



THE ALEPH OF GIFTING. INTERCOMMUNITY GUEZAS IN THE MIXTECA ALTA: A RECONSTRUCTION OF ITS THEORETICAL AND CONCEPTUAL BACKGROUND

EL ALEPH DEL DON. GUEZAS INTERCOMUNITARIAS EN LA MIXTECA ALTA: UNA RECONSTRUCCIÓN DE SUS ANTECEDENTES TEÓRICOS Y CONCEPTUALES

Camilo Sempio Durán*

ABSTRACT

The intercommunity *guezas* make up a donation, receptions and returns of festive goods and services (mainly, food, animals, candles, toritos, dance and musical groups) network between community authorities of the Mixteca Alta, Oaxaca, deployed in the celebration of patron saints. Thus, a municipal authority can receive, in its patronal feasts, *guezas* from a fortnight of delegations representing neighboring towns. On average, this means that annually the authorities deliver *guezas* every three weeks. Therefore, participating in this network is a substantial part of the civic-ritual responsibilities of the mentioned authorities. Given the recent appearance of intercommunity *guezas*, the objective of the article is to interpret them by following the theories and ethnographies of gift and reciprocity in a set of classic anthropological texts on the Indigenous peoples of Oaxaca.

KEYWORDS: Reciprocity, aid, feasts, Indigenous peoples, Oaxaca.

ENAH, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

*Corresponding Author: csempio@yahoo.com Tel: 5552436951. ORCID ID. 0000-0002-3437-7522.

Received on: March 05th, 2022. / Accepted on: July 01st, 2022

Please cite this article as follows (APA 6): Sempio Durán, C. (2022). The Aleph of gifting. Intercommunity *Guezas* in the Mixteca Alta: a reconstruction of its theoretical and conceptual background. *Textual*, 79, 129-160. doi: 10.5154.r.textual.2022.79.06

RESUMEN

Las *guezas* intercomunitarias conforman una red de donaciones, recepciones y devoluciones de bienes y servicios festivos (fundamentalmente, alimentos, animales, veladoras, toritos, grupos dancísticos y musicales) entre autoridades comunitarias de la Mixteca Alta, Oaxaca, desplegada en la celebración de santidades patronales. Así, una autoridad municipal puede llegar a recibir, en su fiesta patronal, *guezas* de una quincena de delegaciones representando poblaciones vecinas. En promedio, esto significa que anualmente las autoridades entregan *guezas* cada tres semanas. Por ende, participar en esta red forma parte sustancial de las responsabilidades cívico-rituales de dichas autoridades. Dada la reciente aparición de las *guezas* intercomunitarias, el objetivo del artículo es interpretarlas siguiendo las teorías y etnografías del don y la reciprocidad en un conjunto de textos antropológicos clásicos sobre los pueblos indígenas de Oaxaca.

Palabras clave: Reciprocidad, ayuda, fiestas, pueblos indígenas, Oaxaca.



INTRODUCTION

¡Here, you cannot have a feast by yourself!
¡If you use fireworks, all people know you
have a celebration, they come with *guezas*,
and you are already compromised!
Carpi (carpenter)
¡And in the end
The love you take
Is equal to the love you make!
Lennon-McCartney (musicians)

It seems the ambiguity articulates the anthropological theories interested in the reciprocity phenomenon. Probably, the clearest demonstration is the ductile model of Marshal Sahlins (1977), which covers the framework that goes from the *generalized* reciprocity to the negative reciprocity, from the gift without waiting to be returned to its interruption by stealing. Thus, everything can be returned, the solidarity and hoax.

INTRODUCCIÓN

¡Aquí no puedes hacer una fiesta solo!
¡Avientas un cohete y se entera todo
el pueblo que tienes fiesta, llegan con
guezas y ya quedaste comprometido!
Carpi (carpintero)
¡And in the end
The love you take
Is equal to the love you make!
Lennon-McCartney (músicos)

Pareciera que la ambigüedad vertebraba las teorías antropológicas interesadas en el fenómeno de la reciprocidad. Quizá la muestra más clara sea el dúctil modelo de Marshal Sahlins (1977), el cual cubre el arco que va de la reciprocidad *generalizada* a la reciprocidad *negativa*, desde el don sin espera de ser devuelto hasta su interrupción mediante el robo. Así, todo puede reciprocarse, la solidaridad y el timo.

An expression of this ambiguity is found in the ethnographic literature on exchange relationships in Indigenous peoples of Oaxaca, specifically, regarding the *guezas*. This can be linked to their conceptual complexity. Gregorio López López (1955) defined the *guezza*, term of Zapotec origin, as “property” and “quality of things”. Likewise, *guezza* indicates “duty, position or obligation” (López López, 1957, p. 225). Hence its assembly with the *guelaguetza*, notion that designates an ideal of conduct that combines “virtue” with “dignity.” This triple conceptual articulation triggers a political action: the *concern* about the society reproduction, because the *guelaguetza* also refers the “moral transcendentality” of *reciprocity* as “guarantee” of “conviviality and mutual aid” (López López, 1957, p. 224).

Obviously, the conceptual complexity of the *guezza-guelaguetza* phenomenon satisfies the social aspect dimensions it refers such as *aid*, *work*, *feasts*, *ethics*, *politics*, *economy*, and *reciprocity*. Thus, the aim of this article is to analyze these categories in the light of reconstruction strategies of theories and ethnographies of the gift and reciprocity, in a set of classic and contemporary anthropological texts on Indigenous peoples of Oaxaca.

AID AND WORK

“Aid” is an omnipresent term in the literature on reciprocity in Oaxaca as well as its linkage with the *guezza-guelaguetza*. In repeatedly replicated key elaborations (Marroquín, 1957, p. 118; Martínez Ríos, 1964, p. 80; Beals, 1970, p. 234; Diskin, 1986,

Una expresión de esta ambigüedad se halla en la literatura etnográfica sobre las relaciones de intercambio en los pueblos indígenas de Oaxaca, en específico, respecto a las *guezas*. Esto puede vincularse a su complejidad conceptual. Gregorio López López (1955) definió la *guezza*, término de origen zapotecco, como “propiedad” y “cualidad que hay en las cosas”. Asimismo, *guezza* denota “deber, cargo u obligación” (López López, 1957, p. 225). De ahí su ensamblaje con la *guelaguetza*, noción que designa un ideal de conducta que conjuga “virtud” con “dignidad”. Esta triple articulación conceptual desencadena una acción política: la *preocupación* por la reproducción de la sociedad, ya que *guelaguetza* también refiere a la “trascendentalidad moral” de la *reciprocidad* como “garantía” de “convivialidad y ayuda mutua” (López López, 1957, p. 224).

Evidentemente, la complejidad conceptual del fenómeno *guezza-guelaguetza* responde a las diferentes dimensiones de la realidad social que refiere: *ayuda*, *trabajo*, *fiesta*, *ética*, *política*, *economía* y *reciprocidad*. Así, la finalidad del artículo es analizar estas categorías a la luz de una estrategia de reconstrucción de las teorías y etnografías del don y la reciprocidad en un conjunto de textos antropológicos clásicos y contemporáneos sobre los pueblos indígenas de Oaxaca.

AYUDA Y TRABAJO

“Ayuda” es un término omnipresente en la literatura sobre la reciprocidad en Oaxaca y su vínculo con la *guezza-guelaguetza* no lo es menos. En seminales ela-

p. 278-279 and Rosales Martínez, et al., 2020, p. 227), Julio De la Fuente (1944, p. 750) considered the *guelaguetza* (together with the *treat*, the *gozona* and the *workforce*) as a “cooperation institution” where the “reciprocity is essential”.

Thus, the *guelaguetza* demonstrates “specific agreements and that is why who received aid shall return the same or similar aid” (De la Fuente, 1944, p. 755). Such aid was requested from families and neighbors to collaborate in the field or building a house, while the agreements fixed the values by using a tabulation system that consider the type and hours of work, the land surface, and the conventional wages.

In this regard, at the beginning of 1950, Alejandro Marroquín (1957, pp. 117-118) noted that in Tlaxiaco, the word *guez* is used to refer the agreement that guaranteed “the obligation to reciprocally provide work”. This “agreement” pointed out, like López López, the “abstract obligation” of aid more that its “development.” Also, he points out that the *guez* meet two reasons: “fill the workforce shortage” and “give an opportunity for the social change” (1957, pp. 117-118). Thus, the *guez* addressed issues of labor shortages and provided spaces for interaction.

In fact, De la Fuente (1944, p. 757) noted that it was not rare that in housing construction, expenditures on food exceed the aid received, this because the pantry had to be generous enough to end the day festively. In this regard, in 1957, Jorge Martínez Ríos (1964, p. 89) witnessed the “agricultural *guelaguetza*” in San Juan

boraciones, replicadas reiteradamente (Marroquín, 1957, p. 118; Martínez Ríos, 1964, p. 80; Beals, 1970, p. 234; Diskin, 1986, p. 278-279 y Rosales Martínez, et al., 2020, p. 227), Julio De la Fuente (1944, p. 750) consideró a la *guelaguetza* (junto al *convite*, la *gozona* y la *mano de obra*) una “institución de cooperación” donde la “reciprocidad es esencial”.

Así, la *guelaguetza* expresa “convenios específicos por los cuales quien recibe ayuda debe devolver una igual o similar” (De la Fuente, 1944, p. 755). Tal ayuda era solicitada a familiares y vecinos para colaborar en el campo o construir una vivienda, mientras que los convenios fijaban los valores sirviéndose de un sistema de tabulación que consideraba el tipo y las horas de trabajo, la superficie del terreno y los salarios convencionales.

A propósito, a inicios de 1950 Alejandro Marroquín (1957, pp. 117-118) observó que en Tlaxiaco la palabra *guez* se utilizaba para referir al convenio que garantizaba “la obligación de prestarse recíprocamente trabajo”. Este “convenio” indicaba, similar a López López, la “obligación abstracta” de la ayuda más que su “realización”. Además, señala que la *guez* responde a dos razones: “suplir la carencia de mano de obra” y “proporcionar una oportunidad para el intercambio social” (1957, pp. 117-118). Así, la *guez* resolvía problemas de escasez laboral y propiciaba espacios de interacción.

De hecho, De la Fuente (1944, p. 757) notó que no era inusual que en la construcción de viviendas los gastos en ali-

Guelavía, Zapotec peoples. In this, all day, work is not only gifted but “camaraderie,” mainly at the end, when “food and alcoholic beverages are offered to celebrate that tasks have been completed and probable dates for new cooperative work are set (Martínez Ríos, 1964, p. 89). Between 1965 and 1969, Ralph Beals (1970, p. 234) coordinated an ethnographic team distributed in five Zapotec populations and one Mixtec population where the “guelaguetza” was an “economic” event that became “social”.

At the same time, Martínez Ríos (1964, p. 81) highlights that, due to the predominance of agricultural activities in these populations, the “agricultural guelaguetza” (probably, announcing the vernacular adaptation of Marcel Mauss’s category) “is presented as an absolute service penetrating and coloring many of the actions of its inhabitants, in such a way that it can be considered as the *essence* of the Zapotec sociability”.

Likewise, those who collaborate do so “for free on the condition that when they need someone to help them, the receiving party of the service returns it;” with this, this “condition” reveals that the *guelaguetza* is also an act of foresight and calculation within a “cooperative system of abstract obligation” (Martínez Ríos, 1964, p. 88).

