

Los espacios de intercambio. Los tianguis de Páztcuaro (Michoacán, México), entre la tradición y las estrategias de supervivencia

Danú A. Fabre Platas

Universidad Veracruzana. Instituto de Investigaciones y Estudios Económicos y Sociales
dfabre@uv.mx

Carmen Egea Jiménez

Universidad de Granada. Departamento de Geografía Humana
cegea@ugr.es



Recepción: junio de 2013
Aceptación: febrero de 2015

Resumen

La intención del presente artículo es mostrar procesos sociales locales en coexistencia con las realidades posmodernas globales, donde parece persistir una lógica egocéntrica e hiperespecializada irremediable. Esta idea parte de observar la pervivencia y la renovación de solidaridades tradicionales en espacios que se asumen globalizados, pero en los que persisten o se recuperan tejidos sociales históricos donde la memoria colectiva actúa como resistencia cultural. En este contexto, se analizan, a través de la observación participante, dos tianguis localizados en el área purhepecha y protagonizados por la comunidad purhe: el tianguis del Santuario, en la ciudad de Páztcuaro, y el *mojtakuntani* o tianguis regional purhepecha, desarrollado por las poblaciones cercanas al lago de Páztcuaro (Estado de Michoacán, México). Los tianguis son mercados públicos que se asumen aquí como espacios de intercambio y tienen la particularidad de que la actividad económica de adquisición de bienes se realiza a través del trueque, sin intervención de la moneda como valor de cambio.

Palabras clave: espacios de intercambio; economía glocal; economía campesina; resistencia indígena; tianguis.

Resum. *Els espais d'intercanvi. Els tianguis de Páztcuaro (Michoacán, Mèxic), entre la tradició i les estratègies de supervivència*

La intenció del present article és mostrar processos socials locals en coexistència amb les realitats postmodernes globals, on sembla que persisteix una lògica egocèntrica i hiperespecialitzada irreversible. Aquesta idea parteix d'observar la pervivència i la renovació de

solidaritats tradicionals en espais que es consideren globalitzats, però en els quals persisteixen o es recuperen teixits socials històrics on la memòria col·lectiva actua com a resistència cultural. En aquest context, s'hi analitzen, a través de l'observació participant, dos *tianguis* localitzats a l'àrea *purhepecha* i protagonitzats per la comunitat *purhe*: el *tianguis* del Santuario, a la ciutat de Pátzcuaro, i el *mojtakuntani* o *tianguis* regional *purhepecha*, desenvolupat per les poblacions properes al llac de Pátzcuaro (Estat de Michoacán, Mèxic). Els *tianguis* són mercats públics que han estat considerats aquí com a espais d'intercanvi i que tenen la particularitat que l'activitat econòmica d'adquisició de béns es realitza a través de la permuta, sense que hi intervingui la moneda com a valor de canvi.

Paraules clau: espais d'intercanvi; economia glocal; economia camperola; resistència indígena; *tianguis*.

Résumé. *Les espaces d'échange. Les tianguis du Pátzcuaro (Michoacán, Mexique), entre la tradition et les stratégies de survie*

Le but de cet article est de montrer des processus sociaux locaux coexistant avec les réalités post-modernes globales, où une logique égocentrique et irrémédiablement hyperspécialisée semble persister. L'idée est née de l'observation de la survivance et du renouvellement de solidarités traditionnelles dans des espaces qui sont assumés comme globalisés, mais dans lesquels sont récupérés ou persistent des tissus sociaux historiques dans lesquels la mémoire collective joue un rôle de résistance culturelle. Dans ce contexte nous analysons, grâce à l'observation participante, deux *tianguis* localisés dans la zone purépecha et mis en place par la communauté purhé : le *tianguis* du Santuario dans la ville de Pátzcuaro, et le Mojtakuntani ou *tianguis* régional purépecha, développé par les populations proches au Lac de Pátzcuaro (Etat du Michoacán, Mexique). Les *tianguis* sont des marchés publics considérés comme espaces d'échange et ils ont la particularité selon laquelle l'activité économique d'acquisition de biens est réalisée au moyen du troc, sans intervention de la monnaie comme valeur d'échange.

Mots-clés: espaces d'échange; économie glocale; économie rurale; résistance indigène; *tianguis*.

Abstract. *Exchange spaces. The tianguis of Pátzcuaro (Michoacán, México): Between tradition and survival strategies*

The aim of this contribution is to explore local social processes that persist in a global postmodern reality defined by a hyper-specialised, egocentric, and irreparable logic. The article analyses the survival and renewal of traditional solidarities in spaces that are normally assumed to be globalised, but where historical social networks are present and where collective memory acts as a form of cultural resistance. This is the starting point of a research study on traditional Mexican markets using participant observation. Two *tianguis*, or public markets, located in the area Purepecha area and operated by the Purhé community are analysed: the *tianguis* of Santuario in the city of Patzcuaro, and the Mojtakuntani or regional Purepecha *tianguis* involving towns and hamlets located around Lake Patzcuaro (Michoacan State, Mexico). The *tianguis*, which are considered here as exchange spaces, are atypical because goods are acquired through bartering and no money is used as an exchange value.

Keywords: exchange spaces; glocal economy; peasant economy; Indian native resistance; *tianguis*.

Sumario

- | | |
|---|---|
| 1. Introducción | 5. La tradición del intercambio en una economía de mercado |
| 2. El trueque, una práctica común en realidades económicas diferentes | 6. El trueque en Pátzcuaro como una estrategia tradicional de supervivencia |
| 3. El contexto económico del trueque en México | 7. Inquietudes finales |
| 4. El escenario local de los tianguis en el área purhe | Referencias bibliográficas |

1. Introducción

¿Qué pretendemos y desde dónde? Este es un estudio de mercado. No como generalmente puede definirse, es decir, un estudio de demandas, productos y deseos para adecuarlos a una oferta precisa y segura de consumo, sino, sencillamente, como la propia palabra indica, es una investigación acerca de dos mercados que se definen por la particularidad de sus actores, su lugar y su comportamiento económico que se delimitan conceptualmente como populares y solidarios.

Es un análisis de dos mercados, asumidos como tianguis en las territorialidades purhepecha mexicanas estudiadas, en donde la práctica habitual de intercambio no se genera únicamente a través del dinero, sino mediante el intercambio de productos que comúnmente da lugar a lo que conocemos como trueque. Conviene subrayar desde ahora que esta permuta de saberes y bienes tiene un sentido histórico y se ha ido desarrollando durante siglos y hasta el momento actual en la región de estudio.

La delimitación temática es sencilla, puesto que trata los espacios donde se crea dicha conducta económica, el acaparamiento de productos y su forma de distribución, formando un sistema económico del que queda excluida, en buena medida, la moneda como medio para obtener bienes de consumo a cambio.

La delimitación geográfica contempla dos territorios michoacanos: el tianguis de cambio llamado «del Santuario», que se presenta dos veces por semana en la ciudad de Pátzcuaro, y los *mojtakuntani* o tianguis regionales purhepecha, que se celebran mensualmente y están organizados por las poblaciones de la ribera y las cercanías del lago de Pátzcuaro.

Nos concentramos en observar el tianguis que todas las mañanas de los martes y los viernes se congrega en la ciudad de Pátzcuaro y, en un sentido referencial, el *mojtakuntani*: encuentro de trueque quincenal en diferentes comunidades del lago. Es este el punto de concentración comercial donde las personas llegadas de los diferentes pueblos, comunidades y rancherías vecinas al municipio intercambian y trocan sus productos.

La intención del trabajo es mostrar esta práctica económica, principalmente indígena purhepecha, como una estrategia de supervivencia, una acción

colectiva de resistencia y renovación local reconstruida como memoria social, como utopía, bajo contextos o en articulación estrecha con procesos globales posmodernos.

