



Revista de Paz y Conflictos

E-ISSN: 1988-7221

revpaz@ugr.es

Universidad de Granada

España

Fabre Platas, Danú Alberto; Yeste Santamaría, Simón
Deconstruir la globalización desde la economía solidaria
Revista de Paz y Conflictos, núm. 5, 2012, pp. 93-119
Universidad de Granada
Granada, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=205024400005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Recibido 26-10-2011

Aceptado 09-01-2012

Deconstruir la globalización desde la economía solidaria

Deconstructing Globalization from the Solidarity Economy

Danú Alberto Fabre Platas*
dfabre@uv.mx

Simón Yeste Santamaría**
simondrajillo@hotmail.com

Resumen

El artículo muestra dos experiencias de comercio tradicional y de intercambio no únicamente monetario entre los habitantes de la ribera del Lago de Pátzcuaro, en Michoacán, México, (“el tianguis” llamado Del Santuario, que dos veces por semana se presenta en la ciudad de Pátzcuaro, y el “mercado solidario” de los Mojtakuntani o tianguis regional purhepecha que se celebra mensualmente en décadas recientes).

La intención es mostrar la coexistencia de estas prácticas económicas indígenas alternas en dicho territorio como una estrategia de sobrevivencia, 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 estructura del documento abre con algunas pautas para encuadrar la intención del mismo. Después explica qué pretendemos y desde dónde abordamos este objeto de estudio; se investiga si es un fenómeno aislado o glocal, articulándolo más tarde con algunos referentes conceptuales mínimos y vinculándolo a un contexto nacional para explicar así cuál es el escenario de sus actores, describiendo las formas tradicionales de mercado en lo local y cómo se muestra el trueque en las décadas recientes para la territorialidad de Pátzcuaro. El trabajo finaliza con algunas inquietudes que esperamos convoquen reflexiones y reacciones diversas.

Palabras clave: economía glocal, resistencia indígena, Pátzcuaro, trueque, tianguis.

Abstract

This paper shows two cases of traditional trade and non monetary exchange (The tianguis named Del Santuario, runs two days a week in the city of Pátzcuaro, and the solidarian market of Los Mojtakuntani or Purepecha regional tianguis, on a monthly basis, on recent years) between the people from the communities around Lago de Patzcuaro, in Michoacan, Mexico. The objective is to look at the coexistence of these alternatives indigenous economic practices, as strategies for survival, as a local collective action implementation for resistance, built as a social memoir, as an utopia, in a context of postmoderns global processes.

The structure of the document is simple. First, establish the basic notions for the framework. Second, explain the motivations to create this study and the perspectives

*. Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores Económicos y Sociales. Universidad Veracruzana.

** Licenciado en Antropología. Universidad de Granada

considerated during the research. Then, establish if the phenomenon is isolated or not, and relates it with other references, at different levees (national level). To explain the scenario, the actors, the roles, and describing the traditional local market signs and how the trueque (exchange) operates inside the territory of Patzcuaro, on recent decades. This paper concludes with a serie of considerations and arise new question to enrich the debate and the research on this issue.

Keywords: local economies, indigenous resistance, Patzcuaro, trueque, tiaguis.

A manera de introducción

Pautas iniciales. La intención de este ensayo es mostrar procesos sociales reactivos o alternos en lo local frente (o más aún, en estrecha y extraña coexistencia) con las *complejas realidades posmodernas en lo global* y abre con algunas preguntas que nos permitieron hilar dicha inquietud: ¿Es irremediamente avasalladora esta lógica de la *posmodernidad global*? ¿Qué sentido tiene, para el campo temático que ahora nos ocupa, la renovación de las solidaridades tradicionales; el cuestionamiento al egocentrismo, que también destruye y olvida las solidaridades y que se consagra únicamente a su propio interés; la resistencia a perder muchas aptitudes polivalentes del ser humano por la tendencia contemporánea a la hiperespecialización de cada persona?

Antes que ello ¿No es esta también una postura limítrofe? ¿Por qué no centrarnos en cómo es que actúa en ciertos contextos la recuperación o la persistencia de tejidos sociales históricos en espacios asumidos generalmente como globalizados? ¿Cómo poder explicar acciones colectivas premodernas —como la práctica del trueque— en marcos de economías posmodernas? ¿Cómo funciona la memoria colectiva en estos espacios de resistencia glocal? ¿Es ésta una forma de deconstrucción de la utopía? ¿Es una manifestación de libertad que la población ejerce? ¿Es una resistencia cultural?

Iniciemos con esto último. Morín (2000), a lo largo de sus obras, definía de una manera provocante y atractiva el concepto de Cultura, como una falsa evidencia, palabra que parece una, estable cerrada, cuando es realmente la palabra trampa, hueca, doble, traidora. Pero el concepto es mucho más que eso. En términos de Berger y Luckman (1979) debemos insistir que la cultura es el efecto de la producción de sentido, en su acepción social más profunda; es decir, trabajando el sentido es como se genera cultura. Ella nunca tiene su génesis dentro del sistema social aislado, ni tampoco fuera (como podrían pensar las distintas versiones de la falacia naturalista que reduce la cultura a mero biologicismo), sino en el complejo cruce comunicacional del ecosistema social y su entorno. El sentido se constituye así como horizonte de posibilidades de acción sobre los otros y la cultura identificable como selección en acto de alguna de esas posibilidades. El sentido nos sirve para acotar y comprender la complejidad del entorno, la cultura controla y actúa sobre esa complejidad del medio histórico. Por esto, no se pueden desvincular nunca las distintas culturas de los distintos entornos, de los distintos modos de relación (sentido) con esos entornos y de las necesidades socialmente reconocidas.

Cabe agregar aquí que, en voz de Zemelman (1997 y 2007), los sectores diversos de la sociedad civil demuestran que tienen capacidad para organizarse y dar respuestas y alternativas a necesidades concretas. ¿Una condición para ello consiste en trascender la escisión entre realidad y experiencia, mediante la práctica de la esperanza, que es el

eje de la concepción política de la realidad? ¿Este es un ensayo orientado hacia ello? Esperamos que así sea.

¿*Qué pretendemos y desde dónde?* Este es un estudio de mercado. No como generalmente puede definirse, es decir, un estudio de demandas y deseos para adecuarlos a una oferta precisa y segura. Sino, 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.

Es un análisis de dos mercados, asumidos como *tianguis* en las territorialidades estudiadas, en los que la práctica habitual de intercambio no es primordialmente a través de dinero, sino mediante el intercambio de productos que comúnmente da lugar a lo que conocemos como trueque.

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

La delimitación geográfica contempla dos territorios michoacanos: El Tianguis de cambio llamado *Del Santuario*, que dos veces por semana se presenta en la ciudad de Pátzcuaro; y los *Mojtakuntani* o tianguis regional purhepecha que se celebran mensualmente a raíz de una promoción y organización dentro de las poblaciones de la ribera y las cercanías del Lago de Pátzcuaro. Es relevante señalar que la mayoría de las personas que conforman esta realidad son pertenecientes al grupo étnico *purhepecha*.

¿*Es un fenómeno aislado?* Si bien 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, el trueque en la actualidad surge en muchos lugares como una estrategia para equilibrar los intercambios trastocados por la injusticia inherente al sistema capitalista o como una estrategia de sobrevivencia en el marco de los mercados solidarios. Es un mecanismo a través del cual muchas personas, apartadas por un sistema económico 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 de entrada que es un fenómeno con rostros mundializados. Se nos muestra en territorios o nuevas ruralidades en donde la separación urbano-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 la falta de trabajo asalariado en sociedades urbanas y 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.

Una retrospectiva de estas diferentes experiencias en el mundo puede situarnos en el 2003 en Argentina, condicionados por la situación de crisis e hiperinflación por las que la moneda común dejó de tener valor y las cuentas bancarias fueron bloqueadas. Ello produjo una situación en la que las familias tuvieron que ingeniárselas mediante mecanismos de economía informal para poder cubrir sus necesidades básicas. Así se crearon abundantes y numerosas redes y clubes de trueque; muchas de ellas bajo la

organización de la *Red Global de Trueque*, cuyo primer principio es que *nuestra relación como seres humanos no necesita estar condicionada por el dinero*. Cerca de 2.5 millones de personas integraban estas redes de forma activa en el año 2002.

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 representativo de sus principios. En el Estado Español, por ejemplo, una de las referencias en este sentido es la ciudad y el intercambio de bienes urbanos en Barcelona. Desde hace 10 años se celebran mercados populares donde esta práctica se realiza. Otra idea es la iniciativa *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, bajo los parámetros de convivencia y conocimiento interpersonal y con la excepción de pago alguno. En México existe una ONG denominada *La Otra Bolsa de Valores* que desde hace años promueve prácticas de Economía Solidaria.

Entonces se ve que no es una situación exclusiva de un lugar sino que está desarrollándose en muchos, intentándose crear formas más participativas, horizontales y cercanas a las economías de las familias y las personas que eviten subordinarse a las dinámicas de los precios, de la competitividad, del lucro empresarial y de la oferta y la demanda, mecanismos que desintegran nuestras relaciones como personas, invirtiéndolas a relaciones como consumidores y vendedores y resumiéndolas a términos de intercambios fugaces, en los que está implícito sólo el beneficio o la satisfacción y no el conocimiento mutuo y el encuentro entre personas.