Incidentally, De la Fuente (1944, p. 761) noted that these “cooperation institutions” do not lack a “visible economic interest, and there is, in fact, almost no ‘disinterested’ cooperation or aid”. Even, “the interest in what could be considered as ‘aid,’ does not lie in contributing to the ends of the other, but to the ends of the

mentos superaran la *ayuda* recibida, ello porque el dispenso debía ser lo suficientemente generoso para acabar festivamente la jornada. Al respecto, en 1957 Jorge Martínez Ríos (1964, p. 89) atestigua la “guelaguetza agrícola” en San Juan Guelavía, pueblo zapoteca. En ella, durante toda la jornada, no solo se dona trabajo sino “camaradería”, fundamentalmente, al finalizar, cuando se ofrecen “alimentos y bebidas alcohólicas para celebrar que las tareas han concluido se fijan las fechas probables para nuevos trabajos cooperativos (Martínez Ríos, 1964, p. 89). Entre 1965 y 1969 Ralph Beals (1970, p. 234) coordinó un equipo etnográfico distribuido en cinco poblaciones zapotecas y una mixteca donde la “guelaguetza” era un evento “económico” que devenía en “social”.

A su vez, Martínez Ríos (1964, p. 81) destaca que, dado el dominio de las actividades campesinas en estas poblaciones, la “guelaguetza agrícola” (quizá, anunciando la adaptación vernácula de la categoría de Marcel Mauss) “se manifiesta como una prestación total penetrando y coloreando muchas de las acciones de sus habitantes, de tal manera que puede ser considerada como la *esencia* de la sociabilidad zapoteca”.

Asimismo, quienes colaboran lo hacen de “manera gratuita con la condición de que cuando ellos necesiten de quien los ayude, el receptor del servicio lo devuelva”; con lo cual, esta “condición” revela que la *guelaguetza* es también un acto de previsión y cálculo dentro de un “sistema cooperativo de obligación abstracta” (Martínez Ríos, 1964, p. 88).

person who helps in order to be helped later” (De la Fuente, 1944, p. 750). Marroquín (1957, p. 117) imitates him: while the *guezza* is preferable to wage labor because “collaborators are interested in doing the job right”, this is because they expect “the same treatment for their plots”. Thus, in this *expect the same treatment* it is not difficult to advise certain *pragmatism*.

This *ambiguity* has other manifestations. For De la Fuente (1944, p. 761) while “it is obvious that cooperation and aid” constitute “signs of a strong group cohesion”, simultaneously, this “does not ignore” the “simultaneous existence of competition, rivalry, hostility, and individualistic behavior”. In short, the ambiguity permeates the *aid* by articulating volition and obligation, solidarity and individuality, cohesion, and dispute. Therefore, it is impossible that the *guelaguetza*, involved in aid, avoids these ambiguities.

Some years later, Martin Diskin (1986, p. 268) emphasizes that in the *guelaguetza* “between remarkably close relatives” it is not customary to count “what is owed”, while between distant relationships “each person clearly remembers who owes whom”. However, in both cases “the moral dimension” of the shared work persists, because “customary rules prohibit” those who apply for work “act like the boss” (Diskin, 1986, p. 268). Here, the *calculation* of the *guelaguetza* is suppressed by the *ethics*. However, while the work within the family group is “generalized” (aid is not returned), out of this, it is “balanced” (what is received is returned) (Diskin, 1986, p. 279).

Por cierto, De la Fuente (1944, p. 761) advirtió que estas “instituciones de cooperación” no carecen de un “interés económico marcado, y casi no hay, de hecho, cooperación o ayuda ‘desinteresadas’”. Incluso, “el interés en lo que podría considerarse como ‘ayuda’, no radica en contribuir hacia los fines del otro, sino a los fines propios de quien ayuda para después ser ayudado” (De la Fuente, 1944, p. 750). Marroquín (1957, p. 117) lo remeda: si bien la *guezza* es preferible al trabajo asalariado porque los “colaboradores tienen interés en que el trabajo se haga bien”, ello responde a que esperan “ese mismo trato en sus propias parcelas”. Así, en este *esperar el mismo trato* no es difícil advertir cierto *pragmatismo*.

Esta *ambigüedad* tiene otras expresiones. Para De la Fuente (1944, p. 761) si bien es “evidente que la cooperación y la ayuda” constituyen “signos de una fuerte cohesión de grupo”, paralelamente, esto “no descarta” la “existencia simultánea de la competencia, la rivalidad, la hostilidad y la conducta individualista”. En suma, la *ambigüedad* permea la *ayuda* articulando volición y obligación, solidaridad e individualidad, cohesión y disputa. Por ende, resulta imposible que la *guelaguetza*, envuelta en la *ayuda*, eluda estas *ambigüedades*.

Años después Martin Diskin (1986, p. 268) subraya que en la *guelaguetza* “entre parientes muy cercanos” no se acostumbra a contabilizar “lo que se debe”, mientras que entre vínculos distantes “cada persona se acuerda claramente de quién debe a quién”. No obstante, en ambos ca-

Interestingly, at the beginning of 1990, John Monaghan did not mention the terms *guezza* and *guelaguetza* within his ethnographies about Santiago Nuyoó, neighboring town to Tlaxiaco. On the contrary, he quotes the Mixtec term *sa'a*, translated as “mutual aid” (Monaghan, 1990, p. 764), adding that the expression *saa sa'a* refers to the “reciprocal labor exchange [generally in agricultural tasks] among families” (Monaghan, 1990, p. 760).

However, subsequently, he notices that the expression *saa sa'a* has been also used to designate the celebratory exchanges (Monaghan, 1996, pp. 501 and 508). This resizes the phenomenon: if originally *saa sa'a* meant reciprocity of the agricultural work, averaging the twentieth century, its use extends to other dimensions, fundamentally, festive.

In this way, between 2015 and 2017, a group of researchers (Rosales Martínez, et al., 2020) record the existence of festive *guezas* among authorities of 13 towns of the Mixteca Alta, including Nuyoó. This confirms the extension of the reciprocal exchange system beyond the agricultural family work, mainly, to the organization and support of the patronal feasts that highlight the deployment of community and intercommunity reciprocity relationships. Therefore, what is the relationship between *feast* and *reciprocity*?

FEAST

De la Fuente early identified, although he did not call it in this way, a festive *reciprocity* between the responsible group of

workers persists “la dimensión moral” del trabajo compartido, pues “las normas consuetudinarias prohíben” a quien solicita trabajo “portarse como patrón” (Diskin, 1986, p. 268). Aquí, el *cálculo* de la *guelaguetza* es sofocado por la *ética*. Empero, mientras que el trabajo dentro del grupo familiar es “generalizado” (la ayuda no se devuelve), fuera de este es “balanceado” (se devuelve lo recibido) (Diskin, 1986, p. 279).

Curiosamente, a inicios de 1990 John Monaghan no alude a los términos *guezza* y *guelaguetza* en sus etnografías sobre Santiago Nuyoó, pueblo vecino a Tlaxiaco. En cambio, cita el término mixteco *sa'a*, traducido como “ayuda mutua” (Monaghan, 1990, p. 764), añadiendo que la expresión *saa sa'a* refiere al “intercambio recíproco de trabajo [generalmente en labores agrícolas] entre familias” (Monaghan, 1990, p. 760).

Sin embargo, luego advierte que la expresión *saa sa'a* se ha utilizado también para designar a los intercambios festivos (Monaghan, 1996, pp. 501 y 508). Esto redimensiona el fenómeno: si originalmente *saa sa'a* indicaba la reciprocidad de trabajo agrícola, promediando el siglo XX su uso se extiende a otras dimensiones, fundamentalmente, festivas.

Así, entre 2015 y 2017 un grupo de investigadores (Rosales Martínez, et al., 2020) registra la presencia de *guezas* festivas entre autoridades de 13 pueblos de la Mixteca Alta, incluyendo Nuyoó. Esto ratifica la extensión del sistema de intercambio recíproco más allá del trabajo familiar agrícola, principalmente, a la organiza-

the *mayordomía*, position in which people must organize the patronal feast, also the celebrations for entities of nature such as water “births” or “ojos de agua,” and the *parental* and *affective network* to which they belong. This *reciprocity* had two requirements: “the obligation of relatives and friends” to help the *mayordomía* and the obligation of he or she to return the aid -equal to the received- “when each of those who help” is committed to fulfilling a *mayordomía* (De la Fuente, 1944, p. 755).

At the same time, he recorded a “system of mutual aid [food and hosting] between” different “individuals from neighboring towns” when they develop a *mayordomía*. Simultaneously, he noticed a system of “a collective agreements from town to town” for ritual purposes, i.e., the “music band from one place goes to another to play in the feast” and then, the band of this town goes to the first one to return the *gift*, fact that becomes them “representants” of their towns (De la Fuente, 1944, p. 758-759).

For 1970, Beals (1970, p. 234) registered the “ritual *guelaguetza*”, custom where the family in charge of the “religious celebrations, *mayordomías*, *fandangos* or weddings” asks for the devolution of the “gifts previously given by other families” in charge of celebrations. Here, the returned gifts shall be of the same nature and quantity that those received: a *balanced reciprocity* where the transactions are detailed in notebooks for 25 years, period that demonstrates the *temporal* dimension of these *guelaguetzas*.

ción y al patrocinio de las fiestas patronales que evidencian el despliegue de las relaciones de reciprocidad comunitarias e intercomunitarias. Por ende, ¿cuál es la relación entre *fiesta* y *reciprocidad*?

FIESTA

Tempranamente De la Fuente identificó, aunque no la denominó así, una *reciprocidad festiva* entre el grupo responsable de la *mayordomía*, cargo cuya función es organizar la fiesta patronal, además de celebraciones a entidades de la naturaleza como “nacimientos” u “ojos” de agua, y la *red parental* y *afectiva* al que pertenece. Esta reciprocidad contaba con dos prescripciones: “la obligación que tienen los parientes y amigos” de ayudar a la *mayordomía* y la obligación de esta a retornar la ayuda -igual a la recibida- “cuando cada uno de los que la dan” se encuentre comprometido a cumplir una *mayordomía* (De la Fuente, 1944, p. 755).

A su vez, registró un “sistema de ayuda mutua [alimentos y hospedaje] entre individuos de pueblos comarcanos” diferentes cuando cumplen una *mayordomía*. Paralelamente, observó un sistema de “convenios colectivos de pueblo a pueblo” para fines rituales, verbigracia, la “banda de música de un lugar acude a otro para tocar en la fiesta” y luego la banda de este acude al primero devolviendo el *don*, hecho que las transforma en “representantes” de sus pueblos (De la Fuente, 1944, p. 758-759).

Para 1970 Beals (1970, p. 234) registra la “*guelaguetza* ritual”, costumbre donde

Also, Beals (1970, p. 240) stresses that, the festive exchange is different from the “work exchange” because its aims are not “only economic” or daily, because in the “ritual *guelaguetza*” donations are “specified for cultural and socially determined occasions”. Diskin (1986, pp. 285-286) relativizes this: while in feasts the “given work is not calculated nor reciprocated outside the ceremonial environment”, at the same time, identifies a correlation between festive and labor exchanges by arguing that the “guest group composition” for the feasts, is usually like the family “agricultural work group”.

