- 1° Iglesia
- 2° Atrio
- 3° Recorrido de la procesión

- 4° Músicos
- 5° Danza de negritos
- 6° La "otra fiesta"

SAN MIGUEL TLAIXPAN



1° Iglesia

2° Atrio

3° Ballet

4° Músicos

5° Conjunto para el baile

6° La "otra fiesta"

7° Recorrido de la procesión

b) Fiesta de Santa Cecilia

El culto a Santa Cecilia viene desde el siglo V; se inició precisamente en la iglesia dedicada a la santa, misma que había sido su casa y que donó para el culto a Dios. En esta iglesia, la primera en su género, todos los días se celebraban oficios cantados. En uno de ellos había una antifonía que decía: "*Cantantibus órganis Cecilia virgo corde suo soli Domino decantabat*" (Al son de los órganos la virgen Cecilia cantaba en su corazón sólo al Señor). A raíz de esta antifonía y del singular y solemne culto cantado, el cual se extendió más tarde a otros templos, en 1584 la Academia de la Música nombró a Santa Cecilia como su patrona.

Debido a que en los pueblos serranos la música es una actividad ampliamente ejercida, el día 22 de noviembre se festeja a su patrona: Santa Cecilia. La

organización de la fiesta es muy reciente en estos pueblos, algunas personas afirman que a lo sumo tendrá unos diez años haciéndose de esta manera. Recordemos que esta actividad empieza a efectuarse hacia mediados del siglo pasado en los pueblos serranos. En San Jerónimo Amanalco, por ejemplo, antes de la misa, esto es, hacia el mediodía, todo se encuentra en aparente calma. Sin embargo, al recorrer las calles del pueblo se puede observar que en las casas de los directores de las bandas se está arreglando con flores la imagen de Santa Cecilia en una anda. Aquí existen 6 bandas musicales, cada una tiene 2 mayordomos. Éstos se eligen cada año de entre los miembros de la banda y su compromiso es, en la fiesta de la patrona de los “filarmónicos”, ofrecer de desayunar a sus compañeros y a sus familias.

A la misa van llegando las seis bandas con su respectiva imagen de Santa Cecilia cargando, quemando incienso y con unas ceras encendidas. Los fiscales van indicando a cada grupo de músicos que coloquen su imagen junto a una imagen más grande que la iglesia tiene ya adornada. Los mayordomos de cada banda se van formando en una fila y frente a ellos se forman en otra fila los hombres que recibirán el cargo de mayordomo. Durante la misa, después de la lectura del Evangelio, el cura va nombrando a los músicos-mayordomos que entregan el cargo y a los que lo reciben, simultáneamente, el que termina el cargo entrega en manos del que lo recibe una cera encendida. Al terminar de nombrar a los 12 mayordomos que entregan y a los 12 mayordomos que reciben, el sacerdote pide un aplauso para ellos como señal de felicitación por haber concluido exitosamente su labor.

Al finalizar la misa los fiscales cargan a la escultura de Santa Cecilia de la iglesia para salir en procesión en derredor del templo; enseguida de esta imagen vienen las imágenes de los músicos y atrás todos los músicos tocando juntos ya sin importar de qué banda sean. Cuando la imagen de la iglesia es puesta otra vez en su lugar, los músicos permanecen en el atrio tocando una o dos piezas más, como se acostumbra se alteran la banda azteca y la banda de

música clásica. Posteriormente cada banda recoge su imagen de Santa Cecilia y se dirigen ahora a la casa del maestro o director de la banda en donde se les espera ya para comer.

En Santa María Tecuanulco, aunque no existen bandas propiamente establecidas, ya que los directores cuando tienen algún contrato invitan a diferentes músicos a tocar, también se festeja a Santa Cecilia de manera parecida. Los directores eran los encargados de la comida, pero por lo oneroso de esta costumbre, recientemente se han empezado a designar mayordomos dentro de los miembros de la banda que participan de manera más regular. Por la mañana los músicos se reúnen a desayunar en casa del mayordomo. La hora de la misa puede variar ya que depende del tiempo del sacerdote. Después de ella los músicos hacen una procesión alrededor de la iglesia, tocan todos juntos en el atrio por un rato más y se van a comer a casa del director de la banda posteriormente.

c) Día de muertos

El culto a los muertos ha sido sin duda una de las características más importantes de la cultura mesoamericana. Las crónicas y los códices hacen referencia de que entre los pueblos precolombinos existía una fecha señalada para honrar a los muertos, en la cual se realizaba un intercambio de comida, especialmente tamales, después de ofrendarlos a los difuntos.

Actualmente, dentro de su calendario ritual, los pueblos indígenas realizan la celebración de Todos Santos los días 1 y 2 de noviembre; aunque no exclusivamente, ya que como lo veremos existen otros días dedicados a la memoria de los difuntos. Como ya lo han apuntado varios autores, estas fechas coinciden con la culminación del ciclo agrícola. Es la temporada del año de mayor abundancia de comida, pues la cosecha de maíz apenas termina. Sin embargo, a pesar de que el año no haya sido bueno en términos agrícolas, o

bien que la agricultura no sea ya la única fuente de ingresos, Todos Santos y Fieles Difuntos son fechas que se aprovechan para donar a los antepasados, ahora convertidos en santos o intermediarios con Dios.

La muerte para los pueblos indígenas, especialmente nahuas, forma parte del ciclo vital; pasar por el mundo de los vivos es sólo parte de este ciclo. Los muertos poseen una característica ambivalente que en cierta medida está condicionada por la conducta de los vivos. Los difuntos pueden ser benevolentes y servir como mediadores en el cielo si se les recuerda y obsequia generosamente, pero también pueden ser malignos y vengativos si no se cumple con ellos. Es decir, como Jacques Galinier (1991) sostiene, ejercen un control social sobre los vivos, quienes además de ofrendarles grandes viandas deben satisfacer otra serie de requisitos como la de no ir al monte a trabajar y los tabúes de limpieza.

1° Pueblos serranos

Para recibir a los fieles difuntos en las casas de los pueblos de la sierra, una semana antes aproximadamente se inician labores de limpieza. Se lavan cobijas, manteles, muebles, cocinas. También arriban al pueblo vendedores ambulantes ofreciendo trastos de barro, fruta, cobijas. La flor no es necesario comprarla pues, aunque sea poca, en la mayoría de las casas siembran.

En estas comunidades se acostumbran algunas familias colocar una pequeña ofrenda desde el día 30 de octubre para los niños que murieron antes de recibir el bautismo. La ofrenda para los "*limbitos*" consiste en flores blancas o moradas, un vaso con agua y un bolillo. La ofrenda del día 31 de octubre se pone a las 12 hrs. para recibir a los niños. En esta primera ofrenda se ponen flores blancas, fruta, dulces, sopa de fideo, pollo; ceras chicas, agua, sal. Todos los trastos pequeños y servilletas que se ponen en la mesa son nuevos, nunca deben ponerse usados. En las casas que cuentan con horno, durante esta

noche la familia velará para hacer el pan que se colocará a los muertos grandes. El día 1° de noviembre a las doce del día, la ofrenda para los muertos adultos ya deberá estar colocada; en ésta se ponen flores de cempazúchil, ceras, cazuelas con arroz, pollo, mole, pan, tamales, atole de calabaza, refrescos, pulque y mucha fruta de temporada. Si es posible también les ofrendan a sus muertos alguna prenda de vestir o bien una cobija. Es común observar que junto a la ofrenda también se encuentran algunas canastas. Exactamente al mediodía las campanas de la iglesia empiezan a repicar y es entonces cuando las mujeres de la casa salen a la puerta llevando incienso y pétalos de cempazúchil para hacer un camino desde la entrada hasta la ofrenda. El camino señalado con pétalos de flor de muerto sirve para dar la bienvenida a las ánimas, ya que de no hacerlo, éstas se quedan paradas en la puerta y no pueden entrar; *“sería como invitar a alguien a comer y no pasarla a la casa”*

Anteriormente las ceras y veladoras de una ofrenda permanecían durante todo el tiempo encendidas, sin embargo, ahora los fiscales y mayordomos organizan a varias personas para que pasen a todas las casas del pueblo y recojan una cera, ésta será llevada a la iglesia y ahí vigilarán que toda la noche esté encendida, a cambio en cada casa se les convida algo de la ofrenda. Al día siguiente, 2 de noviembre, se celebra una misa en el panteón del pueblo. Previamente todas las familias irán a limpiar y a *“enflorar”* las tumbas de sus familiares.

b) Pueblos del somontano

En San Juan Tezontla, además el día 1° por la tarde las mujeres preparan tamales para la *“Velada”*. Al oscurecer un grupo de niños y jóvenes conocidos como los *“Alabadores”* empiezan a recorrer las calles del pueblo para visitar todas las casas. Durante su recorrido, mismo que dura toda la noche, las campanas de la iglesia del pueblo los acompañan. En la mayoría de las casas

los están esperando y a la hora que lleguen la familia debe levantarse y obsequiarles con algo de la ofrenda, principalmente tamales. Incluso en algunas casas se preparan con costales de fruta, aparte de la de la ofrenda, para este fin. Por la mañana después de la misa el día 2 en el panteón de San Juan Tezontla, salen de la iglesia 4 “animitas” (la escultura de una virgen vestida de negro) a visitar las casas del pueblo. La llegada de la “animita” es anunciada con el repiqueteo de una pequeña campana. Así los dueños de la casa salen a recibirla y le entregan una cera que han comprado especialmente para ella y una charola con algo de pan y fruta. Todo esto es llevado a la iglesia y ahí repartido entre la gente que anduvo acompañando a las “animitas”. Cuentan que anteriormente era sólo una “animita”, pero como el pueblo creció, ahora son cuatro que corresponde cada una a uno de los 4 barrios de San Juan.

Tanto en los pueblos de la sierra como en los del somontano la ofrenda permanece puesta para las ánimas hasta el día 2. A las 12 horas, momento en que las “*animitas*” se van, nuevamente las campanas vuelven a repicar anunciando su partida, ahora se les acompaña con el incienso y el camino de pétalos de cempazúchil desde la ofrenda hasta la puerta de la casa.

Durante las 24 horas que la ofrenda dura expuesta, no se deben tomar los alimentos o cosas ahí colocados. A los niños se les dice que si comen algo de la ofrenda, las “*animitas*” se enojarán. Pero a partir de las 12 horas del día 2 todo lo puesto en la ofrenda empieza a ser consumido.

En el caso específico de Todos Santos y Fieles Difuntos, fecha que marca el retorno de los muertos al mundo de los vivos, el intercambio de dones se presenta en dos tiempos: primero se dona a los difuntos, la ofrenda se pone para “ellos”, quienes vienen a consumir su banquete, se busca halagarlos con lo mejor para que sirvan como punto de intermediación con las fuerzas divinas para obtener bienestar, dones que persiguen no romper la relación con los antepasados, seres ahora numinosos; el otro tiempo de intercambio es con los

hombres, cuando se reparte entre los compadres y parientes la comida que se colocó en la ofrenda.

Para muchos este día es el equivalente al “Día del compadre”, fecha que la tradición comercial intentó popularizar. Estos días los compadres se visitan, los padres llevan a sus hijos a visitar a sus padrinos llevando consigo una canasta con pan, fruta y una cera. Ahí sus compadres les invitan a comer el arroz, el pollo con mole y demás alimentos de la ofrenda. Estas visitas deben programarse ya que es difícil visitar y recibir a todos los compadres en un solo día, por ello las visitas pueden necesitar de varios días.

Y aunque en algunos trabajos se menciona que finalmente se termina con la misma proporción de comida con la que se empezaron las visitas a los compadres, baste recordar el concepto maussiano del *hau*, pues además de intercambiar bienes materiales con un valor simbólico, en todo lo que se ofrece y recibe; se ofrece y se recibe parte de la persona misma. En el acto de dar, recibir y devolver se manifiesta el deseo de establecer o mantener una relación social, por lo que la cantidad de alimentos dados o recibidos pasa a segundo término.

Por otra parte se tiene la creencia de que la persona que muere en estas fechas, su alma no va al purgatorio, sino que entra directo al cielo pues se confunde con todas las ánimas que vinieron a recoger su ofrenda. Asimismo, si una persona falleció en el último año, su primera ofrenda es más grande y además de alimentos se le pone ropa porque todavía no se les ha olvidado a sus deudos. Sin embargo, en otras versiones el primer año un difunto no viene por ofrenda propia, sino que regresa como “carguero”, es decir, les toca cargar los chiquihuites de comida de las otras ánimas.

Con respecto a la obligación de poner ofrenda a los familiares muertos, en la memoria colectiva se cuentan varias historias, todas ellas de hombres que

olvidaron o se negaron a ponerla. Todos ellos tuvieron la amarga experiencia de ver a sus padres o abuelos fallecidos regresar tristes por la falta de ofrenda y con su dedo índice encendido por la ausencia de ceras. En otras historias el hombre que no cumple con la obligación de poner ofrenda a sus muertos, recibe de éstos un castigo corporal, generalmente un accidente. La transgresión social y por lo tanto a las fuerzas sobrenaturales, específicamente a los ancestros hace temer a los pobladores de estas comunidades por lo que se esmeran en cumplir con sus difuntos.