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*.

La particularidad de ser una forma de economía indígena que perdura en el tiempo ha sido el interés principal, unido a que no solamente es cuestión de tradición, sino de mecanismo actual de comportamiento económico similar a las que hemos ido mencionando en este apartado. Así entonces, el interés se ha centrado en observar si este tianguis puede ser entendido como modelo de *contraeconomía* o de resistencia social construido durante largo tiempo, y coexistente en las realidades económicas actuales.

Referentes conceptuales

¿*Qué queremos decir cuando hablamos de realidad económica?* En el momento en que entendemos que las *necesidades* son una construcción social y cultural (no son presos sociales ni universales), y más lo son su amplitud o las infinitas formas que se crean para darlas unas respuestas, podemos comprender a la *economía* no en un sentido limitado sino en su forma compleja (si es que el término nos ayuda, en este caso). Toda economía está acompañada por formas de ver el mundo, valores, disposiciones y expectativas (al ahorro o al consumo, al egoísmo o al cuidado del otro, a la innovación o a minimizar el riesgo, al trabajo o al ocio...) pautadas por procesos históricos de institucionalización (por parte de las trayectorias personales de las familias, de las comunidades o de las sociedades).

No nos interesan tanto los sistemas económicos como los modelos alternativos de construcción económica, paradigmas teóricos sobre los cuales se desarrollan y 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.

La Economía Popular. Es pensada aquí como un subsistema de relaciones económicas cuyos principales agentes son las unidades domésticas o individuos que dependen para su reproducción de la realización ininterrumpida de su fondo de trabajo.

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 mediante el acceso a transferencias de bienes, servicios o dinero) y 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 entre sus subjetividades definen lo justo y lo posible.

Tenemos que ver a las economías domésticas 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. Esta 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 y de la socialización de los mismos¹.

Según las características definidas 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 el 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; según Bourdieu (1982) este tipo de Economía Solidaria abarca muchas formas de expresión pretendiendo todas generar una segunda naturaleza mediante una serie de prácticas exitosas no capitalistas.

Unas de las razones por las que consideramos el Trueque como una práctica de Economía de Solidaridad 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.

El Trueque. Bien lo podemos pensar como:

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. Se distingue del intercambio de regalos porque 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, aunque exista la posibilidad de que lo hagan. 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. Su distribución parece ser universal, igual en sociedades cazadoras como en aquellas más monetarizadas y dominadas por el mercado (AAVV, 1992: 35).

En un intento de reconstrucción lógica de su desarrollo histórico, el trueque aparece inicialmente realizado en proporciones casuales, y su repetición 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. Pero este tipo de intercambio limita los alcances de la circulación (requiere, por ejemplo, que se reconozcan y encuentren en un mismo momento o plazo y lugar dos partes que poseen los bienes o capacidades mutuamente deseados). Por necesidad de procedimiento surge la institucionalización de una mercancía que cumple la función del equivalente general, cuya posesión da acceso inmediato a todas las demás mercancías independientemente del lugar y tiempo y de los deseos o necesidades particulares de sus poseedores.

La circulación del dinero supone la confianza en la posibilidad de completar el movimiento de intercambio de bienes y, por tanto, en la aceptación universal de esa mercancía como medio de pago. Posteriormente, las formas de papel moneda de circulación obligatoria, y hoy del dinero electrónico, perfeccionan esta institución.

1. Más detalles al respecto se pueden localizar en la obra de Razeto, Luis (1988) *Economía de Solidaridad y Mercado Democrático*, Santiago de Chile, Pet..

De manera simplificada, el mercado capitalista subordina ese primer sentido de las transacciones de mercado (la satisfacción de necesidades) al de la acumulación (las empresas producen y venden mercancías para acumular capital, no para obtener los medios de consumo deseados). Pero para vender sus productos las empresas requieren finalmente que haya consumidores-compradores de consumo personal, y al hacerlo contribuyen a la realización del ciclo del capital. Pero esos consumidores interesan sólo como portadores del dinero, el equivalente general acumulable. Las necesidades, personalidades o sentimientos de los consumidores entran en consideración sólo instrumentalmente, como dato a tener en cuenta al diseñar u ofrecer los productos, o como objeto de manipulación (propaganda, etc.) a fin de que decidan gastar su dinero en los productos que ofrecen y no en los de sus competidores. El mercado en que se intercambian mercancías por dinero aparece así como una institución generalizada por el capital, que conecta con el sistema de necesidades de los miembros de la sociedad con las decisiones de la producción (y la acumulación).

¿Por qué, entonces, observamos intentos de *regresar* al trueque? Cabe decir primero que trueques ocasionales nunca dejó de haber, aún en las sociedades capitalistas más avanzadas. Pero el trueque como propuesta con alguna tendencia social menos discreta surge en medio de crisis en donde el dinero deja de funcionar (ser aceptado) como equivalente general y la única manera de tener certidumbre de que el cambio permite acceder a los bienes deseados es el cambio directo de productos. Claro ejemplo de esto son las situaciones de hiperinflación.

También surge cuando amplios sectores localizados de la población quedan fuera del mercado capitalista por no tener ingresos monetarios aunque a la vez poseen recursos productivos (trabajo, medios de producción) —con los que pueden producir bienes o servicios capaces de satisfacer necesidades pero que no son competitivos en el mercado capitalista (no son aceptados por su calidad, su precio, la ilegalidad de su posesión, etc.)— o bienes durables de consumo usados (vivienda, artefactos, etcétera).

De operaciones individuales y ocasionales de trueque se puede pasar a redes de personas o comunidades que se organizan para sistemáticamente intercambiar bienes y servicios para satisfacer sus necesidades recíprocas, constituyendo así verdaderos mercados *locales* 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 ausencia de dinero viene causada por la ausencia de demanda de trabajo o de productos y servicios que pueden producirse de manera propia. Lo que *falta* es el reconocimiento social (demanda) de las capacidades productivas de las personas o comunidades hoy excluidas, sea porque están asociadas con productos que han sido sustituidos (competencia por calidad), sea porque son ineficientes en términos del valor que reclaman para reproducirse (competencia por precios). Esto lleva a los excluidos a perder el acceso normal al trabajo de otros en una sociedad de mercado: vía trabajo/ingreso por salario-compra de productos o trabajo/ingreso por venta de productos-compra de otros productos para satisfacer las necesidades vía consumo.

Contexto nacional del campo de estudio

México y su economía se encuentran en un proceso de *modernización* a gran velocidad. Sin freno del Estado mexicano, su ciudadanía y su población campesina se sumergen en un proceso agitado de rápida transformación cultural, social, económica y ecológica donde el *desarrollo* tecnológico, industrial y empresarial es impactante; generando desajustes estructurales evidentes, polarizando las distintas economías del país, y propiciando un empobrecimiento, discriminación y criminalización de los sectores más vulnerados.

Como en otros países de América Latina la rápida integración de la economía mexicana a los procesos globales del mercado ha propiciado sobre todo una pauperización de la clase baja del país y un debilitamiento de la clase media, ahora sumamente vulnerable.

La firma del Tratado del Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) en 1994 abre una brecha en la situación de los trabajadores, campesinos y consumidores mexicanos al mismo tiempo que las fronteras comerciales también lo hacen. Las promesas políticas que prometieron que este tratado iba a generar trabajos suficientes y bien remunerados, asegurar el equilibrio macroeconómico con una eficiente inversión extranjera, acelerar el crecimiento económico y la productividad, acabar con las obstrucciones de las exportaciones, y realizar un camino meteórico del país hacia el Primer Mundo fueron vaticinios fundamentados desde los intereses del poder.

Por otro lado, desde 1987 el campo mexicano se encuentra en un proceso de *liberalización del sector agropecuario*, generando cambios estructurales neoliberales lo que provocó hace ya dos décadas minimizar la participación del Estado en este sector y extranjerizar cada vez la producción agrícola generando una competencia entre productos nacionales y extranjeros; lo que redujo considerablemente los puestos de trabajo campesino, fomentó los procesos de industrialización y urbanización y propuso la migración como alternativa a la escasez económica.

Esta aplicación al sector primario ha hecho, por un lado, que los precios y la rentabilidad del grano y los productos básicos del campo disminuyan, que las intervenciones y los subsidios estatales (como el programa Procampo) se conviertan en meros dispositivos compensadores entre los precios, el mercado y los campesinos sin existir inversiones reales que fomenten el desarrollo de infraestructuras agrarias, y que los créditos agrícolas como los otorgados antaño por la Banca Rural provoquen la insolvencia y el endeudamiento del campesinado.

Esta reconversión rural ha generado en el país situaciones de vulnerabilidad cada vez mayores en las principales unidades de producción, sobre todo al referirnos a los tipos de economías campesinas en contextos de la diversidad étnica del país, donde la agricultura y la interacción con los recursos naturales es una de las actividades que conforman el eje medular de su forma de vida o al menos de sus elementales estrategias de sobrevivencia cotidiana.

