

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

**“DONAR A LOS HOMBRES, DONAR A LOS DIOSES”**

**Martha Marivel Mendoza Ontiveros**

**Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas**

DIRECTOR: DR. RODRÍGO DÍAZ CRUZ  
ASESOR: DR. JUAN CASTAINGTS TEILLERY  
ASESORA: DRA. MA. EUGENIA OLAVARRÍA PATIÑO

MÉXICO, D. F., DICIEMBRE DE 1999.

**DONAR A LOS HOMBRES,**

**DONAR A LOS DIOSES.**

## INDICE

Introducción .....	3
La región Texcoco .....	7
¿Por qué el don? .....	15
Tres sistemas: dones, mercado, Estado .....	24
- Dones a desconocidos .....	27
- El don y la mercancía .....	32
Donar a los dioses .....	34
Dones horizontales .....	48
Estrategias de investigación .....	56
¿Hacia dónde vamos? .....	59
Propuesta tentativa del capitulado de la tesis doctoral .....	67
Bibliografía .....	68

# EL SENDERO DEL DON

## INTRODUCCIÓN

En el primer capítulo de *El proceso ritual*, Víctor Turner 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 sinfín 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 estas 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 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 y James Dow 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. Entre los mayos, Cumrine 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.

Sin embargo, considero que al centrar su atención sobre una sola dimensión del fenómeno 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 perdieron perspectivas sumamente importantes. Nada más cercano a esta definición que las fiestas que se celebran con tanta regularidad en el Acolhuacan Septentrional. Sus prácticas repetitivas y recurrentes no se limitan a exponer los mecanismos de una economía de prestigio, incluyen otros ámbitos de interacción social que son a la vez económicos, normativos y simbólicos. El camino que deseo explorar es 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, considero que una manera de explicar los enormes gastos ceremoniales es por medio del concepto de don elaborado por Marcel Mauss hace ya varias décadas.

Consideramos 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 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.

Los datos empíricos que nosotros obtuvimos nos dicen que 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 Monte<sup>1</sup>, 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 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. Actualmente, hay indicios que nos hacen pensar que empieza a darse una competencia por los cargos debido a los beneficios económicos que acarrea ser mayordomo. Lo anterior nos llevaría a pensar que las teorías formuladas sobre los sistemas de cargos servirían a ratos, por ello queremos proponer que esta forma de donaciones recíprocas que se establecen

---

<sup>1</sup> Esto lo afirma también José González (1994)

a través de los ciclos festivos, en un circuito anual que conecta a los pueblos con las divinidades, encuentran su correspondencia en los intercambios rituales que involucran a los distintos sectores de la organización ceremonial, a un pueblo con sus vecinos, a los padrinos con los ahijados, a los compadres y, en general, a todos los habitantes de cada pueblo.

Como Mauss lo afirmó en su *Ensayo sobre el don* (1971[1950]) la regla de reciprocidad garantiza un sistema de equivalencias que asegura un 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. Volveremos sobre este asunto más adelante.

## 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 Acolhuacan<sup>2</sup>. Los límites geográficos fueron establecidos por Palerm y Wolf (1955,1972); 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, en sus estudios sobre ecología cultural del área, distinguen cuatro zonas ecológicas de acuerdo con las características topológicas:

---

<sup>2</sup> En la Relación de Pomar se escribe: "*Acolhuacan 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"*. Citado en Pulido Acuña (1998).



**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 español con las calles saliendo de la plaza central con una iglesia, el edificio municipal, algunas tiendas pequeñas y las 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 tercera, 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.

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 Tequexquihuac, 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 todos hablan español y solamente unos pocos ancianos hablan o entienden el náhuatl. Sin embargo, la mayoría de las parcelas todavía se identifican en náhuatl, así como los nombres de algunos artículos domésticos como el *meclopil* (piedra para mole:). 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, tocadore, 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 homo para el pan. Dicho homo 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 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.<sup>3</sup>

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

---

<sup>3</sup> Esto lo resalta el trabajo de Aldana Martínez (1994)

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 Monte<sup>4</sup> y San Pablo Ixáyoc. En términos culturales es posible distinguir estos últimos cuatro como un enclave étnico de cultura indígena. 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.

---

<sup>4</sup> En un documento conservado en la delegación de San Juan Tezontla de 1653, se refiere a este pueblo como Santa Catharina Quaupechco; en otros aparece como Cuapechco o Quapexco. Rodríguez Rojo (1995)

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 centeno<sup>5</sup>. 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 México<sup>6</sup>.

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 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 sinaloense<sup>7</sup> 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 principalmente<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> La gente considera un requerimiento sembrar estos productos para tenerlos listos para cuando tienen un *gasto*, es decir, provisiones para sus fiestas.

<sup>6</sup> 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,

<sup>7</sup> Las personas que saben leer música tocan en bandas de música clásica y los líricos en las bandas de música popular,

<sup>8</sup> 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.

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 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.

Como veremos más adelante nuestra zona de estudio tiene un vasto catálogo de costumbres, tradiciones y prácticas ceremoniales que, argumentamos, puede ser entendido como una forma de instituir relaciones de intercambio a partir de las clasificaciones sociales que le son inherentes. Sugerimos así, que la lógica ceremonial es una lógica de intercambios y que su modelo de funcionamiento puede ubicarse como una variante de esos sistemas de comunicación sobre los que circulan bienes, agentes de parentesco y signos (Lévi-Strauss, 1969:73).



## ¿POR QUÉ EL DON?

Aunque Mauss fue cauto y no llevó a generalizar el don en las sociedades antiguas (1950:147), 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. Para Maurice Godelier en el *Enigma del don* (1998) 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, ¿sólo existen dos tipos de dones, arcaico y moderno, con características peculiares cada uno? ¿No podremos acaso encontrar 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. Buscaremos las formas que adquiere el don en las comunidades rurales 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). 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, 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).

En cambio, Jacques T. Godbout en el *Espíritu del don* (1997) 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 sus detractores, 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. 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. Con un regalo inician la relación de compadrazgo en nuestras comunidades de estudio, el llevar una canasta con fruta y pan, así como aceptarla indica la voluntad de entablar relaciones personales, rehusarla equivale a negarse a la relación.

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 ceremonias de la iglesia católica principalmente. 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. Según lo hemos podido constatar el término padrino y madrina se extiende a los padres de los padrinos y se hace referencia a estos últimos como compadres grandes de los padres del niño. En la interacción ahijado-padrino-madrina-compadre-comadre hay una marcada demostración pública de respeto. El ahijado 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 reverso de la mano. Cuando los compadres son personas que no pertenecen al pueblo el beso en la mano suele cambiarse por un abrazo respetuoso.

Así que para todos aquellos desencantados con el don, podremos 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. 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.

Si la modernidad se niega 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. En verdad el don gratuito no existe de manera efectiva (Godbout,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. 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, 1950:170,195).*

En nuestra zona de estudio, por ejemplo, el matrimonio se lleva a cabo con una serie de requisitos. 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.