Subsequently, Scott Cook and Martin Diskin (1989, pp. 34, 39 and 40) defined the *guelaguetza* as a “institutionalized mechanism for the reciprocal exchange” that allow to afford “the expenses that are part of the sponsorship for the celebrations”, with which, “the economic strategies of a family will demonstrate the form of their balance of ceremonial payments”. Evidently, this definition enters the *ritual economy*: one of the “reasons why the Zapotec family from el Valle acquires or accumulate assets” such as chickens, pigs, goats, or money, “it is to be able to meet the obligations of the *guelaguetza* as the need arises” (Cook and Diskin, 1989, p. 40).

In this regard, Diskin identified three characteristics of the feasts: a) they imply “a fairly large expense relative to family income” (Diskin, 1986, p. 284), b) they constitute “an act of consumption” of food, fireworks and tobacco, where “nothing remains” at the end of the event, which demonstrates that the gifts are not

la familia encargada de las “fiestas religiosas, mayordomías, fandangos o bodas” solicita la devolución de “los dones que previamente ha entregado a otras familias” encargadas de celebraciones. Aquí los dones regresados deben ser de la misma naturaleza y cantidad a los recibidos; una *reciprocidad equilibrada* donde las transferencias se detallan en cuadernos durante 25 años, periodo que evidencia la dimensión *temporal* de estas *guelaguetzas*.

Además, Beals (1970, p. 240) recalca que, el intercambio festivo difiere del “intercambio de trabajo” porque sus fines no “son puramente económicos” o cotidianos, pues en la “*guelaguetza* ritual” las donaciones están “prescritas para ocasiones cultural y socialmente determinadas”. Diskin (1986, pp. 285-286) relativiza esto: si bien en las fiestas el “trabajo dado no se calcula ni es reciprocado fuera del ambiente ceremonial”, paralelamente, identifica una correspondencia entre intercambios festivos y laborales argumentado que la “composición del grupo de invitados” a las fiestas usualmente es similar a la del “grupo de trabajo agrícola” familiar.

Posteriormente, Scott Cook y Martin Diskin (1989, pp. 34, 39 y 40) definieron la *guelaguetza* como un “mecanismo institucionalizado para el intercambio recíproco” que permite afrontar “los gastos que forman parte del patrocinio de las celebraciones”, con lo cual, “las estrategias económicas de una familia reflejarán la forma de su balanza de pagos ceremoniales”. Evidentemente, esta definición trasmina *economía ritual*: una de “las razones de por qué la familia zapoteca del

used to create “new capital”, but they are consumed without any gain for the person who spends” (Diskin, 1986, p. 270) and c) they present two types of relationships: “aid” and “guelaguetza”, this last is returned and the other does not (Diskin, 1986, p. 280).

These characteristics suggest that the *family aid* is only a part of the resources needed to organize a feast (particularly if it is a patronal one), because the other part consists in received and being received as “guelaguetza.” Thus, when planning “the feast, it is decided exactly which necessary things cannot be acquired by the family, and these are requested from other people in town as ‘guelaguetza’”, this decision extends the reciprocity relationships beyond the family nucleus (Diskin, 1986, p. 287).

Furthermore, although generally there is “a previous ‘guelaguetza’ relationship” and, consequently, “what is requested represents the return of things already given on other occasions”, it is not strange to “double”, that is, ask for “an equal amount greater” that what was donated and, in this way, the “guelaguetza” is restarted (Diskin, 1986, p. 287).

AMBIGUITIES OF THE FESTIVE RECIPROCITY IN THE MIXTECA ALTA

Previously, the festive reciprocity system between *Zapotec* peoples was privileged, stipulating a progressive lavishness and expansion of its coverage in situations of relative social harmony. However, another becoming experienced the festive exchanges between *Mixtec* communities.

Valle adquiere o acumula activos” como pollos, cerdos, chivos o dinero, “es para poder hacer frente a las obligaciones de la *guelaguetza* a medida que se presenta la necesidad de hacerlo” (Cook y Diskin, 1989, p. 40).

A propósito, Diskin identificó tres características de las fiestas: a) implican “un gasto bastante grande en relación con el ingreso familiar” (Diskin, 1986, p. 284), b) constituyen “un acto de consumo” de alimentos, cohetes y tabaco donde “nada queda” al finalizar el evento, lo cual muestra que los dones no se utilizan para crear “nuevo capital, sino que son consumidos sin representar ganancias materiales al que gasta” (Diskin, 1986, p. 270) y c) presentan dos tipos de relaciones: “ayuda” y “guelaguetza”, esta se devuelve y aquella no (Diskin, 1986, p. 280).

Estas características sugieren que la *ayuda familiar* conforma solo una parte de los recursos necesarios para organizar una fiesta (particularmente si es patronal), pues la otra parte consiste en dones recibidos y a recibirse como “guelaguetza”. Así, al planificar “la fiesta, se decide exactamente qué, cosas necesarias no pueden ser adquiridas por la familia, y estas se solicitan a otras personas del pueblo como ‘guelaguetza’”, decisión que extiende las relaciones de reciprocidad *más allá* del núcleo familiar (Diskin, 1986, p. 287).

Además, aunque generalmente existe “una relación de ‘guelaguetza’” previa y, por ende, “lo que se pide representa la devolución de cosas ya dadas en otras ocasiones”, no es inusual “doblar”, es decir,

In 1957, Mercedes Olivera studied the festive and religious institutions in Tlaxiaco. Interestingly, she barely hears the word *guezza* mentioned, indeed, witnesses its extinction. She defines it as “the material or job aid given to the people that have a festive commitment,” aid registered “in a list because in its opportunity” it must be corresponded in an “exactly equal” way (Olivera, 1963, p. 137). However, she notes that this “custom only lasts in a neighborhood,” because in the others “people help the *mayordomo* with some present, but it is completely voluntary and without any obligation to be returned” (Olivera, 1963, p. 137).

Here, the festive reciprocity was marginal, which is not strange due to the conflictive regional situation. Marroquín (1957, p. 239) emphasized the contradictions between the opulence and concentration of trade in the center of Tlaxiaco and an austere outskirts devoted to agricultural work. Aguirre Beltrán (1957, p. 20) noticed the divisionism in the neighboring towns: “The existence of two Achiutlas [San Juan and San Miguel], two Tayatas [Santa Cruz and Santa Catarina] is not a coincidence or a mere chance, but an inheritance of a social structure that impedes the real unification”.

Between 1961-1963 and 1966-1969, Douglas Butterworth, ethnography Tlaxtongo, once Mixtec pre-Hispanic political and religious center, calls it an “excellent example of the poverty culture”, dominated by “a distress, dependency and inferiority feeling”; a town “torn by oppression and violence, bled by hatred between

pedir “una cantidad igual de más” a lo donado reiniciando la “guelaguetza” (Diskin, 1986, p. 287).

AMBIGÜIDADES DE LA RECIPROCIDAD FESTIVA EN LA MIXTECA ALTA

Arriba se privilegió el sistema de reciprocidad festivo entre pueblos *zapotecos*, acordando una progresiva fastuosidad y ampliación de su cobertura en coyunturas de relativa armonía social. Empero, otros devenires experimentaron los intercambios festivos entre comunidades *mixtecas*.

En 1957 Mercedes Olivera estudia las instituciones religiosas y festivas en Tlaxiaco. Curiosamente, apenas oye mencionar la palabra *guezza*, de hecho, atestigua su extinción. La define como “ayuda material o de trabajo que se da a las personas que tienen un compromiso” festivo, ayuda registrada “en una lista porque en su oportunidad” deberá corresponderse de manera “exactamente igual” (Olivera, 1963, p. 137). Empero, advierte que esta “costumbre solo perdura en un barrio”, pues en los otros “se ayuda al *mayordomo* con algún regalo, pero es enteramente voluntario y sin obligación de devolverse” (Olivera, 1963, p. 137).

Aquí la reciprocidad festiva era marginal, situación que no extraña dada la conflictiva coyuntura regional. Marroquín (1957, p. 239) enfatizaba las contradicciones entre la opulencia y concentración del comercio en la cabecera de Tlaxiaco y una periferia austera entregada a labores agrícolas. Aguirre Beltrán (1957, p. 20) advertía el divisionismo en los pueblos vecinos:

families and communities” (Butterworth, 1975, pp. 209, 210 and 213). Obviously, in those conditions, it is not rare the lack of the term *gueza*, in fact, the “organization and cooperation beyond the family nucleus and the extended family, is minimum” (Butterworth, 1975, p. 210). Conclusion: these joints were not fertile for the festive reciprocity relationships.

However, did this reduction of the reciprocity relationship cancel the feasts? Not at all. Olivera notes that in Tlaxiaco, feasts were part of the daily life, being the “priest” the main organizer and promoter of new celebrations (Olivera, 1963, p. 142). In a “believer” society and graded in two segments, “those from the upper room” (business owners) and those “simple” (agricultural workers), the “priest” ruled religion and politics, as well as ideology, public infrastructure, and feasts. Despite the costs, there was a buoyant festive industry within an unequal population in permanent syncretic worship by benefiting the business of those who “are in the top” and, particularly, to “the church” (Olivera, 1963, p. 150). Thus, while feasts were multiplied, the reciprocity relationships disappeared.

In Tilantongo, Butterworth (1975, p. 129) points out that the population remembered that, traditionally, organizing religious celebrations meant “to generate the solidarity spirit, give sponsors prestige and redistribute wealth”. However, during the sixties, the feasts became into events exclusively funded by “sponsors of good social status,” generally migrants whose disproportionate resources gene-

“La existencia de dos Achiutlas [San Juan y San Miguel], dos Tayatas [Santa Cruz y Santa Catarina] no es una casual coincidencia, ni un mero azar, sino herencia de una estructura social que impide la unificación real”.

Entre 1961-1963 y 1966-1969 Douglas Butterworth etnografía Tilantongo, otra centro político y religioso prehispánico mixteco. Lo califica de “ejemplo excelente de la cultura de la pobreza”, dominado por “un sentimiento de desamparo, dependencia e inferioridad”; un pueblo “desgarrado por la opresión y la violencia, desangrado por los odios entre familias y entre comunidades” (Butterworth, 1975, pp. 209, 210 y 213). Evidentemente, en tales condiciones no sorprende la ausencia del término *gueza*, de hecho, la “organización y la cooperación más allá del núcleo familiar y la familia extendida, es mínima” (Butterworth, 1975, p. 210). Conclusión: estas coyunturas no eran fértiles para las relaciones de reciprocidad festiva.

Ahora bien, ¿esta reducción de las relaciones de reciprocidad anuló las fiestas? En absoluto. Olivera observa que en Tlaxiaco las fiestas eran parte de la vida cotidiana, siendo el “cura” su principal organizador y promotor de nuevas celebraciones (Olivera, 1963, p. 142). En una sociedad “creyente” y jerarquizada en dos segmentos, “los de piso alto” (dueños de comercios) y los “naturalitos” (trabajadores agrícolas), el “cura” gobernaba religión y política, lo mismo que ideología, infraestructura pública y fiestas. A pesar de los costos, había una boyante industria festiva en una desigual población en cul-

rated “rivalries and frictions” between the inhabitants “undermining the integrating functions of the celebration” (Butterworth (1975, p. 129).

It is not less important that the ethnographies of Butterworth and Olivera agree with the persistence of feasts *without* reciprocity. And it is not because, near Tilantongo and even closer to Tlaxiaco, the Nuyó peoples experienced another story.