La particularidad de ser una forma de economía indígena que perdura en el tiempo es el interés principal de este texto, unido a que no solamente debe entenderse como una cuestión de tradición, sino también como un mecanismo actual de comportamiento económico similar y alternativo a las exigencias del sistema capitalista. Así, entonces, el trabajo se centra en observar si estos tianguis pueden ser entendidos como modelos de contraeconomía o de resistencia social construidos durante largo tiempo y coexistentes en las realidades económicas actuales.

Con esta intencionalidad, la metodología es básicamente cualitativa, basada en la observación participante a lo largo de seis meses de trabajo de campo, en entrevistas en profundidad a personas clave y a asistentes protagonistas del intercambio en los tianguis; triangulando estos insumos con el análisis de estudios cercanos sobre el tema o el lugar. Es, principalmente, a través de estas entrevistas en profundidad que propiciamos un atractivo y un convocante juego conversacional; un diálogo orientado a deconstruir los procesos vividos en estos territorios bajo el eje central de esta forma alternativa de mercado.

2. El trueque, una práctica común en realidades económicas diferentes

Si bien el trueque ha sido entendido como una realidad económica previa al desarrollo del capitalismo (Ramos, 2004), en la actualidad (re)surge en muchos lugares como una estrategia de sobrevivencia (Pérez, 2006; Tocancipá, 2008; Zechner y Keller, 2008; Quiroz, 2009; Molina, 2011). Así, lo encontramos en poblaciones que lo practican desde muchas generaciones atrás y que puede ser entendido como costumbre; en otras que lo recuperan y lo reinventan como práctica para enfrentarse a los estrechamientos del mercado y la falta de trabajo asalariado; en situaciones donde el dinero deja de circular, donde lo hace en menor medida o deja de tener valor para asegurar la adquisición de bienes, de manera que el cambio directo es la mejor forma que tienen personas, grupos o comunidades que quedan fuera de las formalidades del sistema capitalista de acceder a productos necesarios, al no tener ingresos monetarios, pero sí recursos para producir bienes o servicios¹.

Una experiencia contemporánea puede ser la de Argentina en 2003, cuando muchas familias, ante el fenómeno «el corralito», tuvieron que ingeniárselas mediante mecanismos de economía informal para poder cubrir necesidades básicas (Gatti, 2009). Así, se crearon abundantes y numerosas redes y clubes

1. Es sumamente interesante subrayar que, si bien esta práctica alternativa se muestra de manera frecuente en las diversas territorialidades latinoamericanas, son sumamente reducidas las referencias hemerográficas o bibliográficas al respecto. De cualquier forma, es oportuno darnos a la tarea futura de generar un estado del arte sobre este campo de acción social y propiciar insumos que posibiliten caracterizar tipológicamente dichas redes de relaciones de mercado alternativo, sus contextos y sus actores.

de trueque; muchas de ellas bajo la organización de la Red Global de Trueque. Otras experiencias similares se dan en Chile, Ecuador, Perú y otros lugares de América Latina donde, bajo el paradigma postulado de la economía solidaria, se desarrollan proyectos que conciben al trueque como una acción representativa de sus principios. En España una de las referencias es el intercambio de bienes urbanos en Barcelona, o, más recientemente, la I Feria del Trueque en Machacón (Salamanca), celebrada en junio de 2012. Otra iniciativa es la del Banco del Tiempo, que utiliza Internet como medio clave de comunicación, a través del que se conciertan citas para intercambiar servicios y saberes entre personas.

La forma de trueque, el intercambio, desarrollado en los tianguis sería una de las posibles realidades económicas, un modelo alternativo de construcción económica, paradigma teórico sobre el cual se desarrolla y se crean prácticas culturales específicas, relacionado con la economía popular y la economía solidaria, donde el valor de los productos no está relacionado con la acumulación y sí con el bien común por encima del bien personal (Favreau et al., 2002; Rodríguez, 2009).

Una definición de *trueque* se puede concretar de la siguiente manera:

El intercambio económico simultáneo en el que se intercambian directamente un tipo de bien o un servicio por otro tipo de bien y servicio sin el uso, o siquiera el concepto de dinero. [...] no existe una deuda en la relación, no se espera de los dos miembros de la misma que participen en otro trueque con la misma persona [...] Se distingue del intercambio de bienes (economía de mercado) por la incapacidad de establecer un precio, ya que no puede hablarse de precio ante la inexistencia de dinero. No hay bienes intermediarios que sirven para conceptualizar o expresar los valores de ambos tipos de bienes o servicios intercambiados, de modo que parecería una forma socialmente expresada de establecer el valor de los productos trocados [...]. (Toledo et al., 1992: 35)

El trueque aparece inicialmente realizado en proporciones casuales, siendo su repetición la que termina estableciendo términos de intercambio en ciertas cantidades o precios relativos. El acto se completa mediante la entrega, simultánea o en momentos acordados, de un bien o servicio y la recepción del otro, en cantidades también acordadas, e implica que se reconozcan y se encuentren en un mismo momento y lugar las dos partes que poseen los bienes deseados.

De operaciones individuales y ocasionales de trueque se puede pasar a redes de personas o comunidades que se organizan para, sistemáticamente, intercambiar productos y satisfacer necesidades recíprocas, constituyendo así verdaderos mercados locales, tianguis, en la denominación mexicana, donde se encuentran los poseedores de distintas mercancías que no requieren dinero para hacer efectivo el intercambio de sus trabajos o posesiones, pues, al desprenderse de su producto, inmediatamente obtienen a cambio otro que consideran de valor equivalente.

La economía popular está pensada aquí como un subsistema de relaciones económicas cuyos principales agentes son las unidades domésticas o los

individuos que dependen de la realización ininterrumpida de su fondo de trabajo para su reproducción². Dichas formas de intercambio se observan en contraposición a las economías capitalizadas, donde la empresa es la única unidad válida y posible. La unidad económica familiar y todas sus formas asociativas complejas (cooperativas de consumo, redes de autoayuda y de trueque, asociaciones locales de autogestión del hábitat o sistemas de crédito solidario), las cuales están a favor de la reproducción social y no de la acumulación, son el punto de partida para la creación de nuevas organizaciones económicas.

La economía solidaria es una corriente teórica desarrollada ampliamente en América Latina y que tiene como objetivo el logro de modos de producción y distribución alternativos a los modos capitalistas y estadistas, pretendiendo rescatar el concepto de unión entre la posesión y el uso de los medios de producción y de distribución, así como de la socialización de los mismos³.

Unas de las razones por las que consideramos el trueque como una práctica de economía de solidaridad y popular es que en esta actividad se desarrollan criterios alternativos para el establecimiento del valor de los productos, se evita la acumulación y se incentiva el bien común por encima del bienestar personal.

