

# FORMAS DE ELUSIÓN DEL DINERO EN MESOAMÉRICA

Hilario Topete Lara

Escuela Nacional de Antropología e Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. Periférico Sur y Zapote s/n. Colonia Isidro Fabela, Tlalpan, Isidro Fabela, 14030 Ciudad de México, D.F., México

Correo: topetelarah@yahoo.com.

## RESUMEN

A partir de un análisis etnográfico se realiza una revisión comparativa de las estrategias de elusión del dinero, en particular del trueque. Este texto analiza algunas prácticas socioculturales vivas en las cuales la mercancía dinero es escasa, no participa, o se le evita, basándose en información de expertos en el tema y la experiencia del autor. El análisis incluye una serie de reflexiones en torno al trueque, tomando como pretexto la geografía de la contemporaneidad, donde se evidencia la relación entre el componente sociocultural y el emocional con la racionalidad económica y donde se considera a la cultura como parte de la economía. El análisis señala algunas especies de plantas que son intercambiadas en Mesoamérica. Se retoma el término trueque como una estrategia de valoración, de cuantificación y cualificación. El abordaje, principalmente mesoamericano, evidencia que las formas de elusión del dinero aparece a distintas escalas espacio temporales en tanto épocas de crisis, como de estabilidad y sirven para refrendar roles, estatus y para consolidar relaciones parentales, afectivas y políticas. En distintas latitudes del planeta las modalidades socioculturales en que se expresa la elusión del dinero son diversas y producen y reproducen las relaciones, procesos y mecanismos que existen entre los seres humanos y su relación con el entorno.

**PALABRAS CLAVE:** trueque, etnografía, complejización sociocultural, tianguis

## THE WAYS TO AVOID THE MONEY IN MESOAMERICA

### ABSTRACT

From an ethnographic analysis a comparative review of the strategies of circumvention of the money is made. This article examines some actual sociocultural practices in which money is scarce, not participate, or it is avoided, based on information from experts on the subject and the author's experience. The analysis includes a series of reflections on the exchange, taking as a pretext the geography of contemporaneity, where the relationship between the sociocultural component and emotional with economic rationality and where it considers culture as part of the economy is evident. The analysis indicates some plant species that are traded in Mesoamerica. The barter is considered as a strategy assessment, quantification and qualification. The approach, mainly Mesoamerican, evidences that the ways to avoid the money appears at different scales temporary-space in both times of crisis, such as stability and serve to endorse roles, and strengthen parental status, emotional and political relations. In different latitudes of the planet, sociocultural patterns in which circumvention of money is expressed are diverse and produce and reproduce relations, processes and mechanisms that exist between human beings and their relationship with the environment.

**KEYWORDS:** barter, ethnography, sociocultural complexity, tianguis.

## INTRODUCCION

En este trabajo, centrado en la presentidad –aunque no sin referencias al pretérito–, emprendo una revisión comparativa de esas formas que llamo, dada su función, estrategias de elusión del dinero, cuyo sedimento en el tiempo antecede al dinero mismo; es decir, voy a recuperar la vieja idea de que la cultura es parte de la economía, aunque no a la manera en que se propone en *Economía cultural para emprendedores*, acentuando “el valor económico de la cultura” (Cruz, 2010: 11), sino como se encuentra expresado en el texto “¿Economía y cultura o economía cultural?": la cultura y la economía “son expresiones de una misma realidad... la economía es producto de la cultura y... a su vez es generadora de cultura” (García de Alba, en Cruz, 2010: 275-276); tampoco entraré en los vericuetos que llevan hacia los conceptos “Economización de la cultura” o “utilizar la economía como un recurso” (Maculet, 2010), ni –por citar un último caso– referiré a la “Culturización de la economía” (acciones de gestión cultural mediante empresas). Más bien parapeto este texto en la experiencia y algunas notas etnográficas para revisar algunas prácticas socioculturales vivas en las cuales la mercancía dinero es escasa, no participa, o se le evita. Y marco una distancia prudente porque en la economía desde el siglo XIX, gracias al estudio sobre el proceso de fetichización de la mercancía realizado por Marx pudo arribarse a la idea de que el dinero es un símbolo (por ende, un elemento de la cultura) y la mercancía es depositaria de algo más que valor de cambio y valor de uso (por ende, ese *plus*, también cultura); pero es el caso de que las formas de elusión del dinero se alude al dinero-símbolo, aunque no a la mercancía portadora de otros contenidos más allá de las propiedades intrínsecas del objeto para satisfacer necesidades.

Concedo de antemano que la evidencia etnográfica y el análisis maussiano sobre el *hau* (espíritu) encerrado en el *taonga* (la cosa donada, dada, pagada) dado en calidad de *utu* (modo de pago, retribución) ya han apuntado a que en las distribuciones, el valor de cambio y el precio del *taonga* no existe (Mauss, 2009: 81-106); asimismo concedemos que el valor no interviene tanto en el circuito del *kula* cuando, a todas luces, el intercambio de *veigun* o *soulava* (gargantillas de concha) muestra una completa asimetría con el *mwalli* (pulseras de conchas pequeñas; Malinowski, 2001: 165 y ss.). Por último, también omitiremos otro de los estudios clásicos de la distribución: el *potlach* de los *kwakiutl* etnografiado por Boaz en el siglo XIX (ver Mauss, 2009). Con éste término se designa a un ritual que celebran los *kwakiutl*, pueblo originarios del noroeste de los Estados Unidos y suroeste de Canadá, en

el que se realizaban intercambios de donaciones y otras ceremonias y ritos; por extensión, al propio intercambio se le ha llamado *potlach* y un sector de antropólogos coincide en que el que más dona comunica a los otros que posee suficientes excedentes para hacerlo; a cambio, el donador recibe fuertes dosis de prestigio que le permiten alcanzar las más altas posiciones en el esquema de estatus compartido. La intención no es discutir lo que bien acepta un sector de los antropólogos; el propósito es aportar, presentar nuevas probabilidades interpretativas dentro del mundo de lo posible, como corresponde a la naturaleza del ensayo.