Los padres del novio llevan una canasta con pan, fruta, una botella de licor, el muchacho lleva dos ceras grandes adornadas. A la hora convenida se reúnen todos los familiares del novio y van a casa de los padres de la novia. En la puerta se detienen y esperan a que la familia de la novia salga a recibirlos. Como con anterioridad le avisaron a los padres de la muchacha de esta visita, éstos avisaron también a su familia más cercana. La familia de la muchacha los conduce hasta el cuarto en donde se tiene el altar familiar y ahí el padre del novio entrega la canasta, la cual se coloca en la mesa que se encuentra bajo el altar. En un discurso 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.

A continuación los novios se arrodillan frente al altar y pasan todos los familiares a *darles la bendición*. 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 todos los asistentes 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 padres de la muchacha y de su novio se empiezan a nombrar compadres a partir de estos contactos, lo que significa que los términos de alianza se supeditan a los términos de parentesco ritual.

Cuando los padres de la novia no están de acuerdo con la boda, no reciben la canasta, como señal de su negativa. En este caso los novios optan por el raptó, ante tal situación los intercambios se dan después de que la pareja regresa y pide perdón a los padres de la novia.

Mientras que Godelier opone el 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). La combinación de estas dos tradiciones de pensamiento conduce a considerar que existen dos grandes sistemas de acción social y solamente dos: el sistema de mercado, en el que se enfrentan y se armonizan los intereses individuales, y el sistema político, estructurado por el monopolio del poder legítimo (1997:25). Lo político y lo económico corresponden a lo que se define como la *solidaridad secundaria*, la que vincula estatus y papeles más o menos definidos institucionalmente. Pero decir que la socialidad mercantil o política es inesencial es falso.

*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).*

Es 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. Esta distinción hecha por los sociólogos de la Escuela de Chicago es pertinente y 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 (1997:36).

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.

Sin embargo, cabe preguntarse si ambas dimensiones necesariamente se oponen, como Godbout la sugiere, o bien se llegan a complementar. 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 moderna 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. Con esto en mente, probablemente podremos comprender mejor el don en las comunidades que trabajamos.

Del mismo modo, para Godbout el don debe verse como un ciclo y no como un acto aislado. Como un ciclo que se analiza en tres momentos dar, recibir y devolver (o redonar como lo denomina Godelier (1998)). Se considera a la

sociedad como compuesta por conjuntos de individuos que intentan perpetuamente seducirse y domesticarse los unos a los otros rompiendo y volviendo a crear lazos (Godbout, 1997:31). En el don, el bien circula al servicio del lazo, y esto constituye un elemento esencial para cualquier sociedad.

En la *Introducción a la obra de Mauss*, Lévi-Strauss sostiene que Mauss fracasó por su excesivo empirismo, pues al intentar explicar la necesidad de que los dones sean devueltos, se convirtió en víctima de las creencias sobre las que pretendía teorizar; así de manera súbita las nociones de *hau* y *maná* se convirtieron en categorías de explicación científica (1950:38). Para Lévi-Strauss los tres momentos del don, *dar*, *recibir* y *devolver*, pueden encontrar su explicación en la noción del "*origen simbólico de la sociedad*" que sostiene que la vida social es fundamentalmente "*intercambios*" y se compone de sistemas simbólico (reglas matrimoniales, relaciones económicas, arte, ciencia, religión) articulados por medio de estructuras mentales inconscientes (1950:45). Para el estructuralismo, 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: en el inconsciente del espíritu humano (Lévi-Strauss, 1949).

Por su parte Godelier señala que a pesar de la fecunda alianza entre la antropología y la lingüística, Lévi-Strauss no prestó atención a la distinción que Mauss estableció entre las cosas que se donan, alienables, y las que quedan excluidas del intercambio, inalienables; dominios a los que tampoco Mauss dio demasiada importancia, y que corresponden cada uno a los diferentes tipos de relaciones sociales y a diferentes momentos de la producción-reproducción de la sociedad. (1998:35). Por ello Godelier toma cierta distancia respecto al fenómeno social total, pues no considera que los intercambios de mujeres, de bienes y de palabras basten para explicar la totalidad de lo social (1998:104).

En su propia experiencia con los baruya, encuentra estos bienes que se elaboran para conservarse y no para ser donados, Godelier ubica a los objetos sagrados, ritos, talismanes, fórmulas mágicas, reliquias, dentro de esta categoría.

*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 tiempo que se guardan (se dona su uso pero no la 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 con ellos. (Godelier, 1998:149).*

Objetos sagrados cuya fuerza radica en materializar lo invisible, en representar lo irrepresentable, pero que, como también él lo afirma, aunque pueden permanecer ocultos a los ojos del pueblo, tarde o temprano se transmiten a los que deben continuar la tradición. En esta categoría podemos colocar a la tierra, bien común que no se dona pero que sí se hereda su uso. Pero ¿no es acaso que Godelier perdió de vista los objetos que entran en los ciclos cortos de donación y los que son parte de los ciclos largos, como los bienes que se heredan? Porque también los objetos sagrados, saberes especializados, ritos, fórmulas mágicas se transmiten a los iniciados, no es el caso que al morir el sacerdote, el shamán o el especialista ritual se lleva todos sus secretos a la tumba. El que no estén al alcance de todos y que sean unos pocos los elegidos para ser depositarios de estos objetos y conocimientos, no significa que no se donen, que no se transmitan como lo afirma Godelier.

Así, 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 el otro. "(...) *ante todo son cortesías, festines, ritos, servicios militares, mujeres, hijos, danzas, fiestas o ferias (...)*"



(Mauss,1950:151). Pensando en nuestros datos lo donable engloba música, cohetes, comida, danzas, flores, velas, limosnas, trabajo, cortesías, tiempo.

No obstante, la explicación sociológica de Godelier lo lleva a concluir que 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 de dependencia. 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. Los habitantes del pueblo anfitrión y los de los pueblos visitantes, por ejemplo. No son sólo sus voluntades personales, sino necesidades a-personales o im-personales ligadas a la naturaleza de sus relaciones sociales, necesidades que resurgen 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. (Godelier,1998:151).

Lo interesante de esto es que a pesar de manifestar su desacuerdo con Lévi-Strauss y su interpretación simbólica del don, finalmente, por otro camino, llega a una conclusión bastante similar, es decir, los dones circulan para crear relaciones sin las cuales ninguna sociedad puede existir.

*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 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).*

Como podrá apreciarse esto corresponde a lo que anteriormente anotamos con Godbout y la 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 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 esas relaciones. En ese contexto precisamente, el don, en tanto acto pero también como objeto, puede re-presentar, significar y totalizar el conjunto de relaciones sociales del que es a la vez instrumento y símbolo (1997:154, subrayado en el original))*

En la medida en que los dones proceden de las personas, se vinculan 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.