A pesar de la importancia y de la frecuencia de esta práctica en México, sobre todo entre las poblaciones indígenas, no son tantos los trabajos que se centran en esta actividad (Paré, 1975; Veerkamp, 1982; León, 2010), posiblemente porque la actividad desarrollada en los tianguis se asume como una actividad informal (De la Peña, 1996; Aldrete et al., 2005); y porque, en muchos casos, el término *tianguis* se utiliza para identificar lugares de mercado donde es

2. La *unidad doméstica* es el conjunto de individuos vinculados de una manera sostenida, cotidiana y solidaria, responsables de la obtención (mediante su trabajo presente o el acceso a transferencias de bienes, servicios o dinero) y la distribución de las condiciones materiales necesarias para la reproducción inmediata de cada uno de sus miembros. Una unidad doméstica puede articular a uno o más hogares, corresidentes o no, basados en el parentesco o no. La solidaridad doméstica no implica necesariamente igualdad, ni siquiera equidad, sino reglas aceptadas de distribución y arreglos de algún tipo de reciprocidad, de modo que recibir implica dar, de algún modo establecido por usos y costumbres, a quien dio o al grupo que se considera dador o recipiente. Cada grupo doméstico orienta sus actividades económicas a la forma en que sus condiciones de reproducción se vean mejor cumplidas. Los términos de las relaciones domésticas no están establecidos en mecanismos sin sujetos como el del mercado, sino por pautas de comportamiento social e históricamente heredadas. Son los agentes de esta economía popular quienes definen lo justo y lo posible entre sus subjetividades.
3. De acuerdo con las características que pudiéramos asumir como consenso para este tipo de *economía*, el sector de producción debe ser: colaboración en el trabajo, usos compartidos de conocimientos e informaciones, adopción colectiva de decisiones, una mejor integración de los elementos funcionales de la unidad económica, satisfacción de necesidades de participación y de convivencia y desarrollo personal de los sujetos de cada unidad económica. Aquí, el intercambio no es solamente una relación monetarizada, sino que se promueven otras formas de relaciones económicas (donaciones, reciprocidad, comensalidad o cooperación) que permitan una mayor integración social de los participantes. Este tipo de economía solidaria abarca muchas formas de expresión, todas las cuales pretenden generar una segunda naturaleza mediante una serie de prácticas exitosas no capitalistas.

posible adquirir bienes a precios bajos como alternativa a las grandes superficies u otra forma de mercado formalizado (Duhau y Giglia, 2007).

3. El contexto económico del trueque en México

México se encuentra en un acelerado proceso de modernización, de rápida transformación cultural, social y económica, donde el desarrollo tecnológico, industrial y empresarial está generando desajustes estructurales evidentes, polarizando las distintas economías del país y propiciando una pauperización de la clase baja, además de un debilitamiento de la clase media, ahora sumamente vulnerable.

Un punto de referencia para entender esta situación es la firma del Tratado del Libre Comercio con América del Norte (TLCAN), que tuvo lugar en 1994 y con el cual se prometía generar trabajos suficientes y bien remunerados, asegurar el equilibrio macroeconómico, acelerar el crecimiento económico y la productividad, así como acabar con las obstrucciones de las exportaciones; en definitiva, un camino meteórico hacia el Primer Mundo. Pero este tratado vino a modificar, desde 1987, y no siempre favorablemente, la situación social y económica del país, al acelerar el proceso de liberalización con menos participación del Estado y mayor inversión extranjera, lo cual generó una competencia desigual entre productos nacionales y extranjeros, además de traer como consecuencia la reducción de puestos de trabajo y la migración como alternativa a la escasez económica.

Frente a esta dinámica incentivada por el TLCN —si bien no generalizada a nivel nacional, sí evidente en territorialidades fuertemente vulnerables—, esta situación posibilita una mayor situación de alto riesgo en las economías campesinas bajo contextos de diversidad étnica, donde la agricultura y la interacción con los recursos naturales conforman el eje medular de la forma de vida de comunidades indígenas; o, al menos, de sus estrategias de sobrevivencia cotidiana. Así, es el pequeño productor campesino el más perjudicado por esta situación. La competitividad de precios de productos tradicionales, como el maíz o el café, provoca que su comercialización sea cada vez más difícil, debido a que las leyes del mercado favorecen a las empresas extranjeras y la importación de sus bienes; las campañas empresariales y estatales para el uso de agroquímicos reducen la fertilidad del suelo, con lo cual se generan terrenos baldíos y se facilita la entrada de productos transgénicos, una amenaza para la integridad de las semillas nativas, la base alimentaria familiar.

Por otro lado, la lógica neoliberal contenida en las lógicas de implementación del TLCN implica experiencias de monocultivo en numerosos lugares, ello provoca que se pierda la integridad de las economías de autoconsumo, además de la diversidad biocultural de estos espacios, y que aumente la dependencia de las familias indígenas del dinero, los salarios y la compraventa. El resquebrajamiento territorial de las zonas comunitarias y ejidales, ideado o, al menos, incentivado desde el Estado, ha sido la mecha para el surgimiento de conflictos por tierras y de enfrentamientos interétnicos a lo largo y a lo ancho de México.

Sumado a ello, las grandes empresas procesadoras de productos básicos para el mercado interno mexicano (Anderson Clyton, Corgill, Pilgrims Pride, Maseca, Purina, Bimbo, Nestlé o Sabritas) compran el maíz, el frijol y el trigo al campesino a precios muy bajos y, tras un no tan costoso proceso de elaboración, venden sus productos a precios muy altos en proporción a lo invertido en la materia prima. Es relevante que estas empresas acumulan entre el 60% y el 80% de los subsidios destinados al campo. El resultado es que el precio del maíz ha bajado un 40%, pero la tortilla ha aumentado de 1,90 dólares a 10 dólares en los últimos diez años. En igual proporción, aumentó el precio de las semillas y, en un 50%, los fertilizantes.

Todo esto revela una dependencia del campesino con respecto a las grandes empresas agroindustriales, que no solo hace que las transnacionales se enriquezcan con el proceso, sino que devalúa el precio de los productos del campo, con la consiguiente vulnerabilidad de este sector, y ejercen presión sobre los hábitos de consumo de la población, modificando así también su proceso como consumidores de bienes simbólicos⁴.

4. El escenario local de los tianguis en el área purhe

El área purhe se localiza en la parte norcentral del estado de Michoacán, en torno al lago de Pátzcuaro (mapa 1), y ocupa 6.000 km² de los 60.000 que tiene este estado. Su relieve marca altitudes que oscilan entre los 1.600 y los 2.600 m, y se ha subdividido tradicionalmente en cuatro zonas: Japóndarhu (Lugar del Lago), Eráxamani (Cañada de los Once Pueblos), Juárezarisi (Meseta) y la Ciénaga de Zacapu.

De acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios, la población purhepecha contaba con unas 202.884 personas en el año 2000, que se distribuía en 22 de los 113 municipios del Estado; 95 si se tiene en cuenta los hablantes de la lengua purhe.

Desde el punto de vista geomorfológico, se localiza en una cuenca en la parte centro-occidental de México, en la franja neovolcánica que cruza el país en sentido transversal del Pacífico al Golfo de México. Esto le confiere una enorme riqueza debido a sus particularidades biológicas, culturales, históricas e identitarias en el conjunto del país. A esto se une la amplitud altitudinal que permite diferenciar cinco zonas fisiogeográficas: islas, riberas, laderas, valles y montañas, así como tres subsistemas económicos de acuerdo con el aprovechamiento de los recursos naturales: el sistema agroforestal serrano, el sistema agropastoril intensivo y el sistema agropastoril atomizado. El sistema agroforestal serrano se ubica en la parte occidental y noroccidental de la cuenca. Está

4. Las dinámicas generadas por el establecimiento del TLCN en las diversas territorialidades de México implican por sí mismas una atención específica. Los ritmos, los contextos, los ámbitos en los cuales se busca establecer dicho proceso obedecen a escenarios y a momentos específicos que quedan aún pendientes por evaluar. Los documentos generados a la fecha son una fuente importante para dicho análisis, pero no nos permiten contar con un abanico de reflexiones que muestren dicha diversidad de procesos con solidez.



Figura 1. Mapa de situación.

Fuente: Pimentel Ramos, Arturo. Pátzcuaro en breve [en línea]. <<http://enbreve.villapatzcuaro.com/lago.htm>> [Consulta: 5 marzo 2013].

relacionado con la tenencia comunitaria de la tierra. Es una agricultura de humedad en temporal, que incluye sobre todo el cultivo de diferentes tipos de maíz para el autoconsumo. El sistema agropastoril intensivo es la contraparte del anterior. Es propio de grandes terratenientes que rentan sus tierras a campesinos. Este sistema se caracteriza por el monocultivo, el uso de insumos externos (maquinaria y agroquímico) y una especialización productiva intensiva: jamargo, alfalfa, pasto y maíz de forraje. Y el sistema agroproductivo atomizado se desarrolla principalmente en el municipio de Pátzcuaro. Está relacionado con el crecimiento de esta ciudad y el desarrollo de grandes aserraderos que aprovechan la materia prima boscosa para procesar la madera.