Adicionalmente, en este breve escrito hay una idea que camina sobre un piso jabonoso: Daniel Kahneman, psicólogo cognitivista, fue merecedor del premio Nobel de Economía (compartido con Vernon Lomax Smith) por haber incorporado en el análisis económico variables psicológicas, sobre todo en atmósferas de incertidumbre, contradiciendo una idea planteada antiguamente por Adam Smith, la que afirma que los hombres ponderan las ventajas del intercambio y recurren a éste siempre pensando en sí mismos (el *Homo economicus* en su máxima expresión). Kahneman (Contreras, 2003) incorporó algo menos asible, aunque fácilmente perceptible para los economistas: las emociones, los sentimientos, las valoraciones, la forma de comprender los riesgos, etc.; en efecto, la racionalidad, ese pretendido prejuicio de que dicha virtud siempre aparece en correspondencia con la realidad, ha sido discutida por muchos economistas –y antropólogos–: el pensamiento humano no se guía necesariamente por la realidad sino por las ideas (teorías, conocimientos, constructos o como prefiero llamarlo en mi condición de antropólogo, *habitus*) sobre la realidad (representaciones) y por otros aspectos psicosociológicos también, como arriesgaremos a proponer: al elegir o decidir, y aquí proponemos que en términos de intercambio, la mayor parte de las veces decidimos sin anteponer estados objetivos del mundo (luego, perder o ganar en el intercambio, no tiene que ver con cálculos exclusivamente racionales; incluso, puede ser que la idea de “pérdida” o de “ganancia” no participe en el proceso... ¡vaya razonamiento de Pero Grullo! ¡Cualquier antropólogo lo sabía y, sin embargo, el comportamiento sociocultural y el emocional, en algunos ámbitos, han estado ausentes del análisis económico!. A fin de cuentas, “¿cómo medir la deseabilidad?”, se preguntará más de alguno, aunque sabemos de sobra que es posible y que la cualificación –etnográfica, al menos– debería ser un sano punto de partida); en otras palabras, y como si se tratase de una petición de principio, conceda el lector que Kahneman (con sus tesis de riesgo y deseabilidad) y Bordieu (con su categoría de *habitus*) tenían razón; la historia ya lo ha hecho.



**Figura 1.** Vendedora de pescado afuera del atrio de la Virgen de Guadalupe sobre la calle de Codallos. Jarácuaro, Michoacán. Octubre de 2013. Yaayé Arellanes

Fuera de parecer esquemático, parto de la idea de que las personas (agentes) según Bourdieu (1988) se mueven en campos específicos como el del mercado, la barriada o vecindad, etc., donde intercambian cosas que tienen un valor que intercambian u obtienen o entregan aprovechando las venas del parentesco, la afinidad u otras relaciones sociales y económicas explícitas, formas de hacer socialmente dados (factores o elementos objetivos) pero que aparecen como obnubiladas porque en el momento del intercambio los agentes colocan aspectos socioculturales como la confianza, la amistad, la obligación, etcétera (es decir, se mueven en el intercambio, la donación, la reciprocidad, pensando en cómo reforzar o justificar sus acciones). Estos factores objetivos y subjetivos, que constituyen al *habitus* son los que nos permiten comprender el comportamiento aparentemente irracional en las formas de elusión del dinero que serán tratadas en este ensayo.

Por último, el contenido del presente texto es más modesto porque viene desde los tianguis, y particularmente desde los tianguis donde aún pervive el trueque, y más modesto, reitero, porque yo de economía sé lo que el común de los economistas sabe sobre sistemas de cargos; viene también,

de las barriadas ciudadinas y de las comunidades rurales, indígenas o no, donde existen uno y mil registros de eso que llamamos ayuda mutua, cooperaciones, reciprocidades, etcétera. Sin embargo, en calidad de antropólogo, algo interesado por la antropología económica, lo que sigue, es un recorrido por la geografía de la contemporaneidad donde aún se pueden hacer operaciones sin dinero, aunque en ocasiones se le invoque, y sólo eso: no se busque un tratado de economía.