Monaghan (1996, p. 503) remembers that in the mid-1870, the population decided to build a church finished in 1915. This generated a great expense paid by the *confraternity* affecting for decades the celebrations (Monaghan, 1996, p. 504). The confraternities, comprised of a *mayordomo* and five *deputies*, consisted of religious positions whose role was to organize the celebration and the cult of the saints. In order to reverse this affectation and increase resources, towards 1930, it was agreed to double the number of deputies, a decision that broadened the collective commitment no less than the exchanges (Monaghan, 1996, p. 505). However, this modification was not enough, and it was decided to stablish fees for tortillas and money for the families that were not directly related to the confraternities, a decision that diluted the role of their deputies.

The *mayordomía* experienced a different situation when concentrating the feast organization by creating financing and workforce recruitment strategies, which redefined the *reciprocal aid* in a *provision* model beyond the agricultural

to sincrético permanente, beneficiando al comercio de los que “pisan alto” y, particularmente, a “la iglesia” (Olivera, 1963, p. 150). Así, mientras las fiestas se multiplicaban las relaciones de reciprocidad desaparecían.

En Tilantongo, Butterworth (1975, p. 129) registra que la población recordaba que, tradicionalmente, organizar las celebraciones religiosas significaba “generar el espíritu de solidaridad, dar prestigio a los patrocinadores y redistribuir la riqueza”. Sin embargo, en la década de 1960 las fiestas se transformaron en eventos exclusivamente financiados por “patrocinadores acomodados”, generalmente migrantes, cuyos desproporcionados recursos generaron “rivalidades y fricciones” entre los habitantes “desvirtuando las funciones integradoras de la celebración” (Butterworth (1975, p. 129).

No resulta menor que las etnografías de Butterworth y Olivera, concuerden en la persistencia de las fiestas *sin* reciprocidad. Y no lo es porque, cerca de Tilantongo y aún más de Tlaxiaco, el pueblo de Nuyó experimentaba otra historia.

Monaghan (1996, p. 503) recuerda que a mediados de 1870 su población decide construir una iglesia concluida en 1915. Esto generó un oneroso gasto absorbido por las *cofradías* afectando por décadas las celebraciones (Monaghan, 1996, p. 504). Las *cofradías*, conformadas por un *mayordomo* y cinco *diputados*, eran cargos religiosos cuya función era organizar la celebración y el culto de los santos. Para revertir esta afectación y aumentar los re-

work. This made possible that the inter-family relationships spread over the years, creating a festive reciprocities network that allowed to plan the resources accumulation by avoiding sudden and considerable outlays (Monaghan, 1996, p. 508).

This outlook contrasts with what was observed by Olivera in Tlaxiaco, where the financial changes that affected the festive exchanges, decreased the faculties of the *mayordomías* and the reciprocity relationships. Here, she holds the “priest” responsible for taking two actions: 1) for promoting the creation of the General Committee in 1942, position assumed by the administration of “all the money received for the feasts” and 2) for appropriating the right to name “function” *mayordomías* (in charge of church, schedule them, fireworks and prayers on the eve) and “tillage” *mayordomías* (responsible for receiving the people who attended “to see how” the wax was elaborated) (Olivera, 1963, pp. 137 and 144). To this fact, we may add the fact that for 1950, the renewal of the General Committee takes place in the atrium of the church so that the “priest” ratifies it (Olivera, 1963, p. 141).

These modifications are accompanied by others. Let us remember that in Tlaxiaco, before the General Committees, the “tillage” *mayordomo* and his deputies were responsible for collecting the money for the ceremonial expenses. Because of custom, at dawn, they installed a table at the entrance of the *mayordomo's* house where a deputy received and recorded the cooperation of the people, until at noon the cooperation of each fa-

cursos, hacia 1930 se acordó duplicar el número de diputados, decisión que amplió el compromiso colectivo no menos que los intercambios (Monaghan, 1996, p. 505). Empero, esta modificación no bastó y se decidió establecer cuotas de tortillas y dinero a las familias que no se relacionaran directamente con las cofradías, decisión que diluyó el rol de sus diputados.

Situación contraria experimentó la *mayordomía* al concentrar la organización de las fiestas, creando estrategias de financiamiento y reclutamiento de fuerza de trabajo que resignificaron la *ayuda recíproca* en un modelo de *prestación* más allá del trabajo agrícola. Esto posibilitó que las relaciones interfamiliares se extendieran con los años, tejiendo una red de reciprocidades festivas que permitía planificar la acumulación de recursos evitando grandes erogaciones de golpe (Monaghan, 1996, p. 508).

Este panorama contrasta con lo observado por Olivera en Tlaxiaco, donde los cambios financieros que afectaron a los intercambios festivos disminuyeron las facultades de las *mayordomías* y de las relaciones de reciprocidad. En ello responsabiliza al “cura” por tomar dos medidas: 1) promover en 1942 la creación de la Mesa Directiva, cargo que asumió la administración de “todo el dinero que se recibe para las fiestas” y 2) por apropiarse del derecho de nombrar las *mayordomías* de “función” (encargadas de las misas, las calenda, los cohetes y los rezos de las vísperas) y de “labranza” (responsable de recibir a las personas que asistían “a ver cómo” se labraba la cera) (Olivera, 1963,

mily was publicly communicated as well as what would be its use.

This custom was dissolved when the head of the General Committee installed a table in the atrium of the church to receive the cooperation of the people who went to the church (Olivera, 1963, p. 138). At the same time, the General Committees create strategies considered amoral by the *mayordomía*, mainly, going to the *tianguis* with a money box by asking for cooperation, and go door-to-door asking for the cooperation of neighbors” (Olivera, 1963, p. 140). Thus, by mid-1950, the feast of the La Virgen de la Asunción, patron saint of Tlaxiaco, was organized by the “priest”, the General Committee, and some religious associations (Olivera, 1963, p. 147), for this, without *mayordomías* and reciprocity.

Curiously, this one like those, were strengthened in the neighboring Nuyoó. Previously, it was common that, once the celebration was over, the *mayordomía* would distribute the surplus goods among the deputies. This distribution was cancelled in 1947 with the argument that it was unfair for the *mayordomía*, which contributed to the disappearance of deputies and multiplication of the interfamilial “reciprocal aids” to finance further *mayordomía*. Thus, Nuyoó experienced an increase of celebrations that, contrary to what was recorded by Olivera and Butterworth, was accompanied by the expansion of reciprocity networks (Monaghan, 1996, p. 509).

In fact, for 1990, in Nuyoó “people were constantly looking for relatives” and making “reciprocal contracts” in order to

pp. 137 y 144). A esto se añade que para 1950 la renovación de la Mesa Directiva pasa a efectuarse en el atrio de la iglesia con el fin de que el “cura” la ratificara (Olivera, 1963, p. 141).

Estas modificaciones se acompañan de otras. Recordemos que, en Tlaxiaco, antes de las Mesas Directivas, el mayordomo de “labranza” y sus diputados eran responsables de reunir el dinero para los gastos ceremoniales. Por costumbre, instalaban al alba una mesa en la entrada de la vivienda del mayordomo donde un diputado recibía y registraba las cooperaciones de las personas; hasta que a mediodía se comunicaba públicamente la cooperación de cada familia y cuál sería su destino.

Esta costumbre se disolvió cuando el presidente de la Mesa Directiva instaló una mesa en el atrio de la iglesia para recibir las cooperaciones de quienes asistían a la misa (Olivera, 1963, p. 138). Paralelamente, las Mesas Directivas crean estrategias consideradas amorales para las *mayordomías*, principalmente, acudir a los *tianguis* con una alcancía suplicando cooperación, e ir de “casa en casa pidiendo la cooperación de los vecinos” (Olivera, 1963, p. 140). Así, para mediados de 1950 la celebración a La Virgen de la Asunción, patrona de Tlaxiaco, era planeada por el “cura”, la Mesa Directiva y algunas asociaciones religiosas (Olivera, 1963, p. 147), por ende, mermada de *mayordomías* y de reciprocidad.

Curiosamente, esta como aquellas se potenciaban en el vecino Nuyoó. Anteriormente era usual que, una vez concluida la

afford the celebrations (*Idem*: 512). Regarding Marcel Mauss, *saa sa'a* constituted a *total phenomenon* through which routinely goods, services and events moved. Moreover, in Nuyoó the “contracts” had “become so interconnected and so heavy that the *saa sa'a*” worked “automatically by coordinating actions in such a way that the consequences” went “beyond the intentions of any individual actor” (Monaghan, 1996, p. 512). This perspective refreshes the literature on reciprocity in the Mixtec, when demonstrating a kind of *automatization* of the exchange regarding the subjects. Indeed, for Monaghan, *saa sa'a* represents “a modern technology” of the social relationships (Monaghan, 1996, p. 513).

In this regard, recent studies (Rosales Martínez, et al., 2020, pp. 230 and 238) show that the festive *quezas* between municipal and agency authorities that exchange gifts such as dancers, music bands, beverages, chickens, candles, tortillas, and fireworks, have acquired dimensions that, far from internally structure a town, conform an *intermunicipal* and *interdistrict* network of hundreds of communities. Even, like the *saa sa'a*, constitute a model that transcends authorities: “It does not matter who occupies the administrative representation, the *quezas* remain and structure continuity” (Rosales Martínez, et al., 2020, p. 228).

However, the ethnographic variations not only transparent ambiguities, but impel to address three cardinal questions of the full reciprocity theory: why donate? why accept? why return? In our case, why donate festive goods, work, and services,

celebración, la mayordomía repartiera los bienes sobrantes entre los diputados. Esta repartición fue cancelada en 1947 argumentando que era injusto para la mayordomía, lo cual contribuyó a la desaparición de los diputados y a la multiplicación de las “ayudas recíprocas” interfamiliares para financiar futuras mayordomías. Así, Nuyoó experimentó un incremento de celebraciones que, contrario a lo registrado por Olivera y Butterworth, se acompañó de la ampliación de las *redes de reciprocidad* (Monaghan, 1996, p. 509).

En efecto, para 1990 en Nuyoó “la gente se la pasaba constantemente buscando parientes” y haciendo “contratos recíprocos” con el fin de afrontar las celebraciones (*Idem*: 512). Pensando en Marcel Mauss, *saa sa'a* pasó a constituir un *fenómeno total* mediante el cual rutinariamente circulaban bienes, servicios y acontecimientos. Es más, en Nuyoó los “contratos” habían “llegado a estar tan interconectados y ser tan densos que el *saa sa'a*” funcionaba “automáticamente, coordinando acciones de manera tal que las consecuencias” iban “más allá de las intenciones de cualquier actor individual” (Monaghan, 1996, p. 512). Esta perspectiva refresca la literatura sobre la reciprocidad en la mixteca, al evidenciar una suerte de *automatización* del intercambio respecto a los sujetos. De hecho, para Monaghan *saa sa'a* representa “una nueva tecnología” de las relaciones sociales (Monaghan, 1996, p. 513).

A propósito, estudios recientes (Rosales Martínez, et al., 2020, pp. 230 y 238) muestran que las *quezas* festivas entre

why accept them, and why give back even more than what was received? In short, what do the *guezza*, *guelaguetza* and *saa sa'a* phenomena respond to? There is more than one form to address these issues, not only because juxtapose *ethics*, *politics*, and *economy*, but because they combine intuitively discontinuous justifications: will and obligation, prestige and calculation, control, and pure gift, saving and debt.