*(...) Pero todas deben incluir al mismo tiempo las características del lazo y su relación con lo que circula (Godbout, 1997:37).*

Godbout tampoco está totalmente de acuerdo con la interpretación intercambista-estructuralista. En su sentido concreto, una de las funciones del intercambio de mujeres es sustituir la guerra por la paz, en Mauss esto también se hallaba presente: *"todos los regalos son en el fondo rigurosamente obligatorios so pena de guerra privada o pública (...), el exceso de generosidad es proporcional al temor y a la hostilidad"* (1950:151,278), pero Godbout critica a Lévi-Strauss porque sostiene que este último no distinguió claramente entre don y mercancía, entre intercambio ceremonial e intercambio mercantil, ya que en el intercambio generalizado nunca es el beneficiario de una prestación quien provee la

contraprestación y que el simple hecho de hablar de intercambio hace pensar, según Godbout, inmediatamente en una interpretación económica del don; y los hombres de las sociedades arcaicas no intercambian sino dan. (Godbout,1997:162). Pero, sobre todo en las sociedades complejas ¿podemos realizar la distinción entre don y mercancía claramente?

### TRES SISTEMAS: DONES, MERCADO, ESTADO.

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 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?

Goodbout 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 intercambio.

Cuando un habitante de los pueblos de la sierra o de su somontano de la región de Texcoco acepta ser padrino, ya sabe que sus futuros compadres formalizarán la alianza llevando una canasta con fruta, pan y licor, y también conoce que cuando termine el rito, cuando el padrino haga entrega del iniciado después de la confirmación, bautizo, primera comunión o boda, le corresponde llevar una canasta igual en reciprocidad. Es más, es la misma canasta que él recibió con anterioridad. Pero el compadre sabe asimismo que el elegido aceptó

"acompañar" a su hijo en el rito de la iglesia católica por eso lleva la canasta, de lo contrario no lleva nada. De ahí que nos atrevamos a decir que dicha "espontaneidad" debe tratarse con cuidado. En otros ejemplos, al solicitar a un individuo que sea padrino de música, licor, adorno, etc, el susodicho puede aceptar advirtiéndole que lo hace pensando en que cuando él lo necesite se le retribuirá, o sencillamente, a pesar de lo oneroso del gasto sostiene que si no acepta, cuando él necesite de compadres nadie aceptará su petición.

Para Godbout el lado negativo del don, la 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, 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 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. Esta creencia la observamos cuando una madre de familia acepta que sus hijos no vayan a la escuela el día de la fiesta del santo patrón de pueblo, ya que afirman "*también hay que estar bien con Dios porque de él nos viene todo*"; o bien el campesino que sostiene que aunque la tierra es

suya, lo que de ella surja, el que la cosecha se logre depende de la voluntad del dueño de todo, por ello ofrecen dones a cambio de una buena cosecha. 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, 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 acusa de brujería a un individuo con quien nunca se han realizado intercambio de dones (Evans-Pritchard, 1937).

El don tiene horror a la igualdad, busca la desigualdad alternada, como en los turnos al jugar<sup>9</sup>. 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). Actualmente las sociedades capitalistas modernas se pueden ubicar en el polo opuesto a las sociedades que Mauss analiza en el *Ensayo sobre el don*, de tal forma que podemos pensar en ellas como caracterizadas por una economía y una moral de mercado y de la ganancia (Godelier, 1998,28). 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, yo preguntaría nuevamente, ¿dónde quedamos nosotros en una sociedad campesina, indígena y tercermundista? ¿Cuál es el principio que *domina* en los pueblos que estudiamos? y ¿debe dominar uno? o bien, ¿existe la alternancia?

---

<sup>9</sup> Principio de alternancia que dice que no es posible donar, jugar, más que por turnos.

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.

### Dones a desconocidos

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. Incluso el propio Godelier considera que las formas tradicionales del don son residuales en la sociedad moderna.<sup>10</sup> Mauss también interpretó la seguridad social como una prolongación moderna del don arcaico. El impuesto ha reemplazado al don, según Godelier. Pero el sistema estatal no es 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.

Sin embargo, 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. Además, el Estado puede tener efectos negativos sobre el don (1997:71). 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. El pago de impuesto o bien la ayuda que se da en situaciones de desastre es unilateral, sin regreso<sup>11</sup>. En la modernidad, 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, 1998:169).

---

<sup>10</sup> Ver supra.

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.

El Estado providencia reemplazó el sistema de dones por el de la seguridad social. Pero el don "impuesto" no es un don, afirman 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.

Aquí vale la pena recordar que según Rousseau en el momento de establecerse el Contrato Social, los hombres delegaron la autoridad de manera voluntaria y personal al Estado, el cual quedó facultado para cobrar impuestos entre otras cosas, de ahí que el impuesto deba considerarse quizá como una "don indirecto". Juan Castaingts apunta que el impuesto es una forma de don ya que genera una relación, cosa que el mercado no hace, hay relación y contrarrelación en el impuesto, se pagan impuestos para que el Estado proporcione servicios. Si bien se obtiene la ciudadanía por el hecho de nacer en un país, ésta debe mantenerse por medio del pago de impuestos. Dicho de otra manera, *a qué rey reconoces, a qué rey pagas impuestos.*

Por esto las cooperaciones o cuotas que los habitantes de nuestros pueblos de estudio deben aportar para el financiamiento de las fiestas, ¿debemos considerarlas como dones? o bien ¿son "impuestos"? Si acordamos seguir las definiciones tanto de Godelier como las de Godbout, dichas cuotas no deben ser

---

<sup>11</sup> Como los ocurridos en terremotos, inundaciones o guerras.



vistas como dones, ya que la gente debe cooperar si quiere contar con diversos servicios. ¿Qué tan “voluntarias” son esas cuotas o bien qué tan “impuestas” están? O bien, como lo afirma Castaingts, lo auténticamente voluntario es comprar ya que tanto en el impuesto y en el don la voluntariedad no es muy evidente.

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 las dos fiestas grandes del pueblo, las del santo patrón.

Los mayordomos y los fiscales, de acuerdo con los delegados, 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 de viento y una banda azteca; también los fuegos artificiales, -castillo, cohetes y ruedas<sup>12</sup>-. La obligación de los mayordomos es proporcionar el desayuno, la comida y la cena a los músicos y a los hombres que arman los fuegos artificiales los tres días que dura la fiesta. Aunque en ocasiones cuentan con el apoyo de 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.

Los mayordomos llevan un riguroso registro de los que cooperan. 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

---

<sup>12</sup> Se llaman así a figuras circulares de fuegos artificiales que al quemarse giran y que se colocan en el atrio.

en las cuotas, incluso un letrero colocado en las puertas del atrio en Santa Catarina del Monte así lo explicita.

El don es 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 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):

*Una característica de los pueblos primitivos es pasar del don a la violencia, sin estado intermedio, siendo estos dos estados cercanos a las pulsiones espontáneas animales, características "de los pueblos que no conocen otro tipo de cambio de propiedad más que el robo o el regalo (Simmel,1987 citado en Godbout,1997:233)*

Sin embargo, vale la pena que revisemos ese carácter "voluntario" y "espontáneo" de los dones según lo conceptualizado por los teóricos del don. Uno de nuestros informantes nos dijo que a una pareja que se le solicitó apadrinar a una jovencita en sus quince años, le comunicaron que no era menester que le comprara nada, que era suficiente con que la acompañara a la iglesia, pero el padrino se negó afirmando que si no se le permitía comprarle el vestido a la quinceañera no aceptaba, ya que cualquiera podía pararse en la iglesia si no era necesario comprar nada. Esta actitud resultó un tanto ofensiva para el padrino.