#### Ahora, un breve recorrido por los tiempos idos

El encontronazo entre las sociedades -que Paul Kirchhoff denominó- mesoamericanas contra la hispana y el proceso que siguieron las culturas que de él emergieron a partir del siglo XVI, no se tradujo sólo en formas sincréticas de religión (religiosidad popular), mestizaje biotípico, redireccionamientos tributarios, formas de gobierno estatal impuestas, repúblicas de indios, e inevitables intercambios lingüísticos, sino que propició nueva gastronomía y, entre muchos otros cambios más, nuevas formas de estratificación e indumentaria. La economía mercantilista y las formas feudales de detentación de la tierra que fueron

trasladadas a –y adaptadas en– territorio americano, por su parte, si bien lograron el estatuto de relaciones dominantes, no pudieron desplazar y eliminar algunas relaciones socioeconómicas de las formaciones sociales mesoamericanas y andinas (al menos) que se cristalizaron en el *tequitl*, la *humaraqa*, la *marhoátspekua*, la *kórima*, el *ayni* (reciprocidad) y la *macoa*, entre otras; menos aún exterminaron prácticas como la *minka* que pudo enlazar formas pago en dinero, trabajo y/o producto en especie en contrataciones de fuerza de trabajo sin que el dinero fuese el mediador único. Se trata de formas socioculturales precapitalistas en las que la mercancía dinero no juega un papel primordial; de formas que en un proceso de larga duración han pervivido, no sin cambios de por medio, hasta los tiempos del capitalismo de inicios del siglo XXI en diferentes latitudes del continente, aunque –aclaro– aquí centraré la atención, y sólo superficialmente, en algunas áreas de la superárea mesoamericana. Adicionalmente, es pertinente agregar que las formas de elusión del dinero no fueron exclusivas de Mesoamérica o el área andina; existieron en todas las latitudes del planeta y coexistieron con economías de mercado a las que antecedieron algunos tipos de ellas. Existen algunas formas de elusión del dinero en otras latitudes del planeta que esencialmente son lo mismo que algunas de las que aquí tratamos, sin embargo, la regionalización seleccionada nos impedirá abordarlas. Sólo tangencialmente serán enunciadas algunas de ellas, y sólo a guisa de ejemplo.

Voy a iniciar con una de las formas más antiguas de intercambio de productos y que aún pervive en diversas latitudes del planeta: el trueque. Esta forma de intercambio data de largo tiempo atrás, cuando los *Homo sapiens* segmentaban temporalmente sus bandas como estrategia de supervivencia y se reencontraban: los productos de una eran aprovechados por la otra y viceversa; esa ventaja energética y la ampliación temporal del grupo para batidas de caza y producción de reservas para días críticos devinieron sumamente útiles.

La complejización sociocultural produjo, según Sahlins (1983), tres formas históricas de intercambio: la balanceada, en la que se da sin esperar algo a cambio en la inmediatez; generalmente suele confundirse con un desapego o generosidad del donante, como ocurre con el padrinazgo o el cooperante:

*Pues mire* [me confirió un informante en San Juan Nuevo Parangaricutiro, Michoacán]: *yo siempre les ayudo* [a los mayordomos u otros cargueros], *aunque no me arrimo a la fiesta del Santo; ni siquiera voy...*

*Entonces, ¿por qué ayuda?*

*Mire Profe* [me contestó]: *A mí no me gustaría que un día uno de mis hijos se arrimara a la mesa en una fiesta y no le dieran ni un taco.*

La reciprocidad balanceada supone algún género de cálculo para –y apuesta por– recibir algo equivalente a lo donado. A propósito, en una boda, en San Felipe de los Herreros, Michoacán, observé que en la puerta de la casa del padrino de velación (de bodas), donde los novios –recién casados– reciben regalos de parientes, amigos, invitados y otros allegados, había una jovencita con bolígrafo y libreta en mano, acompañada de una persona mayor; a cada obsequio a la vista, una anotación. Pregunté: “¿Qué es lo que anota la niña?”; la señora de edad, contestó: “Los nombres de las personas que regalan... ¿Usted no es de aquí, verdad? Luego se ve... aquí así es el costumbre: ¡Como son tantos! Hay que anotar porque estaría muy mal que cuando nos inviten –y nos toque– mero se nos fuera olvidando”. Este pasaje tiene una semejanza de significado con el *ayni*, palabra quechua que significa reciprocidad, ayuda mutua o solidaridad, cuya forma más extrema y equilibrada puede consistir en préstamo de alimentos, trabajo o enseres que se regresan posteriormente en la misma especie y cantidad (Tapia, 2006: 167 y ss.); sin embargo, difiere por cuanto las relaciones socioeconómicas que dan sustento al *ayni* generalmente se activan en casos de necesidad o crisis. Pero esa forma de reciprocidad también puede observarse en múltiples ámbitos: el itacate ofrecido en trastos o envases hogareños o “la compartida” o “la invitada” intervecinal tienen el mismo sentido: se ofrecen alimentos en recipientes para que los invitados lleven a casa, en calidad de donación, y se espera recibir el recipiente con algún género de alimento en reciprocidad, aunque nadie lo declare.

Por último, la reciprocidad negativa, en la que se espera dar lo menos y recibir lo más (la sisa, por ejemplo, o “quedarse con los vueltos” o parte de ellos); el caso extremo es cuando se quiere obtener algo sin dar cosa alguna a cambio como robo, abigeato, estafa, los productos de los tres surcos, etcétera. Entre los nahuas de la Costa-Sierra Michoacana, en el occidente de México, las parcelas carecen de cercados y la milpa llega hasta la vera del camino. Junto a la vera se siembran tres surcos, a veces en sentido transversal al resto, para establecer la diferencia y distancia del resto, cuyos productos pueden ser aprovechados–al paso– por el caminante que carece de parcela. Cuando alguien que la posee toma algo de esos surcos es reprobado socialmente.



Pero estas formas de intercambio que antecedieron al intercambio mercantil hubieron de sobrevivir por milenios, hasta nuestros tiempos, como hemos apuntado.