B.- Fase baja

Además de la fiesta del santo patrón los mayordomos grandes organizan otras fiestas a los santos, algunas de ellas quedan fuera de este periodo alto del santoral que va del 24 de junio al 29 de noviembre, específicamente en el ciclo de Pascua.

Por ejemplo en Santa María Tecuanulco la fiesta principal es el 22 de julio, día de Santa María Magdalena, pero además los mayordomos coordinan las festividades del 24 de abril, día de San Marcos; el 8 de septiembre Natividad de María y el 12 de la Virgen de Guadalupe

Estas otras fiestas se realizan con más sencillez. Lo que no puede faltar es el novenario previo, la misa ese día, la música ejecutada por una banda clásica y por una banda azteca, cohetes y el adorno para el templo. La cooperación de los habitantes es menor, no hay procesión, ni danzas, ni visita de pueblos amigos.

El santoral, en esta fase en la que predomina el temporal tiene otra festividad de importancia en todas las comunidades: el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. Tal celebración es responsabilidad de otros mayordomos denominados *chicos*. Esta otra mayordomía trata de seguir el modelo de -los *mayordomos grandes*,

es decir, su designación también obedece a la ubicación espacial de su domicilio en el pueblo, aunque el ciclo reinicia en un tiempo menor; por eso el cargo se repite con menos tiempo de diferencia, aproximadamente cada cuatro años. Para la fiesta del 3 de mayo no se requiere de la cooperación del pueblo, los gastos no son muy fuertes y los solventan en su totalidad los mayordomos. Esta fiesta se caracteriza por la ascensión de la gente a los cerros que rodean el poblado. Aquí, como en muchas otras regiones de Mesoamérica, los cerros constituyen puntos clave en la delimitación de la territorialidad, en la cosmología son los lugares por los que pasa el viento que trae las lluvias, por eso hay que subir a ellos para solicitarla. Sin embargo, describiremos con mayor detalle una de ellas.

a) Fiesta de la Santa Cruz en Santa María Tecuanulco.

En 1999 la misa de la Santa Cruz se realizó a las 14 horas, cosa que descontroló a la gente del pueblo ya que siempre se había efectuado por la mañana. En Santa María se realizan dos misas, una del lado **acolco**, otra del lado **caupichca**. Para cada mitad existe un lugar asignado en los cerros del pueblo en donde se efectúa la misa, por lo que a diferencia de las fiestas del santo patrón en ésta ambas mitades del pueblo no se reúnen para la celebración sino que se dividen; cada uno por separado hace su fiesta. Mucha gente del pueblo sube caminando hasta estos sitios, pues es prácticamente imposible hacerlo en automóvil o camioneta; cada familia lleva su cruz de madera pintada de azul, color del agua, y adornada con flores y papel. Cuando una casa se termina de construir se eligen a dos padrinos para que la puedan bendecir. Después cada 3 de mayo los compadres deben llevar la cruz a misa.

Los mayordomos de la Santa Cruz son los encargados de pintar de azul o de plano sustituir la cruz de madera si ya se encuentra en malas condiciones, además de blanquear con cal las grandes piedras que se encuentran amontonadas alrededor de cada cruz en la cima de los cerros. Cuando la misa

termina el sacerdote va nombrando a los mayordomos que salen y los que reciben, igual que *los mayordomos grandes* la entrega se materializa con el traspaso de las ceras, entonces lanzan cohetes al aire. Además de estos sitios donde se celebra la misa, cada mitad tiene varias cruces más; éstas se colocan regularmente en donde hay un caño o canal de riego, cerca de un manantial o depósito de agua y en los puentes. En las dos cruces donde se llevó a cabo la misa, se cuentan en promedio diez mayordomos, en las restantes sólo cuatro.

Enseguida los mayordomos de esa primera cruz empiezan a repartir tamales rellenos de verdura o de frijoles o alverjón, agua, pan, refrescos y licor. Antes de que la gente acabe de comer, los fiscales salen con rumbo a otra cruz; ahí sus mayordomos ya esperan; a su llegada dicen en voz alta los nombres de los que entregan y los que reciben la mayordomía. Los nuevos mayordomos reciben la cruz de manos de los actuales y la colocan en su lugar, esto es, en una cavidad en la tierra, después reparten la comida que han preparado a las personas presentes y lanzan cohetes. Todo lo anterior se repite en cada lugar en el que hay una cruz. Ya casi oscureciendo concluye el recorrido y lo anuncia la campana de la iglesia y el estallido de cohetes.

Los pobladores de Santa María Tecuanulco que asistieron hicieron algunos comentarios en tono irónico, pues en una cruz los mayordomos dieron tortas en lugar de tamales y no se dejó de escuchar una voz que preguntó si ya se habían acabado las tamaleras. Sin embargo, se justificó diciendo que debido a que deben salir a vender flores, no les había dado tiempo de hacer tamales. Françoise Neff apunta que en Chiepetepepec y Petlacala los cerros están representados en forma de tamales en las fiestas de petición de lluvias (1994;44), y un comentario así por parte de la gente de este pueblo nos hace sospechar la relación que existe entre las fiesta de la Santa Cruz, la petición de lluvias con los tamales. Asimismo, subraya el hecho de que el intercambio sea un contrato, de lo contrario quienes rompen las reglas no serían tan criticados. Pero las irregularidades no terminaron ahí, en otra cruz el fiscal no sabía qué

tenía que hacer y la gente del pueblo lo abucheó y comentaron que eso pasaba por no asistir a estas ceremonias o por no acercarse a la iglesia. Otros sostenían que cómo era posible que si ya era mayor no supiera qué hacer. El desconocimiento en las costumbres es penado socialmente.

II.- Ciclo del temporal

A.- Ciclo de Navidad.

Como ya se mencionó antes, este periodo del ciclo del temporal inicia el domingo de Adviento, es decir, el cuarto domingo anterior al 25 de diciembre. Durante él se verifican, como en otros lugares de México, las Posadas, nueve días fuertes que inician el 16 y terminan la víspera del día 25. En nuestra zona de estudio las 9 posadas corresponden a los fiscales y mayordomos del pueblo. El día 16 de diciembre por la noche los “peregrinitos”⁷ salen de la iglesia para dirigirse a la casa del primer fiscal, a esta persona le toca el honor de efectuar la primera de esta serie de festejos, es muy común escuchar en estos pueblos que se desea ser fiscal o mayordomo grande justamente para que el santito los visite en su casa. La comitiva, integrada por los mayordomos y fiscales, camina acompañada por la gente del pueblo, la cual porta ceras encendidas o luces de bengala, en medio del estallido de cohetes y la música de la banda -si hubo dinero para pagarles-. Ante la puerta de la casa se detienen y entonan la letanía para pedir posada, como dato curioso se observa que aunque la letra de los cantos de la letanía es la misma que conocemos en otros pueblos de nuestro país, aquí la tonadilla es diferente. Posteriormente los “peregrinitos” son llevados hasta el altar familiar, que para esta ocasión ha sido adornado de manera especial y allí permanecen durante toda la noche hasta el día siguiente. Afuera, se han encendido algunas fogatas, el dueño de la casa y su familia distribuyen tamales entre los presentes y ponche caliente para resistir el frío. Después poco a poco la gente se va retirando y con ello concluye la posada.

⁷ La escultura de la virgen sentada sobre un burrito guiado éste por San José.

El día siguiente, nuevamente por la noche a veces demasiado tarde, la comitiva integrada por los mayordomos y fiscales acompañados por sus respectivas familias se dirigen por los “peregrinitos” a la casa donde pernoctaron. Ahora se les está esperando con una cena. Antes de ella, el dueño de la casa entrega a los mayordomos y fiscales una charola con una botella de licor y galletas, mismos que son repartidos entre la gente que los acompaña. Luego se sirve de cenar a todos los asistentes: arroz, mole con pollo, frijoles y refresco. Cuando todos han terminado, se acercan a los “peregrinitos”, los levantan e inicia la despedida. El dueño de la casa da las gracias por la visita y ofrece un envoltorio con colación y cacahuates, mismos que colocan junto a las imágenes religiosas. La familia anfitriona sale a encaminarlos hasta la puerta de su casa y de ahí se encaminan ahora a la casa del segundo fiscal, repitiéndose otra vez la petición de posada. De esta manera transcurren las restantes jornadas, aunque es importante señalar que como los fiscales y mayordomos se eligen entre ambas mitades del pueblo o en los diferentes barrios de manera equilibrada, los “peregrinitos” van de un extremo al otro del pueblo durante las nueve posadas como en un juego de ping pong.

El recorrido de los peregrinos termina la noche del 24, en esta ocasión mayordomos y fiscales los llevan de regreso a la iglesia. El sacerdote celebra la misa de gallo y al finalizar se reparte la colación y los cacahuates que los posaderos donaron en su turno. Finalmente la gente congregada en la iglesia se retira a festejar la Natividad del Señor en sus casas.

El 31 de diciembre se celebra otra misa de gallo y el 6 de enero en la Epifanía las familias llevan a misa sus figuras del nacimiento a bendecir. Al final los fiscales y mayordomos reparten cacahuates y colaciones a los asistentes, por su parte en las casas del pueblo preparan tamales para comer en familia.

B.- Ciclo de Pascua

Este ciclo inicia el Miércoles de Ceniza y termina 40 días después con el Domingo de Resurrección. En la víspera de la Cuaresma aún se suelen organizar los Huehuenches para salir a bailar el Martes de Carnaval. Los hombres que participan lo hacen voluntariamente, en algunos pueblos los huehuenches bailan todo el día, otros sólo el martes por la noche por las obligaciones laborales.

Los huehuenches los integran dos grupos de hombres, unos vestidos de mujer, otros ataviados con traje negro, sombrero de copa, corbata, máscara y paraguas. Estos hombres recorren las calles del pueblo bailando acompañados con una banda de músicos. En donde hay un comercio o casa grande se detienen a bailar para que se les dé dinero o de comer.

El Miércoles de Ceniza la gente de estas comunidades, como en la mayor parte de México, asiste a la imposición de ceniza y posteriormente todos los viernes de los 40 días habrá tabú de comer carne.

El Viernes de Dolores. Este día al atardecer la gente del pueblo acude a la iglesia para sacar las esculturas religiosas que se encuentran en ella. Para este ciclo de festividades los fiscales designan tantos mayordomos como figuras religiosas y cruces se hallan en el templo. También estos personajes son elegidos por la posición de su casa dentro del pueblo.

En la iglesia los mayordomos limpian, visten y adornan a su respectiva escultura o cruz, colocan flores en los floreros de la iglesia y con anterioridad pidieron a jovencitas o jovencitos, según sea el caso, que les ayudasen a cargar a su “virgencita”. Las mujeres para cumplir con la solicitud se ponen de acuerdo para vestirse iguales, se compran faldas largas y oscuras y blusas claras, además de un rebozo. Éstas cargan las esculturas de las virgencitas. Los niños

vestidos con colores similares llevan las cruces de madera. Cuando todos han llegado y las figuras religiosas están arregladas, la comitiva sale en procesión. Esta procesión lleva un orden: primero van las cruces según sus dimensiones de menor a mayor; luego la Virgen de los Dolores y la del Carmen. Adelante de cada una de ellas, una niña pequeña va incensado y alrededor caminan varias personas que lleven unos jarrones repletos de flores. En la retaguardia caminan los músicos.

La procesión sale y se dirige a la primera mitad del pueblo. Al llegar a cada casa los fiscales depositan y dejan al cuidado de sus dueños la figura que le correspondió. Ésta se coloca en el altar familiar, previamente engalanado para esta ocasión y la comitiva continúa su recorrido. Cuando se termina con la primera mitad hay que caminar hacia la segunda para hacer lo mismo. Posteriormente la gente acude a los hogares que custodian las figuras o crucecitas para llevar una ofrenda de flores o ceras. A cambio los anfitriones invitan a comer a todos los visitantes. Durante la Pascua la comida que se ofrece cambia; se guisa el revoltijo (mole con papas, camarones, nopales) o bacalao, tortitas de habas, la carne se prohíbe.

Las figuras religiosas de menor proporción no son llevadas en procesión con música, aunque también se hace de comer para ofrecerles a las personas que a casa del mayordomo va a visitarlas. La banda de música se paga con el dinero que se ha reunido con la contribución del pueblo.

El día siguiente al Viernes de Dolores por la tarde, los fiscales inician el recorrido, pero ahora a la inversa para recoger las imágenes sagradas. Igual que el día anterior entran y, antes de tomarlas, dan las gracias a los caseros por la hospitalidad. Ahora el recorrido termina en la iglesia. Los mayordomos siguen ofreciendo de comer a la procesión.

Como dato característico, cabe señalar que todas las esculturas religiosas salen durante el Viernes de Dolores a excepción de la patrona del pueblo en Santa María Tecuanulco y la Virgen de Guadalupe, pues se estima que si alguien olvida este precepto lloverá copiosamente. Hace algún tiempo un mayordomo no creyendo este mandato, decidió sacar a la virgen en procesión, más tarde empezó a llover y a caer granizo, la tormenta era tan fuerte que el pueblo se asustó mucho. Al ver lo provocado, el mayordomo mandó tocar las campanas de la iglesia para convocar a la gente a rezar para calmar la ira de la virgen. Toda la gente culpó al mayordomo de lo ocurrido y por eso nunca salen estas vírgenes. Dicen que también pasa lo mismo cuando se rompe algún hilo de su collar. La virgen se enoja y manda dichas tormentas. Así tenemos entonces figuras paseadoras en relación con las que nunca salen.