Todo esto indica que es el pequeño productor campesino del país quien sale peor parado de esta situación. La competitividad de los precios de los bienes tradicionalmente producidos como pueden ser 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 han hecho que la fertilidad del suelo se reduzca cada vez más y se generen terrenos baldíos, además de que se haya dado carta abierta a la entrada de productos transgénicos lo que amenaza ya no sólo la tierra sino la integridad de las semillas nativas y con ello la base alimentaria de estos grupos y sus familias; la dependencia a los programas asistencialistas del gobierno ha provocado una pasividad de las familias bajo el criterio *si me dan, para qué voy a cultivar*.

La lógica del capital ha generado en numerosos lugares experiencias de monocultivo perdiéndose en ocasiones la integridad de las economías de autoconsumo, la diversidad biocultural de estos espacios y dando a la familia indígena las pautas para la dependencia 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 e interétnicos a lo largo y lo ancho de México.

El hecho de romper las barreras comerciales y los aranceles con el país vecino, el más rico del mundo, es un peligro, como lo demuestran las realidades y las cifras. México es competitivo en la producción de hortalizas, frutas y flores, de las que se exporta el 50%. La cuestión es que en las más importantes empresas agroexportadoras (Dale, Chiquita, Del Monte y Fisher) no participan capitales nacionales.

Sumado a ello, las grandes empresas procesadoras de productos básicos para el mercado interno mexicano como 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, después venden sus productos a precios muy altos, en proporción a lo invertido en la materia prima. Es relevante anotar aquí que estas empresas acumulan entre el 60% y el 80% de los subsidios destinados al campo. El resultado de ello es que el maíz ha bajado un 40% su precio pero la tortilla ha aumentado de \$1.90 a \$ 8.00 en los últimos 9 años. En igual proporción ha aumentado el precio de las semillas y en un 50% los fertilizantes.

Esta situación indica que existe una dependencia inducida por las políticas mexicanas desde el campesino a las grandes empresas agroindustriales, que no solo hace que las transnacionales se enriquezcan en 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 simbólicos.

A este escenario podríamos sumarle la forma en que los productos son comercializados. Junto con las empresas de agro exportación y las de procesamiento de productos, existen las grandes cadenas transnacionales de comercio al menudeo (Carrefour, Wall Mart, Chedraui...) quienes son sus compradores y aliados. De esta forma Wall Mart importa el 70% de los productos que vende y practica una política de empleos de salario mínimo, y recorte de personal y limitados derechos laborales.

Bajo una mirada radical pero no distante de lo real, podemos asumir que un amplio sector de la economía mexicana está sufriendo los cambios del proceso de modernización en el que se ven inmersos. El TLCAN ha hecho que las empresas extranjeras se apoderen de la economía del campesinado, de los precios de los productos agrícolas y, en último término, de las dinámicas de distribución en los mercados de la economía popular.

¿Y cuál es el escenario local y sus actores?

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 *Mojkan-tuani*: 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.

Esta región se ubica en la parte centro-occidental de la República Mexicana, incorporándose a la franja neovolcánica transversal que cruza todo el país entre el Pacífico y el Golfo de México adquiriendo una importancia distinguida debido a sus particularidades biológicas, culturales, históricas e identitarias en el conjunto de México. Abarca mil kilómetros cuadrados en rangos de altitud que van desde 2 mil 43 (el nivel del lago) a 3 mil 200 metros en las montañas. Distinguiéndose cinco zonas fisiogeográficas: las islas, las riberas, las laderas, los valles y las montañas.

La evolución y cambio de los asentamientos poblaciones en la zona han dado lugar a unidades administrativas o municipios de la región como Pátzcuaro, Quiroga, Erongaricuaru y Tzintzuntzan. Siguiendo información del INEGI encontramos que en la región existía para 1990 una población de 102 mil 280 habitantes residentes en las localidades circunscritas a la cuenca, lo que significa que el 91.3% de los habitantes pertenecían administrativamente a estos 4 municipios, destacando también Pichataro y San Isidro como lugares con mayor densidad poblacional.

Hay que destacar que uno de los patrones de asentamiento predominantes allí es que el acceso a los recursos naturales ocurre de la ribera hacia el bosque por lo que los poblamientos decrecen según vaya aumentándose la altitud de los lugares y los movimientos migratorios, que van desde la movilidad a los centros municipales desde las rancherías o pueblos, al asentamiento en los pueblos ferrocarrileros durante el siglo XX, hasta los intensos flujos de emigrantes hacia los EE.UU. registrados sobre todo en las cabeceras de Erongaricuaru y Tzintzuntzan, en décadas recientes.

Los tipos de tenencia de la tierra en los municipios (pueblos, poblados, rancherías) de la Cuenca son diferenciados: Propiedad de la comunidad indígena: 39.5%, Ejidos: 28.3%, Propiedad privada igual o menos a 25 hectáreas: 11.4%, Propiedad privada entre 25 y 50 hectáreas: 3.8%, Propiedad privada entre 50 y 150 hectáreas: 5.8% y Propiedad privada mayor a 150 hectáreas: 8.4%.

De acuerdo al tipo de aprovechamiento de los recursos naturales, es posible diferenciar al menos tres subsistemas económicos en la Cuenca:

- El Sistema Agroforestal Serrano se ubica en la parte occidental y noroccidental de la cuenca. Es el relacionado con el tipo de tenencia comunitaria de la tierra, estableciendo la comunidad los mecanismos de explotación y distribución de cosechas. Se da en Tingambato, Erongaricuaru, unas partes del municipio de Pátzcuaro y Nahuatzen. Es una agricultura de humedad en temporal, que incluye sobre todo el cultivo de la diversidad del maíz sirviendo para el autoconsumo y está en relación con la capacidad de la unidad familiar para el desempeño de la misma. Según sus tiempos es complementada con otras actividades teniendo como razón que no es suficiente para la soberanía alimentaria de estas comunidades y conlleva una búsqueda de fuentes de ingresos independiente y paralela a este modo de gestión campesina. Representa el 50% de la superficie de tierras de la región.

- El Sistema Agropastoril Intensivo es la contraparte del denominado serrano. Abarca el 25% de la superficie en los municipios de Quiroga y Tzintzuntzan. Propio de grandes terratenientes que rentan sus tierras a campesinos para que las exploten obteniendo estos mínimos beneficios del total de las ganancias. En este sistema existe el monocultivo, el uso de insumos externos (maquinaria y agroquímico) y una especialización productiva intensiva. Generalmente deriva en la producción de jamargo, alfalfa, pasto y maíz de forraje. Es el correspondiente a la agricultura industrial que se aplica en la zona.

- El Sistema Agroproductivo atomizado desarrollado en el municipio de Pátzcuaro, está relacionado con el crecimiento de la ciudad que ha hecho que se borren o al menos se reconfiguren y disminuyan considerablemente los sectores primarios de producción. De esta forma son los poseedores de grandes aserraderos quienes aprovechan la materia prima boscosa de las demás comunidades para procesar el producto y dar un valor agregado a éste. La contaminación producida sobre el lago es latente obedeciendo a una lógica de mercado que desestabiliza otros sistemas económicos, como puede ser el de autoconsumo campesino, o la extracción comunitaria de recursos maderables².

La actual área *purhé* se extiende a lo largo de 6 mil kilómetros cuadrados de los 60 mil que tiene el estado de Michoacán, en la región norcentral de la entidad. Esta se ubica entre los 1,600 y 2,600 metros sobre el nivel del mar, y se le denomina *P'orbépecheo* o *Purbépecherhu*, que significa *lugar donde viven los p'urbé*. El área se ha subdividido tradicionalmente en cuatro regiones: *Japóndarhu* (Lugar del lago), *Eráxamani* (Cañada de los once pueblos), *Juátarisi* (Meseta), ubicada al este del Lago y al este de la Cañada y la ciénega de Zacapu (municipio de Zacapu y Coeneo).

La población *purhepecha* se concentra sobre todo en 22 municipios: Coeneo, Charapan, Cherán, Chilchota, Erongarícuaro, Los Reyes, Nahuatzen, Nuevo Parangaricutiro, Paracho, Pátzcuaro, Periban, Quiroga, Tancítaro, Tangamandapio, Tangancícuaro, Tingambato, Tinguindín, Tocumbo, Tzintzuntzan, Uruapan, Zacapu y Ziracuaretiro; sin embargo, los hablantes de la lengua *p'urbé* se distribuyen en 95 de los 113 municipios del estado.

Las fuentes demográficas y las cifras que contienen son variadas con respecto a la cantidad de población *purhepecha* existente, pero si atendemos a las estimaciones del INI (hasta hace 5 años denominado Instituto Nacional Indigenista), estas nos indican que los hablantes tanto bilingües como monolingües son cerca de los 100 mil en toda la zona.

La falta de documentos escritos implica que no pueden establecerse referencias en cuanto al origen de este grupo étnico. A través de la *Relación de Michoacán* (primer esbozo histórico escrito a la llegada de los españoles) se interpreta como un pueblo seminómada que apareció en el lugar sagrado de Zacapu al noroeste del lago de Pátzcuaro.

La unidad familiar es el centro de la vida de las persona *purhepechas*. El principio articulador de las actividades económicas, políticas, sociales y personales; así como el medio de socialización temprana y permanente de los/as niños/as que en ella son criados/as.