ETHICS

It is not easy to identify the genesis of a *guelaguetza*. In 1970, Beals (1970, p. 235) noticed that “the ‘voluntary’ *guelaguetza*, or establishment of obligations, had not been recorded until that moment”. This observation fed a kind of *guelaguetzas metaphysics* in the social relationships. In this regard, Cook and Diskin note that the obligations of the *guelaguetza* “were inherited,” revealing a transfer (and *significance*) of the *obligation* to *reciprocate*, independently of the life and death of its managers, in fact:

The survivors of a deceased *guelaguetza* debtor are held morally and legally responsible (in terms of the local legal system) of the debt repayment and have the right to require the payment of the outstanding loans conducted during the life of the one who has died. (Cook and Diskin, 1989, pp. 39-40)

This conception of the heritable obligation makes difficult to understand why and with whom (or why not) begin or accept a donation. Although refusing to participate in the *guelaguetza*

autoridades municipales y agenciales que intercambian dones como danzantes, bandas de música, bebidas, pollos, veldoras, tortillas y cohetes han adquirido dimensiones que, lejos de estructurar internamente a un pueblo, conforman una red *intermunicipal* e *interdistrital* de cientos de comunidades. Incluso, semejante al *saa sa'a*, constituyen un modelo que trasciende las autoridades: “No importa quien ocupe la representación administrativa, las *guezas* permanecen y estructuran la continuidad” (Rosales Martínez, et al., 2020, p. 228).

Ahora bien, las variaciones etnográficas no solo transparentan ambigüedades, sino que impelen a abordar tres cuestiones cardinales de toda teoría de la reciprocidad: ¿por qué donar?, ¿por qué aceptar?, ¿por qué devolver? En nuestro caso, ¿por qué donar bienes, trabajo y servicios festivos, por qué aceptarlos y por qué devolver, incluso, más de lo recibido? En suma, ¿a qué responden los fenómenos *guezza*, *guelaguetza* y *saa sa'a*? Hay más de una forma de tratar estas cuestiones, no solo porque yuxtaponen *ética*, *política* y *economía*, sino porque conjugan justificaciones intuitivamente discontinuas: voluntad y obligación, prestigio y cálculo, control y don puro, ahorro y deuda.

ÉTICA

No resulta simple identificar la génesis de una *guelaguetza*. En 1970 Beals (1970, p. 235) observaba que “la *guelaguetza* ‘voluntaria’, o siembra de obligaciones, no había sido registrada hasta ese momento”. Esta observación alimentaba una suerte

is unusual (and doing so does not necessarily break a relationship), recidivism is condemned. Consequently, there must be other reasons to cause its triggering. As a result, we insist on asking a key question: what drives donation?

For Beals (1970, pp. 237 and 240) the “offer of *guelaguetza* is perceived as an impartial loan” that will be reciprocated “when the donor must make a” similar “ritual expense”, adding that the loan is also aimed at “preserving or improving the prestige or social status”. Thus, *generosity* and *reputation* boost the gift.

The *prestige* constitutes a recurring motif in the ethnographies. Olivera (1963, p. 140) noticed that to take a *mayordomía* seeking to have “greater luxury and splendor” resulted in receiving prestige from the people, however, this implies to follow the “established behavior patterns”. Thus, the prestige summarized the *service* for the *people* and *personification* of their *values*.

In Tilantongo, Butterworth (1975, p. 130) noted that to obtain prestige “there is nothing better than a *mayordomía*”, even in economically tough times, it was subject of “a lot of competition”. Here, the prestige “grows if people return more than what they received and then, it is a shame to give less than what they received” (Butterworth, 1975, p. 130). Thus, despite the marginal conditions, it was always sought to donate more than what was received, by *reputation* more than by *requirement*.

de *metafísica* de las *guelaguetzas* en las relaciones sociales. Al respecto, Cook y Diskin refieren que las obligaciones de la *guelaguetza* “son hereditarias”, revelando una *transferencia* (y *trascendencia*) de la *obligación* de *reciprocación*, independientemente de la vida y la muerte de sus gestores, de hecho:

Los sobrevivientes de un deudor de *guelaguetzas* fallecido son considerados responsables tanto moral como legalmente (en términos del sistema jurídico local) por el pago de las deudas, y tienen derecho a exigir el pago de los préstamos todavía vigentes que se efectuaron durante la vida del difunto. (Cook y Diskin, 1989, pp. 39-40)

Esta concepción de la obligación heredable dificulta comprender por qué y con quién (o por qué no) iniciar o aceptar una donación. Aunque negarse a participar de la *guelaguetza* es inusual (y de hacerlo no necesariamente interrumpe una relación) la reincidencia es condenada. Por ende, debe haber otras razones para provocar su desencadenamiento. Debido a lo anterior, insistimos en formular una pregunta clave: ¿qué impulsa a la donación?

Para Beals (1970, pp. 237 y 240) la “entrega de *guelaguetza* se percibe como un préstamo desinteresado” que será correspondido “cuando el donante deba hacer un gasto ritual” similar, añadiendo que el préstamo también tiene el objetivo de “mantener o mejorar el prestigio o el estatus social”. Así, *generosidad* y *reputación* impulsan al don.

However, it is possible that these contradictory reasons of the festive gift (*prestige* and *selflessness*, *obligation* and *generosity*) extend the interpretation of De la Fuente regarding the fulfillment of the *public service* (1944, p. 75): on one hand, “the reward is in the prestige derived from this fulfillment” and, at the same time, “when the different positions are occupied, the individual is no longer required to participate”. In this way, the question, why donate service to the people? is answered: For the prestige it causes and for the desire to stop doing it!

Half a century later, Monaghan (1996, p. 513) provides another reason: the reciprocal moral. In Nuyoó, the disappearance of the deputies and protagonist of *mayordomías* stimulated the creation of “fraternity networks,” thanks to which the Nuyootecos became “the reciprocal moral a constant in the way they experience each other.”

However, the reciprocal moral is not the only one behind the *saa sa’a*. There are also reasons that are not always supportive or of alliance: in Nuyoó “the calculation and the interest” were as significant in exchanges as the “obligation”, “freedom”, “generosity” and “luxury” (Monaghan 1996, p. 501). Evidently, the donation ethics does not avoid ambiguities either.

In this regard, referring to “the ethno-cultural configurations” of Oaxaca, Barabas (2006, p. 52) points out: “Refusing to reciprocate or doing it inappropriately, leads to social degradation and danger to life”, thus, “the reciprocity could be un-

El *prestigio* constituye un motivo recurrente en las etnografías. Olivera (1963, p. 140) observa que ocupar una mayordomía procurando el “mayor lujo y esplendor” redundaba en recibir prestigio del pueblo; no obstante, ello implicaba obedecer los “patrones de conducta establecidos”. Así, el prestigio condensaba el *servicio* al pueblo y la *personificación* de sus valores.

En Tilantongo, Butterworth (1975, p. 130) nota que para obtener prestigio “no hay nada mejor que una *mayordomía*”, incluso en tiempos de marginación económica era objeto de “muchas competencias”. Aquí, el prestigio “crece si devuelven más de lo recibido y por consiguiente es una vergüenza entregar menos de lo recibido” (Butterworth, 1975, p. 130). Así, a pesar de las condiciones marginales, siempre se buscaba donar más de lo recibido, no tanto por *prescripción* sino por *reputación*.

Ahora bien, posiblemente estas razones contradictorias del don festivo (*prestigio* y *desinterés*, *obligación* y *generosidad*) prolonguen la interpretación de De la Fuente respecto al cumplimiento del *servicio público* (1944, p. 75): por un lado, “la recompensa se encuentra en el prestigio que se deriva de ese cumplimiento” y, paralelamente, “al cumplirse los diversos cargos, el individuo ya no tiene la obligación de participar”. Así, a la pregunta, ¿por qué donar servicio al pueblo?, se responde: ¡Por el prestigio que causa y por el deseo de dejar de hacerlo!

Medio siglo después Monaghan (1996, p. 513) aporta otra razón: la *moral recíproca*. En Nuyoó la desaparición de los dipu-

derstood as a form of social control supported in social and sacred sanctions stipulated by the sociocultural normativity". It is confusing to consider the reciprocity "as a form of social control" and its breach as "degradation" and "danger." Particularly when we say that "to explain the obligation of reciprocal exchanges" implies to understand its "cultural modal code," which,

It is an active part of a gift ethic, in which fundamental values of small-scale societies are put into play: honor, promise made, prestige, commitment, respect, family name, good neighbourly, friendship, affection and the joy of giving something valuable. (Barabas, 2006, p. 52)

However, the "gift ethics" is not found in practice but in the behavior: "I want to insist on the consideration of a gift ethics" that "goes beyond the logic and practice of reciprocal exchanges," ethics that leads "the society to exert a moral sustained by the balanced reciprocity" (Barabas, 2006, pp. 152-153). This orientation does not exempt the requirement from ambiguities, because "the obligation of the balanced gift comes not only from the fact that it creates mutual solidarity relationships," but it also "creates dependency relationships" (Barabas, 2006, p. 153).

In fact, the person who "receives, is debtor to de donor and is in a position of inferiority (moral, material) and subaltern, being forced to return the gift to restore balance in relationships" (Barabas, 2006, p. 153). However, is it surprising that the obligation of the gift implies the solidarity creation, and that solidarity creates debt?

tados y el protagonismo de las mayordomías estimuló la creación de "redes de fraternidad", gracias a las cuales los Nuyootecos hicieron de "la moral recíproca una constante del modo en que ellos se experimentan entre sí".

Sin embargo, la moral recíproca no es la única detrás del *saa sa'a*. También interviene razones no siempre solidarias o de alianza: en Nuyoo "el cálculo y el interés" eran tan significativos en los intercambios como la "obligación", la "libertad", la "generosidad" y el "lujo" (Monaghan (1996, p. 501). Evidentemente, la ética de la donación tampoco elude las ambigüedades.

A propósito, haciendo referencia a "las configuraciones etnoculturales" de Oaxaca, Barabas (2006, p. 52) apunta: "Negarse a reciprocitar o hacerlo inadecuadamente, conlleva la degradación social y el peligro para la vida", así, "la reciprocidad podría ser entendida como una forma de control social apoyada en las sanciones sociales y sagradas que prescribe la normatividad sociocultural". Desorienta considerar la reciprocidad "como una forma de control social" y su incumplimiento como "degradación" y "peligro". Más cuando se añade que "explicar la obligatoriedad de los intercambios recíprocos" implica comprender su "código moral cultural", el cual,

es parte activa de una ética del don, en la que se pone en juego valores fundamentales de las sociedades de pequeña escala: el honor, la palabra empeñada, el prestigio, el compromiso, el respeto, el nombre de la familia, la buena vecindad, la amistad, el afecto

Simultaneously, to what extent does the receiving person “remain in a position of inferiority” and “subalternity”? If the “gift ethics” guides the community behavior, no person should feel inferior when receiving a gift, because he or she knows (both, debtor and donor) that owe momentarily is part of the reciprocity and its ethics, therefore, why be ashamed to owe? Indeed, “owe” does not attempt against reciprocity. It is one of its key drivers. We are going to emulate the classics: in any reciprocity system, people donate and receive at the same time, or vice versa, it is not possible that a person only *owes* or that only be *owed*, they are people with juxtaposed relationships; from there the appropriateness of witnessing the inter-subjective practices to contextualize the transaction type.