También los danzantes si prometen bailar en honor del santo patrón del pueblo en un rito de coronación y no lo cumplen, el santito les puede castigar, es decir, ya no pueden echarse para atrás en su promesa. Las danzas que se ejecutan durante las fiestas 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.

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. 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, 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 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 vírgenes 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 rostr*<sup>13</sup> simplemente no le entró, la justificación dada fue que venía con aliento alcohólico<sup>14</sup>. En otra ocasión una mujer desertó de su compromiso y al poco tiempo sufrió un accidente automovilístico.

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?

### El don y la mercancía

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 (Godbout,1997:206). Para el mercado todos somos productores de ciertos bienes y servicios, por una parte, y usuarios de algunos otros por la otra.

El Estado y el mercado se basan ambos en los intermediarios: la burocracia y los comerciantes. Estos dos sistemas nos liberan 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).

*El don arcaico funciona sobre un <fondo> de obligación social, realidad que la modernidad no deja de recordarnos y de la que quiere liberarnos (...) El gran regalo de la modernidad es la*

---

<sup>13</sup> En la región se le dice *el divino rostr*, 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.

<sup>14</sup> Sobre esta danza hay un excelente trabajo de Jesús Jáuregui (1996)

*generalización del <exit>: no tener relaciones más que libremente  
elegidas (Godbout, 1997:209)*

La característica de la modernidad no es tanto la negación de los vínculos personales como la tentación de reducirlos al terreno mercantil. 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, homogeneiza. 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; en el mercado se busca siempre un valor igual al bien sacrificado. 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 (Godbout, 1997:229).

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 *placer del don*.

Equivalencia mercantil, igualdad y derechos estatales, gratuidad y el estado de deuda; la sociedad actual presenta los tres sistemas. Eliminar alguno no sólo sería imposible, sino nefasto. 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. Ahora bien el Estado y el mercado son buenos sistemas cuando se trata de este tipo de relaciones, para hacer circular las cosas y los servicios entre extraños. Si el Estado funciona en la igualdad y el mercado en la equivalencia, el don tiene como principio la deuda voluntariamente mantenida, el desequilibrio, la desigualdad (Godbout,1997:246,247)

En suma, el don moderno está encajonado entre dos fuerzas, la del mercado y la del Estado. El mercado es el lugar de las relaciones de interés, de la contabilidad y del cálculo. El espacio del Estado es el de las relaciones impersonales de obediencia y de respeto a la ley. El don ha seguido practicándose entre personas <próximas>, entre parientes, entre amigos, a la vez como consecuencia y como testimonio de las relaciones que les unen y les imponen obligaciones recíprocas que se expresan por medio de intercambio de dones, unos dones que se hacen sin <contar> y sin esperar retorno. Pues lo que ha caracterizado al don desde Mauss hasta nuestros días, no es la ausencia de obligaciones, sino la ausencia de cálculo (Godelier,1998:16).

El don no es bueno ni malo en sí mismo, ni por todas partes deseable. Todo depende del contexto de la relación que le da un sentido. El mercado es preferible en algunos casos, como por ejemplo cuando no nos interesa aceptar un don de alguien de quien queremos permanecer independientes. El mercado y el Estado son inventos sociales únicos. El don, al basarse en la confianza, es más arriesgado y más peligroso, y afecta más profundamente a la persona cuando las reglas no se respetan, cuando nos engaña. En el otro extremo el don es peligroso por el peso de la obligación que se transforma en coacción. El

individuo moderno se mantiene desconfiado del don-veneno, del regalo envenenado (Godbout,1997:265).

El mercado permite proseguir el intercambio en condiciones en las que el don no es posible o deseable, y cuando la alternativa es la violencia o la ausencia completa de relación. El utilitarismo es la única moral posible entre dos extraños, y es pertinente para todas las relaciones en las que se desea que el interlocutor se conserve ajeno (Ibidem). En realidad lo contrario del don no es el mercado sino la violencia, cuando salimos del paradigma utilitarista, surge la violencia, el odio; porque el otro también quiere lo mismo que yo, y deseo arrancárselo por la fuerza. René Girard desarma la lógica de la igualdad postulando que la igualdad lo único que engendra es rivalidad, que desencadena violencia. Todas las sociedades han buscado huir de la igualdad por medio de dos salidas: el dominio, padecido o aceptado; y el don que, saliendo de la igualdad, crea un estado de deuda recíproca (Godbout,1997:266)

## DONAR A LOS DIOSES

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 para con los hombres, porque el intercambiar regalos produce abundancia de riquezas (Mauss,1950:171). 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. Estos 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,1950:173). 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 que 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.

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<sup>15</sup>; lo que ya aceptamos como particularidades de estos tiempos. Sin embargo, en las comunidades campesinas los dones a las fuerzas sobrenaturales se manifiestan en ritos y ceremonias, aun en plena modernidad. En los pueblos del somontano y de la sierra se dona al santo patrón los arreglos florales de la iglesia, la ropa del santo, música, ceras, portadas, danzas, cohetes, castillos. En una ocasión estuvimos presentes cuando el "ballet" de San Juan Tezontla llegaba a la iglesia y la gente al ver el lujo con el que vestían las mujeres exclamó que ellas sí eran "sanjuaneras". La gente de estos pueblos cree que todo aquello que invierten en la fiesta del santo patrón les será recompensado o bien su incumplimiento será causa de problemas de salud o económicos.

Las ceremonias festivas en el Acolhuacan pueden verse como un sistema a partir del cual se establecen una comunicación y un intercambio con la divinidad. Las mandas o promesas que se realizan durante las fiestas tienen que ver con la petición de buenas cosechas, poner fin a la sequía y la petición de salud ante las enfermedades. Se puede argumentar: de forma similar a lo que Alejandro Figueroa (1994) apunta con los mayos y yaquis, en estos pueblos la religión es más bien utilitarista hacia lo divino. Se pide y se da. Se manifiesta la reciprocidad ante los favores pedidos y recibidos, para pedir hay que saber dar. Los esfuerzos económicos y de trabajo no son sacrificios inútiles, como señala Figueroa en abierta oposición a Duvignaud (1994:252).

---

<sup>15</sup> Estos y otros ejemplos de dones modernos Godbout analiza en su libro.

Sin embargo, vale la pena revisar si este sistema de mandas tiene un carácter sólo utilitarista. Jakobson nos hizo observar que, además de la función comunicativa, el lenguaje tiene una función fáctica, es decir, se puede hablar sin importar el mensaje, entendiéndolo como un fin en sí mismo y no como un medio. Lo importante no es lo que se quiere comunicar sino estar en comunicación. Se puede entonces participar en este sistema de mandas aunque no se tenga una petición concreta hacia la divinidad porque lo importante es dejar abiertos los canales de comunicación.