El parentesco es el principio moldeador de muchas realidades culturales de este grupo. Su importancia es determinante en las relaciones de la comunidad con la familia, por ejemplo en el acceso a los recursos y la tierra. Al ser muchas de ellas propiedades y bienes comunales estas solo pueden ser transmitidas generacionalmente a través de los *cabezas de familia*, lo que provoca que para el acceso al trabajo colectivo del campo la

2. Reflexión detallada en el documento de AAVV, *op cit.*, 1992.

pertenencia a una familia sea el determinante clave. En el momento del casamiento por ejemplo, la modalidad de residencia es neolocal (la nueva pareja junto con sus descendientes creará una unidad convivencial nueva e independiente) pero hasta el momento que esto es posible la convivencia se realiza en el hogar de los padres del novio. Es la *parangua* y la *troje* los espacios residenciales marcados en la unidad familiar.

Hay que decir que si bien el tipo de familia es nuclear también es entendido como de tipo extenso, que integra las relaciones de apoyo y ayuda económica, laboral y ritual así como también lo hace una red de amistades de las mismas generaciones. Las relaciones de compadrazgo son también relevantes y constituyen un lazo emocional más que biológico de enorme importancia en las que la reciprocidad juega un papel fundamental.

Es en su capacidad como grupo económico donde la familia adquiere su máximo interés. La práctica productiva de las familias está en relación directa con sus prácticas de tenencia de la tierra. Los ciclos agrícolas (la plantación, la cosecha), la extracción de recursos del bosque, del lago están en relación con las decisiones comunales. El usufructo familiar de las tierras, el bosque o el lago se decide en su dimensión comunitaria. Así Toledo nos habla de un *sistema de usos múltiples* que aúna la diversificación de actividades con la capacidad y diversidad de ecosistemas en la zona, el cual se dirige a una economía entendida en términos de subsistencia³. También hay que destacar que este vínculo tierra, familia, comunidad, naturaleza y territorialidad dirigido a la subsistencia de las unidades familiares va en creciente complejidad y reinención⁴.

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.), las luchas y reorganizaciones de las propiedades de las tierras y la progresiva adaptación de las unidades familiares a las economías de mercado, hacen que dentro de la estrategia de uso múltiple de autosuficiencia alimentaria coexistan estrategias de economía mixta. Se hacen evidentes entonces las estrategias de mercado, mercantilización de producción de artesanías, recursos piscícolas y ganadería, y la monetarización de la vida diaria como realidades que forman parte 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 comunidades influidos por la publicidad y comercialización de refrescos y derivados alimenticios *chatarra*), comerciantes intermediarios, migrantes temporales para ir a las cosechas como peones, trabajos temporales como albañiles u otras funciones en construcciones, peones de obras públicas, transportistas de larga distancia y personas que emigran al norte en busca de fuentes de ingreso por un periodo de tiempo o que establecen allí su nueva residencia complementan el sistema económico cada vez más diversificado y modernizado de la región⁵.

Pese a este panorama, la parcela de cosecha familiar denominada *ekhuaru* pervive, aunque su cultivo no sea imprescindible para la reproducción familiar ya que se compagina con otras fuentes de ingreso que dan acceso a los productos de mercado.

La situación de la mujer indígena en México y América Latina se ubica tanto por su condición, como por su clase y etnia, como campesina y miembro de un grupo étnico específico, enfrentando una triple desventaja: por ser mujer, por la clase social y la etnia

3. Reflexión contenida sobre todo en Toledo, Víctor (1980) "Los purhepechas del lago de Pátzcuaro: una aproximación ecológica", y en su obra más reciente (2008) *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, en coautoría con Narciso Barrera-Bassols.

4. Un texto sin duda asociable a este argumento es el de Eckart Boege, *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, 2008.

5. Véase Dietz, Gunter (2003) "La comunidad purhepecha como cultura híbrida: regionalizaciones y localizaciones de los indígenas en México", *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 3, pp. 17.

a la que pertenece. La situación de la mujer *purhepecha* es un paralelismo de las vivencias de las demás mujeres indígenas de México. Así podemos entender que la mujer en este contexto cultural es representada a través de funciones de producción y reproducción social y que tiene una vital importancia en el desarrollo de actividades encaminadas al mantenimiento del grupo doméstico (educación, producción, manutención, manejo y distribución de la economía familiar).

La división de espacios en las comunidades *purhepechas* pueden verse delineadas en la dicotomía público-privado, pero tal línea es permeable y son las mujeres quienes revierten los lugares dentro de este esquema. Podemos ver cómo, desde una perspectiva ideal, es el hombre quien ocupa la posición de representante en el espacio público y el espacio privado es el lugar femenino por excelencia. Existiendo una división genérica del trabajo mediante la cual el hombre ocupa su fuerza de trabajo en oficios remunerados: el trabajo en el campo, la producción artesanal o la emigración, por motivos laborales; mientras que la mujer desarrolla tareas dirigidas principalmente al ámbito doméstico (productos alimenticios, cuidado y crianza de los/as niños/as). Así también la figuración en el ámbito político y el mantenimiento de cargos (mayordomías, representantes locales o religiosos...) corresponde habitualmente al hombre.

Los lugares que habita la mujer por lo general son el mercado local y el campo de cosecha o *ekhuaru*. La preparación de comidas, el cultivo, el cuidado y alimento de los animales son dirigidos por la abuela, la suegra y la madre quienes suelen hacer estas actividades. Ellas se dedican a la comercialización de los excedentes agrícolas, a la venta de otros productos en pequeñas tiendas o a la distribución de mercancías. Un referente de esta posición es el siguiente:

Me contó Serafina cómo desde niña aprendió, como todas la mujeres de su pueblo, a vivir como enseñaron sus abuelas, a conocer las plantas para comer, a juntar la leña para la lumbre, a preparar las fiestas, a conseguir el agua, el maíz, a echar tortillas, a tejer rebozos y servilletas de arumo, y todo lo demás que hacía su madre para ayudar a su padre.

Este pequeño fragmento de historia de vida resume algún aspecto importante de la forma de ser mujer *purhepecha*. La transmisión generacional de su rol de género, más ligado a la educación familiar que a la escolar, su disposición en un espacio concebido como el de la unidad doméstica, el conocimiento de plantas que adquiere una relevancia comunitaria en roles como son el de hierbera, partera o desempeño de medicina tradicional, el desarrollo de actividades artesanales, generalmente textiles, y la realización de trabajos entendido como complementarios y de apoyo a la labor de sus maridos.

Hay que destacar aquí que lo doméstico, en este caso, no tiene que ser concebido estrictamente como privado. Así, el control, manejo y distribución de los recursos y bienes familiares provee a la mujer *purhepecha* un campo de decisión y de relación con los demás integrantes de la comunidad, tanto como con los de otras comunidades. Así también, las iniciativas desarrolladas en el cooperativismo en la producción artesanal por mujeres son ejemplos que indican una visibilidad de la mujer *purhepecha* en los espacios públicos.

Formas tradicionales de mercado en lo local

Las rutas comerciales y las características internas a su sistema económico de distribución de recursos ha tenido a lo largo del tiempo en la región dos patrones básicos: la topografía (relieves, comunicaciones ente la sierra, el valle y la 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* (entre 1370 y 1480) las rutas comerciales y mercados obedecieron a dinámicas de conquistas de territorios. Por el beneficio económico que traía la expansión del imperio como unidad política, éste creció hacia Tierra Caliente (1450) de donde se extraía el potencial agrícola (dos cosechas anuales) de tomates, chiles, algodón y fruta. Este movimiento llegó hasta la actual Colima, o hasta la costa del Pacífico.

Así, en la ruta comercial se formaron centros donde la actividad mercantil era su característica principal. Mercados como el de la capital en Tzintzuntzan, San Pedro (donde se intercambiaban los productos de las hortalizas de las riberas con los pescadores de Ihuatzio), Azajo, Zamora, Tarecuato, Uruapan y Tacámbaro fueron los principales. Este grupo también comercializaba al exterior, por ello los productos *purhepechas* llegaban hasta los mercados de Tenochtitlan, hasta Yucatán y territorios mayas o se realizaban importaciones desde el Golfo de México.

En cuanto al trueque, la especialización regional de artesanías y las distintas agriculturas en el Imperio fomentó este intercambio entre las distintas zonas. En la sierra, los tejedores necesitaban del algodón producido en Tierra Caliente y también se recibía maíz y chiles tempraneros de la parte de la Cañada. Así, los productos de la artesanía de las tierras altas y del lago, el pescado del lago de Pátzcuaro y los frutales y hortalizas de Tierra Caliente eran los bienes de intercambio durante ese tiempo. Este trueque a veces no era directo sino que se utilizaba alguna unidad entendida como moneda de cambio (tejidos de algodón, plumas finas o piedras semipreciosas).

En 1522 la ocupación española llega a las tierras michoacanas. En resumen, podemos decir que con la Conquista, por parte primero de los grupos dirigidos por Nuño de Guzmán y después con las estrategias económico-políticas del fraile franciscano Bernardino de Sahagún, hicieron que el sistema económico de la región *purhepecha* fuera dependiente de la Corona española, sometido y monetarizado. Medidas como el pago de tributos, las encomiendas, los trabajos forzados, la creación de nuevos cultivos para la explotación extranjera acabaron en gran medida con la autosuficiencia y la producción de autoconsumo del pueblo *purhe*.