Pero así como la patrona manda castigos cuando la sacan de la iglesia, también protege a sus hijos. La gente de Santa María Tecuanulco recuerda que hace unos años se tuvo un problema con San Jerónimo por los linderos en el monte y a pesar de que los de San Jerónimo portaban armas de fuego, no hubo ningún muerto de Santa María, en cambio ellos sí los tuvieron. Durante los enfrentamientos los pobladores de San Jerónimo dicen que veían a una señora cargando un niño que atajaba las balas y protegía a los de Tecuanulco, más tarde todos concluyeron que era su patrona quien los cuidaba y reforzaron su fe en sus milagros.

El Domingo de Ramos. Para este día observamos que el sacerdote y los misioneros católicos empiezan a convertirse en figuras organizadoras, a diferencia de las otras fiestas en donde el cura realiza un servicio por el que se le paga, pero no organiza nada más. En procesión, el sacerdote acompañado por misioneros, catequistas y gente del pueblo acuden por “San Ramitos”, quien es un adolescente vestido como Jesús. Esta procesión se realiza entre las palmas que la gente porta hasta la iglesia del pueblo, posteriormente se efectúa una misa.

El Jueves Santo. Por la noche, en la iglesia se efectúa la ceremonia del prendimiento y el lavatorio. Todas estas acciones son encabezadas y organizadas por el sacerdote.

El Viernes Santo. Cerca del mediodía sale el Viacrucis desde la iglesia. Lo encabezan dos religiosas y varios misioneros. Jesús es personificado por el mismo adolescente que la hizo de “San Ramitos”, otros están caracterizados como soldados romanos y un grupo de jóvenes mujeres vestidas con una larga falda negra, blusa blanca, rebozo y huaraches⁸, representan a las “Marías”, mismas que siguen en dos filas a Jesús. Todos caminan alrededor del pueblo, deteniéndose en los “calvarios” que representan las 14 estaciones del Viacrucis. Repartidas en ambas mitades del pueblo, los “Calvarios” para esta ocasión están poco adornados, sólo hay algo de papel crepé blanco y morado. Después de casi 4 horas, regresan otra vez a la iglesia para celebrar el Sermón de las 7 palabras.

Durante este periodo las mujeres cocinan con anticipación, no se escucha música en los hogares y nadie trabaja, quienes no obedecen estos preceptos son llamados “judíos”. Sin embargo, actualmente algunos pobladores ya han cambiado de religión y no respetan estas reglas no sin recibir la mirada reprobatoria de los respetuosos de la tradición.

El Sábado de Gloria. Por la mañana hay una misa con la que se simboliza la apertura de la Gloria. Algunos mayores recuerdan que anteriormente este día el mayor de la familia le pedía a ésta que se arrodillara frente al altar doméstico, después de rezar un Padre Nuestro ponían en manos de cada uno un plato con unos tamales denominados *chuales*, elaborados con masa de maíz tostado, piloncillo, chocolate y alverjón, luego eran golpeados con una vara en las piernas y les decían que esa era *su gloria*.

Toda esta gama de actores y actividades que involucra la organización de una fiesta en términos económicos representa un gran derroche de tiempo y dinero. La misma gente comenta, por ejemplo durante el día de muertos, que en todo el año no tienen dinero suficiente para comprar fruta pero que no saben de dónde sale el capital para este día adquirir lo necesario para seguir su tradición. No obstante, el pensamiento economicista es otra forma de etnocentrismo, ya que éste no ha podido integrar en su análisis, y menos todavía en sus cálculos, ninguna de las formas de interés *no económico*. “Da a la tierra, ella te dará”, dice un proverbio, así podemos entender que Dios y los santos, obedeciendo a la lógica del intercambio de dones, no otorguen sus favores más que a quienes le entregan su pesar y esfuerzo como tributo. López Austin en *Los mitos del Tlacuache* (1998) sostiene que durante los ritos se paga y se pide a los santos, los cuales son tan humanos que necesitan de dones. No obstante, debemos recordar que los dones de los hombres hacia los dioses son asimétricos, ya que no existe la desigualdad alternada. El hombre jamás podrá realizar un don que lo coloque en una posición superior. Con la divinidad no hay un contrato previo, sino lo que hace necesarios los dones es la gratitud de los hombres y la búsqueda de la gracia o la amistad de Dios.

Los dones de los hombres a los dioses se manifiestan con mayor fuerza durante las fiestas litúrgicas, como lo hemos reseñado. Por ejemplo lo donado a los santos del pueblo son artículos “consumibles”, ya sea por su propia degradación (como es el caso de las velas, flores, castillos y cohetes) o por el consumo colectivo que de ellos se realiza (comida y bebida). La operación ritual que preside estas acciones encierra invariablemente un sentido de desprendimiento: alguien se exime de consumir un bien propio para donarlo a un destinatario que pertenece a una escala de poder, a una categoría o a un estado social distinto. Y como ya lo mencionamos es alrededor de la ofrenda al santo que se realiza la fiesta. En un primer momento se es el anfitrión (mayordomo) y el otro el invitado, luego se invierten los papeles. Por ello

⁸ Aunque esta ocasión las vimos con huaraches, la gente afirmó que lo acostumbrado era que fueran

también los músicos no trabajan (tocan) en la fiesta de su pueblo, contratan músicos de otros lugares; la comida y bebida, escasa en lo cotidiano, abunda durante el festejo, en fin es un mundo al revés, noción similar a la expuesta por Víctor Turner en *La selva de los símbolos* (1980).

Con la fiesta, la inversión del orden de las cosas se efectúa en la efervescencia colectiva. Es el desbarajuste gracias al cual aparece, como en un paréntesis en medio de la cotidianidad, un mundo completamente diferente (Balandier,1988;118).

Pero, para superar esta perspectiva funcionalista, debemos buscar constantes que nos permitan ordenar un universo que a simple vista parece caótico, este sentido lo dará la coherencia interna y su congruencia con el sistema del que forma parte; si bien las fiestas cumplen efectivamente esta función no se nos explica cómo lo hacen, por ello es preciso hacer una abstracción estructural.

Lévi-Strauss había ya postulado que el desorden le resulta insoportable al hombre, por lo que necesita clasificarlo para ponerle orden y con ello poder pensarlo. De lo anterior se desprende que toda exigencia de orden esté en la base del pensamiento humano. *“Cada cosa sagrada debe estar en su lugar”* (Lévi-Strauss,1964;25).

La fiesta es un modo de administrar el desorden gracias a su periodicidad, funciona con la lógica de la inversión y conversión de los contrarios. Pero esta inversión aunque no excluye la violencia, no degenera en subversión, pues a pesar de provocar roces o inconformidades por la falta de cooperación o porque no es posible dejar a todos satisfechos, no hay rompimientos entre la gente de estos pueblos. Ni siquiera con aquellos que, profesando otra religión, pagan su cooperación para evitarse problemas con la gente del pueblo.

La fiesta revive el tiempo mítico, ahí la comunidad tiene la oportunidad de regresar a su identidad mítica, *somos hijos de Dios, a Dios es a quien le debemos todo*, para luego abrirse al tiempo general. Este tiempo mítico es el lugar donde se resuelven las contradicciones de la vida cotidiana, en donde se da la conjunción de lo que debe estar separado: sagrado/profano. Hombres y divinidad se relacionan a través de los dones. El rito/fiesta es la vuelta del *otro tiempo*, el regreso de las fuerzas que vivifican el mundo. Los días de fiesta son “delicados”, son peligrosos porque los dioses están presentes, llegan-bajan en las fiestas. Su visita marca un orden calendárico. El tiempo como totalidad y su distinción de sucesiones.

En este mundo al revés que es la fiesta, el principal operador sigue siendo la inversión, ésta permite quebrantar obligaciones (no trabajar), metamorfosear la escasez en abundancia (comida y bebida), el consumo en consumación (quema de cohetes y castillo), dar lugar a la oposición disolviéndola en la fiesta colectiva.

El rito es disyuntivo pero también conjuntivo. Une en una relación orgánica a dos grupos que antes estaban disasociados, mitades, facciones o barrios de cada pueblo a través de la mayordomía y los fiscales; y separa, hace diferencias en una asimetría preconcebida, anfitriones e invitados, sagrado y profano, oficiante y fieles.

Dualidades en el calendario: sequía y lluvia, santoral *versus* temporal, relaciones hombre/mujer, mitad/mitad. La división tradicional del pueblo en mitades responde sin duda a la necesidad de escindir el espacio comunitario en dos entidades con funciones opuestas y complementarias. La organización en mitades expresa mecanismos de reciprocidad y también relaciones de subordinación. No obstante, la subordinación también tiene presente la reciprocidad, la mitad que gana o a la que le corresponde la primacía en un año

o periodo, se la cede para el siguiente, creando un justo equilibrio entre el hecho de dar y de recibir (Lévi-Strauss;1969).

Jacques Godbout, citando a Hocart, afirma que la meta de todos los rituales es asegurar la fecundidad, y que todo ritual implica una subdivisión en dos grupos porque el fin es que un grupo dé y otro reciba. Del mismo modo, sostiene que el origen de la división social del trabajo debería buscarse en la división del trabajo ritual, porque como ya lo evocamos, el principio de alternancia debe relacionarse con la universalidad de la división de las sociedades en mitades, con el principio que afirma que no se puede ser al mismo tiempo donador y receptor, sino que estas dos posiciones deben ser ocupadas por turnos, todo esto a partir de Lévi-Strauss y *El pensamiento salvaje* (Godbout,1997;182). El fenómeno social del intercambio de dones es total porque en él se combinan múltiples aspectos de la práctica social y muchas de sus instituciones, pero también podemos considerarlo total porque en cierto modo permite que la sociedad se represente y reproduzca como un todo. Aunque Mauss no utilizó precisamente este concepto de <totalidad>, corresponde al funcionamiento de las sociedades de organización dual. En estas sociedades, la reproducción de una de las mitades es de inmediato condición de la reproducción de la otra, que a su vez depende de la primera para su propia reproducción (Godelier,1998;64). Es muy probable que éste sea el motivo que nos permita comprender porqué en todos estos pueblos se encuentran organizados de manera dual en la que se turnan los cargos políticos y religiosos.

Saúl Millán (1993) afirma que las fiestas indígenas pueden verse como una sociedad en funcionamiento. Que el intercambio ceremonial y la fragmentación social no sólo aparecen en ellas como dos movimientos paralelos, sino también como dos condiciones complementarias. Para este antropólogo la ceremonia reafirma un principio de clasificación y otorga legitimidad a los estados sociales que se desprenden de ese principio.

Asimismo, al revisar la regla que establece la rotación de las autoridades religiosas y civiles nos damos cuenta que no es nueva, uno de sus antecedentes lo encontramos en la antigua organización del *calpulli* mesoamericano, el cual, según Aguirre Beltrán (1986), constituía la unidad básica del gobierno prehispánico. Las formas de distribución del poder que se observan en el sistema de cargos presenta una organización dual que funciona como una oposición simbólica que clasifica a la comunidad en dos grupos opuestos y complementarios. La participación de cada mitad, en efecto, resulta necesaria para el buen funcionamiento de la organización comunitaria tanto en el plano civil como en el religioso. La rotación de cargos y ofrendas forma parte de ese circuito que enlaza a la comunidad en una red de intercambios. Claude Lévi-Strauss hizo notar en *Las estructuras elementales del parentesco* el lazo de continuidad entre relaciones hostiles y las prestaciones recíprocas: “*los intercambios son guerras resueltas pacíficamente, las guerras son el resultado de transacciones desgraciadas*”(1969;78)

Cabe recordar que López Austin (1998) ha señalado que las sociedades que conciben el tiempo como una repetición constante de los mismos procesos, realizan con sumo cuidado acciones para asegurar la sucesión cíclica de dicho tiempo. Por ello, el flujo calendárico es la renovación que va vigorizando a todos los seres de la superficie terrestre. Las manifestaciones rituales periódicas buscan armonizar a los hombres con la naturaleza, porque se relacionan con los ciclos de la naturaleza y la actividad agraria. Por ello observamos que las regularidades naturales y las regularidades sociales se presentan ligadas, se hacen solidarias por las prácticas simbólicas (Balandier;1988,31).

Nuestro trabajo etnográfico nos ha enseñado que existen diferencias sustanciales entre las ceremonias y rituales que se efectúan durante el temporal y el santoral, sin embargo, como lo aseveramos anteriormente, existe una lógica, la lógica del don, que nos permitirá entender este complejo ritual.