A través de la Relación de Michoacán⁵ se interpreta que los purhe son un pueblo seminómada localizado en el lugar sagrado de Zacapu, al noroeste del lago de Pátzcuaro. La unidad familiar es el centro de la vida de este pueblo, el principio articulador de las actividades económicas, políticas, sociales y personales, así como el medio de socialización de los infantes, y el parentesco, el principio moldeador de muchas realidades culturales. Su importancia es

5. Esta obra está considerada un «monumento historiográfico», por ser la que mejor relata la historia del pueblo purhepecha. Su autoría se atribuye al franciscano Fray Jerónimo de Alcalá (1504-1545).

determinante en las relaciones de la comunidad con la familia, como puede ser en el acceso a los recursos y la tierra. De hecho, muchas propiedades y bienes de carácter comunal sólo pueden ser transmitidas generacionalmente a través de los cabezas de familia, de manera que la pertenencia a una familia sea el determinante clave para acceder al trabajo.

Los ciclos agrícolas (la plantación, la cosecha), la extracción de recursos del bosque y del lago están en relación con las decisiones comunales. El usufructo familiar de las tierras, del bosque o del lago se decide en su dimensión comunitaria. Así, se trata de un sistema de usos múltiples que aúna la diversificación de actividades con la capacidad y la diversidad de ecosistemas en la zona, el cual se dirige a una economía entendida en términos de subsistencia (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) que va creciendo en complejidad y reinención (Boege, 2008).

Sin embargo, el persistente deterioro del ecosistema de la región (contaminación de las aguas del lago, tala incontrolada debido a las relaciones comerciales con madereras de la zona, pérdida de las propiedades de la tierra por monocultivos de tipo intensivo y de agroquímicos, etc.), además de las luchas y reorganizaciones de las propiedades de las tierras, hace que la autosuficiencia alimentaria coexista con estrategias de economía mixta. Esto ha obligado a una progresiva adaptación de las unidades familiares a la economía de mercado, con lo cual la mercantilización de producción artesanal, de recursos piscícolas y de la ganadería, junto con la monetarización de la vida diaria, son realidades esenciales de la organización familiar.

Así, la pluralidad de ocupaciones y el advenimiento a los trabajos asalariados se han unido a las estructuras tradicionales de producción: propietarios de tiendas locales (abarroteros que resignifican los hábitos de consumo de los pueblos y de las comunidades), comerciantes intermediarios, jornaleros en las campañas agrícolas o en trabajos temporales relacionados con la construcción, transportistas de larga distancia o inmigrantes en el norte complementan un sistema económico cada vez más diversificado y modernizado (Dietz, 2003). Pese a este panorama, la parcela de cosecha familiar (*ekhuaru*) pervive para la economía doméstica compaginada con otras fuentes de ingresos que dan acceso a los productos de mercado.

El papel de la mujer en esta comunidad purhepecha es de vital importancia para el mantenimiento del grupo doméstico (educación, producción, reproducción, manutención, manejo y distribución de la economía familiar). La división de espacios en las comunidades purhepechas puede verse delineada en la dicotomía público-privado, pero tal línea es permeable y son las mujeres quienes revierten los lugares dentro de este esquema. Así, aunque el hombre ocupa su fuerza de trabajo en oficios remunerados (en el campo, en la producción artesanal o fruto de la emigración por motivos laborales), y la mujer desarrolla sus tareas dirigidas principalmente al ámbito doméstico (productos alimenticios, cuidado y crianza de los niños), lo habitual es que ellas ocupen el mercado local, donde comercializan los excedentes agrícolas y venden o distribuyen otros productos.

Hay que destacar aquí que lo doméstico, en este caso, no tiene que ser concebido estrictamente como privado. Así, el control, el manejo y la distribución de los recursos y de los bienes familiares provee a la mujer purhepecha de un campo de decisión y de relación con los demás integrantes de la comunidad y de otras comunidades; como sucede, por ejemplo, en el caso de iniciativas desarrolladas en cooperativas de producción artesanal.

5. La tradición del intercambio en una economía de mercado

Las características del sistema económico de la zona purhepecha se apoyan en dos pilares: la topografía que ha favorecido la comunicación y el desarrollo de rutas comerciales entre las diferentes formas del relieve (sierra, valle y región lacustre), y la biodiversidad climática y de cultivos propios de cada zona. Esta diversidad ha generado la especialización del trabajo por parte de muchas comunidades.

En los años de hegemonía del Imperio purhepecha (1370-1480), las rutas comerciales y los mercados obedecieron a dinámicas de la conquista que expandió el imperio hacia Tierra Caliente⁶ (1450), de donde se extraían dos cosechas anuales de tomate, chile, algodón y fruta. Así, en las diferentes rutas, se formaron centros mercantiles como el de Tzintzuntzan, San Pedro (donde se intercambiaban hortalizas de la ribera con pescados de Ihuatzio), Azajo, Zamora, Tarecuato, Uruapan y Tacámbaro. Desde aquí, se comercializaba al exterior, de modo que llegaban productos purhepechas hasta los mercados de Tenochtitlan, Yucatán y territorios mayas.

Es precisamente la diversidad agrícola y la especialización en la producción artesanal lo que fomentó el intercambio, el trueque, entre las distintas zonas. En la sierra, los tejedores necesitaban del algodón producido en Tierra Caliente y se recibía maíz y chiles tempraneros de la parte de la Cañada; la artesanía de las tierras altas y del lago de Pátzcuaro; del lago, también pescado, y los frutales y las hortalizas de Tierra Caliente. Todos ellos eran los bienes de intercambio durante aquel tiempo. A veces, este trueque no era directo, sino que se utilizaba alguna unidad entendida como moneda de cambio (tejidos de algodón, plumas finas o piedras semipreciosas).

La llegada de los españoles en 1522 acabó, en gran parte, con la economía de autosuficiencia y autoconsumo del pueblo purhe, al imponer un sistema basado en el pago de tributos, las encomiendas, los trabajos forzados y el cultivo de nuevos productos para la exportación extranjera. Por su parte, los españoles implantaron nuevas prácticas agrícolas, como la plantación del trigo, la col, la lechuga, la cebolla y el ajo, además del cuidado de animales como los borregos que nutrían directamente a la industria textil del país extranjero. La reorganización de las tierras, los cultivos y el trabajo se dirigieron a la explotación económica intensiva de la región. Una buena muestra de ello es el traslado de

6. Tierra Caliente es una de las siete regiones geoeconómicas de México que comprende el Estado de Guerrero, al sur del Estado de Michoacán.

la capital política y económica desde Tzintzuntzan hasta Pátzcuaro, que será el centro administrativo y religioso de la región lacustre. Aquí se desarrolla el mercado como principal punto de intercambio de bienes y servicios, con lo cual se convierte en la referencia comercial principal de la economía regional.

Como en otros casos de la reformulación territorial impuesta por la colonia, este mercado urbano era un medio eficaz para controlar el movimiento de los consumos vitales dentro de la región, lo cual obligaba a canalizar los bienes hacia este centro.

La participación del pueblo purhepecha en la economía colonial se ve forzada a practicar una lógica monetarizada, a pagar tributos en especias o dinero, a participar de manera obligada en grandes tierras cultivadas o encomiendas, a padecer los trabajos forzados (esclavitud) en los ingenios de azúcar o en las minas de explotación, y a atender a las limitaciones expresadas en diferentes reglamentos sobre las actividades comerciales, lo cual habla por sí solo de una autonomía económica indígena que empezó a desaparecer en los primeros momentos de los cuatrocientos años de dominación española⁷.