There is a space for another ambiguity: “the reciprocity is not only a form of social control but also the concrete expression of a cultural ethic, for which the satisfaction of donating is a fundamental value in the moral code” (Barabas, 2006, p. 177). Therefore, the reciprocity rarefies, because the “control” and “satisfaction” for donating are connected behaviors. It seems that the joy of the gift merits the monitoring and, vice versa, voluntarily donate implies be audited but, by whom?

POLICY

The question is focused on the *political* profile of the festive reciprocity in Oaxaca, synthesized in the *fulfillment* of civic-ritual *responsibilities* and in *community recognition*. De la Fuente (1944, p. 754) noticed that as the feast was an event that “is in-

y el gusto por dar algo que se estima. (Barabas, 2006, p. 52)

No obstante, la “ética del don” no reposa en la práctica sino en la conducta: “Quiero insistir en la consideración de una ética del don” que “va más allá de la lógica y la práctica de los intercambios recíprocos”, una ética que orienta “la sociedad a ejercer una moral sustentada en la reciprocidad equilibrada” (Barabas, 2006, pp. 152-153). Esta orientación tampoco exime de ambigüedades a la prescripción, pues “la obligatoriedad del don equilibrado deviene no solo de que crea relaciones de solidaridad mutua”, sino de que además “crea relaciones de dependencia” (Barabas, 2006, p. 153).

En efecto, quien “recibe es deudor del que dona y queda en posición de inferioridad (moral, material) y subalternidad, viéndose obligado a devolver el don para reinstaurar el equilibrio en las relaciones” (Barabas, 2006, p. 153). Empero, ¿no sorprende que la obligación del don implique la creación de solidaridad y que la solidaridad cree deuda?

Paralelamente, ¿en qué medida la persona receptora “queda en posición de inferioridad” y “subalternidad”? Si la “ética del don” orienta el comportamiento comunitario, ninguna persona tendría que sentirse inferior al recibir un don, pues sabe (tanto ella como la donante) que adeudar momentáneamente es parte de la reciprocidad y de su ética, por ende, ¿por qué avergonzarse de adeudar? De hecho, “adeudar” no atenta contra la reciprocidad. Es uno de sus motores. Emu-

teresting for all people”, the *mayordomo* is also “the representative of all those who in the place receive the mercy of the saint”, without forgetting that “the people have the sacred duty of holding the saint’s feast”.

Sixty years later, Barabas (2006, p. 171) resized this perception: “A multitude of exchanges are carried out between the authorities and the community in the performance of the positions” in Oaxaca, i.e., the first ones “head some private rituals, the intercommunity the public ones and those that relate the community with what is sacred”, while the community reciprocates recognition and respect.

However, while both perception highlight the *fusion* of religious and civic responsibilities in the festive reciprocity relationships, other experiences underline their *fission*. Butterworth (1975, p. 129) points out that in Tilantongo “the political structure is different from the religious organization, both structures work independently and are barely superimposed”. This gap becomes important at the end of the feast, when the “current *mayordomo* returns the funds to the municipal authorities,” the remaining supplies (“money and candles”) in this way, these will be given to the new *mayordomo* (Butterworth, 1975, p. 130).

However, if the feast policy not only expresses the relationships between *service* and recognition, but between *legitimacy* structures, then (and definitely) reproduces *power* relationships, but an *ambiguous* power. Monaghan (1990, p. 766) noted that in Nuyoó, feasts are organized thanks

lemos a los clásicos: en todo sistema de reciprocidad, las personas donan y reciben a la vez, o la inversa, no es posible que una persona solo *deba* o solo *le* deban, son personas con relaciones yuxtapuestas; de ahí la conveniencia de atestiguar las prácticas intersubjetivas para contextualizar el tipo de transacción.

Hay sitio para otra ambigüedad: “la reciprocidad no es solo una forma de control social sino también la expresión concreta de una ética cultural, para la cual la satisfacción de donar es un valor fundamental en el código moral” (Barabas, 2006, p. 177). Por consiguiente, la reciprocidad se enrarece, debido a que “control” y “satisfacción” por donar son comportamientos contiguos. Pareciera que el goce del don amerita la vigilancia y, al revés, donar voluntariamente implica ser fiscalizado ¿Pero por quién?

POLÍTICA

La pregunta dirige la mirada al perfil *político* de la reciprocidad festiva en Oaxaca, sintetizado en el *cumplimiento* de *responsabilidades* cívicos-rituales y en el *reconocimiento comunitario*. De la Fuente (1944, p. 754) percibió que al ser la fiesta un evento que “interesa a todo el pueblo”, el *mayordomo* es también “el representante de todos los que en el lugar reciben las mercedes del santo”, sin olvidar que todo “el pueblo tiene la obligación sagrada de hacer la fiesta al santo”.

Sesenta años después, Barabas (2006, p. 171) redimensionó esta percepción: “Multitud de intercambios se realizan en-

to a “domestic redistribution model” where families donate to “a common fund” administered by the *mayordomía* that has the “power to distribute goods” without affecting “the rights of use” of the people. Here, the power ambiguity of the festive reciprocity is expressed: a concentrated and at the same time scattered power, because although the goods are “accumulated” and “controlled” by the current *mayordomía*, no one ignores that they “belong to all the guests” (Monaghan, 1990, p. 767).

This is strengthened when the author asks: “what is the relationship between those who *contribute*” with the *mayordomía* and “those who *receive* goods in the distribution?” Answer: none, because “they are the same” (Monaghan, 1990, p. 770). In fact, if we previously observed the ambiguity in the ethics of the reciprocity, now we can see the same in its politics: throughout their lives, all families are *mayordomos* and guests, all of them donate and receive, all of them save and distribute, and what do they donate, receive, and distribute? Power, from a political standpoint, the power to donate.

ECONOMY

How is distributed this power to donate produced thanks to festive exchanges? Beals (1970, p. 231) argues that the “donation and reciprocity” constitute different “saving and credit systems”. The *donation* implies the transfer of goods and services without return, it is spontaneous or ritual and in contexts and with “culturally” specific gifts, i.e., the food offered in visits by families or in celebrations such as día de

tre las autoridades y la comunidad en el desempeño de los cargos” en Oaxaca, verbigracia, las primeras “dirigen algunos de los rituales privados, los públicos intracomunitarios y los que relacionan la comunidad con lo sagrado”, mientras que la comunidad reciproca reconocimiento y respeto.

Empero, si bien ambas percepciones destacan la *fusión* de responsabilidades cívicas y religiosas en las relaciones de reciprocidad festiva, otras experiencias subrayan su *fisión*. Butterworth (1975, p. 129) señala que en Tilantongo “la estructura política es distinta de la organización religiosa; las dos estructuras funcionan independientemente y apenas se sobrepone”. Esta separación cobra relevancia al finalizar la fiesta, cuando el “mayordomo en turno regresa a las autoridades municipales los fondos” sobrantes (“dinero y cera de las velas”) para que estas, posteriormente, las entreguen al mayordomo entrante (Butterworth, 1975, p. 130).

Ahora bien, si la política de las fiestas no solo expresa las relaciones entre *servicio* y *reconocimiento*, sino entre estructuras de *legitimación*, entonces (e indudablemente) reproducen relaciones de *poder*, pero de un *poder ambiguo*. Monaghan (1990, p. 766) observa que en Nuyoó las fiestas se organizan gracias a un “modelo de redistribución doméstico” donde las familias donan a “un fondo común” administrado por la *mayordomía*, quien tiene el “poder de distribuir los bienes” sin afectar “los derechos de disfrute” del pueblo. Aquí se expresa la ambigüedad del poder de la reciprocidad festiva: un poder concentrado y a la

Muertos and baptisms (Beals, 1970, pp. 232 and 233).

At the same time, the *reciprocity* means that families, “anticipating a further *mayordomía* or wedding, begin to sow the obligation that represents the *guelaguetza*, several years in advance” (Beals, 1970, p. 237). Ignoring that this relativizes what was said above (the ‘voluntary’ *guelaguetza*, or planting of obligations, had not been registered”), it is important to say that here, “planting” of obligations does not mean creating linkages but increasing debtors that absorb “further expenditures”, in fact, “from the point of view of the donor, the *guelaguetza* is seen as a saving for a ritual purpose” (Beals, 1970, p. 237).

In this regard, Diskin (1986, p. 288) notes that, although the exchanges appeal to requirements (it is “very difficult to deny the ‘*guelaguetza*’”), the “orders are requested by knowing that a person can correspond”, because people assume that they must set aside “a part of what it produces to satisfy the ‘*guelaguetza*’ obligations”.

In terms of numbers, for “paying off all” debts contracted for a patronal feast, 20 years of constant donations are required (Diskin, 1986, p. 287). Not for nothing, families have “a *guelaguetza* book” where they detail “the payment entitlements (loans taken) and payment obligations (loans received)” (Cook and Diskin, 1989, p. 39).

Also, in Nuyoó, the transactions of festive gifts are recorded in two notebooks: one of them with the family names and gifts received, the other one with the fami-

vez atomizado, pues si bien los bienes son “acumulados” y “controlados” por la *mayordomía* en turno, nadie ignora que les “pertenecen a todos los invitados” (Monaghan, 1990, p. 767).

Esto se robustece cuando el autor interroga: “¿qué relación existe entre quienes *contribuyen*” a la *mayordomía* y “quiénes *reciben* bienes en la distribución?” Respuesta: ninguna, pues “son los mismos” (Monaghan, 1990, p. 770). En efecto, si anteriormente observamos la ambigüedad en la ética de la reciprocidad, ahora vemos lo propio en su política: a lo largo de sus vidas todas las familias son *mayordomas* e *invitadas*, todas donan y reciben, todas ahorran y distribuyen; ¿y qué donan, reciben y distribuyen? Poder, en clave política, el poder de donar.

ECONOMÍA

¿Cómo se distribuye este poder de donar producido gracias a los intercambios festivos? Beals (1970, p. 231) sostiene que la “donación y la reciprocidad” constituyen diferentes “sistemas de ahorros y créditos”. La *donación* implica la transferencia de bienes y servicios sin devolución, es espontánea o ritual y en contextos y con dones “culturalmente” especificados, verbigracia, los alimentos repartidos en visitas familiares o en celebraciones de días de muertos y bautismos (Beals, 1970, pp. 232 y 233).

Paralelamente, la *reciprocidad* implica que las familias, “anticipando una futura *mayordomía* o boda, comienzan a sembrar la obligación de la *guelaguetza* con varios años de anticipación” (Beals, 1970,

ly names and gifts given, one of them for debts and the other one for credits (Monaghan, 1990, p. 760). Thus, even “after the debts are paid,” the notebooks prove “who contributed in the past and who has the obligation to contribute in the future” (Monaghan, 1996, p. 513).

Simultaneously, Monaghan (1990, p. 758) noticed two redistribution logics juxtaposed in feasts: from the *mayordomía* to the guests and vice versa. Replicating the political ambiguity, if we figure the festive reciprocity as a star in whose center lies the *mayordomía* and in its peaks the guests, during their civic-ritual life, all people serve as centers and peaks, all receive and distribute creating an “overlap of debts and credits” (Monaghan, 1990, pp. 762-763). However, in fact, guests can only assume one of the three variations regarding donations for the *mayordomía*: a) donate to cover debts, b) donate to generate and c) combine both situations, cover a debt, and generate another by adding value (Monaghan, 1990, p. 760).