Existe pues un carácter estacional del ciclo agrícola. Durante la sequía predominan las fiestas del temporal y durante la época de lluvias, las del santoral. Entre ambos, como elementos bisagra, encontramos también marcadores rituales. Planteamos que el ciclo ritual da comienzo hacia finales de marzo y principios de mayo, en este momento se solicitan las lluvias acudiendo a los manantiales y a los cerros –día de la Santa Cruz o San José-, estas fiestas se caracterizan porque se realizan comunalmente fuera de los pueblos o en sus límites. Para estos pueblos de tradición campesina, la ausencia o exceso de lluvia son temibles, debido a que se conocen las consecuencias reales de la escasez o de la demasía sobre sus cosechas. Estos hombres deben vivir contando con la regularidad de los procesos, con la conciencia de que si algo no fuera como es, afectaría la existencia de lo que se le relaciona.

Encontramos entonces que desde la petición de lluvia y hasta el solsticio de verano, fecha cercana al día de San Juan, 24 de junio, los pueblos trabajan en la siembra de la tierra. La fiesta de San Juan Bautista *abre la llave*, llegan las lluvias. Inicia asimismo el predominio del santoral y la sucesión de las fiestas de los santos patronos de los pueblos. Tal festividad refrenda el vínculo entre un pueblo y su santo protector. El rito, de este modo, tiene valor como acción calendárica, medio de propiciación de las fuerzas de los dioses, en el cual se solicita auxilio a la divinidad que en ese momento se encuentra presente en este mundo. Con esta acción el hombre cree garantizar el orden de los procesos cósmicos, además de considerarse un recurso de defensa contra las fuerzas irruptoras.

Todas estas fiestas patronales son comunales y se realizan teniendo como centro la iglesia y dentro del pueblo. En ellas los dones son principalmente para el santo patrón y, en menor cantidad y variedad, entre los hombres. Lo que importa en ellas es establecer relaciones con la divinidad.

Hacia finales de octubre la intensidad de las fiestas patronales disminuye, es entonces cuando se cosecha lo sembrado, lo que sigue es *cerrar la llave*, despidiendo a las lluvias y compartiendo los frutos de la tierra con los antepasados fallecidos, el 2 de noviembre, fiesta doméstica realizada dentro de los hogares. El día de muertos es la segunda bisagra, con esta festividad termina el predominio del ciclo del santoral e inicia el del ciclo del temporal. En la fiesta de día de muertos los dones se dirigen a los ancestros divinizados, parientes fallecidos que se encuentran en una categoría intermedia entre los hombres y la divinidad.

Esta fiesta señala el inicio de la época de estiaje donde impera el ciclo de temporal, los hombres trabajan en el laboreo de los campos y las fiestas de este ciclo son comunitarias, pero realizadas a partir de la iglesia y en los domicilios particulares de los fiscales y mayordomos, posadas, navidad, epifanía y candelaria, todas ellas relacionadas con dones para un dios que nace.

El ciclo del temporal inicia su fase crítica a partir del Miércoles de Ceniza, inicio de la Cuaresma y concluye el Domingo de Resurrección. Estas fiestas son de carácter comunitario, pero los dones son ofrecidos de forma doméstica, ya que son los mayordomos, quienes reciben a los “santitos” los que patrocinan el evento. En esta ocasión los dones se dirigen a un dios que fallece.

PETICIÓN DE LLUVIA

Fiesta fuera del pueblo.
Una fiesta por cada mitad.
Comunitaria.
Procesión de cruz en cruz y manantiales.

SANTO PATRÓN

Fiesta dentro del pueblo.
Una fiesta para ambas mitades.
Intercomunitaria.
Procesión de calvario en calvario.

DIA DE MUERTOS

Fiesta dentro del pueblo.
Doméstica.
Visita a casa de los
compadres.

POSADAS Y NAVIDAD

Fiesta dentro del pueblo.
Doméstica-comunitaria
Visita a casa de fiscales y
mayordomos.

SEMANA SANTA

Fiesta dentro del pueblo.
Doméstica-comunitaria
Visita a casa de
mayordomos/calvarios.

Hacia dónde ir

La conceptualización de las fiestas como demarcadores del tiempo, como formas de designar y medir su devenir, no es nueva en la tradición antropológica. Son varios los trabajos que, sin ser exhaustivos en su referencia, han planteado esta perspectiva (Millán, 1993; Neff, 1994; Figueroa, 1994; Portal, 1997; Olavarria, 1999). No obstante, el sistema ritual de la región septentrional del Acolhuacan es preciso contextualizarlo de manera más amplia, es decir, como parte de una compleja red de festividades rituales que ponen de manifiesto ciclos de reciprocidad mayores, concibiendo las fiestas no de manera aislada, sino como parte de una *red ritual*.

Nuestro análisis se limitó a los pueblos de somontano y de la sierra de Texcoco, sin embargo, éste puede continuarse, primero con los pueblos de la llanura y luego hacia otras regiones, de manera que se fueran integrando las ceremonias rituales de una vasta zona de nuestro país, delineándose esa *red ritual*. A pesar de lo interesante que resultaría dicho estudio, este objetivo escapa a nuestra investigación, centrada más que en los rituales, en los dones que circulan en

ellos. Sólo por avanzar un poco en lo que constituiría otro tema de investigación, podemos observar cómo lo que María Ana Portal (1997) trabajó en Tlalpan se encuentra muy cercano a lo reconocido en nuestra región de estudio. Pueblos que celebran varias fiestas al año, pero de ellas la más importante es la del santo patrón. Nosotros podemos contribuir diciendo que tales fiestas del santoral se organizan a partir de un sistema de cargos, los *mayordomos grandes*, con entrega de promesas-dones, danzas y visita de pueblos vecinos. Quedando fuera de este sistema las fiestas del temporal, Santa Cruz, Semana Santa, día de muertos y navidad que se celebran simultáneamente en todos los pueblos y cuyos procesos de reciprocidad no inmiscuyen a una gran colectividad. Portal, en el trabajo referido arriba, subraya, como lo hemos hecho también nosotros, que estas festividades tienen una parte privada, doméstica y otra colectiva materializada en las misas, los cohetes, las procesiones, etc., así como que en ellas no se da el intercambio de promesas-obsequios con la divinidad en cuestión. Otro elemento que se puede rescatar en estos estudios es la legitimidad de la pertenencia que proporciona la participación de la comunidad en el sistema festivo.

Asimismo, resulta significativo que tanto Millán en el sur de Oaxaca (1993), Neff en la montaña de Guerrero y oeste de Oaxaca (1994) y nosotros en este trabajo, hallamos identificado festividades y significados comunes y que, seguramente, valdría la pena seguir escudriñando. Por ejemplo, Broda (1982) identificó la fiesta mesoamericana de la Santa Cruz con la fiesta mexicana de *Huey tozoztli*, dedicada a Chicomecoatl y Tlaloc, deidad de la lluvia. De ahí que el periodo festivo de finales de marzo y principios de mayo, San José, San Marcos y la Santa Cruz, suele ser escenario de peregrinaciones a los cerros, las grutas o manantiales para realizar la petición de la lluvia. Recordemos que López Austin (1989) concluyó que, para los pueblos mesoamericanos, los cerros eran contenedores de agua y las grutas y los manantiales, sus puertas. Estas festividades parece que no tienen relación directa, a menos a primera vista, con la cruz cristiana. Neff (1994) reporta que es una cruz de agua, por eso

se pinta de azul. Millán (1993), por su parte, añade que la cruz, en la cosmología mesoamericana, fue un ícono asociado al dios de la lluvia, así como a los cuatro puntos cardinales. Prácticas, creencias y representaciones similares se pueden hallar alrededor de estas fechas en el área mesoamericana, por ello podríamos aventurar la hipótesis de que las celebraciones en donde se prepara la venida de las aguas son marcadores temporales del cambio de la temporada de sequía a la de lluvias, y que dichas fiestas religiosas tienen la misma lógica y estructura.

Sin embargo, reiteramos que sólo a partir de una etnografía más amplia podríamos hacer hablar a las fiestas religiosas de la región mesoamericana, del mismo modo que Lévi-Strauss hizo hablar a las máscaras entre sí.

SIMULACRO DEL 5 DE MAYO FESTIVIDAD LAICA

En la región de Texcoco es notable la abundante actividad festiva y ritual, sin embargo ante este profuso mapa ritual también hallamos una festividad laica importante para los habitantes de esta región.

San Miguel Tlaixpan es un poblado del somontano y podemos afirmar que de mucha influencia, ya que, como se vio en un capítulo anterior, él es primer pueblo con el que las comunidades de la sierra realizan intercambios comerciales y sociales. Recordemos que fue ahí donde la gente de la sierra aprendió el cultivo de la flor y de los frutales; y que cuando no había escuela en los pueblos serranos, los pocos niños que estudiaban lo hacían en San Miguel.

No obstante, hoy en día la tradición indígena náhuatl se ha ido diluyendo poco a poco. Mucho de ello se debe a su historia reciente, pues a principios del siglo XX ocurrieron problemas entre familias de San Miguel, por lo que muchos abandonaron sus parcelas y sus casas. Del tal modo que la gente originaria de San Miguel es poca comparada con la que ha ido llegando de otros lugares, incluso actualmente habitan varias familias extranjeras en este poblado.

Probablemente así como San Miguel ha sido punta de lanza en muchas actividades, también lo sea en asuntos festivos, ya que en el resto de las comunidades de nuestra zona de estudio hemos detectado únicamente festividades que tienen como referencia el calendario litúrgico, las actividades se organizan en derredor de los dones al santo patrón. En cambio en San Miguel Tlaixpan, una festividad que toma como referencia un hecho histórico va cobrando mayor fuerza, ésta es la representación de la Batalla de Puebla el día 5 de mayo, sin que por ello le gane en importancia a la fiesta del día 29 de septiembre.

Hemos decidido incluir esta fiesta en el trabajo, pues aunque escapa al tipo de fenómenos que estamos analizando de manera aparente, en el fondo seguimos observando regularidades y sobre todo la circulación de dones. La confrontación a la que haremos referencia implica el carácter étnico de dos bandos en pugna, junto con el aspecto épico-militar del conflicto representado. Estamos pues ante la presencia de una división dualista y de la oposición en mitades en un proceso lúdico y ritual. Al igual que las otras festividades aquí analizadas, aparece la necesidad del “otro” como referente simbólico e imaginario.

Realmente la gente de San Miguel desconoce cómo y porqué se inició con el simulacro. Algunos se atreven a aseverar que se debe a que algunos habitantes de este lugar pelearon en la Batalla del 5 de mayo. Sostienen que como desde siempre se han dedicado a las flores y a la fruta, cierto día cuando se dirigían algunos hombres a comerciar sus productos a Calpulalpan, Tlaxcala, fueron enrolados en el ejército mexicano para pelear en contra de los franceses. Cuenta la leyenda que hasta ese momento los mexicanos iban perdiendo y que con la ayuda de los indios los esperaron en Puebla y ahí, defendiéndose como pudieron, les ganaron. Al final de la batalla empezó a caer un gran aguacero y cuando éste se detuvo y el sol volvió a salir, sólo se veía el reflejo rojo de los uniformes franceses.

Otra versión afirma que los franceses llegaron por este rumbo huyendo de los zacapoaxtlas, los indios que conocían bien el terreno sabían que más adelante había una barranca muy profunda y que si les cortaban el puente no había escapatoria para los soldados de Francia. Así que lo hicieron y los franceses empezaron a caer en la barranca hasta que ésta se llenó de tal modo, que los que venían al final pudieron cruzarla pisando los cuerpos inertes. La ubicación de la barranca se dice está en el camino de Calpulalpan porque la gente que ese año acudió a la fiesta de ese lugar afirmó que aún había trozos de tela roja y azul atorada en un arbusto conocido como *huizcolotes* o uña de gato. Existió

incluso quien sostuvo que los gritos de los franceses se escucharon hasta San Miguel, cuando quedaron ensartados en las espinas de los *huizcolotes*.

Lo que sí se puede decir con más certeza es que el simulacro se viene representando desde aproximadamente 1920 porque son tres generaciones ya las que han participado en él. La tradición, los personajes y la pertenencia al grupo se heredan en las familias. Varios de los que ahora rebasan los 60 años de edad relatan que ellos iniciaron su participación siendo niños aún influenciados por alguno de su propia familia. Por ejemplo, los personajes principales están siendo representados por los hijos de quienes los representaron con anterioridad. El vestuario, las armas y demás parafernalia se conserva con sumo cuidado. No es raro encontrar en la casa de los participantes, en un lugar especial, el arma, el morral o el machete con el que se atavían.

En esta representación existen personajes y grupos bien definidos con acciones también preestablecidas. En ella se escenifica la lucha entre el ejército mexicano en contra del invasor ejército francés. Cada uno al mando de sus respectivos generales y los personajes políticos que la historia relata participaron en los tratados que llevaron a Napoleón III a invadir a nuestro país. No obstante, la apropiación popular ha hecho una síntesis e identificación entre pasado y presente.