En la actualidad, hay 25 áreas de mercado local en la cuenca del lago de Pátzcuaro. Su importancia radica en la diversidad de productos y de servicios, así como en haber desplazado a otros centros de comercio e incluso transformado los patrones de asentamiento. Uno de los cambios que más ha condicionado el sistema de mercados desde que se inaugura en 1970 el de Pátzcuaro y, en concreto, el sistema de intercambio campesino, ha sido la progresiva integración de la producción agraria a la economía de mercado y al sector industrial urbano (Durston, 1976).

Esta modernización se caracteriza por disponer de áreas más grandes de mercado y por la disminución del número de centros de intercambio. La población rural utiliza medios de transporte más baratos y rápidos (generalmente, propiedad de empresarios que monopolizan este sistema de transporte) para llegar a centros intermedios de mercado, donde se pueden obtener precios más altos por la mercancía y donde se encuentra una mayor variedad de bienes manufacturados.

Por ello, para el pequeño campesino productor purhepecha, no es fácil comercializar su cosecha. El comercio al mayoreo proveniente de la agricultura intensiva genera una oferta que es difícil combatir. Así mismo, la existencia de varias industrias empacadoras de productos manufacturados en Pátzcuaro que distribuye a las comunidades para la comercialización en abarrotes y tiendas, hace que la demanda del consumidor sea menor. A ello se suma que el

7. Ejemplos hay varios. Debido a la creciente e intensiva creación de rutas comerciales en la región, muchas de las unidades de producción campesina empezaron a adoptar el rol de arrieros o huacaleros; es decir, los caminos reales fueron una de las vías para la dispersión del autoconsumo en la región, puesto que diversificaban las actividades económicas dentro de las mismas. En otro sentido, las restricciones del trueque entre la población se comenzaron a imponer desde entonces. En el tianguis del Santuario se obligó por decreto a comercializar con moneda cada mañana y se dejó la posibilidad de realizar trueque por las tardes con los productos excedentarios.

sistema de comercio se ha concentrado en los núcleos urbanos y se ha puesto en manos de empresas comercializadoras y mayoristas, lo cual ha provocado que el campesino adopte nuevas estrategias económicas que generen cambios ocupacionales, buscando nuevas alternativas de ingresos y nuevas estrategias de sobrevivencia.

Este proceso comporta también una desterritorialización progresiva del grupo purhepecha, lo cual hace imposible hablar de una región purhepecha homogénea. Cada vez se reducen más los espacios extracomunales como los mercados intrarregionales caracterizados por la especialización histórica del trabajo (Pozas, 1962) y la diversidad de productos ofrecida por una zona rica y geografía diversa, lo cual hace posible el intercambio entre productos de diferentes ramas. Estos mercados configuraban un sistema de comercio que pudo haber sustituido a los canales prehispánicos del trueque, pero aquí y ahora, su eje y punto de encuentro está constituido por poblaciones originalmente importantes de la zona purhepecha como Paracho y Cheran en la Meseta, Chilcholta en la Cañada, Zacapu en la Ciénaga y Erongaricuaro y la ciudad de Páztcuaro en la región Lacustre. El resultado final es un sistema de mercados donde se combina la integración horizontal (entre las comunidades purhepechas) con una integración vertical (con los mercados extrarregionales a los que ofrecen los excedentes de su producción) (Dietz, 2003).

6. El trueque en Páztcuaro como una estrategia tradicional de sobrevivencia

En la región de Páztcuaro se pueden identificar dos espacios de intercambio, de trueque: el tianguis del Santuario y el *mojtakuntani*, tianguis purhepecha regional. Aunque la práctica es la misma, adquirir bienes sin utilizar moneda, la diferencia entre ambos es el proceso mediante el que se consolidan estos espacios como lugares de intercambio y, en el segundo caso, como espacios de concientización, como se expondrá más adelante.

6.1. Localización y organización

El tianguis del Santuario lo protagonizan los habitantes de la ribera del lago de los pueblos cercanos a la ciudad de Páztcuaro y los residentes de esta misma ciudad. Se celebra los martes y los viernes en el lado derecho de la iglesia de San Francisco, en una cancha de baloncesto de cuarenta y cinco metros de largo por veinte de ancho, de la cual se aprovechan las banquetas de alrededor y los soportales del edificio adjunto del Magisterio de Educación.

Históricamente, el trueque se llevaba a cabo, junto con otras actividades comerciales, en la plaza Vasco de Quiroga, pero en 1970 se inauguró el mercado urbano que «limpió» esta plaza y otros lugares de venta callejera y tradicional en pro del desarrollo del turismo y de actividades comunes, pero de intereses privados (hoteles, tiendas) con fines lucrativos. Este desplazamiento del comercio tradicional y las actividades de trueque provocó una redefinición

de la actividad mercantil de la ciudad y sus características tradicionales. Las plazas de la ciudad dejaron de ser un espacio disponible para los pequeños productores que vendían o cambiaban lo que ellos cultivaban o hacían (artesanías, tule, chuspata), lo cual modificó sus conductas comerciales. «Nos decían que dejábamos las plazas sucias y que, por eso, ya no podíamos estar allá», comenta Doña Lupe.

La domesticación y el disciplinamiento de la actividad del intercambio implicó no sólo su localización en un lugar preciso (junto al Santuario), sino también su temporalización (martes y viernes) y, como «novedad», alquilar puestos y espacios para poder comerciar.

El *mojtakuntani* es un tianguis purhepecha regional que se realiza cada quince días de forma itinerante entre diferentes comunidades de la región y que está coordinado y fomentado por la Red Purhepecha de Trueque⁸. Esta forma tradicional de adquisición y acceso a bienes se reactivó en 1994, cuando se empezaron a divisar las consecuencias que traería el Tratado de Libre Comercio entre los EE. UU., Canadá y México. La apertura de fronteras comerciales comportaba un riesgo para las economías campesinas e indígenas, por lo que desde la Parroquia se activaron mecanismos para construir, desarrollar y fomentar espacios que pudieran continuar el encuentro entre las diferentes personas de las comunidades en donde poder intercambiar productos. Esto se discutió en el V Encuentro Purhepecha y desde entonces se iniciaron los esfuerzos para promover los tianguis de cambio en estas comunidades.

Los primeros esfuerzos se llevaron a cabo en la población de Cuanajo, poseedora de diferentes cultivos y diversidad en la producción, donde se conectaba a los productores durante los domingos de cada semana para que realizaran trueque. En el año 1996 se amplió a otros lugares y se fueron sumando progresivamente diferentes comunidades. La coordinación de la participación es a través de las parroquias de los distintos pueblos.

La dinámica del *mojtakuntani* es itinerante. Generalmente, se lleva a cabo dos días al mes y siempre en domingo. La ubicación del mismo es en lugares centrales y emblemáticos de la comunidad: la plaza principal o los espacios contiguos a las iglesias, donde la amplitud física del diseño facilita la visibilización y el acceso a los productos. La red de participación del tianguis está abierta a todas aquellas personas que quieran ir a trocar. Principalmente, las gentes que participan en él son las de las comunidades purhepechas de la Meseta y de la Ribera del lago. Aunque también se incorporan personas de otros lugares y comunidades.

6.2. Organización espacial

Dado que el tianguis del Santuario es una prolongación del mercado urbano, su organización está a expensas de éste y ocupa espacios periféricos, a veces resi-

8. Una de las principales personas promotoras de este tianguis es el párroco de la iglesia de Cuanajo.

duales y/o más económicos a la hora de rentar y pagar tasas. En la investigación se observaron entre 70 y 100 personas realizando el cambio.