Los españoles llevan a este territorio nuevas prácticas agrícolas como la plantación del trigo, la col, la lechuga, la cebolla y el ajo, 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 esto es el traslado de la capital política y económica desde Tzintzuntzan hasta Pátzcuaro, ciudad que se vuelve el centro administrativo y religioso de la región lacustre, en la que se construye y desarrolla el mercado como principal punto de intercambio de bienes y servicios, logrando así que se convirtiera en la principal referencia comercial en la economía regional. Este mercado urbano, como en otros casos de

la reformulación territorial impuesta por la Colonia, era un medio eficaz para controlar el movimiento de los consumos vitales dentro de la región, obligando a canalizar los bienes hacia el centro en un lugar y momento determinado.

Las distintas economías coloniales en México se pueden entender como economías regionales independientes. Si bien tenían una relación exterior a través de importaciones y exportaciones, había intensas transacciones entre los mercados de Michoacán y los de Toluca y la capital de México; así mismo, se abastecía a las minas de Guanajuato, a las empresas textiles de Valladolid, España, con algodón; a Perú con azúcar y ganado.

¿Cómo fue la participación del pueblo *purbepecha* en la economía colonial? Sus actividades se ven forzadas a la participación en una economía monetarizada. El pago de tributos en especias o dinero, la participación obligada en grandes tierras cultivadas o encomiendas, los trabajos forzados (esclavitud) en los ingenios de azúcar o en las minas de explotación, y las limitaciones expresadas en diferentes reglamentos sobre las actividades comerciales, hablan por sí solas de una autonomía económica indígena que empezó a desaparecer en los primeros momentos de los 400 años de dominación española⁶.

¿Y cómo es el mercado en las décadas recientes?

En la actualidad, en la región de Pátzcuaro son 25 las áreas locales de mercado. En ellas los centros urbanos como Uruapan, Apatzingan, Huetamo y Coyuca, en Tierra Caliente; Tacámbaro, Ario, hacia el norte; o Pátzcuaro y Quiroga en la región lacustre, desplazan en importancia a los centros urbanos de comercio. En los primeros existe una mayor diversidad de productos y a la vez más servicios generales que empezaron a captar a la población y transformar los patrones de asentamiento. Así nos encontramos con centros locales que desplazan en importancia a los centros locales; debido a que en ellos se ofrece una mayor diversidad de producción y también una mayor oferta de servicios.

El mercado urbano de Pátzcuaro se inaugura en 1970 después de muchos conflictos entre administradores y comerciantes. Todas las reubicaciones de los comerciantes que antes ocupaban plazas como la de Vasco de Quiroga donde, desde tiempos inmemoriales, los campesinos realizaban sus ventas o *trocaban*, fueron manejadas desde las élites políticas de la ciudad para lavar la cara de frente al turismo y facilitar los negocios (hoteles, restaurantes) de empresarios con influencias. Actualmente, este mercado se abre todos los días de la semana y es el principal centro comercial de la zona lacustre.

Uno de los cambios que más condicionó al sistema de mercados desde ese entonces, y en concreto al sistema campesino, fue la modernización de los medios de transporte y de los sistemas de comunicaciones. A partir de esta apertura y la distribución de los productos en otro comercialmente de mayor valor, la producción campesina se integró a la economía de mercado y al sector industrial urbano⁷.

Esta modernización ha significado que existan actualmente áreas más grandes de mercado pero un número menor 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 encuentran bienes manufacturados para consumir en mayor variedad.

6. 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, que los caminos reales fueron una de las vías para la dispersión del autoconsumo en la región, diversificando las actividades económicas dentro de las mismas. En otro sentido, y en relación con nuestro objeto de estudio, las restricciones del trueque entre la población se comenzaron a imponer desde entonces. En el tianguis habitual de los viernes, se obligó por decreto a comercializar con moneda cada mañana como medida impositiva, dejando solo la posibilidad de trocar por las tardes con los excedentes que no se hubieran vendido.

7. Una reflexión interesante al respecto se encuentra en Durston (1976).

Por ello, la situación del campesino-pequeño productor *purhepecha* que quiere comercializar su cosecha, no es fácil. El comercio al mayoreo proveniente de la agricultura intensiva genera una oferta que es difícil combatir. Así mismo, la existencia de varias industrias empacadora 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 sistema de comercio se ha concentrado en los núcleos urbanos y se ha puesto en manos de empresas comercializadoras y mayoristas, provocando que el campesino adopte nuevas estrategias económicas que generan cambios ocupacionales, buscando nuevas alternativas de ingresos y nuevas estrategias de sobrevivencia.

Las desterritorializaciones históricas que ha sufrido el grupo *purhepecha* de y desde sus lugares hacen imposible hablar de una región *purhepecha* homogénea. Cada vez más se reducen los espacios que a nivel extracomunal existían, con presencia evidente, décadas atrás. Tal es el caso de los mercados intrarregionales. De acuerdo con Pozas (1962), estos espacios obedecían a la especialización histórica del trabajo vivido en las comunidades, lo que provocó la existencia de mercados que posibilitaban 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 son poblaciones originalmente importantes de la zona *purhepecha* como Paracho y Cheran en la Meseta, Chilcholta en la Cañada, Zacapu en la Ciénaga y Erongaricuaró y la ciudad en la región Lacustre. Así, nos dice Dietz (2003), se combina mediante este sistema de mercados una integración horizontal (entre las comunidades *purhepechas*) con una integración vertical (con los mercados extrarregionales a los que ofrecen los excedentes de su producción).

El trueque en Pátzcuaro

El intercambio de productos diversos sin la presencia de moneda en la región de Pátzcuaro recibe varios nombres: tianguis de cambio, mercado de trueque, *mojtankuntani*. *Tianguis* proviene de la voz náhuatl *tiangiastli*, sitio para vender, comprar o permutar. Propiamente es un lugar prehispánico y centro principal de la actividad comercial en los pueblos mesoamericanos. *Trueque* significa acción o efecto de trocar o trocarse, intercambio de bienes y servicios sin que medie la intervención del dinero. *Mojtankuntani* en *purhepecha* designa el lugar del intercambio en el que los productores cambian sus productos.

Recordemos pues que este estudio se basa en dos tianguis de cambio diferenciados en el espacio, en el tiempo y en las características que los definen. Uno de ellos es el *Tianguis del Santuario*, llevado a cabo por las personas de la ribera del lago, las personas de los pueblos cercanos a la ciudad de Pátzcuaro y las residentes en esa misma ciudad. La otra realidad de análisis es el trueque quincenal e itinerante *Mojtankuntani* que se celebra en diferentes comunidades de la región y está coordinado por la *Red Purhepecha de Trueque*.

Así, describiremos separadamente ambos lugares y dinámicas propias para luego analizar los datos también de forma paralela. Estas dos realidades son equivalentes en su significado y en su sentido, ambos son espacios que posibilitan un trueque de productos y son creados por las personas que lo habitan, buscando un intercambio de bienes. Así, ambos tianguis se diferencian en su consistencia, sus prácticas y los actores económicos que allí participan.

El Tianguis del Santuario

¿Dónde se da el trueque? Es la pregunta que puedes hacer a cualquiera de los comerciantes que todos los días ocupan sus puestos en el mercado local de la ciudad de Pátzcuaro. Una señora desde su puesto de frutas en la esquina te dirá *detrás pues del grande, a un costado del Santuario*.

Este tianguis de trueque se lleva a cabo todos los martes y los viernes en el lado derecho de la Iglesia de San Francisco. Al caminar entre las calles del mercado local cercano a la plaza de Gertrudis Bocanegra puedes desembocar en el tianguis. Una cancha de baloncesto de cuarenta y cinco metros de largo por veinte de ancho, las banquetas de alrededor, los soportales del edificio del Magisterio de Educación que a su lado está, son los espacios donde la gente durante dos días a la semana lleva productos de diferentes tipos al *cambio*.

Históricamente el trueque se llevaba a cabo junto con otras actividades comerciales en la plaza principal Vasco de Quiroga de la ciudad de Pátzcuaro. La construcción de instalaciones que sirvieran como mercado en los años setenta provocó el desplazamiento continuo de los espacios comerciales en la ciudad, y con ello se movieron las actividades de trueque también de un lugar a otro. Allí, las autoridades municipales reubicaron prolongadamente el mercado regional con la excusa de favorecer el turismo y los comercios privados (hoteles, tiendas); distribuyendo diferentes productores (artesanos, hiladoras, campesinos) en distintas calles y espacios, y decidiendo reubicarlos a todos algún día de la semana en la Plaza de Gertrudis Bocanegra.

Con la inauguración del mercado local, en 1970, se redefinió la actividad comercial de la ciudad, condicionando las características que tradicionalmente tenía. Esto hizo necesario el alquiler de puestos y espacios para poder comerciar y que la continuidad del comercio fuera diaria. 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) modificando sus conductas comerciales. *Nos decían que dejábamos las plazas sucias y que por eso ya no podíamos estar allá*, comenta Doña Lupe mirando atrás, en el tiempo. Ella recuerda cómo venía a la ciudad cuando era niña junto con su padre y madre a *cambiar*.