A finales de abril la población de San Miguel empieza a notar el movimiento que provocan los preparativos para el simulacro. Éste es organizado por la delegación, quienes se encargan de empezar a coleccionar las cooperaciones con las que se financiará todo el festejo. De igual manera que con las festividades religiosas, la gente del pueblo debe aportar cierta cantidad de dinero, aunque es menor a la aportada para la fiesta del santo patrón, otorga derecho a tener agua de riego, panteón y servicios de la iglesia. Luego los delegados forman comisiones para construir el *Cerro de Guadalupe*, elaborar las balas de pólvora,

si es necesario se manda confeccionar parte del vestuario. El dinero reunido sirve también para regalar un cerdo a cada grupo que participa. Así que cuando se aproxima el 5 de mayo, se puede escuchar en el pueblo a los músicos ensayando con el teponaxtle y la chirimía y los estruendos que provocan los ensayos con la pólvora. Por su parte, los hombres en sus domicilios empiezan a limpiar sus armas y a revisar que su vestuario se encuentre en condiciones óptimas, de lo contrario lo mandan reemplazar con la costurera del pueblo. Luego acuden con los organizadores para que se les anote en la lista que se elabora para llevar el control de los participantes.

Llegado el 5 de mayo todo empieza por la mañana con un desfile en el que participan los niños de las escuelas, luego viene la carreta que transporta al Benito Juárez, a Miguel Negrete y a caballo va el general Ignacio Zaragoza. Atrás de ellos desfila el ejército mexicano dividido en dos grupos, primero aparecen los hombres que van a caballo vestidos de charro, lo que nos hace inferir que se trata del mexicano mestizo, posterior a ellos, vienen los *nacos* que aunque la historia nos dice que son los zacapoaxtlas, aquí son solamente indios. Estos indios o *nacos* se atavían con calzones y camisa de manta, huaraches, un enorme sombrero, untan su cara con tizne y portan un rifle y un *cacaxtle* o morral en donde llevan un tlacoyo de unos 40 centímetros de largo y nopales, alguno que otro además lleva una zalea de conejo, pues la gente de mayor edad recuerda que antes no se ponían puestos que vendían comida y la gente incluía en los preparativos salir a cazar conejos para guisarlos ese día y comerlos. Los *nacos* vienen bailando al son del teponaxtle y la chirimía, disparando al aire de vez en vez sus rifles. Pero también participan *nacas*. Algunos hombres se visten de mujer, incluido el niño en brazos para acompañar a los hombres.

En contraste viene el ejército francés marchando con orden y disciplina. El soldado invasor viste pantalón que le llega a la rodilla en color azul, camisa roja y una gorra del mismo color, las piernas las cubren con medias de popotillo y

zapatos negros. Su rostro lo maquillan de blanco y pintan con colorete sus mejillas para simular que son blancos, casi todos llevan lentes oscuros. Su equipo de batalla lo cargan en la espalda, éste consiste en un rifle o escopeta, una cobija enrollada, un *baguette* (bolillo largo) y una taza de loza fina. También participan hombres vestidos de mujeres que representan a las francesas. Cada contingente lleva en la retaguardia sus respectivos *cañones* que no es otra cosa que un tambor de metal atornillados a un trozo de tronco de árbol con ruedas, eso sí pintados de verde, blanco y rojo en el caso de los mexicanos y azul, blanco y rojo para los franceses. No pueden faltar asimismo las banderas de México y Francia. En esta parte del festejo participan niños y niñas vestidos ya sea de *nacos* o franceses.

Después de recorrer las calles principales del pueblo, llegan a la plaza del pueblo y ahí se efectúa una ceremonia cívica organizada por los maestros de las escuelas. Una vez terminado el acto, todos se retiran a comer.

Con los cerdos que les donaron los delegados, franceses y *nacos* organizan su comida, cada grupo por su lado. Los demás víveres para la comida, arroz, refrescos, mole, etc., lo costean con la aportación de todos ellos. Durante la comida aprovechan para ponerse de acuerdo con quienes se va a luchar en el campo de batalla.

Entre 3 y 4 de la tarde, todos deben estar ya de regreso en la plaza cívica para iniciar con el simulacro. El escenario es un gran terreno en cuyo centro se construye un templete de unos 5 metros de altura y dos rampas de acceso que representa el Fuerte de Guadalupe. El *cerrito*, como comúnmente le conocen, está hecho de madera y ramas. En lo más alto hay una campana y una imagen de la Virgen de Guadalupe. En uno de los extremos del campo de batalla hay otro templete de 2 metros de altura aproximadamente, en donde se colocan varios escritorios y sillas. Aquí se instalan Juárez y sus ministros.

El simulacro empieza con la escena en la que Juárez recibe la noticia de que las tropas francesas han desembarcado en territorio mexicano y hay una serie de diálogos que resultan inaudibles pero que la gente dice que son los tratados, casi al mismo tiempo entran en el campo de batalla las tropas francesas y empiezan a correr alrededor del *cerrito*, se suben a él y tocan la campana. Enseguida Juárez envía a Zaragoza a combatir a los invasores, lo acompañan los mexicanos de a caballo, los cuales entran y empiezan también a girar en torno del *cerrito*. En esta primera escaramuza los mexicanos no pueden con los franceses. Al correr se dan los primeros encuentros. Luego las acciones pasan al *cerrito*, ahí hay otro diálogo entre los generales franceses y mexicanos, el cual terminan mal pues se rompen los tratados. Es aquí cuando hacen su aparición los *nacos*, mismos que entran corriendo y bailando con sus músicos. Al arribar ellos refuerzan a los mexicanos y entonces empieza *lo bueno*, al menos lo que la gente que se ha congregado en torno al escenario espera ver. En esta altura del simulacro los soldados mexicanos no pueden con los franceses a pesar de que están en condiciones de superioridad, pues los franceses luchan a pie y los mexicanos a caballo. Los *nacos* y *nacas* corren, bailan, trepan al *cerrito*, desde ahí se dejan caer, tocan la campana, o bien saltan, luchan cuerpo a cuerpo con los franceses en forma que provocan risa a los espectadores. La chirimía y el teponaztle tocan en lo alto del *cerrito* y alternadamente se van haciendo estallar los *cañones* y se lanzan disparos al aire. Realmente la gente que acude a esta fiesta viene a ver esta parte. Pocos saben o conocen la secuencia de la representación, los diálogos son ininteligibles y los espectadores se retiran una vez que esta parte ha concluido, por ello casi al final la mayoría se ha ido. Cuando las tropas francesas se encuentran casi exhaustas, empieza la parte en donde se les corretea para despojarlos de sus armas. Al final el ejército francés ya desarmado es capturado y fusilado.

El simulacro finaliza al anochecer, los soldados franceses y mexicanos se retiran empolvados, sudorosos, con las ropas rasgadas y algunos con heridas

que les dejó la batalla. Cansados pero felices van a la delegación para que se les entregue la recompensa a su esfuerzo: el boleto para entrar ese día gratis al baile.

¿En dónde se encuentran los dones en este caso etnográfico? ¿Cómo circulan en esta fiesta? Sin duda, igual que los festejos en honor del santo patrón o en una boda, participar y organizar el simulacro del 5 de mayo en San Miguel Tlaixpan origina un costo muy elevado para comunidades de escasos recursos. Toda la población aporta dinero para el festejo, además del trabajo que le asigne la delegación. Cada participante debe costear su vestuario, el cual debe apegarse a lo que ellos consideran como *original*, para ello consultan libros de historia, usan como modelo los uniformes que aparecen en las ilustraciones. Para conservar la imagen disciplinada del ejército francés, todos los que participan en ese bando mandan confeccionar sus uniformes conjuntamente para que sean idénticos. Además del vestuario, todos adquieren un rifle o pistola, que parezcan antiguos y contribuyen con efectivo para la comida de ese día.

El caso de la *naca* merece atención aparte, los hombres que realizan este papel tienen mucho cuidado en preparar su personaje. Las enormes enaguas, blusa bordada, faja, rebozo, huaraches, peluca, maquillaje, aretes y collares representan un gasto elevado. Si además pensamos que el vestuario terminará rasgado, sucio y muy maltratado por la refriega militar, concluimos que cada año se renueva.

Los personajes centrales como Juárez, Zaragoza, Negrete, Fourier y el general Juan Francisco también se encargan de adquirir sus trajes. Si no se tiene caballo y el personaje lo requiere, además hay que rentar uno. La creencia local afirma que si a alguien le gusta salir en el simulacro, entonces debe pagar y conseguir su equipo. Asimismo, se oyen fuertes críticas a quienes intentan cobrar por su participación. Regularmente esto ocurre con aquellos hombres

que realizan los personajes principales, aquellos que tienen diálogos. Por ejemplo, un personaje muy importante para los *nacos* es el general Juan Francisco. Éste es quien los comanda, debe saber náhuatl pues en esta lengua se dirige a sus combatientes y en ella llega a cantar el himno nacional al final del simulacro. Este papel lo representaba un señor que vivía en Santa María Tecuanulco, pero al morir el lugar quedó vacante, por lo que ahora su hijo que vive en Ecatepec lo realiza. El nuevo Juan Francisco también sabe hablar el náhuatl y cada año se le invita porque en San Miguel ya se perdió esta lengua indígena.

Sin embargo, no sólo es dinero lo que se aporta para poder formar parte del simulacro, también hay tiempo y esfuerzo en su participación. Hombres que trabajan fuera de la comunidad, suelen pedir sus vacaciones para que coincidan con los primeros días de mayo para así estar libres y poder representar un papel en el simulacro. Aunque no se ensaya en sí debido a que los personajes centrales ya se saben de memoria su papel, cuando menos el 5 de mayo deben estar todo el día, sin ningún otro compromiso para dedicarlo en su totalidad a la fiesta. Las esposas, madres y/o hermanas ayudan a caracterizar a los actores, preparan la comida y los acompañan durante su función.

Por otro lado, el desfile dura entre tres y cuatro horas, lo cual es suficiente para agotar a los participantes, pero falta la batalla. Ahí el esfuerzo físico es enorme pues hay que correr, saltar, bailar, luchar cuerpo a cuerpo y no es raro que salgan soldados de ambos bandos lesionados. Al finalizar es fácil observar cómo ya no se pueden ni mover los antes entusiastas participantes. Sin embargo, van por su boleto para entrar al baile, aunque seguramente no bailarán. Todos comentan cómo a la mañana siguiente se encuentran llenos de moretones y con los pies hinchados de tanto *jugar*. Autores como Godelier (1998), Godbout (1997), Pitt Rivers (1979) han enfatizado que el don es un sustituto de la persona, que existe una identificación entre donante y don, pero aquí lo que observamos es que el cuerpo es el recipiente del don, aquí en

estricto sentido no se da nada, si pensamos en el intercambio físico de objetos, se cede el esfuerzo, el trabajo, el tiempo, objetos del ser, no del tener. El cuerpo es el contenedor del don, sin embargo el cuerpo le sigue perteneciendo al donante.

En este caso etnográfico podemos volver a plantear la pregunta con la cual iniciamos este trabajo, ¿para qué tanto esfuerzo, tiempo y dinero dedicado a este festejo? Es que estamos ante otro *sacrificio inútil*, formas de *autosabotaje económico*, ¿qué gana la gente al tomar parte en el simulacro? Cuando a un participante se le inquiera, responde que participa porque le gusta, sin embargo, ¿en qué consiste ese gusto? Todo parece indicar que en hacer reír a la gente, que los espectadores se diviertan, pasar un día de disfrute. Sin duda en una sociedad extremadamente formal, seria, juiciosa y sensata por un intersticio observamos una parte lúdica en donde sus hombres desfogan esa parte juguetona del ser humano. Tanto los huehuenches como el simulacro del 5 de mayo, pueden tener una interpretación psicológica o psicoanalítica: liberan las pulsiones que la sociedad controla fuertemente en los tiempos ordinarios, tienen un efecto catártico; establecen una relación diferente con los otros y brinda también la posibilidad de jugar con un otro –personaje encarnado-. El caso de la *naca* nos permite constatar este objetivo. Aunque son varios los hombres que se visten de mujer para el simulacro. No se tiene la misma percepción de ellos. Actualmente el lugar de la *reina naca* lo ha ganado un señor de aproximadamente 50 años de edad, él en su juventud practicó la lucha libre con una complexión robusta y de poca estatura. La lucha libre le ha permitido realizar su papel con más agilidad y gracia que los demás, pues sabe caer sin lastimarse. En ocasiones en que se ha hecho un concurso entre las *nacas*, él ha ganado haciendo reír y disfrutar a la gente porque dice que tiene más experiencia y creatividad, ese es su orgullo y su hijo ahora trata de seguir sus pasos. Ambos afirman que nadie les gana en el arte de divertir a los espectadores. Comentan que en una ocasión los delegados trataron de prohibir que los combates de infantería derivaran en una revocada por el suelo, es

decir, que fueran tan bruscos, pero tuvieron que rectificar porque los mismos combatientes se negaron a separarse, argumentando que ellos se habían puesto de acuerdo y se iban a aguantar sin quejarse, además *qué chiste, sin revolcadas la gente no se divertía*. Los jaloneos, saltos desde el cerrito, montar a caballo, rodar por el suelo, *jugar*, requieren de habilidad y fuerza física cuestión que no los exenta de salir golpeados.