El espacio se empieza a ocupar desde las seis de la mañana y adquiere su momento álgido entre las 8 y las 10.30 horas, cuando el sol es más fácil de soportar. La ocupación es progresiva según el momento de llegada, puesto que no existen espacios reservados. Esto le da al tianguí un carácter cambiante y dinámico, unido al hecho que las personas que intercambian, en su mayoría mujeres, llegan, se relacionan y se van con la mercancía.

Las mujeres, principales protagonistas de esta actividad, acuden solas al cambio, en grupo con otros miembros femeninos de su comunidad o acompañadas por alguna persona de su familia (hija, nuera, nieta). La presencia de los hombres en el puesto se reduce al momento de la llegada, en compañía de la mujer, con la mercancía, o de forma ocasional cuando esta abandona el puesto para ofrecer su producto o encontrar otro que le satisfaga e intentar en ese momento su cambio. El hombre en ningún momento asume el protagonismo del intercambio. Su visibilización es más bien dispersa por el mercado, se le ve comprando productos o asistiendo a la iglesia.

[...] otros hombres me dicen que les da vergüenza venirse. Lo que me pasó a mí es que mi mujer enfermó de la pierna durante siete meses y entonces yo tenía que venir. En ese momento, me di cuenta de que venir era importante, ¿qué pasará cuando mi mujer ya no esté o se vuelva a poner enferma? (Eliseo)

Así, se puede decir que el trueque en el tianguí es una actividad principalmente femenina: son las mujeres las que, en la mayoría de los casos, portan la mercancía (la ofrecen para la permuta, la cambian y la cargan hasta sus lugares de origen) y la transmiten entre generaciones, al ser los miembros de la familia más jóvenes y las mujeres (nietas, hijas, nueras) las que acompañan a las que protagonizan el cambio.

De los días de trueque, el viernes es el de mayor afluencia, puesto que acude a él gente que llega de comunidades más alejadas de la ciudad. En el tianguis del martes, el número de personas es menor y llegan de las comunidades próximas o de la misma ciudad de Pátzcuaro.

6.3. ¿Cómo y qué se cambia?

Para responder a estas preguntas hay que tener en cuenta que, al no existir la moneda como valor de cambio, no hay vendedores ni compradores. La relación en el tianguis es de intercambio de productos, de unos por otros, que completen necesidades. Así, en el cambio, nada sucede de manera rutinaria evidente. Los espacios del tianguis se rompen y se recrean en todo momento. Lo normal es que, en la primera hora, las mujeres con una cantidad de bienes más o menos importante se coloquen con su mercancía en el suelo (bien en un petate, bien en un plástico). Las que llevan menos productos pasean con sus bienes en el rebozo o en una cubeta de plástico, se acercan a las que poseen

un producto que consideran necesario y formulan una de las frases clave en la interacción del trueque:

¿No cambia?, ¿no cambia frijol?, ¿no cambia habas?, ¿no cambia tortillas?, ¿no cambia capulines?, ¿no cambia carpa?, ¿no cambia dulce de maguey?, ¿no cambia pan dulce?, ¿no cambia sopladores, ¿no cambia jícara?, ¿no cambia zanahorias?, ¿no cambia maíz?, ¿no cambia ocote?

Esta es la fórmula mediante la cual se abre la posibilidad de trocar entre lo que se tiene y se quiere cambiar y lo que otra persona tiene y quiere ser cambiado; y es el momento en el que se establece una dinámica de negociación, ¿por cuánta cantidad es aceptable el cambio de un producto por otro? Esta interacción es la más importante, de ella depende que el cambio se dé con claridad y éxito, o por las divergencias entre lo que es ofrecido y lo que es considerado apropiado para que el intercambio se lleve a cabo. Además, hay que destacar que los intercambios no obedecen a ningún parámetro de medida económica, por lo que son flexibles y relativos, de manera que ningún intercambio es igual a otro.

Como ejemplos de intercambio se pueden señalar los que se indican a continuación. Al mercado llegaron mangos provenientes de Tierra Caliente, concretamente, de Petatlán en Guerrero. Estos mangos fueron cambiados de la siguiente manera: un kilo de mango por doce zanahorias o por una cazuelita de greca (cerámica); dos kilos, por tres panes de trigo; dos mangos, por una corunda (tamal elaborado con maíz fresco).

Otros cambios observados fueron: un manojo de cinco cebollas por quince mazorcas de maíz; un kilo de habas por doce mazorcas; 400 gramos de capulines (cerezas) por una medida de pescado seco (charales); una carpa por cuatro aguacates y un cuarterón (un litro) de cacahuets; doce tortillas de maíz colorado por un alcatraz blanco; un sombrero de fibra natural por tres cazuelitas de cerámica; cinco palos de ocote por 300 gramos de chícharos y una lechuga; seis tamales de zarzamora por un kilogramo de nopales; un clavel por tres carpas; seis duraznos por dos panes de trigo; dos carpas por un manojo de ocote; una bolsa de lentejas donada por el programa Desarrollo Integral de la Familia (DIF) por cuatro tomates.

6.4. Origen de los productos y valor de cambio

La riqueza, la diversidad y la especialización de productos de la zona se ponen de manifiesto en la procedencia de lo que se intercambia: de San Francisco Pichataro y San Juan Tumbio llega el durazno, el capulín, la manzana, la pera, el membrillo, la nuez, la ciruela, el chabacano, el zapote blanco, el conol, la cana de maguey, la zarzamora, el nopal y la calabaza. Las plantas medicinales como el nuriti, la hierbabuena, la manzanilla, la ruda y el mirto llegan de San Francisco Pichátaro. El pan de trigo y el pan dulce también provienen de este lugar. Los pescados —el chegu, la acumara, el achoque, la carpa, el churepu,

la trucha y el pescado blanco (urapiti)— proceden de las islas del lago, como Janitzio, y principalmente de la ribera: Ihuatzio, Cucuchucho, Ucazanastacia, San Jerónimo y Santa Fe. Las zonas de producción artesanal, como Quiroga, Santa Fe y Tzintzuntzan, proveen al cambio cazuelitas, jarras, platos y demás artículos de cerámica. Los tamales y las plantas ornamentales (alcatrazes, geranios, siemprevivas) son productos aportados por las mismas personas residentes en la ciudad de Pátzcuaro.

Pero el «origen» de los productos no hay que entenderlo solo desde el punto de vista geográfico, sino desde el modo cómo se adquieren para ser posteriormente cambiados. Así, se puede observar una gran diversidad de «orígenes» y situaciones: comerciantes del mercado local que llevan a cambiar productos que no son vendibles por su aspecto y que, en breve, se pondrán malos para el consumo; comerciantes de puestos próximos que llegan al tianguis por algún producto que cambian por verdura o fruta de sus puestos; comerciantes que compran productos y los venden en el espacio del tianguis, caso de los ropavejeros, de los puestos de herramientas, de los heladeros de Bon Ice, etc.; personas que cambian directamente lo que han cosechado, pescado o elaborado: maíz, frijol, haba, calabacita, plantas ornamentales, charales, carpas, frutas de temporada, tortillas, pan dulce, cerámica, tule, chuspata, etc.; personas que comercian en el Distrito Federal durante el sábado, el domingo y el lunes, y llegan el martes a cambiar al tianguis los productos que les han quedado⁹, por lo que estarán el miércoles y el jueves, hasta que sean cambiados; personas que permutar las despensas regaladas por el gobierno en sus programas del DIF por otros productos (bolsas de frijoles, de habas, de lentejas, etc.); personas que pepenan para traer lo recogido al cambio, como las mujeres que, en tiempo de cosecha de la papa, recogen en el campo lo que, tras la primera cosecha, no se ha aprovechado y que se considera una mercancía no apta para el mercado; personas que acuden a última hora a los puestos del mercado local para reciclar aquellos productos que ya están en la basura, por considerarlos no comerciales o comestibles y que se aprovechan para ser cambiados.