La irrupción de la mercancía dinero en las sociedades mesoamericanas, que pretendió sustituir de inmediato otras formas de intercambio en las sociedades que emergían del dominio colonial, ocasionó y sufrió una serie de altibajos en la economía de las formaciones sociales bajo el sello del colonato; los sistemas de encomienda y otras formas de obtención de fuerza de trabajo o de productos, fueron algunas de las trabas para el desarrollo pleno de economías mercantiles. A su vez, las crisis mercantiles ocasionadas por el ingreso de Francia, Inglaterra y Holanda en el tráfico de mercancías por el Atlántico, aunadas a la sobreexplotación de las minas de oro y plata en América y el creciente autoabastecimiento de las colonias, también ocasionaron escasez de dinero circulante en el mercado; entre ellas alcanzó notoriedad la de mediados del siglo XVII. En esas circunstancias, los intercambios de producto por producto jugaron un papel muy importante en la contención del colapso económico total; la razón: no habían desaparecido, y pervivían en la cotidianeidad no oficial de la colonia.

Sobre la base de lo anterior voy a partir del tianguis, ese mercado cuyas raíces anclan en los tiempos prehispánicos y del cual no con poca admiración nos relataron, entre otros, Bernal Díaz del Castillo (2000: 171-172), Bernardino de Sahagún (2006, Libro VIII, Cap. XIX), Hernán Cortés (1983, Segunda Carta de Relación) y Francisco López de Gómara (2006: 114). En efecto, me refiero al *tianquistli*, esa forma de mercado que atravesó la época colonial, pervivió durante el México independiente y, merced a su flexibilidad y capacidad de adaptación se subió a la carreta del comercio liberal y a la del neoliberal. Y cuando un elemento cultural ingresa en el ciclo de larga duración, bien vale la pena re-pensarlo, y máxime a la luz de la necesaria –y hasta el momento imposible– culturización de una economía que coadyuvaría, si no al crecimiento económico nacional, sí al conocimiento, al respetuoso reconocimiento, y al mejoramiento de los involucrados en dicha forma de mercado. Y al llegar a este punto me veo obligado a precisar que dentro de todos los tianguis quiero destacar a aquellos donde aún se trueca, como en Zacualpan, Temoac, Amilzingo y Tlaxiaco, entre otros tradicionales tianguis en el territorio mexicano.

Con frecuencia, cuando de mercados y cultura mesoamericanos se trata, traemos a colación el hermoso cuento



Figura 2. Panorámica del mercado de Tehuacán, Puebla. Diciembre de 2013. Yaayé Arellanes.

de Bruno Traven (2002), "Canastitas en serie", ese donde un empresario neoyorkino (Mr. Winthrop) fascinado por unas canastitas en las que podría empaquetar golosinas, se empeña en convencer al tejedor de que las produzca por miles esperando obtener un precio más bajo y, para su sorpresa, se encuentra con un productor que, al aumentar el número de unidades, aumenta el precio unitario: nada más alejado de la lógica empresarial según la cual en el intercambio hay que maximizar beneficios... monetarios, habría que aclarar. Pues bien, de ese relato casi siempre se extraen usualmente dos moralejas: una romántica –no exenta de reflexión antropológica– y una antropológica –no exenta de romanticismo–. La romántica coloca el acento en que al hacer miles, el tejedor no podría poner en cada canastita un cachito de su alma, ni cantarles y, por ello, serían canastitas idénticas, despersonalizadas, lo que entristecería su corazón y a todo él. La antropológica ha colocado el acento, además, en el cambio sociocultural, en el *habitus*, en los desastres en términos de producción y relaciones que acarrearía comprar fuerza de trabajo y alterar la organización social familiar, y las comunitarias; a ello se adiciona el proceso de simbolización plasmado en los productos, pero escasamente se considera el proceso de valorización oculto en el relato. Para algunos, esto sería impensable, pero pese a ello bien vale la pena reflexionarlo. Y para aproximarme voy a partir del trueque.

Quienes han etnografiado los procesos de cambio tipo trueque en los tianguis parecen coincidir en la idea de que "cambiar lo que se tiene por lo que no se tiene" es lo característico de esas transacciones; si esto fuera así, y sólo así, pareciera no haber en el hecho cuantificación alguna posible. Algunos, los más conocedores, están ciertos en que lo que se intercambia en un trueque es valores de uso por valores de uso, considerando que el valor de uso es el que un objeto tiene para satisfacer una necesidad o, al menos puede ser útil y diferente de "para satisfacer una necesidad". Esta perspectiva, aunque parece formalmente cierta, esencialmente no lo es. Una de las razones de la incorrección es que las veces que se ha etnografiado el trueque en el tianguis, inevitablemente se ha colocado el acento en su parte más espectacular, que es el intercambio en el mercado, algunas veces sin mediación de dinero, lo que no significa ausencia de dinero necesariamente; otra, que aún somos víctimas del prejuicio que pareciera rezar: si el intercambio no se realiza a la manera occidental, si es primitivo, si es indígena, no hay en él noción de la proporción y toda transacción se ajusta a lo más elemental: la supervivencia, es decir, el intercambio para la supervivencia. Mis escasas incursiones en los tianguis me han permitido un acto "sospechosista" más: que hay en el trueque una estrategia de valoración,

de cuantificación y cualificación, como veremos en el siguiente apartado.