Por otro lado, al igual que en las fiestas del santo patrón entra en juego el prestigio. Es común escuchar cómo a ciertos habitantes de San Miguel los asocian con su personaje del simulacro; así si uno pregunta por el señor X, el que sale de Juárez, la gente lo ubica con mayor facilidad. También el prestigio tiene un gran peso a la hora de invitar a la participación. Por ejemplo, el personaje que dirige a los soldados franceses es encarnado por un señor de aproximadamente 60 años de edad, él se inició a los 8 como *naco* y en su juventud se cambió al bando francés porque ya sólo había 8 franceses y un caballo en ese momento. Convenció a un vecino del pueblo con tipo de francés –tez y cabellos claros- de que saliera de Fourier y él se comprometió a cambio a organizar a los soldados invasores. Desde entonces él se encarga de esa tarea. Afirma que se debe tener el don del convencimiento para hablarles y energía para disciplinarlos. Como el francés era un ejército en toda la extensión de la palabra, él se encarga de que marchen en orden, bien formados; *los nacos aunque quieran no saben cómo* a diferencia de los franceses. Pero también recibe ayuda de la misma tropa para controlar a los quejosos o indisciplinados, pues entre todos les dicen que si no les gusta es mejor que se vayan porque ahí se viene a obedecer.

El simulacro del 5 de mayo podemos analizarlo como un género performativo (Turner, 1985), un performance cultural originado en el drama social de la invasión francesa a nuestro país, el cual saca su significado y fuerza de este hecho histórico. Este género imita por mimesis la forma procesual del drama social y ello en parte, a través de la reflexión, le asignan un significado. En

palabras de Víctor Turner, el hombre es un animal auto-actuante (homo performans), todo el mundo es un escenario, las actuaciones de este hombre son en un sentido reflexivas, pues en la actuación se revela a sí mismo. El actor puede llegar a conocerse a sí mismo más a través de la actuación o representación, o un grupo de humanos puede llegar a conocerse él mismo mejor por medio de la observación y/o participación en las actuaciones efectuadas y representadas por otro conjunto de seres humanos.

Esta perspectiva teatral se basa en el supuesto de que la reflexividad en la actuación o representación es posible porque entre alter y ego se comparte una sustancia, y ambos se reflejan mutuamente y, aunque alter no modifica demasiado a ego, sí le dice a ego lo que ambos son (Turner;1985;187). Así, todo performance es la representación de uno mismo en la vida diaria, comunicando a través tanto del lenguaje verbal como del no verbal.

El performance proporciona a los hombres una experiencia vivida, entendida como una relación estructural entre los componentes cognitivo, afectivo e innatos, es decir, la experiencia en el hombre se teje del pensamiento, sentimiento y voluntad. Entonces, ¿qué significa el simulacro? ¿Qué es lo que lleva a la gente de San Miguel Tlaxpan a participar en el simulacro realizando dones? Si un grupo rastrea en su reciente o más distante historia, busca encontrar en ella una unidad estructural a cuyo carácter total hayan atribuido algo todas las experiencias colectivas pasadas enfatizadas culturalmente. En ese rastreo los habitantes de la región han encontrado la Batalla de Puebla como la unidad estructural que les proporciona la posibilidad de reflexión, primero, y luego de guía delaccción como lo expondremos. Los hombres buscan en el pasado para entender e interpretar la unidad estructural de su vida social pasada, para explorar el carácter y la estructura de su visión del mundo y las contradicciones hechas por sus diferentes partes (Turner,1985;200).

El significado surge de la memoria, en cognición del pasado, es decir, el significado es cognitivo, auto-reflexivo orientado a la experiencia pasada; éste es el proceso denotativo. A éste le sucede el proceso evaluativo en el que se establece un valor generado del sentimiento o afecto que el hecho histórico ocasiona en el presente. Por último, una vez que se conoce y se valora, se deslinda un proceso operativo que surge de la voluntad, la cual se refiere al futuro.

Por medio del drama social somos capaces de observar los principios cruciales de la estructura social en funcionamiento y su dominio relativo en puntos sucesivos del tiempo, así el simulacro del 5 de mayo se convierte en un *almacén reflexivo*, parafraseando a Turner, de la comunidad, su conocimiento de ella misma para poner alguna parte especial de su vida en firme y definitivo control a través de poner símbolos y acciones extraordinarias o con cosas comunes pero utilizadas en forma poco común para llamar la atención (cañones, gran tlacoyo, tizne en la cara, anteojos negros, etc.).

El simulacro, al igual que otros rituales, tiene procedimientos que implican la repetición, la *actuación* consciente, la estilización, el orden, un estilo de presentación evocativa de escenarios que tiene la intención de producir un estado de mente atenta para provocar la reflexión y la retrospección. Así asumimos que el significado del simulacro es retrospectivo y descubierto por la acción selectiva de la atención reflexiva.

Trabajemos primero sobre el significado. El simulacro es un hecho simbólico complejo en el que se interrelacionan varias dimensiones semióticas. Los desplazamientos se acompañan con música, el cuerpo de los participantes se viste y adorna para que tenga mayor fuerza expresiva en oposiciones binarias, el escenario supone una preparación visiblemente semantizada; el *cerrito* que constituye el centro con la virgen de Guadalupe y la bandera mexicana en lo alto. La actitud de unos y otros: los franceses marchan con seriedad y

disciplina, mientras los nacos en actitud irreverente y desordenada, todo esto se convierte en un registro sígnico. Así todos los aspectos de la representación están cargados de significación y se combinan para producir un mensaje global, este elemento comunicativo se ve facilitado por la intención de desarrollar una “narración”.

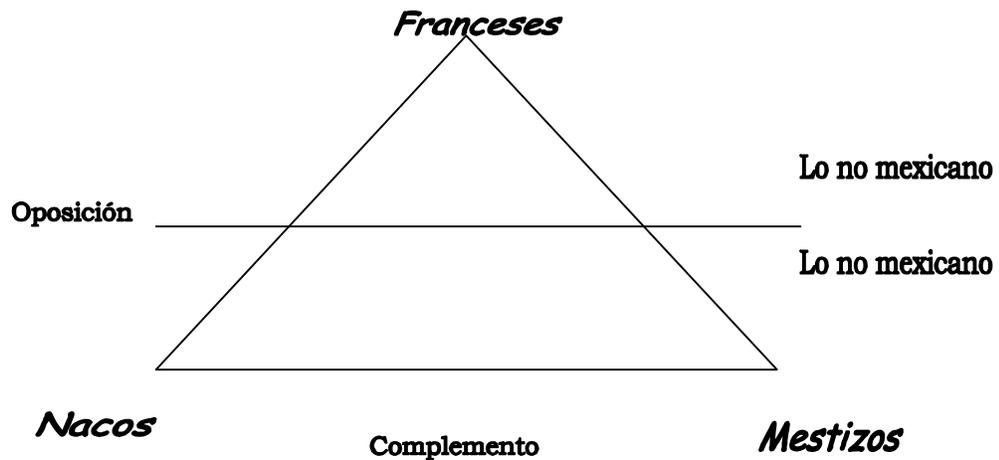
El procedimiento de este ritual, como todos los ámbitos semióticos, es la transformación de ciertos elementos físicos en un conjunto de señales discriminatorias, concebidas como oposiciones binarias (Lévi-Strauss;1964). De tal forma podemos observar rasgos distintivos en los participantes formados por la presencia o ausencia de cierta propiedad. Por lo cual podemos afirmar que como en cualquier sistema de comunicación los indicadores carecen de significación en sí mismos, ya que sólo adquieren significado como miembros de un sistema. Cada código pone a funcionar pares de oposiciones que, debido a su contraste, convierten en significativos los aspectos sensoriales.

Teniendo en cuenta que la formación de pares de oposición puede ser de diversos tipo (López Austin;1998), podemos observar los siguientes

:

- § Contradictorios: p/no p (tlacoyo/baguette)
- § Contrarios: orden/desorden
- § Complementarios: naco/naca; francés/francesa
- § Asociados: bandera mexicana/bandera francesa
- § Simétricos: infantería mexicana/infantería francesa
- § Asimétricos: caballería mexicana/infantería francesa.

Por otra parte, los grupos de elementos significativos con frecuencia se conforman en triángulos semánticos, en los que podemos observar que se atraviesan dos ejes de contraste que constituyen un campo de oposiciones ternarias.



En un nivel de mayor profundidad, el simulacro del 5 de mayo como una formación simbólica maneja tres niveles diferentes de existencia:

- a) Un nivel profundo que consiste en una *lengua kinético-teatral* de carácter inconsciente, esto es, un conjunto de elementos y normas que no están empíricamente en escena por ello no son percibidos por los participantes y espectadores, pero que se ponen en práctica al actuar. Esto es, la conformación de dos bandos en pugna pone de manifiesto el principio de oposición relativa que apunta a la identidad con exclusión de los “otros”. Pero aquí tenemos dos conjuntos de “otros”, los “otros” al interior del sistema, mexicano mestizo/mexicano indio, oposición complementaria que forma un solo sistema del cual indios y mestizos toman su significado, pues la identidad de uno lleva necesariamente la identidad del otro, y los verdaderos “otros” que se encuentran fuera del sistema: los no mexicanos/franceses.

En este proceso ritual se desplaza la complejidad de contradicciones ordinarias y a través de la riqueza simbólica permite plantear la solución a la pregunta ¿quiénes somos? ¿cómo somos? El mexicano mestizo no puede sólo identificarse en oposición al extranjero, necesita del componente indígena para distinguirse del “otro”. La personalidad indígena alegre,

irreverente, desordenada, osada, intrépida; valores que se ponderan en una sociedad con un pasado indígena muy reciente, son los que le permiten lograr la victoria sobre el “otro” extranjero. La Batalla de Puebla, drama social y referente histórico, inspira el armazón discursivo de este proceso ritual (género performativo) y se convierte en una suerte de metatópico que sirve para pensar o reflexionar los hechos y los personajes desde otra perspectiva, poniendo en juego lenguajes tanto verbales como no verbales. El simulacro de la Batalla de Puebla sirve para que estas comunidades estructuren el pensamiento y su experiencia, a través de oposiciones binarias que propician la reflexión sobre el pasado que, al mismo tiempo, sirve para vivir el presente y proyectarse hacia el futuro. Los mexicanos no somos totalmente mexicanos sin el sustrato indígena, ese parece ser el mensaje. Durante la invasión francesa a nuestro país, se generó este drama social ya que en ese momento se suspendió la normatividad de la vida social surgiendo con ello un conflicto, pues no es ordinario que un país invada a otro. Aquí observamos una erupción de lo indeterminado.

Para Víctor Turner los performances manipulan símbolos de manera conciente, así se recobra la Batalla de Puebla como un factor de unidad nacional. Se recrea dicha batalla con un sentido diferente, creativo, ya que se interpreta como una unidad narrativa presente que da significado al pasado, ubicando históricamente a los sujetos.

Este drama social podemos concebirlo como un proceso de conversión de valores y fines particulares, lo mexicano frente a lo no mexicano, distribuidos en los actores en un sistema con significado compartido o consensual. De esta unidad empírica del proceso social se deriva el performance que hoy conocemos en San Miguel Tlaixpan, precisamente en la fase restitutiva, altamente ritualizada. El simulacro confronta, entonces, los problemas y contradicciones del proceso social, cerrando la brecha que se abrió entre normas y ofensa, y la posterior reconciliación de las partes involucradas,

todo ello para dar significado al presente. Esto significa que el Simulacro de la Batalla de Puebla, como ritual cívico en donde se identifica un grupo opresor, se convierte en una crítica social al presente asociada a los procesos políticos contemporáneos, incluso puede considerarse un ritual de rebelión debido a que en algún momento los franceses pueden simbolizar o representar a los opresores.

- b) Un nivel semiconsciente donde las reglas se vuelven operativas y visibles, que son objeto de observación directa. Como lo anotamos, oposiciones, correlaciones, inversiones y sustituciones empíricamente observables
- c) Un tercer nivel en el que hallamos una muy amplia variedad de estilos expresados por individuos que Jáuregui (1996;22) ha denominado ideolectos teatrales, o *ideoverse* de Theodore Schwartz (citado por Turner;1985,186) dentro del giro postmoderno, en el que lo cognitivo ahora comparte importancia con la volición y el afecto. Es decir, desde la perspectiva de Turner, que compartimos, en este proceso la actuación está hecha por seres humanos totales en su calidad de sujetos concretos, no abstractos, que aunque entidades socioculturales generalizadas, cada una tiene su especificidad cognitiva, evaluativa y afectiva de los hechos sociales en su campo sociocultural. Dicho en términos de Rodrigo Díaz (1997) hay una evidente pluralidad de perspectivas desde las cuales los individuos interpretan y viven los rituales, ya que el sistema de creencias y significaciones no es homogéneo o equivalente en todos los individuos. Lo anterior se manifiesta en la habilidad y creatividad que ponen en juego los participantes para divertir al público que los observa, cada uno le imprime su propia personalidad.

No queremos dejar de señalar que la relación entre estos dos últimos niveles, el semiconsciente y el ideolecto teatral, permite que los participantes en el ritual concilien la estructura afectiva de los valores individuales (cada individuo elige

un determinado estilo) y los del grupo (que le impone ciertos límites a tal elección), o sea, que los hombres que participan en el simulacro del 5 de mayo tienen la facultad de elegir libremente su vestuario, su actuación, pero dentro de los límites impuestos por la tradición.