Cada fiesta del calendario litúrgico es el resultado de un conjunto de actividades que se inician con gama de cargos para una festividad exhibe una clasificación de los participantes sumamente elaborada. La fiesta del santo patrón del pueblo dura mínimamente tres días. Una semana antes ya se puede observar el movimiento que genera su organización. El día anterior se adorna la iglesia y se hacen labores de limpieza. El decorado 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 otras personas también como promesa

En la víspera de la fiesta el santo festejado estrena ropa, también donada. 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 pueblo. Todas las personas de la comunidad que deseen ofrecer una "promesa" u obsequio al santo, avisan con anterioridad a los mayordomos para que vayan a casa del donante junto con la banda de música y en procesión llevar lo *donado* a la iglesia. En las puertas del templo se colocan las listas de las personas que donaron especificando lo donado, o bien se leen en voz alta al finalizar la misa mayor.

La figura del santo patrón con ropajes nuevos se coloca en un anda adornada con flores frescas<sup>16</sup> para salir en procesión por las principales calles del pueblo,

---

<sup>16</sup> Recordemos que una de las actividades de estos pueblos es el cultivo y la venta de flores por lo que en todos los adornos florales se nota esta especialidad.

ésta puede realizarse durante toda la noche, en la víspera, por la mañana muy temprano o después de la misa mayor del mediodía. Durante la procesión la imagen sagrada visita varios "Calvarios", esto es, una pequeña casa hecha con ramas de cedro o pino en la que se coloca una mesa y alguna imagen religiosa adornada con flores, luces y velas. Los "Calvarios" se colocan en algunos sitios del pueblo, cruce de calles principalmente, de tal manera que sea recorrido en su totalidad. Los fiscales y mayordomos llevan la imagen y son acompañados por la gente del pueblo, la banda de música y los coheteros, al llegar se inciensa el lugar, se reza y al finalizar la gente que construyó el "Calvario" ofrece algo de comer a todos.

El día esperado, muy temprano, llegan los mariachis a la iglesia para darle las mañanitas al santo, después hay una misa. Durante el transcurso del día 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. Al mismo tiempo van llegando familias con ofrendas: flores, ceras<sup>17</sup>, candelabros, música de mariachi; todo esto lo reciben los fiscales y lo van guardando.

Antes de empezar la misa mayor, hacia el mediodía, los fiscales y mayordomos empiezan a recibir a los *pueblos visitantes* o *peregrinos* en las fiestas grandes. Los pueblos que pertenecen a la misma parroquia se visitan mutuamente en sus fiestas. San Jerónimo Amanalco es la parroquia, ahí vive el cura, y pertenecen a ella: Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixáyoc; 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.

Cada pueblo llega en grupo encabezado por los fiscales y los mayordomos en turno acompañados por sus familias, a unos pasos del atrio se detienen portando su estandarte y esperan a que salgan a recibirlos los fiscales y mayordomos anfitriones. Estos últimos salen con la banda de música y coheteros para

---

<sup>17</sup> Llamam ceras a unas velas grandes de aproximadamente 1 metro de largo por unos 4 cm de diámetro.

conducirlos 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. Al finalizar la imagen del santo patrón sale en procesión alrededor del atrio. 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. 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*. Hasta este lugar llegan con cazuelas de arroz, mole con pollo, consomé, tlacoyos, tortillas y refrescos, mismos que al finalizar la misa son bendecidos por el sacerdote. Los mayordomos tienen mucho cuidado en la atención que brindan a los visitantes.

Después de la hora de comer la gente regresa nuevamente al lugar de la fiesta. 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. 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.

En el ritual de los intercambios la donación de alimentos, bebidas, flores, velas, música, se organiza mediante circuitos ceremoniales que llevan un orden de acuerdo con el nivel y la posición ritual de los donadores y los beneficiarios. En las fiestas litúrgicas de nuestros pueblos estudiados, la circulación se orienta en una secuencia que va primero del mayordomo hacia el santo, después a los ministros de la iglesia, a los pueblos peregrinos o visitantes y por último a los participantes que no tienen ninguna categoría específica. En la primera parte la entrega de dones se realiza con las procesiones que abren la festividad y que tienen por objeto depositar las ofrendas en el altar, la segunda se realiza en el atrio de la iglesia a través de las comidas rituales, bandas de música, castillo, danza.

El acto de reciprocidad que distingue a la manda o promesa es un elemento central para el funcionamiento del sistema religioso del Acolhuacan Septentrional. A través de ella se establece un contrato con la divinidad, tiene un sentido utilitarista y como lo sospechamos también fáctico. Dios, la virgen y los santos dan bienestar, salud, etc., y los hombres su esfuerzo y sacrificio, las penalidades físicas y fuertes sumas de dinero para costear los gastos que implica cumplir con la fiesta.

Y por supuesto que coincidimos con Figueroa cuando aclara que desde una perspectiva racionalista, las creencias que acompañan a la manda o promesa serían falsas, pues no es la divinidad quien otorga algún bien. Vistas así, las promesas o mandas serán entonces un sacrificio inútil, o como Godelier lo afirma, no hay contradón que pague lo que los dioses nos dieron, pero en el mundo de las creencias, éstas poseen una eficacia que no se cuestiona con el encadenamiento empírico de causa y efecto. *"Las creencias devienen en efectivas cuando están sancionadas por una tradición colectiva"* (1998:253). Vistas de esta manera, las mandas no son, como sostiene Figueroa, "don de la nada", "apuestas a lo imposible", son un medio de comunicación para abrir un intercambio recíproco y la comunicación entre los hombres y la divinidad.

Jacques Godbout cita a Hocart para afirmar que la meta de todos los rituales es asegurar la fecundidad, y que la subdivisión en dos grupos que todo ritual implica

no tiene otra finalidad más que la de que un grupo dé y otro reciba. Del mismo modo, se pregunta si el origen de la división social del trabajo no debería buscarse en la división del trabajo ritual. Porque como ya lo evocamos, el principio de alternancia antes debe relacionarse con la universalidad de la división de las sociedades en mitades, con la del 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 permiten 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. Pero también queremos observar que hemos podido detectar dos tipos de fiestas. Las fiestas del santo patrón del pueblo hacen que estas mitades participen al unísono, se eligen dos o cuatro mayordomos, los cuales vienen de las dos mitades del pueblo, pero existen otras, como la de la santa cruz, el 3 de mayo, o la de santa Cecilia, el 22 de noviembre, que se realizan de manera paralela, cada mitad hace su fiesta en su territorio.

Pitt-Rivers (1992) 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. Este 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, 1992;290).*

Aunque la gracia es un don gratuito de Dios, impredecible, arbitrario y misterioso, existen medios para conseguirla: por medio de 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 garantizado, 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, 1992;291), argumento muy parecido al de Godelier y sus dones insuficientes y poco eficientes para persuadir a los dioses.

Pero los dones verticales se realizan también entre miembros de castas diferentes. 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 sacrificios<sup>18</sup> (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 (interiorizándolos) pero, al mismo tiempo, abandonan también la vida social: son los que renuncian.

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,1950:175)

La reciprocidad entraña una alternancia de los papeles, no su identidad, lo que ocasionaría conflicto, como lo hemos visto. 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).