Uno de los aspectos más relevantes en el tianguis es que hay casos en que es aceptado el cambio por dinero. Así, se observa que la gente acepta el que suele provenir de personas de la ciudad. La utilización de la moneda también se da en momentos en que la persona no tiene un producto aceptable para otra que sí posee algo que la primera desea.

Aún cuando el cambio de productos depende de lo que se quiere trocar y se quiere obtener en la permuta, el valor de intercambio de un producto por otro es bastante relativo. El maíz es el que más cantidad necesita para ser cambiado y, a la vez, es uno de los más valorados. Esto se observa en el hecho que a las diez de la mañana la gente que ha traído maíz ya lo ha terminado. Los pescados del lago suelen ser los que tardan más tiempo en ser cambiados, las mujeres de

9. La distancia entre la ciudad de Pátzcuaro y el Distrito Federal es de unos 380 kilómetros y unas 4 horas y 15 minutos.

la ribera o de Jarácuaro esperan hasta el último momento las oportunidades para hacer permuta con ellos.

Los productos alimenticios que más valor adquieren en el cambio son los elaborados: una corunda (doce tortillas hechas a mano) y el pan dulce de Pichátaro suelen ser cambiados por más maíz, más verduras o frutas que si se permutara por un producto primario. En el caso de estos productos, su tamaño es importante. Una mañana, al cambiar un puñado de chícharos y de zanahorias, una mujer le dio a Julia diez tortillas, lo que ella aceptó. Pero, al sacarlas del paño, Julia exclamó: «¡Pero son muy pequeñas!», a lo que la mujer le respondió: «Es que tengo las manos muy pequeñas». Finalmente, Julia consiguió doce tortillas.

Generalmente, la artesanía de cerámica o los productos de tule, como los petates y, sobre todo, los sombreros o las jarras de tamaño grande, es lo que necesita de más productos por la otra parte de la relación para ser cambiados. Las plantas y las flores también tienen una alta contraparte en el trueque.

6.5. *Los mojtakuntani, también espacios de concientización*

Con respecto al tianguis del Santuario, sus organizadores pretenden que sea también un espacio de concientización y educación. Un espacio en el que los campesinos puedan participar intercambiando experiencias y conviviendo con personas que llegan desde lugares diferentes, y generar, en ese encuentro, un punto de comunicación e interlocución personal, continuo y dinámico.

Con esta intención, los domingos en que se celebra el *mojtakuntani* se incluyen carteles en lengua purhepecha a través de los cuales se busca la concientización mediante la actividad del trueque. Tanto en purhepecha como en castellano se colocan carteles informativos en los que se pueden leer las ventajas que acarrea trocar entre las comunidades (figura 2). Por tanto, es un espacio, además de comercial, educativo. En ellos, podemos leer:

Par iamindu, no ambé erakperantari: Crea una fuerza social comunitaria. *Uandantskorhepani tsipekua jingoni*: Hay lenguaje más humano. *Minarhiukuani mareteru k'uiripuechani k'erati ireta anapu*: Crea relaciones interpersonales. *Ambukorheni meiaperi ka sarderu sani intsperani*: Se puede regatear. *Jirinacuntani irikari mauenu, ka no irsku kanerakorheni mamaru ambé*: Se busca la vida y no el tener más. *Tsipeparini anchekorheni*: Motiva la producción. *Jorhengerheri patspatsandari tengi sanderu uetarhinchaka*: Se fomenta el ahorro. *Sesi ambakite t'ireni*: Se mejora la dieta alimenticia. *Arhistakuari tsangi undani jaka k'uiriperi*: Ejemplo para futuras generaciones. *Jarhuajperani Isasi markuecha*: Favorece la caridad cristiana. *Xarharani kaxumbiku*: Testimonio de la Iglesia común. *No ubetharini tumina*: No se necesita dinero. *None jandiojkorhekorheni*: No hay intermediarios ni acaparadores. *Tsiperkorheni uandantskorhe perini*: Favorece la convivencia.

Desde los carteles también se mencionan prácticas que estarían dentro de la actividad del trueque, pero en contra de su filosofía: «Oposición de reven-



Figura 2. Ventajas de participar en el *mojtakuntani*.

Fuente: <http://ecosfantomas.blogspot.com.es/2011_05_01_archive.html> [Consulta: 9 marzo 2013].

dedores», «Aparición de acaparadores», «Puede favorecer el engaño», «Quizá se venda el mejor producto y se cambie lo peor», «Riesgo de quedarse con el producto» y «Riesgo de injusticia».

Aunque el *mojtakuntani* está consolidado, sus organizadores señalan una serie de aspectos en los cuales es necesario seguir trabajando para conseguir una autonomía mayor en la lógica de los mercados y las formas de producción actuales: fortalecer el trabajo de las parroquias a nivel local para crear una mejor coordinación que posibilite un aumento de la participación en los domingos; conseguir mayores canales de publicidad e información; posibilitar medios para iniciativas de proyectos productivos que conecten directamente la producción con el trueque de los mismos; abrir la experiencia a otros lugares en el Estado o fuera de él que permitan la inclusión en el tianguis de productos que se necesitan en la región, pero que no son producidos por ésta; promocionar la participación de los hombres en el tianguis y su incorporación a las funciones de distribución de sus economías domésticas.

¿Es lo descrito un proceso de resistencia cultural? ¿Se puede pensar como una forma de resistencia glocal indígena en la cual acuden a su memoria étnica y en donde renuevan elementos útiles para la acción colectiva? ¿Es esta una forma de hacer utopía? Asumimos que sí.

En este marco, vale pensar el valor de la utopía como contenido del horizonte histórico [en tanto movilizador], con base en el reconocimiento de los nuevos espacios desde los que se pueden iniciar proyectos de construcción social. En la historia de un país, de un territorio, de una comunidad o de un colectivo social, pueden tener lugar acontecimientos que provocan una ruptura en su continuidad y, en consecuencia, en los contenidos de la memoria colectiva y en los mecanismos de autoidentificación social. De este modo, se trastocan los límites de lo que puede verse y afirmarse como posible. El pasado es un contenido sometido a reformulaciones constantes en el presente, según las opciones que se construyan, pero no siempre puede configurarse en horizonte de futuro, como bien se observa en los casos relatados.

De esta manera, cuando la reflexión se sitúa en la perspectiva de entender la pluralidad (étnica, organizativa, cultural, socioeconómica) como las diversas formas de construir un proyecto, no se parte del respeto a los valores de la inercia, ya que el centro del problema es la construcción de una nueva direccionalidad colectiva. Así, la construcción ya no es un mero instrumento, sino una contracultura o una nueva hegemonía. Es la búsqueda colectiva de una utopía en contraposición a las castigantes condiciones de supervivencia. Es la posibilidad de construir relaciones sociales renovadas y nuevas formas de ejercicio de poder en un horizonte de futuro reformulado; un proyecto social deconstruido en donde la participación de dichos actores se hace política.

7. Inquietudes finales

Desde las primeras páginas, señalamos que la intención del trabajo es mostrar esta práctica económica, principalmente indígena, como una estrategia de supervivencia, una acción colectiva de resistencia y renovación local reconstruida como memoria social, como utopía, bajo contextos o en articulación estrecha con procesos globales posmodernos. Así, entonces, el trabajo se centra en observar si estos tianguis pueden ser entendidos como modelos de contraeconomía o de resistencia social construidos durante largo tiempo, y coexistentes en las realidades económicas actuales.

Bajo esta lógica, afirmamos que el trueque ha sido entendido como una realidad económica previa al desarrollo del capitalismo y, por tanto, inconsistente a la adaptación a una forma económica donde todo puede ser cambiado y vendido, esto no es cierto. Es más, en la actualidad, el trueque surge en muchos lugares (estos casos estudiados lo muestran) como una estrategia para equilibrar los intercambios trastocados por la injusticia inherente al sistema capitalista o como una estrategia de supervivencia en el marco de los mercados solidarios. Es un mecanismo a través del cual muchas personas, apartadas por un sistema que crea más bocas que alimentos, generan redes y estrategias para satisfacer sus necesidades paralela o perpendicularmente a las dinámicas impuestas por el mercado.