Finally, we are going to highlight that the festive reciprocity creates a chained system that impedes to isolate a redistribution or donation from the past and the most amazing thing, from those to come, which demonstrates certain uncertainty. Not for nothing, Monaghan (1990, p. 769) said that this system is a “ideal type”, because it is not rare that conflicts and new alliances affect the chaining.

Nevertheless, the presence of economic rationality in these festive reciprocity systems is decisive. Monaghan pointed

p. 237). Obviando que esto relativiza lo dicho arriba (“la *guelaguetza* ‘voluntaria,’ o siembra de obligaciones, no había sido registrada”), cabe decir que aquí “sembrar” obligación no significa gestar vínculos sino incrementar deudores que absorban “gastos futuros”, de hecho, “desde el punto de vista del donante la *guelaguetza* es vista como un ahorro para un propósito ritual” (Beals, 1970, p. 237).

Al respecto, Diskin (1986, p. 288) anota que, si bien los intercambios apelan a las prescripciones (es “muy difícil negar la ‘*guelaguetza*’”), los “pedidos se hacen sabiendo que una persona puede corresponder”, pues la ciudadanía asume que debe apartar “una parte de lo que produce para satisfacer sus obligaciones de ‘*guelaguetza*’”.

En números, “liquidar totalmente” las deudas contraídas para una fiesta patronal requiere 20 años donando constantemente (Diskin, 1986, p. 287). No en vano las familias cuentan con “un libro de *guelaguetzas*” donde detallan “los derechos de pago (prestamos que se han hecho) y obligaciones de pago (préstamos que se han recibido)” (Cook y Diskin, 1989, p. 39).

También en Nuyoó las transacciones de dones festivos se ordenan en dos cuadernos: uno con los nombres de las familias y dones recibidos, otro con los nombres de las familias y dones entregados, uno para las deudas y otro para los créditos (Monaghan, 1990, p. 760). Así, incluso “después de que las deudas sean pagadas”, los cuadernos constatan “quién aportó en el pasado y quien está obligado a aportar en el futuro” (Monaghan, 1996, p. 513).

out that, on average, the *mayordomía* begins the feast with the 20 % of the total that will be distributed, “Where do the remaining goods come from?”, precisely, from “the contributions of the other families that take part in the feast” (Monaghan, 1990, p. 760). In this way, the question is to know (beyond the economy, politics, and gift ethics) which is the reason for the *certainty* that this contribution, and any donation, will be reciprocated.

CONCLUSIONS: RECIPROCITY AND INTERCOMMUNITY GUEZAS

This confronts us with the reciprocity basis. For Diskin (1986, p. 283), in the Indigenous populations of Oaxaca, the “reciprocity is in daily life. Any interaction is conceptualized as a service.” Beyond the cogs of the gift, nothing. Barabas (2006, p. 176) has a similar trial: in these populations “the reciprocal exchanges” are “in all social life areas because it gives basis to all”.

The festive and ritual exchanges highlight from this totality. Barabas pointed out that, when looking for averting “the intervention of the sacred”, these changes “acquire a greater significance and social weight than those secular” (Barabas, 2006, p. 156), simultaneously favoring “mutual aid agreements and solidarity commitments” that guarantee the celebration of “public” rituals aimed at “Patron Saints and other Saints representative of each community” (Barabas, 2006, pp. 162 and 168).

However, this festive exchange “tends to be balanced and distributed between the whole community” (Barabas, 2006,

Paralelamente, Monaghan (1990, p. 758) reconoce dos lógicas de redistribución yuxtapuestas en las fiestas: desde la *mayordomía* hacia los asistentes y desde estos hacia aquella. Replicando la ambigüedad política, si figuramos la reciprocidad festiva como una estrella en cuyo centro yace la *mayordomía* y en sus picos los asistentes, en el transcurso de sus vidas *cívicas-rituales* todos los sujetos fungen como centros y picos, todos reciben y todos distribuyen creando una “superposición de deudas y créditos” (Monaghan, 1990, pp. 762-763). No obstante, en los hechos, los asistentes solo pueden asumir una de las tres variantes de donaciones a la *mayordomía*: a) donar para saldar deudas, b) donar para generar deudas y c) combinar ambas situaciones, saldar una deuda y generar otra añadiendo valor (Monaghan, 1990, p. 760).

Finalmente, destaquemos que la reciprocidad festiva conforma un sistema encadenado que impide aislar una redistribución o una donación de las pasadas y, lo más asombroso, de las por venir, lo cual evidencia cierta incertidumbre. No en vano Monaghan (1990, p. 769) advierte que este sistema es un “tipo ideal”, ya que no es extraño que los conflictos y las nuevas alianzas afecten el encadenamiento.

Con todo, la presencia de la racionalidad económica en estos sistemas de reciprocidad festiva es determinante. Monaghan registra que, en promedio, la *mayordomía* inicia la fiesta con un 20 % del total que será distribuido, “¿de dónde provienen los bienes restantes?”, justamente, de “las contribuciones de las de-

p. 168), which suggests that, besides sacred “density”, to *assure balance, standards* are needed. In this regard, Monaghan (1990, p. 768) remembered that in Nuyoó “it was considered an insult” that a *mayordomía* distributes to a family the same tortillas that they had given, because it is “essential” that “people leave the feast taking or having eaten tortillas from different families”. This requirement emphasizes the gift *anonymity* to strengthen the community “unit,” causing that the *redistribution*, “far from being considered a hierarchy issue or creator of ‘alliances’”, be associated with the “solidarity of the group in terms of totality” and “common vision on what the community should be” (Monaghan, 1990, p. 768). Thus, the redistribution standard not only guaranteed the balance of the festive gift, but it cultivated a type of community recognition that overshadows the *interfamilial* one.

And what happens in this *overflow*? Here, the ethnography is scarce and confuse. Beals (1970, p. 235) noted that the “ritual *guelaguetzas*” beyond the “family circles”, were limited to completing a certain cycle and once the return was over, the relationship ended¹. For Monaghan (1990, p. 771), there are not differences between the civic-religious celebrations and those familial (births, weddings, and funerals): both work thanks to “an over-

más familias que participan en la fiesta” (Monaghan, 1990, p. 760). La cuestión, entonces, es saber (más allá de la economía, la política y la ética del don) a qué responde la *seguridad* de que esta contribución, y toda donación, serán reciprocadas.

CONCLUSIONES: RECIPROCIDAD Y GUEZAS INTERCOMUNITARIAS

Esto nos sitúa frente a los fundamentos de la reciprocidad. Para Diskin (1986, p. 283) en las poblaciones indígenas de Oaxaca la “reciprocidad se advierte en la vida cotidiana. Cualquier interacción se conceptúa como prestación”. Fuera del engranaje del don, nada. Juicio similar tiene Barabas (2006, p. 176): en estas poblaciones “los intercambios recíprocos” están presentes “en todos los campos de la vida social ya que a todos presta fundamento”.

De esta totalidad destacan los intercambios festivos y rituales. Barabas señala que, al buscar conjurar “la intervención de lo sagrado”, estos intercambios “adquieren mayor densidad significativa y peso social que los seculares” (Barabas, 2006, p. 156), propiciando, paralelamente, “pactos de ayuda mutua y compromisos solidarios” que garantizan celebrar rituales “públicos” dedicados a “Santos Patronos y otros Santos ejemplares de cada comunidad” (Barabas, 2006, pp. 162 y 168).

Ahora bien, este intercambio festivo “tiende a ser equilibrado y distribuido entre toda la comunidad” (Barabas, 2006, p. 168), lo cual sugiere que, además de sacra “densidad”, para *asegurar el equilibrio* se precisa de *normas*. Al respecto, Mona-

¹Some year later, Beals (1989, pp. 65–66) mentions three types of transactions: regional, communal and between villages, were “loans, presents and the reciprocity system of the *Guelaguetza*” are included. Unfortunately, these are not developed.

lap of credits and debts” of an interfamilial type, because families are who support them and attend.

Thus, little is said on *intercommunity* festive reciprocities. Barabas suggested them at the end of an approach about the *types*, *fields*, *temporalities*, and *ambits* of balanced exchanges. Those *types* are “generalized,” “negative” and “restricted” (at the same time, subdivided into agonistic or unequal and balanced). *Ambits* are the “work, life cycle, feast” and “what is sacred.” *Temporalities* are “immediate and deferred at short or long term.” Finally, *fields* are “private”-work and life cycles- and “public” - events that affect “the entire community, generally under the direction of the authorities”, i.e., “the *mayordomía* from the saints” and those of “*intercommunity* level (*intra* and *interethnic*)” such as visits of basketball teams, the “music bands, saints in a procession” and dancers such as “Mazatec *huehuentones*” that visit different towns for “All Saints” (Barabas, 2006, pp. 156 and 157).

Applying this requirement, *the intercommunity guezas* would be of “restricted” *type* (“agonistic” and “balanced”), of festive *field*, “public” and “sacred,” of “deferred” *temporality* “at short term” (up to one year) and of “intercommunity” *ambit*. The question is that these *guezas* are not addressed².

²At the same time, Barabas established four variants of *balanced*, *agonistic*, *public*, and *festive* reciprocity. All of them *Intercommunity*: a) when a “volunteer steward or one chosen by the authorities, at the same time chooses 10 and 20 partners –godparents, godmothers, the deputies– who help them with work, goods and money”,...

ghan (1990, p. 768) recuerda que en Nu-yoó “se consideraba un insulto” que una *mayordomía* distribuya a una familia las mismas tortillas que esta le había entregado, pues resulta “esencial” que las “personas se retiren de la fiesta llevándose o habiendo consumido tortillas de diferentes familias”. Esta prescripción acentúa el *anonimato* del don buscando fortalecer la “unidad” comunitaria, haciendo que la *redistribución*, “lejos de considerarse un asunto de jerarquía o generador de ‘alianzas’”, sea asociada con “la solidaridad del grupo en tanto totalidad” y “visión común sobre aquello que la comunidad debería ser” (Monaghan, 1990, p. 768). Así, la norma de redistribución no solo garantizaba el equilibrio del don festivo, sino que cultivaba un tipo de reconocimiento comunitario que eclipsa el *interfamiliar*.

¿Y qué sucede en este *desborde*? Aquí la etnografía escasea y confunde. Beals (1970, p. 235) observa que las “*guelaguetzas* rituales” fuera de los “círculos familiares” se limitaban a cumplir un ciclo determinado y una vez acabada la devolución la relación finalizaba¹. Para Monaghan (1990, p. 771) no existen diferencias entre las celebraciones cívico-religiosas comunitarias y las familiares (nacimientos, bodas y funerales): ambas funcionan gracias a “una superposición de deudas y créditos” interfamiliares,

¹Años después, Beals (1989, pp. 65–66) menciona tres tipos de transacciones: regionales, comunales y entre aldeas, donde incluye “préstamos, regalos y el sistema de reciprocidad de la *Guelaguetza*”. Lamentablemente, no las desarrolla.

Nowadays, in much of the Mixteca Alta, the tutelary feasts (municipal and agency) are organized by the authorities that replace the *mayordomías*. This protagonist is linked to the creation of a festive donation network created by *intercommunity* relationships representing social *totalities*.