Desde hace aproximadamente 20 años, a finales de los ochenta, se habilita un lugar y unos días determinados para el *cambio* en un espacio junto al conocido Santuario. Desde ese momento, se temporaliza los días y el lugar donde esta actividad histórica pueda llevarse a cabo.

¿Quiénes participan en el cambio allí? Para ver quiénes acuden al cambio del Santuario podemos echar una mirada general a los participantes en el mercado local, ya que el lugar que ocupa el trueque es adyacente a este mercado y lo podemos considerar como una prolongación del mismo. Este es ocupado por diferentes personas. Las que tienen un puesto interior y fijo (techado, cerrado) que sirve al mismo tiempo de almacenamiento y de lugar de venta. En ellos hay una mayor presencia masculina y se conforman como fondas de comida corrida, venta de artesanías y de ropas, materiales electrónicos, etc. Suelen ser personas mestizas y residentes en la ciudad.

Por otro lado, en la periferia del mercado se levantan los puestos de hortalizas y verduras. La mayoría de estos puestos son llevados por mujeres mestizas o indígenas que revenden

la fruta y verdura comprada al mayoreo (generalmente su familia dispone de transporte). En el centro del mercado se encuentra un amplio grupo de mujeres vendedoras de pescado. Muchas son provenientes de las islas y de las riberas (Jarácuaro, Ihuatzio) y hay una tendencia mayor a comprar pescado en los almacenes que guardan el producto de la Presa del Infiernillo para revenderlo después, ya que el producto proveniente del lago no tiene una buena aceptación entre los consumidores locales.

En este sentido, en el mercado de Pátzcuaro existe una gran cantidad de vendedores indígenas que ocupan las banquetas próximas al edificio y que ofrecen sus productos en un petate echado al suelo. No tienen báscula, en comparación con los medios que muchos otros vendedores y vendedoras poseen dentro del mercado, así que la verdura y la fruta es ofrecida en *medidas* (botes de plástico en los que caben un determinado número de productos que homogeniza así el precio y la cantidad del mismo). Generalmente comercian con pescado seco del lago o con frutas (el capulín era el producto de temporada que se cosechó cuando desarrollamos la investigación), y también con productos elaborados como tortillas hechas a mano, panes de harina o tamales.

Por lo anterior, encontramos una diferenciación evidente en el contexto general en el que se inscribe el tianguis de *cambio*. A medida que conocemos el perímetro del mercado central de la ciudad nos damos cuenta de que el comercio varía en sus condiciones: desde los puestos fijos y por los que se paga mayor cantidad de dinero a los administradores o recaudadores municipales, cuyas condiciones son más completas para la venta de mercancías y productos, hasta las personas (generalmente pequeños productores o mujeres que comercian con los productos derivados de su economía familiar), que manejan los espacios de una forma distinta al comercio estipulado desde la administración. Allí no se condiciona la realización del mismo desde las autoridades, sino que cede un espacio en donde los y las *cambiadoras* recrean su actividad dos días a la semana.

Los participantes observados en el tianguis fluctúan entre 70 y 100 personas realizando el *cambio*. Desde las siete de la mañana, muchas de las personas acuden, se relacionan, y se van con la mercancía, por lo que la asistencia en el espacio es cambiante y en ningún momento permanece estático. El 90% de ellas son generalmente mujeres. Es muy extraño encontrar a hombres que permanezcan allí; la mayoría de ellos se hacen presentes a primera hora cuando cargan la mercancía que traen para cambiar junto con las mujeres y luego caminan por el mercado para la compra de otros productos y algunos más acuden a la iglesia. Este ejemplo no puede generalizarse ya que, en su mayoría, las mujeres acuden solas al cambio pujando con su mercancía, si bien lo hacen en grupo con otras mujeres de su pueblo o son acompañadas por alguna persona de su familia (en todos los casos entrevistados ésta era su hija, nuera o nieta).

Como señala Eliseo: *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?* Si la mujer va a ofrecer su producto o a encontrar otro que le satisfaga e intentar en ese momento su cambio, es el hombre quien se queda en el petate extendido esperando a que vengan a cambiar otras personas. No asume en ningún momento el protagonismo de las interacciones y de los movimientos en búsqueda de producto.

Frente a esto, podemos asumir que en este tianguis la mujer tiene la función, lugar, presencia, actividad, y actitud predominante en el espacio. Son ellas las que en la mayoría de los casos observados portan la mercancía, la ofrecen para el *cambio*, la *cambian* y la cargan hasta sus lugares de origen. Es una actividad principalmente femenina y, en los casos en los que son acompañadas por miembros de su familia, vemos cómo intergeneracionalmente también se tiende a reproducir esta práctica.

Tiempos y dinámicas. Los días de trueque en el Santuario son los martes y los viernes, siendo este último el día con mayor afluencia de personas que vienen de comunidades más lejanas a la ciudad. Por este motivo, en el tianguis de los martes se encuentran menos personas, y las que llegan habitualmente este día lo hacen de la ciudad o de las comunidades cercanas al Lago o a la ciudad de Pátzcuaro. Por lo general las personas que acuden los martes también lo hacen los viernes, espacio en el que existe una mayor diversidad de productos para el *cambio*.

El horario no está determinado. Habitualmente la gente llega *cuando está a puntito de salir el sol*, pero hay personas que ocupan el espacio desde las seis de la mañana. Así, la posición en el tianguis que toma cada individuo se modifica según el orden de llegada y la disponibilidad de lugares que encuentran en el mismo.

Los momentos de mayor dinámica de cambio son entre las ocho y las diez y media de la mañana. Hay que destacar que las mujeres realizan la actividad en las horas en las que el sol no es molesto y hay una temperatura agradable. Las que se quedan allá a partir de las once se resguardan de los rayos con su rebozo cubriendo la cabeza, procurándose una pequeña sombra a sí mismas. Por lo tanto al mediodía las mujeres ya están de vuelta en sus casas con el producto que se ha cambiado.

¿Cómo y qué se cambia? La primera es una de las principales preguntas que vienen a la mente al modificarse sustancialmente las características que acompañan al comercio estandarizado en los demás mercados. Al aceptarse generalmente la moneda como valor equivalente entre los productos, las relaciones son de comprador y vendedor atendiendo únicamente la relación a la oferta y la capacidad económica del comprador.

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 que traen el producto se disponen con la mercancía en el suelo (bien en un petate, bien en un plástico). En diferentes momentos quienes llevan menos productos que las que están extendidas en el piso, andan, pasean con sus bienes en el rebozo o en una cubeta de plástico. Es mediante esta acción como se acercan a aquellas mujeres que poseen un producto que consideran necesario y formulan una de las frases claves 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 matz?, ¿no cambia ocote?* Esta es la fórmula mediante la cual, viendo el producto que interesa a otra mujer, ofrece y abre una posibilidad de trueque entre lo que ella tiene y quiere cambiar y lo que otra persona tiene y quiere ser cambiado.

En ese momento 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.

En un nivel descriptivo, mostraremos cuál fue el intercambio personal en el trueque. Al mercado se llevaron mangos provenientes de Tierra Caliente, concretamente de Petatlán en Guerrero, regalados por un amigo que a su vez los había conseguido por un precio muy bajo a campesinos que ya no veían rentable venderlos al precio del mercado. Estos mangos fueron cambiados de la siguiente manera: un kilogramo de mango por 12 zanahorias; dos kilogramos de mangos por tres panes de trigo; un kilogramo de mango por una cazuelita de greca (cerámica); dos mangos por una corunda (tamal elaborado con maíz fresco).

Hay que destacar que todos los intercambios no obedecen a ningún parámetro de medida económica por lo que son flexibles y relativos, y se entiende que ningún intercambio es igual a otro⁸. Diferenciadamente podemos ver distintos productos según las zonas de las que provienen los actores y las comunidades donde se cultivan frutos; de San Francisco Pichataro y San Juan Tumbio, principalmente, llega el durazno, capulín (cereza), manzana, pera, membrillo, nuez, ciruela, chabacano, zapote blanco, *conol*, cana de maguey, zarzamora, nopal y calabaza. Entre las plantas medicinales que se cambian podemos encontrar el *nuriti*, la hierbabuena, la manzanilla, la ruda, el mirto que llegan desde San Francisco Pichátaro. El pan de trigo y pan dulce también proviene de este lugar. Los pescados que llevan —el *chegu*, la *acumara*, *achoque*, carpa, *churepu*, trucha y pescado blanco (*urapiti*)— vienen de las islas del Lago como Janitzio y principalmente de la ribera: Ihuatzio, Cucuchucho, Ucazanastacua, 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 (alcatraces, geranios, siemprevivas) son los productos en los que se centran las mujeres residentes en la ciudad de Pátzcuaro.

Origen de los productos y del valor en el cambio. Para entender la realidad del cambio es necesario conocer su origen, con el fin de analizar los motivos y finalidades en que los participantes en este tianguis realizan su actividad económica.