### La experiencia etnográfica

En un intercambio registrado hace tiempo se obtuvo el siguiente diálogo:

- *Cambio mi frijol por peras*
- *Un cambio por dos*
- *¿Por qué tan caras tus peras? Si tienen muchas y hasta se te van a podrir.*
- *Entonces ve tú a traerlas.*

Nota: El diálogo es una recreación a partir de fragmentos etnográficos de la tesis doctoral de Edith Pérez Flores (2013).

Otra persona, cuando una trocadora le indicó lo caro de sus cuajinicuiles, agregó: "Por eso, a ver: vaya hasta allá a cortarla y va a ver que cuesta trabajo, por eso ahí luego se está cayendo la fruta, porque no es fácil ir a cortarla para traerla" (Pérez, 2013: 148). Por último, este testimonio:

*... todo esto que nos regala la tierra no se corta solito, uno tiene que ir a traer hongos, alaches, quintoniles, o cualquier cosita, y cuesta su trabajo andar lo cortando entre la hierba... ¡Que tal que nos pica algo!, o en veces andamos mojándonos... entonces como quiera no nos cuesta dinero, pero si nos cuesta trabajo ir a traerlo, cortarlo y después traerlo pa' cambiarlo (Ibidem: 194).*

Cabe puntualizar que el alache, del náhuatl *alatzí*, "resbaladizo", es un quelite (del náhuatl *quilitl*, con el que se llama a plantas de hojas comestibles como la del género *Chenopodium*, por ejemplo), una planta de baja altura tipo maleza de la que se aprovechan hojas, tallos y flor, mientras que el quelite hace referencia a una hierba verde y comestible que abunda durante la época de lluvias en los campos de cultivo, sobre todo de maíz. Con sus hojas se preparan sopas, guarniciones y rellenos.

A todas luces, los trocadores hacen referencia al trabajo (y con un sentido algo parecido a como lo concibiese Marx, es decir como proceso de intercambio y mediación entre el ser humano y la naturaleza, inserto en relaciones sociales). Es decir, no se trata de un intercambio de valores de uso nada más, ni de cualquier clase de trabajo, porque cuando se toca el tema casi siempre se habla de tiempo y esfuerzo para ir a las áreas de recolección, a personas involucradas, a tiempos y costos de transporte.

Distancia y disculpa por la extensión del sentido de por medio, los registros nos permiten atisbar cierta noción de "trabajo socialmente necesario". Que no se exprese en consonancia con nuestro sistema métrico decimal, y nuestro sistema de pesas y medidas, además de con límites y proporciones precisas, es otro asunto. Pero no se puede ignorar que existe la noción de cantidad y de proporción cuando se registra los pesos y medidas propios pero consentidos socialmente entre los trocadores, como son el puño, la sardina, el manojo, la pieza y su tamaño, el montoncito y el cuartillo, entre otros, como lo muestra este otro registro, en el que se evidencia la notable convivencia de sus propios sistemas de medidas y proporciones con la mercancía dinero:

- ¿A cómo tu capulín?
- De a cinco el puño.
- ¿No quieres cambiaremos por mi cazuela?
- ¿Cuánto tu cazuela?
- Quince pesos.
- ¿Por qué cara tu cazuela si están de diez?
- Tú también caro tu capulín, entonces, ¿no la quieres?
- De a diez pues y te doy dos de capulín.
- No. Es poquito. Nosotros también tenemos que comprar la leña y todo sale caro... (Ibidem: 135).

El capulín es un fruto de la *Prunus virginiana*, silvestre por lo general, de color que oscila del rojo brillante al negro, de sabor acidulado y benéfico en pequeñas proporciones.

Las operaciones de trueque, además de que evidencian una valorización del trabajo y no riñen con la mercancía dinero (pesos o dólares), tienen una peculiaridad adicional: la conversión de una mercancía, en tanto portadora de valor de uso y de cambio, y su proporción en la mercancía dinero para hacer diversas transacciones tendientes a desembocar en la obtención de algo que se requiera. Cito un ejemplo: Un recolector de cuajinicuiles quiere adquirir galletas, pero quien las tiene no desea las vainas; por eso, aquél puede recurrir al trocador que ofrece rollos de manzanilla: así, cambia tres vainas por un rollito de manzanilla y puede luego intercambiar la manzanilla por un puño de capulín y éste más tarde por tres piezas de galletas. Los cuajinicules son vainas de aproximadamente veinte centímetros que incluyen semillas comestibles envueltas en una pelusilla (algodonosa) dulce proporcionadas, que provienen de un árbol silvestre de la familia de las Mimosas de climas cálidos y húmedos.

Hay en todas las transacciones una suerte de cálculo por aproximación, y quien esté más o menos familiarizado

con éstas, donde cada proporción tiene un sedimento que no es el valor de uso, sabe que posee un referente unitario para comprender el rodeo: ese referente es la mercancía dinero llamada peso (México) y que en cada transacción se trata de cinco pesos. Pero el ajuste no es ni exacto ni rígido porque con pesos en el bolsillo el recolector de cuajinicuiles hubiera comprado con sólo tres de ellos los mismos tres paquetitos de galleta que, en el momento del intercambio tendría un precio de cinco pesos la tercia. Ante una lógica economicista como la nuestra, el cuajinicuilero terminó perdiendo, y sin embargo no es así para él. El valor de cambio expresado en un símbolo como lo es el dinero, no contempla otro género de valoración apenas oculto en el trasiego de mercancías.