Asumimos también, desde la experiencia aquí relatada, que es un fenómeno con rostros mundializados. Se nos muestra en territorios o nuevas

ruralidades en donde la separación entre lo urbano y lo rural no es evidente, en economías que lo practican desde muchas generaciones atrás y que puede ser entendido como costumbre; en otras que lo recuperan y lo reinventan como práctica contemporánea que permite hacer frente a los estrechamientos del mercado y a la falta de trabajo asalariado en sociedades urbanas, así como también en otras experiencias que nacen de la creación de excedentes en las unidades familiares urbanas (trueque de objetos usados) que permiten un intercambio y una renovación de los bienes que las integran.

Nuestro interés parte de observar que el trueque se ha ido desarrollando durante siglos en la región de estudio y que, actualmente, sigue existiendo en distintas formas. Su sentido histórico se reconoce al ser una práctica de intercambio de productos desarrollada en diversas comunidades de la región purhepecha.

Queda claro aquí que no nos interesan tanto los sistemas económicos como los modelos alternativos de construcción económica, paradigmas teóricos sobre los cuales se desarrollan y se crean prácticas culturales específicas. Asumimos al trueque como una de ellas. Así, analizamos dos de estos modelos que más significado tienen en cuanto son posibilidades de realizar la vida económica y común de las personas a través de criterios diferentes (o paralelos) a la lógica de la economía de mercado.

El mundo real no es unilateral, puesto que su dinamismo no pertenece a una lógica teórica radicalizada, simple o compleja. Al contrario, hoy como nunca, la memoria es un espacio estratégico de la resistencia. Constituye una forma de redefinición continua de todos aquellos valores, creencias y prácticas cotidianas que preservan las culturas y las comunidades (indígenas sobre todo), y no sólo a la idea de la degradación a la que se verían condenadas si la memoria se limitara únicamente a repetir tradiciones o a preservar rituales destinados al olvido.

Así, la construcción ya no es un mero instrumento, sino una contracultura o una nueva hegemonía. Es la búsqueda colectiva de una utopía en contraposición a las castigantes condiciones de sobrevivencia. Es la posibilidad de construir relaciones sociales renovadas y nuevas formas de ejercicio de poder en un horizonte de futuro reformulado. Un proyecto socialmente deconstruido en el cual la participación de dichos actores se hace política.

En estos casos de estudio, la utopía la suponemos como una ley de cambio, un planteamiento de rebeldía y de revolución, pero no es un fármaco remediador de todo. No se trata de una visión edénica o paradisíaca, como se ha querido decir para desvirtuarla. La utopía es un viaje duro, un viaje a alguna parte y, para emprenderlo, es necesario que se produzca una catarsis en las personas. El trabajo aquí presentado es un síntoma claro de ello o, al menos, así deseamos pensarlo. Asumimos la acción cultural y política como algo que se construye y se reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales y comerciales de mercado y de cambio en una coexistencia estrecha.

La esperanza así pensada no es sólo la utopía deseable, es sobre todo el esfuerzo mismo de ampliar la conciencia por medio de la conformación de campos de interacción con otras realidades construidas o posibles de ser construidas.

La visión del mundo y la práctica que desarrollan los indígenas en las territorialidades de Pátzcuaro en el escenario de lo histórico y de lo cotidiano son centrales para poder ubicar la discusión sobre la razón humana en el vínculo entre epistemología e historia, ya que permite reflexionar entre *ser en el querer*, y *querer la libertad del ser auténtico* que se manifiesta en la producción de sentido, siempre posible cuando no se pierda al sujeto o, más aún, cuando se está deconstruyendo. En otras palabras, cuando se redefine colectivamente un horizonte en el que tiene lugar la voluntad constructora de nuevos territorios, nuevas formas de ser y de estar en este mundo, es cuando se construye *conciencia*, *utopía* y, sobre todo, *esperanza*.

Referencias bibliográficas

- ALDRETE RODRÍGUEZ, María Guadalupe; PANDO MORENO, Manuel; ARANDA BELTRÁN, Carolina y FRANCO CHÁVEZ, Sergio A. (2005). «Condiciones laborales y repercusiones en la salud de mujeres que trabajan en la economía informal de Guadalajara». *Investigación en Salud*, 7 (2), 121-127.
- BOEGE, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: INAH y CNDPI.
- DIETZ, Gunter (2003). «La comunidad purhepecha como cultura híbrida: Regionalizaciones y localizaciones de "lo indígena" en México». *Diálogos Latinoamericanos*, 3, 2-42.
- DUHAU, Emilio y GIGLIA, Angela (2007). «Nuevas centralidades y prácticas de consumo en la Ciudad de México: Del microcomercio al hipermercado». *Eure*, 33, 77-95.
<<http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612007000100005>>
- DURSTON, Jack (1976). *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*. México: SEP INI.
- FAVREAU, Louis; FRÉCHETTE, Lucie; BOULIANNE, Manon y KEMENADE, Solange van (2002). «Desarrollo local, economía popular y economía solidaria en América Latina: Un itinerario de 30 años en Villa el Salvador, Perú». *Cayapa: Revista Venezolana de Economía Social*, junio.
- GATTI, Claudia (2009). «El fenómeno del trueque: Una mirada sociológica». *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 5 (8), 264-286.
- LEÓN SALAZAR, Carlos (2010). «El comercio en la vía pública y el imaginario social en resistencia: El caso del tianguis de La Bola». *El Cotidiano*, 159, 93-100.
- MOLINA OTÁROLA, Raúl (2011). «Los otros arrieros de los valles, la puna y el desierto de Atacama». *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 43 (2), 177-187.
<<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562011000200002>>
- PARÉ, Luisa (1975). «Tianguis y economía capitalista». *Nueva Antropología*, 2, 85-93.
- PEÑA, Guillermo de la (1996). «Corrupción e informalidad». *Espiral*, 3 (7), 109-127.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Beatriz (2006). «Dejar hacer, dejar correr: Procesos económicos de inmigrantes en países desarrollados». *Nómadas*, 13 (1).

- POZAS, Ricardo (1962). *Los tarascos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- QUIROZ MALCA, Haydeé (2009). «Un granito de sal...: Su circulación y consumo en la costa chica de Guerrero». *Nueva Antropología*, 22 (70), 57-86.
- RAMOS, Elvira (2004). «Monedas y especies en la lengua y la economía merideña del siglo XVII». *Procesos Históricos*, 6, 1-16.
- RODRÍGUEZ AZAMBUJA, Lucas (2009). «Os Valores da Economia Solidária». *Sociologías*, 21, 282-317.
<<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222009000100012>>
- TOCANCIPÁ FALLA, Jairo (2008). «El trueque: tradición, resistencia y fortalecimiento de la economía indígena en el Cauca». *Revista de Estudios Sociales*, 31, 146-161.
- TOLEDO, Víctor y BARRERA-BASSOLS, Narciso (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.
- TOLEDO, Víctor M.; ÁLVAREZ-ICAZA, Pedro y ÁVILA, Patricia (1992). *Plan Pátzcuaro 2000*. México DF: Fundación Friedrich Ebert.
- VEERKAMP, Verónica (1982). «Productos agrícolas y el tianguis en Ciudad Guzmán». *Nueva Antropología*, 6 (19), 97-130.
- ZECHNER, Talita Cristina y KELLER ALVES, Flávia (2008). «Encuentro comunitario de trueques: Un atractivo para el llamado "turismo comunitario": Una experiencia solidaria en la micro-cuenca de Río Sagrado, Morretes, Paraná». *El Periplo Sustentable*, 15, 151-175.