Las situaciones son diferentes cada martes y viernes. El producto que es *cambiado* tiene distintos orígenes que van desde su compra hasta su cultivo. En las observaciones del tianguis hemos visto: comerciantes en el mercado local (compra al mayoreo) que llevan a cambiar productos que ya han dejado de ser vendibles por su aspecto y que prontamente se pondrán malos para el consumo; comerciantes de los puestos próximos que llegan al tianguis por algún producto que quieren y que lo cambian por algo de verdura o fruta de sus puestos; comerciantes que compran productos y que 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 traen su producto directamente. Son ellos mismos los que lo cosecha o lo pescan o lo elaboran para ser cambiado por otros productos en el tianguis. Este es el caso de la gente que cambia maíz, frijol, haba, calabacita, las mujeres que cultivan sus plantas, las familias que traen los charales o las carpas, los casos de los frutales de temporada, etc. Es también el caso de las mujeres que hacen tortillas para cambiar, los alfareros de Tzintzuntzan, las personas de la ribera que trabajan el tule y la chuspata, las mujeres de Pichátaro que venden pan dulce, etc.; mujeres que comercian en el Distrito Federal durante sábado, domingo y lunes, y llegan el martes a cambiar al tianguis los productos que les han quedado (excedentes) para no llevarlos a sus casas, por lo que

8. Otros cambios observados entre las mujeres fueron: Manojos de cinco cebollas por 15 mazorcas de maíz; bolsa de un kilogramo de habas por 12 mazorcas de maíz; bolsa de 400 gramos de capulines por una medida de pescado seco (charales); una carpa por cuatro aguacates y un cuarterón (un litro) de cacahuetes; 12 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 manojos de ocote; una bolsa de lentejas donada por el DIF (Desarrollo Integral de la Familia) por cuatro tomates.

estarán miércoles y jueves, hasta que el producto sea cambiado. Este es el caso de un grupo de cuatro mujeres provenientes de San Juan quienes realizan el mismo recorrido semanalmente.

Personas que cambian 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*. Son mujeres que en tiempo de cosecha de la papa, por ejemplo, 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 en la mayoría de los casos es aceptado tanto el cambio por productos como el cambio por dinero. Así, muchas veces se observa que la gente acepta el dinero que suele provenir de personas de la ciudad que se acercan a este lugar o entre los cambiadores mismo. La utilización de la moneda también se da en momentos en los que la persona no tiene un producto aceptable para otra que sí posee algo que la primera desea.

Ya se ha señalado que en los momentos en los que el trueque es respetado, el valor de intercambio de un producto por otro es bastante relativo. El maíz es el producto que más cantidad necesita para ser cambiado y a la vez es uno de los más valorados, ya que a las diez de la mañana la gente que ha traído maíz al cambio ya lo ha terminado. Los pescados del lago suelen ser los que tardan más tiempo en ser *cambiados*, las mujeres de la ribera o de Jarácuaro esperan hasta el último momento las oportunidades para *cambiarlo*.

Los productos alimenticios que más valor adquieren en el *cambio* son los elaborados: una *corunda*, 12 tortillas hechas a mano, pan dulce de Pichátaro, suelen ser cambiados por más maíz, más verduras o frutas que si se cambiara 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 10 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 todos los sombreros, o las jarras de tamaño grande, son las que necesitan de más productos por la otra parte de la relación para ser *cambiadas*. Las plantas y las flores también tienen una alta contraparte del cambio, son las mujeres sobre todo de la ciudad las que las cultivan y las llevan para ser intercambiadas.

Mojtakuntani, tianguis purhepecha regional

El *Mojtakuntani* es la forma lingüística *purhepecha* para definir la acción de intercambiar productos entre personas. Es el nombre que recibe este tianguis regional. Aparentemente es coordinado y fomentado por la *Red Purhepecha de Trueque*, pero esta supuesta asociación no existe en una estructura organizada de manera formal-institucional. Como promotores de este tianguis encontramos al párroco de la Iglesia de Cuanajo y principalmente a Don José, hermano del cura y activista esencial del tianguis, cuya función se centra en coordinar las comunidades que colaboran y en el registro de sus participantes.

Como ellos dicen, en el año 1994 se empezó a divisar las consecuencias que traería el Tratado de Libre Comercio entre los EE.UU., Canadá y México. La apertura de fron-

teras comerciales era un riesgo para las economías campesinas e indígenas por lo que, desde la Parroquia, 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 con el V Encuentro Purhepecha y desde entonces se iniciaron los esfuerzos para promover los tianguis de cambio en las comunidades *purhepechas*.

Se llevó a cabo a partir de los primeros meses del año 1994 entre la población de Cuanaño. Al poseer este pueblo diferentes áreas de cultivo y una diversidad en la producción, se intentó conectar a los productores durante los domingos de cada semana para que realizaran trueque. Esta experiencia fue positiva al observarse cómo se incrementaba cada vez más la participación de las personas. En el año 1996 se decidió ampliar a otros lugares la experiencia y se fueron sumando comunidades al proyecto. La coordinación de la participación es a través de las parroquias de los distintos pueblos.

La dinámica del *Mojtakuntani* se celebra generalmente dos días al mes, siempre los domingos. Es itinerante y cada domingo se hace en diferente comunidad, permitiéndoles ser anfitrionas dos veces al año. La temporada de *Mojtakuntani* se mide entre los meses de junio y julio del posterior año.

La ubicación del mismo, generalmente es en la plaza principal de la comunidad o los lugares contiguos a las iglesias. Son espacios amplios, abiertos, donde, entre todos, llegan a tener a la vista el producto y el lugar de los demás.

El seguimiento y organización del tianguis corre a cargo de los coordinadores de cada comunidad. Generalmente son los párrocos de cada comunidad los que se dedican a esto. En los primeros *Mojtakuntanis* del año 1996 se llegaron a cifras de 500 personas participando, pero actualmente el número ha bajado y se acusa muchas veces a la falta de continuidad por parte de los coordinadores, quienes son encargados también de informar a las personas de las comunidades del lugar de realización quincenal del tianguis.

La red de participación del tianguis está abierta a todas aquellas personas que quieran ir a *trocar*. Principalmente las gentes que participan son las de las comunidades *purhepechas* de la Meseta y de la Ribera del lago. Aunque también se incorporan personas de otros lugares. Así la actividad tanto de *purhepechas* como de no indígenas es posible en el evento.

El tipo de trueque siempre es directo, producto por producto, sin que figure ningún elemento que tengan un valor común para realizarlo. Casi siempre es entre bienes, aunque la creatividad y disposición de cada una de las personas asistentes puede hacer que *cambien* a través de servicios. Así se citan los ejemplos de un hombre médico que intercambiaba consultas por productos o mujeres que facilitaban un corte de pelo por verduras y frutas. Estas son solamente excepciones, pero por norma general y en los tianguis *Mojtakuntani* en los que se hicieron las observaciones, el intercambio siempre fue de productos por productos.

Los productos que se pueden encontrar en este tianguis son: granos y cereales: lentejas, frijol, maíz; frutas: peras, duraznos, capulines, higos; pescados: *chegu*, *acumara*, *achoque*, carpa, boquerón, *churepu*, trucha y pescado blanco (*urapiti*); hortalizas y verduras; productos elaborados: *ates*, atole, tamales, pan; artesanías: bordados, telas, cerámica,

muebles; floricultura: dalias, alcatraces, geranios, rosales; plantas medicinales: estafiate, romero, sábila.

Así, según las entrevistas realizadas, se detectan necesidades en cuanto a los productos que la gente lleva al tianguis. Se precisa de jabón, champús, productos de Tierra Caliente como plátanos, cocos o mangos, útiles escolares o calzado; todos aquellos en los que no existe una especialización en su cultivo o producción.

Conviene subrayar que, desde la opinión de sus organizadores, se pretende que éste sea un espacio también de concientización y educación. Un espacio entre los campesinos (y no sólo, o sobre todo, entre mujeres) en el que puedan participar intercambiando experiencias, convivir personas que llegan desde diferentes lugares y generar en ese encuentro un punto de comunicación e interlocución personal continuo y dinámico.

Los domingos en que se celebra el *Mojtakuntani* en las distintas localidades se incluyen notas públicas en lengua *purhepecha* a través de los cuales se busca la socialización objetivada de sus espacios de intercambio, usando para ello 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. 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 kerati ireta anapu*: Crea relaciones interpersonales. *Ambukorheni meiperi ka sarderu sani intsperani*: Se pude 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 uhetharini tumina*: No se necesita dinero. *None jandiojkorhekorheni*: No hay intermediarios ni acaparadores. *Tsiperkorheni uandantskorhe perini*: Favorece la convivencia.

Así también desde los carteles podemos leer las desventajas que puede acarrear el trueque (mostradas como tales, por los mismos actores del proceso): *Oposición de revendedores*. *Aparición de acaparadores*. *Puede favorecer el engaño*. *Quizá se venda el mejor producto y se cambie lo peor*. *Riesgo de quedarse con el producto*. *Riesgo de injusticia*.

El futuro del *Mojtakuntani*, de acuerdo con la voz de sus organizadores, pasa por varios aspectos a trabajar para generar una continuidad en los tianguis y crear un tipo de economía que permita, a través de su comercialización, una autonomía mayor en la lógica de los mercados y las formas de producción actuales. Así podemos destacar: fortalecer el trabajo de las parroquias a nivel local para crear una mejor coordinación que posibilite un aumento de la participación en los domingos; crear mayores canales de publicidad e información, esto es una mejora de los medios de sensibilización, captación y capacitación de las personas posibles a integrarse en el tianguis; 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.