En efecto, el trueque es algo más que transacciones de mercancías, y los tianguis de trueque algo más que sitios para intercambios de valores de uso por valores de uso. Una trocadora confió en una ocasión que asistía al tianguis a trocar " pa' no dejar que la fruta se esté pudriendo solita, pero también pa' saludar a la señora con la que intercambio mi café; a la Dulce que siempre me trae ropa. También pa' llevarle unas florecitas y su veladora a la virgencita... pa' pasar a ver de carrerita a la comadre, pa' distraerse un ratito siquiera" (Ídem). El valor de cambio y el valor de uso brillaban por su ausencia; en cambio, componentes del *habitus* ocupaban su sitio.

Los trueques –apenas es necesario decirlo– no necesariamente se realizan en el espacio físico del mercado; asimismo, el mercado, es de sobra conocido, no es un local sino un espacio de intercambio y ese espacio puede ser la calle, la casa, una oficina o el sitio donde se realiza un ritual, como ocurre el intercambio *wayamou* entre los *yamomami* del Amazonas, que se realiza "a cielo abierto", luego de un ritual. A su vez, el mercado significa algo más que intercambio de mercancías y esto es muy evidente en los tianguis, se trueque en ellos o no. Lo que no es visible, es que el intercambio sirve para reafirmar y ampliar redes sociales *vis a vis*, redes sociales en cuyo entramado el sacrificio del valor de cambio se minimiza en aras de la obtención de una marchante, compradora o consumidora, más y si es de confianza, mejor; el intercambio obliga a desplegar y crear habilidades de negociación y la satisfacción de obtener lo que no se tiene y se necesita, la satisfacción de haber realizado un buen trueque y un buen intercambio de argumentos, palabras, estrategias de regateo. Pero además sirve para obtener, en la dureza de la carencia compartida entre los trocadores, la distracción, el gusto, la emoción de la ruptura con la cotidianeidad. Y eso... eso cuenta, aunque no en nuestra matemática ni en nuestro sistema de pesas y medidas, ni en nuestras formas de valoración occidental.





**Figura 3.** Vendedora de Flores, mercado de Tehuacán, Puebla. Diciembre de 2013. Foto: Yaayé Arellanes.

Para finalizar este segmento, permítaseme agregar que en 1980 se creó, en pleno corazón de la Ciudad de México, el Tianguis Cultural de El Chopo, museo de la UNAM, en los alrededores de ese recinto, con la finalidad de concentrar música, vestimenta, artesanía, pósters, imágenes, y afiches vinculados con el rock. Bien pronto aparecieron los "cambiadores", jóvenes que realizaban trueque de discos –o cualquier otra cosa– por discos, ropa, gorras, cassettes, videos, CD's, DVD's, zapatos, pinturas, estampas, fotografías, etc. Los intercambios nunca estuvieron exentos de negociaciones y valoraciones por aproximación y, con el paso del tiempo, tampoco se redujeron al espacio del citado tianguis: hoy día, los trueques se han vuelto más comunes entre jóvenes pre-universitarios y universitarios de la ciudad de México y otras ciudades del país. En este tipo de mercado, como en aquellos en los que se trueca (y en las operaciones de trueque), hay factores que no se han puesto en relieve.

En efecto, en una conversación con un joven en el mercado de trueque, discurrió algo así:

*¿Puedo conversar un poco contigo?*

- *Simón...*
- *Acabas de cambiar este disco de Led Zeppelin por una patineta, ¿verdad?*
- *Simón...*
- *¿Cómo cuánto te costó esa de patineta que le diste al chavo antes de cambiarla?*
- *No sé. Ya estaba muy jodida.*
- *Pero parece que costó más que el disco...*
- *A güegüe pero el disco está bien chido.*
- *¿Ganaste, perdiste o saliste a mano?*
- *Gané. Este disco no lo consigues ya. Es de culto, carnal.*

Al ver su expresión en el rostro no pude menos que pensar que había algo más que el simple cambio de producto por producto. Y en la propia conversación apareció la expresión "de culto": el disco y su contenido pertenecen a otro orden de valores, de esos que producen una fuerte carga emocional en el intercambio y en la adquisición; pero esa vivencia es similar a la que cualquier niño o adulto pudiera experimentar con la adquisición de una mercancía muy deseada o, debida distancia de por medio,



cuando dos mujeres –por citar un caso– truecan en el mercado de Tlaxiaco: en el trueque intervienen ingredientes lúdicos, emocionales, sentimentales. Hay en ello algo digno de pensarse: la decisión final de cambio o compra puede estar no tan matizada por la racionalidad sino por anhelos, intuiciones, emociones y sentimientos: un estado de deseabilidad/necesidad (sociocultural), entra en juego, como propuso Kahneman (en Contreras 2003); y también intervienen los valores, las formas y normas de hacer y decir, además de otros elementos de la cultura (*habitus*, de Bourdieu). Kahnemann tenía mucha razón, aunque no era antropólogo, ni economista, y Bordieu, con su categoría de *habitus* estuvo aún más cerca: el intercambio se realiza conforme con esquemas preconcebidos que no siempre anclan en la racionalidad.