---

<sup>18</sup> Aunque Dios es la fuente de la gracia, los seres humanos también pueden generarla y administrarla a otros



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)

¿Será por eso que la pareja de nuestro ejemplo se sintió ofendida si no le permitían comprar el vestido de la quinceañera y pagar la misa? ¿Se le estaba deshonrando con la negativa a recibir sus dones?

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, enseña 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,1950:235).

Proponemos que un claro ejemplo de dones verticales lo constituye la ofrenda de muertos. Para recibir a los fieles difuntos en las casas de los pueblos de la sierra una semana antes se inician labores de limpieza. Se lavan cobijas, manteles, muebles, cocinas. En estas comunidades se acostumbra 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. 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 con 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 casa del pueblo y recojan una cera, ésta será llevada a la iglesia y ahí vigilarán que toda la noche esté encendidas, a cambio en cada casa se les convida algo de la ofrenda. Al día siguiente se celebra una misa en el panteón del pueblo.

En San Juan Tezontla, pueblo del somontano por ejemplo, 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*” empieza a recorrer las casas del

pueblo. Durante su recorrido, que dura toda la noche, las campanas de la iglesia del pueblo los acompañan. En todas 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 en el panteón de San Juan Tezontla, salen de la iglesia 4 "animitas" (una escultura de una virgen vestida de negro) a visitar las casas del pueblo. La llegada del "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.

La ofrenda permanece así hasta el día 2 de noviembre. 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. Para muchos este día es el equivalente al "Día del compadre" en la cultura nacional. Estos días los compadres se visitan, cada pareja lleva 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.

Con respecto a la obligación de poner ofrenda a los familiares muertos, 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.

De igual manera que durante las fiestas patronales, la circulación de los dones sigue la secuencia jerárquica, primero se ofrenda a los difuntos y luego a los familiares y compadres.

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 mismo 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.

La sociedad moderna mercantil piensa todo en el lenguaje de producción y del trabajo, mientras que las sociedades arcaicas razonan a partir de la metáfora de la aparición, del engendramiento, identificados con la llegada del don (Godbout, 1997:180). Nada puede nacer que no resulte de un intercambio de dones y de contradones<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Todo ahí es cuestión de dones entrecruzados, de esperma, de leche y de sangre.

Como ya lo apuntamos, la modernidad se ha fundado en la ruptura productores-usuarios que transforma cualquier vínculo social, también hemos visto aparecer otra ruptura aún más fundamental: la ruptura con el universo que separa al ser humano de la tradición y de la trascendencia. En otras palabras, todo lo que no es útil en un momento dado se transforma en objeto (el resto del cosmos, empezando por los animales), o en ilusión (los muertos, los antepasados y los que todavía no existen). Esta doble ruptura hace de la modernidad algo estrecho, puntual, angustiante. En el extremo opuesto está el don, el intercambio simbólico con los vivos, los muertos, las piedras, los animales, los dioses. La única manera de luchar contra la angustia de la muerte es hacernos necesarios para alguien o para algo. Es el origen de la relación de don: una creación continua de obligaciones que encontramos por todas partes en los intersticios de la modernidad (Godbout, 1997:279,280).

El don es la alternativa a la dialéctica del amo y del esclavo. 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 (Godbout, 1997:281).

Respecto al objeto que se convierte en un don, Godelier los 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.

No obstante, considero que el intercambio es un hecho social porque gobierna mucho más que el intercambio de bienes útiles o preciosos y funciones: podemos intercambiar placeres, penas, secretos, mujeres, insultos, cortesías, respeto, venganza, hospitalidad, conversación, historias o canciones y, sobre todo, regalos. Pero no dejo de pensar en el hecho propuesto por Godelier, de que necesariamente intercambiamos sólo objetos preciosos, en el sentido económico

o estético, y que los objetos sagrados sean necesariamente inútiles en la vida cotidiana. No se puede dar el caso de que los objetos intercambiados carezcan de valor económico o estético, cuya posesión no diera prestigio o riqueza, y por el contrario que los objetos sagrados tuvieran una utilidad práctica. 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.

## DONES HORIZONTALES

Aún 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. ¡Suenan imposibles! Pero existe esa posibilidad. A pesar de esta 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 *pottach* y el *kula*. Dependen de lo que llama Sahlins 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, 1950; 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*, 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. Sin embargo, la donación del <tiempo> y <energía> no es distinta moralmente de cualquier otro regalo y está, por lo tanto, sometida a la paradoja del don que descende del misterio teológico de la <gracia>, que es asimismo, la misma paradoja que la de la amistad. 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. Como 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, 1992;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 deshonoraría 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, 1992:305).

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, 1992:306).

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 favor<sup>20</sup>. La reciprocidad del favor, como la amistad, es universal, ya sea entre el hombre y Dios o entre los hombres (Pitt-Rivers, 1992:307). Los que no devuelven el favor que se les ha hecho llegan a ser excluidos del sistema completamente.

*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, 1992:292).*

La gracia es siempre algo especial, por encima y más allá de lo que cuenta, lo que es obligatorio o previsible; pertenece al registro de lo extraordinario, por eso

---

<sup>20</sup> Un ejemplo excelente es el principio moral de que vecinos deben ayudarse unos a otros, ¡quién sabe cuándo se necesitará de ellos! La buena reputación como vecino conlleva un gran prestigio.



su cercanía con lo sagrado. No obstante, siempre que se hace un favor, se espera devolución de la gracia, ya sea en forma de una manifestación material o simplemente con una expresión verbal.

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, 1992:308)

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 no 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, 1992:308).

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, 1992:311,312).

*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, 1992:318).*

En *El enigma del don*, Godelier plantea la existencia de dos tipos de dones: agonísticos y no agonísticos. Dentro del segundo propone como ejemplo el intercambio directo de mujeres, el don de una mujer seguido por el contradón de otra mujer<sup>21</sup>. Tras esos intercambios recíprocos, ambos hombres y linajes se encuentran en una situación social equivalente. Cada uno es frente al otro acreedor y deudor a la vez. Cada uno es superior al otro en tanto que donante de mujeres, e inferior en tanto que donatario de éstas. La combinación de esas dos desigualdades inversas restablece de hecho la igualdad de su respectivo estatuto en el seno de la sociedad (Godelier,1998,66). Entre dos linajes ligados y obligados mutuamente por sus dones y contradones, circulará a partir de ese momento un flujo de bienes y servicios que se reproducirá durante toda una generación.

No obstante la deuda engendrada por un don no es anulada o suprimida por un contradón idéntico porque la <cosa> donada no se ha separado, no se ha escindido completamente del que la dona. La cosa ha sido *donada, sin ser verdaderamente <alienada>* de quien la dona. En este caso donar significa transferir sin alienar. (Godelier,1998,67). Lo que ya vimos que Pitt-Rivers llama la *gracia* y que para Mauss era el *hau* de la cosa donada.