Inquietudes finales

¿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?

El mundo real no es unilateral; 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 preservar rituales destinados al olvido.

En este marco, Zemelman (1986) señala el valor de la utopía, como contenido del horizonte histórico [en tanto movilizador], con base en el re-conocimiento de los nuevos espacios desde los que se pueden iniciar proyectos de construcción social (Zemelman, 1986: 140). 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 constantes reformulaciones en el presente, según las opciones que se construyan, pero no siempre puede configurarse en horizonte de futuro como bien se observa en algunos casos.

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

Recordemos aquí que el poder se reconfigura en el proceso mismo de su ejercicio; por lo tanto, exige entender la política como una creación cultural (supone que él o los sujetos se tienen que ir constituyendo como apoyos para la realización del proyecto). En este caso, la pluralidad consiste en el hecho de que el proyecto de sociedad tiene que ser suficientemente amplio como para expresar las multiformidades de intereses y organizaciones que son parte de la dinámica sociocultural, bajo un marco de libertades posibles.

Una libertad, agregaría Morín (2000) a este respecto colocando al sujeto social en el centro del debate sin descartar los amarres estructurales que a éste condicionan, es una posibilidad de elección que puede ser interior, es decir, subjetiva o mentalmente posible (una libertad de espíritu); y puede ser además exterior, es decir, objetiva o materialmente posible (una libertad de acción). La verdadera conciencia de la libertad se funda en la conciencia de la relación autonomía/dependencia, posesión/poseedor, en la conciencia de la ecología de la acción, en la voluntad de pensar de modo autónomo.

Asumimos entonces que la memoria es, pues, un elemento que dinamiza la cultura y que a su vez se construye desde las dinámicas culturales mismas; es ese corpus del conocimiento recreado a partir de las necesidades de un presente, ocupando los saberes útiles de las generaciones pasadas, bajo las demandas de un horizonte de futuro pensado como proyecto colectivo posible, como utopía. La utopía en estos casos de estudio la suponemos como una ley de cambio, un planteamiento de rebeldía y de revolución, pero no es un fármaco remediador de todo. La utopía nunca son visiones edénicas o paradisíacas, como se ha querido desvirtuar. La utopía es un viaje duro, un viaje a alguna parte y para emprenderlo es necesario que en el actor social se produzca una catarsis. Necesita despojarse de los ídolos que crea el poder y de todo aquello que le impide ser persona. Y, aunque la utopía casi siempre es obra de un autor o intelectual de clase acomodada, sólo refleja su esencia cuando es proyecto que cala en una colectividad. La utopía nunca puede ser individual.

Desde el poder se desprecia a la utopía y se intenta desvirtuar el anhelo radical inevitable del hombre de ser utópico, el ideal de progreso que siempre está presente en nuestras esperanzas. Ella, como crítica a una realidad injusta, se convierte en molestia porque altera el *statu quo*. Los organismos de dominación unifican poder y saber y utilizan los conocimientos a su favor. Intentan manipular al hombre al situarlo en un puente delimitado por las imágenes idílicas del pasado y un futuro irreal que no existe. Todo para alejarlo del análisis crítico de la realidad.

Pensando en los actores de los procesos de cambio social y, más aún, comercial-cultural que aquí hemos descrito. Los significados posibles de la palabra sujeto pueden ser increíblemente diversos, pero en este momento creemos oportuno presentar sólo dos de ellos: sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto. Hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción —contra la sumisión de la subjetividad— se está volviendo cada vez más importante, incluso cuando las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido, sino que se hacen explícitas en los procesos de la vida cotidiana misma. El trabajo aquí presentado es un síntoma claro de ello o al menos así lo deseamos pensar.

Acción cultural-política que se formula y reformula constantemente en el seno de los intercambios sociales-comerciales de mercado y de *cambio*, en estrecha coexistencia. Reconocimiento espacial-territorial que sólo se formula y reconfigura de manera dinámica y constante en el escenario de lo cotidiano a través del otro. Un agregado que recupera Giménez (2007) de Pierre Bourdieu, importante para ser incorporado aquí, es la voluntad de distintividad, demarcación y autonomía, inherente a la afirmación de identidad, que requiere ser reconocida por los demás actores para poder existir socialmente. Existir significa necesariamente ser reconocido, ser percibido como distinto, por y desde el otro. Las territorialidades *p'urbé* construidas allí nos hacen pensar que es posible.

Lo que define entonces al poder como una creación identitaria es exactamente la transformación de las opciones en acciones, ya que significa determinar lo posible como objeto de prácticas en el marco de opciones susceptibles de reconocerse por el sujeto desde una utopía que lucha por convertirse en proyecto. Por ello, el poder no puede

consistir en la simple racionalidad del cálculo, sino además en la constitución simultánea de las fuerzas que transformarán las opciones en prácticas viables, lo que supone la participación de sujetos colectivos constituidos por individuos. Por eso es que el poder deviene conciencia histórica, por ser la apropiación de la realidad posible.

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 de 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 de-construyendo; en otras palabras, cuando se redefine colectivamente un horizonte en el que tiene lugar la constitución de la voluntades constructora de nuevos territorios, nuevas formas de ser y estar en este mundo, es justo cuando se construye *conciencia*, *utopía* y, más aún o sobre todo, *esperanza*.

Bibliografía

- Araiza, Alejandra (2006) “Las mujeres indígenas en México: un análisis desde la perspectiva de género”, *Quaderns de Antropologia*, Universidad Autónoma de Barcelona.
- AA.VV. (1992) *Plan Pátzcuaro 2000*, Editores Víctor Toledo, Pedro Álvarez Icaza y Patricia Ávila. México.
- Berger L., Peter y Luckman, Thomas (1979) *La construcción social de la realidad*, Argentina, ed. Amorrortu.
- 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.
- Bourdieu, Pierre (1982) “La Identidad como representación”. En *Ce que parler veut dire*. París.
- Dietz, Gunter (2003) “La comunidad purhepecha como cultura híbrida: regionalizaciones y localizaciones de los indígena en México”. *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 3.
- Durston, J. (1976) *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*. México. SEP INI.
- Giménez Montiel, Gilberto (2007) *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. 1, Colima, CONACULTA-INOCULT.
- Morín, Edgar (2000) *Entre systémique et complexité, chemin faisant... Mélanges en hommage à Jean-Louis Le Moigne*, París, PUF.
- Pozas, Ricardo (1962) *Los tarascos*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Razeto, Luis (1988) *Economía de Solidaridad y Mercado Democrático*. Santiago de Chile, Pet.

- Toledo, Víctor (1980) “Los purhepechas del lago de Pátzcuaro: una aproximación ecológica”. *América Indígena*, 40, núm. 1.
- Toledo, Víctor y Narciso Barrera-Bassols (2008) *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. España, Icaria editorial.
- Zemelman, Hugo (1997) *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*, México, UNU-COLMEX.
- — (2007) *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Barcelona, Editorial Anthropos.
- Zemelman, Hugo y Guadalupe Valencia (1990) “*Los sujetos sociales, una propuesta de análisis*”. *Acta sociológica*, Vol. III, No. 2, FCPyS-UNAM.
- Zermeño, Sergio (2004) *La desmodernidad mexicana*. México, Editorial Océano.

Danú Alberto Fabre Platas. Sociólogo por la Universidad Veracruzana, Maestro por El Colegio de Michoacán y Doctor por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Miembro del S.N.I. Árbitro de revistas internacionales. Aborda las líneas de investigación Dinámicas culturales y reconfiguraciones socioterritoriales; Gestión, construcción y distribución social del conocimiento. Publicó 8 libros sobre pobreza y desarrollo territorial-regional, diversos capítulos de libros y artículos en revistas indexadas internacionales. Es perfil deseable de PROMEP, miembro del Cuerpo Académico de CTS+i, miembro de ALAS, ALASRu, ALAP, de la Red Latinoamericana de Vulnerabilidad e investigador del Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores Económicos y Sociales en la Universidad Veracruzana (IIESSES-UV-México). E-mail: dfabre@uv.mx

Simón Yeste Santamaría. Antropólogo Social en la Universidad de Granada, España y en la UV, en México. Diplomado en Trabajo Social en la Universidad de León (ULE). Ha publicado “La legalización del matrimonio y la adopción entre parejas del mismo sexo en el Estado español: un abordaje desde el Trabajo Social” y diversos capítulos de libros. Participante en diferentes colectivos contraculturales y antiglobalización. Becado por la Universidad de Granada para realizar investigación antropológica en la Universidad Veracruzana-México en 2007-2008 acerca de economías solidarias con la etnia *purhepecha* en Pátzcuaro, Michoacán. Analista y militante en diversos movimientos sociales. Se desempeña actualmente como miembro activo del “Club cultural y de amigos de la naturaleza” en León, España y sus campos de interés investigativo y militante se centran en el paradigma de la economía solidaria, como una forma de protesta y resistencia hacia los procesos de civilidad mundial. E-mail: simondrajillo@hotmail.com