Both facts modified the other with festive exchange aspects. Previously, if a family decided to take a *mayordomía*, they had to do it years in advance, time in which they did not stop attending whatever event they were invited in order to donate the largest amount of goods, because these donations would be returned when organizing the feast (Monaghan, 1990, p. 761). This shows that its “economic and social meaning extends beyond the immediate celebration,” because the feasts that “were carried out in the past” are linked to the “feast that will be developed in the future” (Monaghan, 1990, pp. 758 and 762). Thus, the parental festive donation logic is cyclic in the *futu-*

pues son las mismas familias quienes las patrocinan y asisten.

Así, poco se dice sobre las reciprocidades festivas *intercomunitarias*. Barabas las sugiere al final de un tratamiento sobre los *tipos, campos, temporalidades* y *ámbitos* de intercambios equilibrados. Los *tipos* son “generalizado”, “negativo” y “restringido” (a su vez, subdividido en agonístico o desigual y equilibrado). Los *campos* son el “trabajo, el ciclo de vida, la fiesta” y “lo sagrado”. Las *temporalidades* son “inmediata y diferida a corto y a largo plazo”. Finalmente, los *ámbitos* son el “privado” -trabajo y ciclos vitales- y el “público” -acontecimientos que afectan a “toda la comunidad, generalmente bajo la dirección de las autoridades”-, verbigracia, “las mayordomías de los santos” y los de “nivel *intercomunitario* (*intra* e *interétnico*)” como las visitas de los equipos de basquetbol, las “bandas de música, de santos en procesión” y de danzantes como los “*huehuentones* mazatecos” que visitan pueblos diferentes para “Todos los Santos” (Barabas, 2006, pp. 156 y 157).

...b) when “the ‘Saint brotherhoods’ organized by the devotees” collaborate in the “belonging neighborhood, where all members cooperate with the steward”, c) when the steward is “helped by the whole town” through “the authorities or the committee of religious celebrations” and d) when “there is no steward and that the party is carried out by the authorities with the funds of the town” (Barabas, 2006, p. 168). Also, De la Fuente (1944, pp. 754-755) noticed these variants when he recognized four forms of assuming a stewardship: a) voluntarily, b) by the choice of the people, c) when “it automatically falls to a civilian official” and d) when the stewardship “declines” and the feast is organized with the “funds and food given by the people, fulfilling together the sacred obligation”.

Aplicando este tratamiento, las *guezas intercomunitarias* serían del tipo “restringido” (“agonístico” y “equilibrado”), de *campo* festivo, “público” y “sagrado”, de *temporalidad* “diferida a corto plazo” (máximo un año) y de *ámbito* “intercomunitario”. La cuestión, es que estas *guezas* no se abordan².

²A su vez, Barabas establece cuatro variantes de reciprocidad *equilibrada, agonística, pública* y *festiva*. Todas *intracomunitarias*: a) cuando un “mayordomo

re, which impedes to reduce donations to a single event because the “analysis unit” is the “set of feasts” (Monaghan, 1990, p. 764).

However, here the *intercommunity guezas* show differences: those who exchange are authorities whose periods last between one and three years (depending on the position and community) and donations are anchored in the annual cycle of saint celebrations. Consequently, this reciprocity is *strictly* balanced regarding the gift and its temporality, it puts the cycle before the future.

Thus, it would be important to rethink the reciprocity model based on the *mayordomía-family* logic. To agree that the “ought to be’ model” in the parental interaction is projected in widest social and spatial ambits” such as the “neighborhood, community or communities related” (Barabas, 2006, p. 177), it is suggested that the intercommunity interactions emanate from these projections. Therefore, here there is no light of its own in the reciprocities that go beyond the interfamily ones, particularly, the *intercommunity guezas* that affect social totalities by connecting hundreds of agency and municipal authorities representing thousands of Mixtec peoples.

Recalling Monaghan (1996, p. 500) who, at the same time, replicated Mauss, if the exchange is a social fact that articulates all social dimensions, “it is difficult to imagine how a change can occur” in the *exchange* “without transforming the whole society”. Perhaps, because of this, the big *intercommunity guezas* are attractive, relating

Actualmente, en gran parte de la Mixteca Alta las fiestas tutelares (municipales y agenciales) son organizadas por las autoridades sustituyendo las mayordomías. Este protagonismo se vincula a la creación de una red de donaciones festivas tejida por relaciones *intercomunitarias* representando *totalidades* sociales.

Ambos hechos modificaron otros aspectos del intercambio festivo. Anteriormente, si una familia decidía ocupar una *mayordomía* debía hacerlo con años de anticipación, tiempo en el cual no dejaba de asistir a cuanto evento la invitaran con el fin de donar la mayor cantidad de bienes, pues estas donaciones le serían regresadas al organizar la fiesta (Monaghan, 1990, p. 761). Esto muestra que su “significado económico y social se extiende más allá de la celebración inmediata”,

...escogido por las autoridades o voluntario, escoge a su vez entre 10 y 20 colaboradores –padrinos, madrinas, diputados(as)– que le proporcionan ayuda en trabajo, bienes y dinero”, b) cuando colaboran “las ‘hermandades de los Santos’ organizadas por sus devotos” en el “barrio de pertenencia, donde todos los miembros cooperan con el mayordomo”, c) cuando el mayordomo es “auxiliado por todo el pueblo” a través de “las autoridades o del comité de festejos religiosos” y d) cuando “no exista mayordomo y que la fiesta sea llevada a cabo por las autoridades con los fondos del pueblo” (Barabas, 2006, p. 168). También De la Fuente (1944, pp. 754-755) advirtió estas variantes al reconocer cuatro formas de asumir una mayordomía: a) por voluntad, b) por elección del pueblo, c) cuando “recae automáticamente en un funcionario civil” y d) cuando la mayordomía “declina” y la fiesta se organiza con los “fondos y víveres proporcionados por todo el pueblo, cumpliendo este en conjunto la obligación sagrada”.

Borges to Mauss, as the *Aleph* of gifting, a phenomenon that concentrates all the expressions of the social being (ritual, political, ethical, economic, aesthetic, artistic, etc.) in short: the festive reciprocity.

Then, the issue would consist of analyzing how social totalities of the Mixteca Alta are being transformed due to the *intercommunity guezas*; issue that is consistent with what was discussed, which cannot fail to consider the conceptual and theoretical ambiguities no less than the empirical and ethnic ones.

End fo English vertion

REFERENCES / REFERENCIAS

- Aguirre Beltrán, G. (1957). "El problema humano de las Mixtecas". En: Marroquín, Alejandro. *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*. Imprenta Universitaria, México, pp. 7-29.
- Barabas, A. (2006). "La Ética del Don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad". En: Barabas, Alicia. *Dones, Dueños y Santos: Ensayos sobre Religiones en Oaxaca*. Porrúa/INAH, México, pp. 149-177.
- Beals, R. (1970). "Gifting, Reciprocity, Savings, and Credit in Peasant Oaxaca," *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 26, N 3, 231-241.
- Beals, R. (1989). "El estudio de mercados en Oaxaca: su origen, ámbito y hallazgos preliminares". En: Cook, Scott y Diskin, Martin (eds.) *Mercados de Oaxaca*. INI/CONACULTA, México, pp. 55-73.
- Butterworth, D (1975). *Tilantongo: Comunidad mixteca en transición*. INI, México.

pues las fiestas que "tuvieron lugar en el pasado" se encadenan con las "fiestas que tendrá lugar en el futuro" (Monaghan, 1990, pp. 758 y 762). Así, la lógica parental de donación festiva es cíclica en el *devenir*, lo cual impide reducir las donaciones a un solo acontecimiento pues la "unidad de análisis" es el "conjunto de fiestas" (Monaghan, 1990, p. 764).

Empero, aquí las *guezas intercomunitarias* presentan diferencias: quienes intercambian son autoridades cuyos periodos duran entre uno y tres años (dependiendo el cargo y la comunidad) y las donaciones están ancladas al ciclo anual de celebraciones patronales. Por ende, esta reciprocidad es *estrictamente* equilibrada respecto al don y a su temporalidad, antepone el ciclo al devenir.

Así, cabría repensar el modelo de reciprocidad asentado en la lógica *mayordomía-familiar*. Acordar que el "modelo del 'deber ser' en la interacción parental se proyecta a ámbitos sociales y espaciales más amplios" como el "barrio, la comunidad o las comunidades afines" (Barabas, 2006, p. 177), sugiere que las interacciones intercomunitarias dimanen de estas proyecciones. Por ende, aquí no hay luz propia en las reciprocidades que desbordan las interfamiliares, particularmente, las *guezas intercomunitarias* que afectan totalidades sociales conectando cientos de autoridades agenciales y municipales representando miles de pobladores mixtecos.

Recordando a Monaghan (1996, p. 500) quien, a su vez, emula a Mauss, si el intercambio es un *hecho social* que vertebra to-

- Cook, S., y Diskin, M. (1989). "Análisis e historia en la economía de mercado campesino del Valle de Oaxaca", En: Cook, Scott y Diskin, Martin (eds.) *Mercados de Oaxaca*. INI/CONACULTA, México, pp. 25-53.
- De la Fuente, J. (1944). "Cooperación indígena y cooperativismo moderno", *El Trimestre Económico*, Vol. 10, N° 40, 749-765.
- Diskin, M. (1986). "La economía de la comunidad étnica en Oaxaca". En: Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel (coords.) *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH, México. pp. 259-297.
- López, G. (1955). "La filosofía de los zapotecas", *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)*, Números 57-58-59.
- López, G. (1957). "La Guelagueza", *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)*, Números 63-64-65, 221-228.
- Marroquín, A. (1957). *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*. Imprenta Universitaria, México.
- Martínez Ríos, J. (1964). "Análisis funcional de la 'guelaguetza agrícola' (Una prueba empírica del paradigma de Robert K. Merton)", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 26, N° 1, 79-125.
- Monaghan, J. (1990). "Reciprocity, Redistribution, and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta," *American Ethnologist*, Vol. 17, N° 4, 758-774.
- Monaghan, J. (1996). "Fiesta Finance in Mesoamerica and the Origin of a Gift Exchange System," *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol 2, N° 3, 499- 516.

das las dimensiones sociales, "se dificulta imaginar cómo puede ocurrir un cambio" en el *intercambio* "sin que se transforme la totalidad de la sociedad". Quizá por ello las grandes *guezas intercomunitarias* luzcan, enlazando a Borges con Mauss, como el *Aleph* del don, un fenómeno que concentra todas las expresiones del ser social (ritual, política, ética, económica, estética, artística, etcétera) en una sola: la reciprocidad festiva.

La cuestión, entonces, consistiría en analizar cómo se están transformando las totalidades sociales de la Mixteca Alta a consecuencia de las *guezas intercomunitarias*; cuestión, en sintonía con lo tratado, que no puede dejar de considerar las ambigüedades conceptuales y teóricas no menos que las empíricas y étnicas.

Fin de la versión en español

- Olivera, M. (1963). "Notas sobre las actividades religiosas en Tlaxiaco, Oaxaca", *Anales*, Época 6a, T. XV, INAH, México, 129-151.
- Rosales Martínez G. N., Navarro Garza H., Flores Sánchez D., Núñez Espinoza J. F., Jiménez Velázquez M. A., y Peña Avelino L. (2020). "Solidaridad en la modernidad de las fiestas patronales del distrito de Tlaxiaco", *Textual*, N° 75, 217-241. doi: 10.5154/r.textual.2020.75.10.
- Sahlins, M. (1977). "Sobre la sociología del intercambio primitivo". En: Sahlins, Marshall. *Economía de la Edad de Piedra*. Akal, Madrid, pp. 203-296.