Los dones no agonísticos son la condición para comprender mejor los dones agonísticos como el potlach. Los dones-contradones de tipo no agonísticos se caracterizan porque:

- La cosa o la persona donada no son alienadas. Donar supone transferir una persona, o una cosa, de la que se cede el <uso>, pero no la propiedad.
- Por ello, un don crea una deuda que un contradón equivalente no puede anular.
- La deuda obliga a re-donar, pero re-donar no significa devolver, sino donar nuevamente.
- Dones y contradones crean un estado de endeudamiento y de dependencia mutuos que tiene ventajas para cada una de las partes. Donar supone por

---

<sup>21</sup> A da a B y B da a A

tanto compartir endeudándose o, lo que es lo mismo, endeudarse compartiendo.

- En esas sociedades, el don no es únicamente un mecanismo que haga circular los bienes y las personas y asegure con ello su reparto, su redistribución. Es también la condición de la producción y de la reproducción de las relaciones sociales que constituyen el armazón específico de una sociedad y caracterizan los vínculos que entablan entre individuos y grupos.
- Si se considera las sociedades donde se practican tales dones en el nivel de su funcionamiento global, las transferencias de personas y bienes hacen que los recursos materiales e inmateriales disponibles, necesarios para su reproducción social se encuentren repartidos de forma relativamente homogénea en el seno de la sociedad (1998:75).

De acuerdo con Godelier, las deudas con los espíritus y las potencias invisibles en ningún caso se pueden anular, ni tampoco equilibrar. En la esfera del parentesco, los dones recíprocos de mujeres se equilibran sin por ello anularse, restableciéndose así la equivalencia de los estatus sociales de los individuos y de los grupos implicados en el intercambio, por ello los denomina dones simétricos. Otro ejemplo de dones no agonísticos corresponde a la deuda que los hombres de una generación tienen con sus mayores, mientras que los menores quedan para siempre en deuda con ello. A este caso lo llama dones asimétricos. Godbout, a estos mismos dones, los llama dones verticales que en la sociedad moderna corresponderían a la *herencia*<sup>22</sup>; sin embargo, considero más adecuado considerar a este tipo de dones asimétricos como dones de ciclo largo en oposición a otros que se dan en ciclos de tiempo más cortos y dejar el título de dones verticales a los efectuados entre los hombres y los seres divinos.

Mientras que el objetivo de los dones no agonísticos es el permitir que todos los hombres tengan al menos una esposa y, por tanto, que todos los linajes puedan reproducirse, los que Godelier denomina dones agonísticos son intercambio competitivos de dones y contradones de riqueza, el objetivo es el permitir que únicamente ciertos individuos y grupos tengan acceso a las posiciones, títulos y rangos puestos en competición, lo que implica que estos últimos son claramente

---

<sup>22</sup> Es lo que circula bajo la forma de transmisión. A menudo el heredero transmite más de lo que recibió.

inferior al número de grupos e individuos que se enfrentan. 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. Estos hombres sólo pueden eludir tal competición si pertenecen a un más rango elevado o bien aquellos cuya condición inferior o servil los excluye por abajo. Para los demás, querer evitarlo significa perder el honor, el propio y el del grupo que representan (Godelier, 1998:214;215).

De hecho Mauss ya había distinguido entre estos 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. Según su perspectiva el Potlach no podía haber caracterizado las formas tempranas de organización de la sociedad humana, pero se había desarrollado más tarde. Godelier sigue esta pista y concluye que las sociedades con una economía y una moral de dones agonísticos, dones-potlach, reúnen condiciones muy precisas. Es necesario que, por lo que se refiere al parentesco, el intercambio directo de mujeres no exista, o bien tenga menor importancia, y que, en su lugar, la alianza entre linajes e individuos se deba al don de riquezas a cambio de mujeres. Es necesario también, por lo que toca al campo de lo político-religioso, que un número significativo de posiciones y de funciones de poder no sean fijas y hereditarias, sino que se pongan en competición y el instrumento de esa competición sea el don de riquezas (Godelier, 1998:216).

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. Además el caso que nos presenta Godelier de intercambio directo de mujeres, intercambio restringido, hace que la

reciprocidad también sea restringida, simétrica y diádica, pero si el intercambio es generalizado, la reciprocidad será asimismo abierta, en cadena en forma de transmisión, pero sigue siendo reciprocidad.

Sin embargo, una vez establecida la jerarquía, cuando la competición ha terminado, Pitt-Rivers observa que el hombre que ha alcanzado el poder, posición dominante, preeminencia, lo que quiere a continuación es legitimarlo con el consenso público –a diferencia de Godelier que argumenta que estos hombres utilizarán el imaginario<sup>23</sup> 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, 1992;316).

Ahora bien, como hemos podido darnos cuenta Godbout en *El espíritu del don* defiende el argumento de que en la sociedad moderna, occidental y compleja el don sigue existiendo a pesar de lo que se diga, derrocha una gran cantidad de energía para criticar el utilitarismo y devolver un lugar en la vida para las relaciones y los principios de pensamiento y de acción no mercantiles. Por su parte Maurice Godelier en su libro *El enigma del don*, después de haber leído a Mauss, revisa los datos que obtuvo en su trabajo de campo con los baruya, sociedad a la que podemos calificar como muy alejada de la modernidad. Pero, de lo asentado en ambos textos, qué podemos rescatar que nos permita entender una sociedad a la que no podemos comparar con los baruya, pero que tampoco es la sociedad moderna de primer mundo que estudia Godbout. ¿Qué características particulares podemos encontrar en el intercambio de dones en una comunidad campesina mexicana en la actualidad? ¿En qué se asemejan su sistema de dones al de los baruya y en qué difieren? ¿Es que únicamente existen

---

<sup>23</sup> Léase ideología en el sentido de Villoro (1982)

dos tipos de dones, el arcaico y el moderno?, ¿el don se opone o también se complementa con el sistema de mercado y el Estado? Y de ser así ¿cómo se complementa?

Por otro lado los autores que aquí hemos revisado coinciden al hablar del *placer del don*. Mauss describió a las sociedades antiguas como pueblos con una moral epicúrea, que buscaban el bien y el placer más que la utilidad material (1950;256). No obstante, ¿las fiestas y el intercambio de dones que se realiza en ella producen sólo gozo? O, ¿durante las fiestas se disfruta, se trabaja y también se sufre?, ¿cómo podemos interpretar esas fiestas con su consecuente borrachera, cuando los mayordomos dan gracias por haber podido cumplir con el cargo?

## ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN

Sobre nuestra zona de estudio existen estudios previos; en 1955 se publicó el artículo de Palerm y Wolf, "Irrigation in the Old Acolhuacan Domain, México". Posteriormente, bajo un proyecto muy ambicioso, se establece en Tepetlaoxtoc una estación de campo permanente con alumnos de la Universidad Iberoamericana. De este proyecto surgen varias tesis, algunas publicadas, que contienen información etnográfica general. El grueso de las investigaciones hechas hasta el momento se dedican a un pueblo en particular y el desarrollo de alguna temática relacionada con la ecología cultural o con la economía campesina; en ellas se hace referencia a los ciclos festivos y ceremoniales, se describe la estructura del sistema de cargos y la vida cotidiana de las comunidades, sin embargo, no es de su interés profundizar más en este aspecto.