El ritual cívico del 5 de mayo lo identificamos como una inversión de la danza de Santiagos, versión de Moros y Santiagos que se baila en la región Texcoco¹, debido a que en aquella pierde lo mexicano indígena en la batalla contra el mexicano mestizo. Por el contrario, en este performance gana el mexicano gracias a su componente indígena.

¹ Ver Jáuregui, 1996.

CONCLUSIONES

El materialismo radical es la
filosofía del sujeto que olvida incluirse.

Schopenhauer

Como lo hemos revisado en capítulos anteriores, existe la tendencia a tratar de explicar al don desde el paradigma económico, según Godbout ésta es una característica de la modernidad, hay así un afán por etiquetarnos como consumidores, votantes, clientes, funcionarios, es decir, se ha intentado que el hombre deje de ser persona, no obstante existen intersticios que lo impiden. El don, observamos, no permite que seamos sólo *sapiens* dejando fuera el *homo*. Los dones circulan para crear relaciones, sin las cuales no podemos entrar en el proceso de humanización. Es decir, no se llega a existir sin la intervención de otros seres humanos que lo engendran física y culturalmente. Lévi-Strauss en su *Antropología Estructural* escribe que los hombres no se han hecho menos a sí mismos que lo que han hecho con las razas de sus animales domésticos. Asimismo, el filósofo español Fernando Savater, en reiteradas ocasiones, ha manifestado que nadie llega a convertirse en humano si está solo: nos hacemos humanos unos a otros. Nuestra humanidad nos la han contagiado y esta enfermedad nunca se hubiera desarrollado si no fuera por la proximidad de nuestros semejantes. La primera forma de contagio de la humanidad se realiza a través de la palabra, esta forma de intercambio nos saca de nuestra insignificancia natural para convertirnos en seres humanamente significativos. Por ello el ciclo del don, dar, recibir y redonar, es el fundamento de la vida social, ya que los intercambios entre individuos y grupos de palabras, bienes y agentes de parentesco producen y reproducen vínculos personales que constituyen los cimientos de todo grupo social, imprimiéndole cierta lógica global que, al mismo tiempo, es fundamento de la identidad social de sus miembros.

De lo anterior se desprende que los dones aparecen y circulan para crear relaciones sociales, sin las cuales nos es imposible la humanización, este proceso en el que nos configuramos para y por nuestros semejantes, obligándonos a constituirnos en seres lingüísticos, es decir, simbólicos. De ahí que podamos entender a los habitantes de nuestra región de trabajo cuando sostienen que es de buena suerte tener muchos ahijados, o bien, sentirse desafortunados cuando hay una negativa a la petición de ser compadres. Sin duda no hay peor castigo que percibirse fuera de la sociedad y pasar inadvertidos por todos los miembros que la componen. Si la humanidad nunca es cosa de uno solo sino tarea de varios, una vez humanos, la peor tortura sería que nadie nos reconociese como tales. Edgar Morín (2003) argumenta que la necesidad del otro es radical y esta necesidad queda testimoniada por la incompletud del Yo, cuando no tiene reconocimiento, ni amistad, ni amor. De este modo, ante un desconocido no hallamos en una relación ambivalente, dudando entre simpatía o miedo, no sabiendo si va a mostrarse amigo o enemigo. Para pacificar la relación e ir hacia la amistad, intercambiamos con él, en primer lugar, gestos de cortesía, si se nos aceptan y devuelven se iniciará una serie más de intercambios.

La concepción de *homo sapiens-faber-oeconomicus* no ve más que un ser realista, directamente prendido de las materialidades del mundo exterior, ocultando la parte del enorme imaginario humano. No obstante, el *homo consumans*¹ se hace presente en las fiestas, borracheras, juegos, danzas. La idea de consumación nos da luz sobre las dilapidaciones y prodigalidades. De este modo, llevamos en nosotros no sólo un principio de economía, sino un principio de lapidación y de disipación. El principio de consumación y el don parece totalmente irracional para el *homo oeconomicus*, pero se vive no sólo para sobrevivir, sino también para vivir plenamente, lo que se realiza a la

¹ Término utilizado en el título de la obra de Charles Champetier, *Homo consumans*, Archéologie du don et de la dépense Arpajou, Le Labyrinthe, 1994, citado por Edgar Morín (2003)

temperatura de la autodestrucción, la cual es al mismo tiempo una temperatura de regeneración.

No obstante, subrayamos que el paradigma económico intenta reducirnos a *homo sapiens*, pero la socialidad no es simplemente un mal que debemos padecer, sino la condición que se nos impone a nuestra condición humana, dicha socialidad no es posible sin el intercambio de palabras para empezar y de dones en general. En otros términos las sociedades no son simplemente un acuerdo más o menos temporal, más o menos conveniente, sino por el contrario los hombres son producto de la evolución histórica de las sociedades, a cuya transformación contribuyen a la vez. La sociedad es una red constituida por la suma de las relaciones únicas que cada miembro mantiene con los demás. Dar, recibir y redonar, esto es, el ciclo oblativo lo podemos localizar en todas las sociedades, aun en las más desarrolladas, ahí los dones suelen tomar otras formas como las organizaciones caritativas o de asistencia social, en donde las personas aportan tiempo, trabajo y dinero, el equivalente al sistema de cargos, este tipo de ayuda también otorga prestigio a los voluntarios, prueba de ello es que, por ejemplo, en nuestro país se ha instituido el Premio Nacional al Voluntariado. Y ni se diga de las relaciones de vecindad, trabajo y amistad que no surgen sin la aparición del don. Las invitaciones mutuas, el pago de la cuenta en un restaurante, "la próxima vez pagas tú", nos crean una serie de relaciones, sin las cuales como ya lo expusimos no es posible nuestra humanización. Como humanos en proceso, tenemos la necesidad de ser reconocidos por la simpatía social de los demás.

En el marco de la teoría de la selección natural, el éxito reproductivo se centra en los rasgos adaptativos y sin duda el más importante de ellos es el vivir en grupo, puesto quien se queda dentro de un grupo obtiene ventajas reproductivas. Sin embargo, fue necesario crear estrategias de alianza basadas en el parentesco y en la reciprocidad que permitieran vivir bien en grupo. La paradoja del altruismo en el don nos lleva de este modo a revisar la teoría de la

evolución de Darwin, pues no sólo la lucha por la sobrevivencia y la reproducción debió ser el motor de la evolución de las especies, el altruismo tuvo y tiene un valor adaptativo para el individuo y el grupo, ya que es mejor ayudar que competir. Ayudar a alguien semejante a nosotros puede facilitar el inicio de una relación con alguien que comparte nuestros valores, creencias, intereses o cualquier otra característica.

Así el don se nos presenta como desinteresado y libre, cuando en verdad es interesado y obligatorio, la gente ayuda para obtener recompensas, ya sea de la persona que recibe ayuda, o de otros (reconocimiento social), o de uno mismo (orgullo). En el don hay al mismo tiempo egoísmo (cálculo implícito de costo/beneficio), altruismo (activación empática) y hedonismo (uno se siente bien cuando consigue que otro deje de sentirse mal y encima se lo agradecen).

No obstante, hemos reconocido en este trabajo que aunque la vida social está hecha de intercambios, los dones que se realizan entre los hombres y aquellos que se dan a los dioses tienen especificidades propias. Los dones entre los hombres, lo hemos denominado *dones horizontales*, mismos en los que se da una desigualdad alternada, hace aliados a los enemigos, amigos a los extraños. Entre los hombres el intercambio es competitivo ya que quienes entran en el ciclo del don, están obligados socialmente a donar más que los demás. En este caso predomina el *honor*, el intercambio de dones entre los hombres tiene la finalidad de destruir la igualdad, estableciendo un vencedor y un vencido, situación que conjura la hostilidad, mas no así la rivalidad.

Los dones que los hombres hacen a los dioses y a los espíritus los llamamos *dones verticales*, por el hecho de que los hombres entran en relación con los dioses a partir de una deuda previa, pues los dioses son los dueños originales de todo lo existente y no hay una ofrenda que pueda pagarles. Lo que el hombre busca a través de los dones a los dioses es su gracia, la amistad de Dios. En estos dones verticales, no se da una reciprocidad equilibrada. Lo que

se dona tiene como finalidad dar gracias o pedir perdón para evitar el castigo por la violación a las normas religiosas, otra posibilidad es que se pretenda pagar el precio de la salvación.

Entre los dones que el hombre realiza a los dioses y aquellos que se hacen entre los hombres, hemos encontrado una transformación: dones caritativos, dones hechos a desconocidos. En las actuales sociedades laicas o no, se han generado asociaciones u organismos de caridad, caracterizadas como las *nuevas industrias del don*. Estas se encuentran entre los dones entre los hombres, pues su creación es un acto libre, en el cual no se busca más que la satisfacción personal, pero al mismo tiempo se alejan de los dones horizontales, debido a que no se establecen vínculos personales entre los extraños y la elasticidad de la equivalencia es muy grande. Muy a menudo se ignora quien es el receptor del don, además de que por lo regular, dichas donaciones se hacen en forma anónima. Estos organismos basados en la benevolencia albergan desde la dama protectora, ociosa y acomodada que paga su salvación haciendo caridad, hasta los profesionales del voluntariado. En todos estos casos encontramos como constante el argumento de que se hace por *el placer de donar*, por lo que la gratuidad del don es una falacia sólo en términos contables, en realidad "se recibe tanto de la gente que se ayuda". La solidaridad como nueva forma de vínculo social, está muy cerca del lazo social, circula el don entre prójimos, extraños.

En síntesis, al emprender la caracterización de los dones hechos a los hombres y los dones a los dioses, encontramos que existe una transformación más, los dones realizados a desconocidos o también llamados caritativos, otra doble diada que se convirtió en tríada. Así como los dones entre los hombres permiten la reproducción social y biológica de los hombres, los dones realizados a la divinidad tienen como objeto la reproducción simbólica de la sociedad. Ambas reproducciones fundamentales para la vida humana, aunque entre los hombres la reciprocidad se da en el mundo vivido, es una reciprocidad vivida,

en cambio los dones entre los hombres y un ente divino, la reciprocidad es pensada en un mundo pensado.

Asimismo, iniciamos esta investigación con la intención de explorar las paradojas del don: gratuidad-interés, libertad-imposición, don moderno-don arcaico, seguros de que nuestro objeto de estudio no podía entenderse con la lógica aristotélica del blanco o negro, así pudimos conocer que en el don existen los grises. Esto significa que tales categorías no son excluyentes y que entre ellas se puede transitar por un continuum.

Así, al ensayar explicar el sistema del don, no pudimos dejar de oponerlo y relacionarlos con otros dos: el mercado y el Estado, con ello nos pudimos percatar de que el sistema de don produce transformaciones que engendran la vida social. Con este análisis pudimos percatarnos de que la relación diádica se convirtió en una tríada. Tres sistemas con tres lógicas diferentes, pero no excluyentes. En el sistema del don, los dones tienen un carácter de obligatoriedad implícita, los objetos que se donan valen lo que vale la relación, lo que la alimenta, los dones son el medio y la relación social es el fin. En este tipo de intercambios no se busca el equilibrio, sino la desigualdad alternada, debido que funciona con base en la deuda, no generando ganancia.

En el sistema de mercado, las mercancías mantienen una obligatoriedad encubierta, aquí las cosas valen sólo entre ellas y se entiende que lo que se intercambia tiene la misma equivalencia socialmente. Cuando se intercambian mercancías, la relación es un medio para alcanzar un fin. En este caso, se busca que exista un equilibrio entre la oferta y la demanda, funcionando con base en la ganancia. En estas relaciones se persigue la indiferenciación, la homogeneización entre los partícipes. En un sistema de mercado el enriquecimiento de una persona sólo se puede alcanzar en detrimento de otros, en el sistema de dones, el hombre que hace dones se enriquece, debido a que combina su capital económico con su capital simbólico, y esto constituye su

mejor garantía en una economía de buena fe donde lo más importante es la buena reputación.

Por su parte, en los impuestos del sistema de Estado, la obligatoriedad es explícita, en esta relación se vinculan sujetos abstractos. La retribución del impuesto es indirecta al ser colectivo denominado como sociedad. Las relaciones que se manifiestan con impersonales de obediencia y respeto a la ley. Su objetivo es la redistribución de la riqueza, pues tiene repercusiones económicas.

A pesar de lo anterior, podemos encontrar situaciones en donde las fronteras entre los tres sistemas se tornan borrosas. Por ejemplo, la ruptura del equilibrio entre lo que se da y lo que se recibe en el mercado lleva a la tendencia de restaurarlo como cuando los vendedores regalan algo de poco valor para crear en la gente la obligación de responder comprando su producto. Y, aunque parezca poco probable, por esta misma norma muchos que se consideran excesivamente pagados por lo que hacen, tienden a ayudar a aquellos a los que perciben como injustamente tratados en ese mismo terreno. Ahora bien, el don moderno es imposible pensarlo sin el sistema de mercado. Como apuntamos, no es lo mismo comprar algo para uno mismo, que comprar algo para regalarlo. No podemos darle el mismo valor a un don comprado, que a uno hecho de manera personal para regalar.