### *Kórima/gueza-guelaguetza/* o el darse a los otros sin intervención del dinero

El mundo de la hoy América Prehispánica, con una tecnología agrícola de piedra y madera, había resuelto el problema de la producción y la productividad vía la organización social de la fuerza de trabajo mediante mecanismos de donación, reciprocidad (ayuda mutua), de concentración/redistribución y generosidad generalizada que es, esta última, simplemente una forma de reciprocidad; algunos de esos elementos estructurales pervivirían hasta nuestros días. En efecto, entre los *rarámuri* ("hombres de los pies ligeros" o tarahumaras) de México, aún existe una práctica sociocultural llamada *kórima*, cuya traducción más literal al español sería "compartir"; sin embargo, la noción implícita de compartir en aquella es algo más que "dar a partes iguales o más o menos iguales", "dar un poco de lo que tenemos", "dar lo que nos sobra" porque implica conocer las necesidades del otro para coadyuvar a satisfacerlas. Se trata de un valor generalizado que garantiza múltiples donaciones y reciprocidades en las que no media el dinero, salvo por excepción. A propósito, Maité Hernández (2008) sostiene que ese etnónimo "se acerca sin duda a la palabra alianza (*beriz* en hebreo), que significa salir de sí para establecer una relación con el otro"; sin embargo podría tratarse de algo más profundo como "darse al otro".

Una acepción similar poseen los *ben' zaa* o *binini zaa* ("hombres de las nubes" o zapotecos) en el término *guenda* o *gueza*, cuya traducción más cercana al español sería "virtud", pero que también contiene las nociones de "deber", "responsabilidad", "donación para los demás"; de aquél término deriva *guendalisaa* ("reunise los nuestros", "asamblea", "los parientes", "los familiares" "lo que nos une" y, entre otras afines, "convivencia") que españolizado es

más conocido como *Guelaguetza* o los "Lunes del Cerro" que consiste en una reunión de pueblos a través de su danza, su música y los ofrecimientos que se hacen entre sí y para los asistentes, a manera de donación (ninguna en dinero). A pesar de su patrimonialización gubernamental, aún conserva el espíritu de dar y darse a los otros en un sentimiento de hermandad y de amor a los otros reconocidos en un más amplio nosotros; la forma de expresarlo y consolidarlo es con donaciones generalizadas.

La *Guelaguetza*, adicionalmente, a veces se expresa como una donación "por puro gusto", "por la mera simpatía" hacia quien se entrega o, en el más político de todos los casos, para paliar o atenuar conflictos interfamiliares, intercomunitarios: quien llega con *guelaguetza* de alimentos, música y "trago", difícilmente es mal recibido, aunque se tengan razones suficientes para hacerlo. Acoto que "trago" es una palabra genérica que se utiliza para denominar a las bebidas alcohólicas como cerveza, tequilas, mezcales u otros.

Entre los purepéchas del occidente de México, en el estado de Michoacán, también existe un término que condensa ese darse a los otros, dar servicio a las fuerzas naturales y sacras, a los que nos dieron y mantienen la vida: el *parandi* (originalmente servicio o donaciones a los dioses) y la *kanakua* o *kúpera* (donaciones, en ocasiones preestablecidas, a miembros de la familia, del barrio o afinales). Los ofrecimientos en *kanakua*, actualmente y sobre todo en casos de bodas, en ocasiones consisten en dinero.

### Uno para todos... y para sí

La práctica mejor documentada en Mesoamérica en materia de ofrecimientos de sí para los otros, pero como obligación colectiva (y siempre para beneficio colectivo), es la del *tequitl* o *tequio*. Aunque literalmente el nahuatlismo *tequitl* significa "trabajo", "tributo", el registro etnográfico nos dice que no se trata de cualquier trabajo sino del que cada individuo del colectivo es ofrecido para obras colectivas. Utilizo la palabra "colectivo" y no "comunidad" porque en un mismo asentamiento pueden existir diversas comunidades (religiosas o agrarias, por citar sólo dos ejemplos), sin embargo, las obras de aprovechamiento común son realizadas independientemente de sus creencias o su forma de tenencia de la tierra, en estos casos; asimismo, al expresar "cada individuo" me refiero a los obligados al tequio, por ejemplo, cabezas de familia o simplemente casados, de los que se excluye, según las normas locales, a los ancianos, viudas, quienes han ocupados todos los cargos de servicio religioso o civil, u otros.

Esta forma de ofrecerse trabajo fue generalizada en Mesoamérica y pervive hasta el siglo XXI con ese mismo nombre en diversas etnorregiones. El *tequio* posee –y posee– tal relevancia que su cumplimiento suele ser considerado *tequio* puede ser considerado como obligación ineludible para los que han pasado a “ser mayores” mediante el enlace matrimonial (en algunos sitios desde antes de la unión matrimonial algunos varones pueden ser nombrados “topilillos” para realizar funciones de mensajeros y labores de menor envergadura aunque ocasionalmente eso no los obliga a *tequio* en tanto que la función de “topilillos” es ya una forma de *tequio*), y su cumplimiento puede ser requisito para conservar –o adquirir– la membresía ciudadana. La membresía ciudadana es una condición local, conforme a derecho propio, para acceder a –o conservar– una parcela, el terreno donde se asienta la casa y, entre otros derechos y obligaciones, a la toma de decisiones comunitarias. De hecho, allí donde existe esta práctica, el cumplimiento de cargos civiles y/o religiosos, sin retribución alguna suele considerarse una forma de *tequio* y la precondition para lograr una ciudadanía plena según el derecho propio local. El *tequio*, en palabras de Jacobo Tomás Yescas, zapoteco de Juquila, consiste en