La presente investigación consideramos que es significativa por dos elementos. El primero de ellos es que, a partir de material de primera mano, nos centraremos en la temática ceremonial y ritual y no en la ecológica-cultural o económica como lo han hecho los estudios anteriores. El segundo aspecto es que pretendemos una investigación regional y no dedicarnos a una comunidad específicamente. Cabe señalar que una investigación de este corte no puede partir del principio de la suma y la acumulación, pues no es 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 pretendemos hacer descripciones excesiva 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.

Hemos delimitado nuestra investigación a los pueblos de San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco y Santa Catarina del Monte en la región serrana; y San Juan Tezontla, San Miguel Tlaixpan y San Joaquín en el somontano. Estas comunidades numéricamente no presentan demasiada dificultad para el trabajo de campo ya que tienen en promedio 5 mil habitantes. Aunque sabemos que existen otros pueblos reconocidos como muy tradicionales, Chiconcuac y San Andrés Chiautla por ejemplo, éstos presentan como inconveniente su extensión territorial y el número de habitantes porque en ambos casos son cabeceras municipales. No obstante, contemplamos la posibilidad, de ser necesario, de integrar alguna otra comunidad. Temporalmente hemos delimitado nuestro objeto de estudio a un ciclo anual en el que recopilaremos los datos de las fiestas del calendario litúrgico, las de santoral, las de Cuaresma y las de Navidad. En cuanto al ciclo de vida elaboraremos historias de vida para integrarlo. A partir de esta muestra intentaremos buscar correlaciones y parámetros recurrentes a lo largo del horizonte ceremonial cuyo orden sólo podremos alcanzar en el seno de un conjunto de relaciones más amplio.

No es nuestra intención tampoco identificar "rasgos culturales" compartidos en los pueblos de la zona serrana y en su somontano. Buscaremos la presencia de denominadores comunes, un sustrato cultural común, sin olvidar cierto tipo de diferencias sustantivas que nos permitan quizás, planteamos la existencia de fronteras culturales, esto quiere decir que pretendemos 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. Asimismo, será interesante contrastar los datos aquí obtenidos con los que otros investigadores han recopilado sobre los sistemas de cargos y las festividades del ciclo litúrgico y del ciclo de vida.

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, 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 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, como operador sintético.

Mantenemos la posición de que las transacciones ceremoniales que los ciclos festivos organizan sobre el plano religioso, son contrapartida de las que aquéllos 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 éstas 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 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 reditúa en su honor.

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. Por ello las festividades indígenas que se celebran con tanta regularidad a lo largo del ciclo anual no sólo tienen una función cultural, sino también normativa: a través de ellas se restituye un orden social y conceptual que amenaza constantemente con resquebrajarse. De ahí que las ceremonias no operan sobre el orden y los principios que permanecen a salvo, sino sobre aquéllos que se encuentran en constante desequilibrio (p.197). Las ceremonias festivas, como cualquier sistema simbólico, son una forma de ordenar la experiencia social en términos discursivos.

*"Si los zapotecos, los chontales o los huaves acuden constantemente al simbolismo festivo, no es por una propensión*

*al derroche o al fanatismo religiosos, sino porque éste les ofrece un régimen de significaciones que difícilmente podrán encontrar en la vida diaria” (Millán, 1993;198)*

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 antecedente lo encontramos en la antigua organización del *calpulli* mesoamericano, el cual según Aguirre Beltrán, 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)

### *¿HACIA DÓNDE VAMOS?*

Por la perspectiva estructuralista en la que nos ubicaremos intentaremos decifrar 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 intentaremos 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 rural campesina, una sociedad que no es como las analizadas

por Mauss, pero que tampoco es la sociedad moderna de primer mundo con la que Godbout y Godelier las contrasta. Con la consigna de que el sistema y sus relaciones se nos irán revelando poco a poco, realizaremos, de inicio, una tipología de los dones presentes en estas comunidades, es decir, los dones horizontales y verticales, dones simétricos y asimétricos, de ciclo corto y ciclo largo, dones agonísticos y no agonísticos, dones antagónicos y ¿no antagónicos? 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?

# PROPUESTA TENTATIVA DEL CAPITULADO DE LA TESIS DOCTORAL

Introducción.

Capítulo 1: El Acolhuacan Septentrional

Capítulo 2: Don arcaico versus don moderno

Capítulo 3: Tres sistemas: dones, mercado y Estado

a) Don y mercancía

b) Don e impuesto

Capítulo 4: Dones a los hombres

a) Dones simétricos

b) Dones asimétricos

Capítulo 5: Dones a los dioses

Capítulo 6: Dones y cosmología

Conclusiones

## BIBLIOGRAFÍA

- Aldana Martínez, Gerardo. *San Pablo Ixáyoc: Un caso de proletarización incompleta*. Col. Tepetlaoxtoc, vol. 4, UIA, México, 1994.
- Campos de García, Margarita. *Escuela y comunidad en Tepetlaoxtoc*. SEP-Setentas. México, 1973.
- Cancian, Frank. *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, INI. México, 1976.
- Colín, Laura. *Ritual y conflicto*. INI, México, 1994.
- Figuroa, Alejandro. *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. CONACULTA, México, 1994.
- Foster, George M. *Tzintzuntzan*. FCE. México, 1972.
- Godbout, Jacques T. *El espíritu del don*. Siglo XXI, México, 1997.
- Godelier, Maurice. *El enigma del don*. Paidós, Barcelona, 1998.
- Gómez Sahagún, Lucila. *San Miguel Tlaixpan: 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.
- Harris, Marvin. *Patterns of race in the Americas*, Walker. New York. 1964.
- 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.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. FCE. México, 1964.
- Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós. Buenos Aires, 1969.
- "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971. P. 13-42.
- 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.

Millán, Saúl. *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. INI, México, 1993.

Palerm, Angel. "Agricultural systems and food patterns" en *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 6. University of Texas Press, Texas, 1967.

*Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*. SEP-INAH. México, 1973.

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.

Pérez Lizaúr, Marisol. *Población y sociedad: cuatro comunidades del Acolhuacan*. SEP-INAH. México, 1975.

Pitt-Rivers, Julian. *Antropología del honor o política de los sexos*. Grijalbo, Barcelona, 1979.

"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.

Pulido, Rodolfo. *Texcoco. Monografía municipal*. Instituto Mexiquense de Cultura, México. 1998.

Rodríguez Rojo, Alma Rosa. *San Juan Tezontla. Lucha por el agua*. Col. Tepetlaoxtoc, vol. 6, UIA, México, 1995.

Sokolovsky, Jay. *San Jerónimo Amanalco. Un pueblo en transición*. Col. Tepetlaoxtoc, vol. 5, UIA, México, 1995.

Portal, María Ana. *Ciudadanos desde el pueblo*. CONACULTA-UAMI, México, 1997.

Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer*. Siglo XXI. México, 1982.

Wolf, Eric R. *Song of the shaking earth*, University of Chicago Press, Chicago, 1959.