En conclusión, equivalencia mercantil, igualdad jurídica y derechos estatales, desigualdad y estado de deuda, es condición de la sociedad actual. Si sólo presentara el sistema del don, se generarían fenómenos de dominio personal como el clientelismo. Una sociedad requiere que existan también vínculos entre desconocidos y extraños. Por su parte, el Estado, con su lógica, puede evitar los efectos perversos del don y del mercado, por medio de la ley.

Así pues estamos en presencia de un sistema extremadamente dúctil y cimbreado para la vida humana, misma que, ya se dijo, no puede darse fuera de la sociedad. El don se transforma y se adecua a los tiempos y a las necesidades sociales y lejos de morir se encuentra en excelentes condiciones de salud.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard. *Energía y estructura*. FCE, México, 1983.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. Universidad Veracruzana, México, 1986.
- Aldana Martínez, Gerardo. *San Pablo Ixáyoc: Un caso de proletarización incompleta*. Col. Tepetlaoxtoc, vol. 4, UIA, México, 1994.
- Baez Cubero, Lourdes. "Mo'patla intlakwalle: el banquete en Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla" en Ingrid Geist (comp.) *Procesos de escenificación y contextos rituales*. UIA, Plaza y Valdés, México, 1996. Pp. 255-270.
- Balandier, George. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Gedisa, Barcelona. 1988.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Taurus. España. 1981.
- Bravo, Carlos. "Territorio y espacio sagrado" en Carlos Garma y Roberto Shadow (Coord.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM-I, México, 1994. Col. Texto y contexto 20.
- Broda, Johana. "La fiesta del fuego nuevo y el culto azteca a las Pléyades", en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México. 1982.
- Cámara, Fernando. "Religious an Political Behavior". en *Heritage of Conquest*. S. Tax. Chicago, Free Press, 1952.
- Cancian, Frank. *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, INI. México, 1976.
- Castaingts, Teillery Juan. "Así vamos... los impuestos: una visión antropológica" en *El financiero*. Jueves 2 de diciembre de 1999, México, D. F., p. 51.
- Chevalier, F. *La formación de latifundios en México*. FCE, México, 1976.
- Coy, Peter. "An Elementary Structure of Ritual Kinship; a Case of Prescription in the Compadrazgo" en *Man*. IX (3): 1974, pp 470-479.
- Crumrine, Lynne. "Ceremonial exchange as a mechanism in tribal integration among the mayos of northwest Mexico", en *Antropological Papers*, University of Arizona Press, 1969.

D'Aubeterre, María Eugenia. "Los múltiples significados de robarse la muchacha: el robo de la novia en un pueblo de migrantes del estado de Puebla" en David Robichaux (comp.) *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y Hoy. UIA, México, 2003.*

Díaz Cruz, Rodrigo. "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia" en *Alteridades*. Año 7, núm. 13, 1997. pp.5-15.

D'Onofrio, Salvatore. "L'Atome de parenté spirituelle" en *L'Homme*. 118, avril-juin, XXXI (2). Pp 79-110.

Dow, James. *Santos y sobrevivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1974.

Ennis-Mc Millan, Michael. *La Purificación Tepetitla*. UIA, CIESAS, México, 2003.

Evans-Pritchard, E.E. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama, Barcelona, 1976 [1937].

Ferrer, León. "El contexto calendárico del Ciclo de Pascua" en *Alteridades*. No. 13 UAM-I, México, 1997. Pp 85-88.

Figuroa, Alejandro. *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. CONACULTA, México, 1994.

Flores López, Juan y Pablo García Rivas. "Mayordomos, fiscales y campaneros. Creencias y prácticas, compromiso espiritual en Amanalco", en *Nuestras palabras* suplemento de *El Nacional*, México 28 de agosto de 1992, Año III, Núm. 8

Foster, George M. "The dyadic contract: a model for the social structure of a Mexican Peasant Village". *American Anthropologist*. 63. 6. 1961. Pp. 1173-1192.

Foster, George. *Tzintzuntzan*. FCE. México, 1972.

Galinier, Jacques. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM-CEMCA-INI, México, 1991.

García García, María Teresa. "El señorío de Acolhuacan" en *Arqueología Mexicana*. México, noviembre-diciembre 2002, Vol. X, Núm. 58. pp. 46-51.

Geertz, Clifford. "Ideología como sistema cultural" en *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México, 1987.

Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. Siglo XXI, México, 1967.

Giménez, Gilberto. *Religiosidad Popular en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978.

Gluckman; Max. "The kingdom of the Zulu of South Africa" en Meyer Fortes and E:E. Pritchard, eds., *African Political systems*, Oxford University Press, London. 1940, pp25-55.

Godbout, Jacques T. *El espíritu del don*. Siglo XXI, México, 1997.

Godelier, Maurice. *El enigma del don*. Paidós, Barcelona, 1998.

Goloubinoff, Marina. "¿Por qué se roba la novia? Las razones de una costumbre negada pero viva" en David Robichaux (comp.) *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y Hoy*. UIA, México, 2003.

Gómez Sahagún, Lucila. *San Miguel Tlaxpan: cultivo tradicional de la flor*. Col. Tepetlaoxtoc, vol. 1, UIA, México, 1992.

González Rodrigo, José. *Santa Catarina del Monte: Bosques y hongos*. Col. Tepetlaoxtoc, vol. 3, UIA, México, 1993. 120 pp.

Good Eshelman, Catharine. "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero" en David Robichaux (comp.) *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y Hoy*. UIA, México, 2003.

Gudeman, Stephen. "The compadrazgo as a Reflection of the Natural and spiritual Person" en *Proceedings of the Royal anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. London. 1972, pp. 45-71.

Harris, Marvin. *Patterns of race in the Americas*, Walker. New York. 1964.

Ixtlíchitl, Fernando. *Obras completas*. UNAM, Tomo I, México, 1965.

Jáuregui, Jesús. "Santiagos contra Pilatos: ¿La reconquista de España?" en Jáuregui y Bonfiglioli, *Las danzas de Conquista. I. México Contemporáneo*. FCE, CONACULTA. México 1996, p. 165-206.

Lane Rodríguez, M. "Estudio preliminar sobre la reconstrucción del sistema de riego en la región de Texcoco en 1920-1930 y 1991" en C. Viqueira Landa y L. Medina (coords). *Sistemas hidráulicos, modernización de la agricultura y migración*. Colegio Mexiquense, UIA, Zinacantepec, Estado de México. 1994.

Leach, Edmund. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid, 1976.

Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. FCE. México, 1964.

Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós. Buenos Aires, 1969.

Lévi-Strauss, Claude. "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971. P. 13-42.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. 10a. ed., Siglo XXI, Madrid, 1997.

Lévi- Strauss, Claude, *La vía de las máscaras*. 5ª. ed., Siglo XXI, Madrid, 1997.

López Austin, Alfredo. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. 2da. ed. UNAM, 1989.

López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache*. UNAM, México, 1998.

Mauss, Marcel. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, 1971, p. 153-263.

Mendoza, Marivel. *Análisis estructural del compadrazgo yaqui*. Tesis de licenciatura en antropología social. UAM-I, 1992.

Mercado Doménech, Serafín. *Psicología ambiental. Una perspectiva cognitiva*. Curso. UAEM-UAPT. Agosto de 2002.

Millán, Saúl. *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. INI, México, 1993.

Neff, Françoise. *El rayo y el arcoiris*. INI. México. 1994. Col. Fiestas de los pueblos indígenas.

Nutini, Hugo y Betty Bell. *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. FCE. México, 1989.

Olavarría Patiño, María Eugenia. *Ritmo y estructura del ciclo ritual yaqui*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. UAM-I, México, 1999.

Palerm, A. y Wolf E. *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. SEP-Setentas, México, 1972 (1950).

Palerm Viqueira, J. *Santa María Tecuanulco. Floricultores y músicos*. Col. Tepetlaoxtoc, vol. 2, UIA, México, 1993.

Palerm Viqueira, J. "Sistemas hidráulicos y organización social: La polémica y los sistemas de riego en el Acolhuacan septentrional" en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. Vol. 11, núm 2. 1995.

Parry, Jonathan. "The gift, the Indian gift and the 'Indian gift'", en *Man*. Vol. 21, núm. 3, 1986, pp.453-473.

Parsons, Jeffrey R. "Ingeniería hidráulica prehispánica en Acolhuacan" en *Arqueología Mexicana*. México, noviembre-diciembre 2002, Vol. X, Núm. 58. pp. 54-59.

Parsons, Jeffrey R. "Reconocimiento arqueológico del lago de Texcoco" (entrevista) en *Texcoco cultural* suplemento bimestral de *La voz de Texcoco*, julio-agosto 2003, Vol. I No. 1. pp- 20-23.

Pérez Lizaúr, Marisol. *Población y sociedad: cuatro comunidades del Acolhuacan*. SEP-INAH. México, 1975.

Pitt-Rivers, Julian. "Parentesco: pseudoparentesco" en Sills (ed.) *Enciclopedia de Ciencias Sociales*. Madrid, Aguilar. Vol. VII. Pp596-601.

Pitt-Rivers, Julian. *Antropología del honor o política de los sexos*. Grijalbo, Barcelona, 1979.

Pitt-Rivers, Julian. "El lugar de la gracia en la antropología" en J. Pitt-Rivers y J.G. Peristiany (eds) *Honor y gracia*. Alianza, Madrid, 1993, p. 280-322.

Pomar, Juan Bautista. *Relación de Texcoco (siglo XVI)*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975.

Portal, María Ana. "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas" en Carlos Garma y Roberto Shadow (Coord.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM-I, México, 1994. Col. Texto y contexto 20.

Portal, María Ana. *Ciudadanos desde el pueblo*. CONACULTA-UAMI, México, 1997.

Quiroz Malca, Haydeé. "La sal de la vida: las bodas, una forma de reciprocidad e intercambio en la Costa Chica de Guerrero" en David Robichaux (comp.) *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y Hoy*. UIA, México, 2003.

Ravicz, Robert. "Compadrinazgo" in Nash (ed.) *Handbook of Middle-America Indians*. University of Texas Press. Austin. 1967. Vol. VI. Pp 238-251.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. FCE, México, 1989 [1947].

Robichaux, David. "Un modelo de familia para el México profundo", en *Espacios familiares: ámbito de sobrevivencia y solidaridad*, PUEG/CONAPO/DIF UAM-A, México, 1997. pp. 187-213.

Robichaux, David. "El sistema familiar mesoamericano: testigo de una civilización negada" en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (eds). *La antropología sociocultural en el México del milenio: Búsquedas, encuentros y transiciones*. CONACULTA-FCE, México, 2002.

Robichaux, David. "La formación de la pareja en la Tlaxcala rural y el origen de las uniones consuetudinarias en la Mesoamérica contemporánea: Un análisis etnográfico y etnohistórico. en David Robichaux (comp.) *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y Hoy*. UIA, México, 2003.

Rodríguez Rojo, Alma Rosa. *San Juan Tezontla. Lucha por el agua*. Col. Tepetlaoxtoc, vol. 6, UIA, México, 1995.

Sahlins, Marshall. *Economía de la edad de piedra*. Akal, Madrid, 1977.

Savater, Fernando. *La voluntad disculpada*. Taurus, Madrid, 1996.

Savater, Fernando. *Las preguntas de la vida*. Ariel, Barcelona, 1999.

Signorini, Italo. "Forma y estructura del compadrinazgo: algunas consideraciones generales" en *América Indígena*. XLIV (2):1984, pp.238-252.

Sokolovsky, Jay. *San Jerónimo Amanalco. Un pueblo en transición*. Col. Tepetlaoxtoc, vol. 5, UIA, México, 1995.

Swartz, Marc, V. W. Turner y Arthur Tuden, "Antropología política: una introducción" en *Alteridades, Sobre el conocimiento antropológico*. Departamento de Antropología UAM-I, Año 4, núm. 8, 1994. pp.101-126.

Turner, Víctor. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid, 1980.

Turner, Víctor. *El proceso ritual*. Taurus, Madrid, 1988 (1969).

Turner, Víctor. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson Arizona, The University of Arizona Press, 1985.

Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*. Taurus, Madrid, 1986.

Varela, Roberto. *Expansión de sistemas y relaciones de poder*. UAM-I, México, 1984.

Varela, Roberto. "Procesiones y peregrinaciones, santos patrones y estandartes" en Carlos Garma y Roberto Shadow (Coord.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM-I, México, 1994. Col. Texto y contexto 20.

Varela, Roberto. "Naturaleza/cultura, poder/política, autoridad/legalidad/legitimidad, en Esteban Krotz (ed) *Antropología jurídica*:

perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. Anthropos UAMI, México, 2002.

Viqueira Landa, C. *Los procesos de cambio en el Acolhuacan.* Cuadernos de posgrado en Antropología Social, núm. 6. Departamento de Ciencias Sociales y Políticas. UIA, México, 1990.

Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer.* 10 ed. Siglo XXI. México, 1998.

Villoro, Luis. *El concepto de ideología.* FCE, México, 1985.

Wolf, Eric R. *Song of the shaking earth,* University of Chicago Press, Chicago, 1959.