*... realizar los trabajos del pueblo. Cuando una Autoridad llega a necesitar gente, convoca a todos los ciudadanos de la comunidad a realizar los trabajos del pueblo, ya sea limpiar caminos, desmontar lo que es de la carretera (“desmontar” decimos nosotros); porque la Autoridad que termina su año tiene su obligación ir a limpiar la carretera, y limpiar los caminos, para que él ya deja todo limpio a otra Autoridad que entre. O sea, a todo eso lo llamamos ‘tequio’ [y lo hacemos de manera gratuita, sin cobrar nada]... Antes se hacía tequio también cuando se hacía un edificio público; por ejemplo, cuando se hizo el Palacio municipal todavía se hacía tequio... En los últimos años es poco lo que es el tequio, porque quieren quitar esa costumbre, que se haga tequio; pero la mayoría no quiere que se quite esa costumbre... Es muy difícil que se quitara, porque ya están acostumbrados a trabajar así... (García, 2007)*

En algunos sitios el nahuatlismo se perdió, pero no la práctica: hoy se le llama “faina” o “faena”, y al parecer ese mismo sentido tenía el *ánchikuarhita* purépecha, es decir, trabajo ofrecido tanto para los demás como para sí mismo; asimismo, es el mismo carácter que reviste la *xabasen*, el rabajo para la comunidad mazateca, también mismo sentido y significado que se encuentra en el *küdao* mapuche, en una faceta del *ayni* aymara y la *mink’a –minga–* quechua, aunque ésta posea diversas

variantes en las economías andinas). La *minga* o *minka’a* (*mingako* en Chile) posee diversas expresiones: una *minga* se puede contratar y en el contrato –verbal en todos los casos– suele establecerse las condiciones: pago monetario, pago en especie, pago en trabajo o pago mixto con cuales quiera combinación de las anterior; otra forma de *minga* es la que se solicita comunitariamente para obras colectivas (Tapia, 2006).

Asimismo, los procesos migratorios, obligados por causales económicas de expulsión en las comunidades indígenas o mestizas donde aún se practica el *tequio*, han impuesto modalidades para cubrirlo con el trabajo sustituto de la mujer –o con uno de los hijos– o pagando a un tercero para que lo realice. Por el contrario, no es infrecuente que a quienes no cumplan con su *tequio* se les impongan sanciones tan extremas como la suspensión de sus derechos a la tierra.

El *tequio*, en tiempos del neoliberalismo –en México–, ha mostrado su vigencia y utilidad: en la administración de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) se puso en marcha el Programa Nacional de Solidaridad que consistía, básicamente, en realizar proyectos de desarrollo social (salud, urbanismo, vivienda, educación) en corresponsabilidad: el gobierno aportaba recursos financieros y técnicos y los participantes –el pueblo– trabajo no retribuido. Así, se logró la construcción de escuelas, centros de salud, pavimentación, infraestructura para agua potable, drenaje y alcantarillado, etcétera, a muy bajo costo para el presupuesto federal. Al pueblo mexicano, acostumbrado históricamente a las faenas o al *tequio* (no retribuidos) no le resultó complicado participar y se generó –con los productos logrados–, en buena medida, una generalizada imagen de “progreso” y bienestar social local.

A guisa de ejemplo, la Secretaría de Educación Pública (SEP) en México ha establecido históricamente una práctica de corresponsabilidad con la sociedad: otrora mediante el Comité Administrador del Programa Federal para la Construcción de Escuelas (CAPFCE por sus siglas); hoy, mediante el Instituto Federal de Infraestructura Física Educativa, INIFED por su acrónimo, instala edificios escolares, los equipa y deja bajo responsabilidad de las sociedades de padres de familia los trabajos de mantenimiento preventivo y, en ocasiones correctivo, además de los servicios (agua potable, energía eléctrica, etcétera). Buena parte de los trabajos de limpieza y mantenimiento se realizan en forma de faenas, de *tequio* y esto se realiza a nivel nacional. La misma corresponsabilidad se estableció para las Unidades Médico Rurales de la Secretaría de Salud (SS), antes Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA).



**Figura 3.** Mercado de San Sebastián Zinacatepec, Puebla. Vendedora de calabazas, ejotes de ayacotes, granada de Castilla. Diciembre de 2013. Yaayé Arellanes.

### ... Y todos para uno

Aunque muchas veces se confunde con el tequio, existe una forma de ayuda colectiva que se proporciona a un individuo o a una familia. Entre los mazatecos, se le llama *xá niy'a* (*xa*, "trabajo"; *niy'a*, "casa") que significa una forma de organización del trabajo similares utilizan los yanomami para la construcción –bajo la batuta del "cacique"– del *shabonoo* vivienda colectiva donde suelen albergarse diversos linajes; sin embargo, como se trata de trabajo colectivo para una obra de uso colectivo, este trabajo es equivalente al tequio mesoamericano. Las expresiones en mazateco me fueron obsequiadas por Alberto Rosete Cabanzo, mazateco de San Antonio Eloxochitlán, Oaxaca, México, el 18 de marzo de 2015. He aquí un testimonio de inicios del siglo XX:

*"Muchas veces [decía Teodoro Flores a los hermanos Flores Magón a fines del siglo XIX] llegó una familia de forasteros... [que] querían hacerse miembros de la comunidad... Una familia del pueblo los alojaba durante unos días mientras... los miembros de nuestra tribu se ponían al trabajo como hormigas. Traían leña, piedras, cal,*

*arena y otras cosas necesarias. Además de construirles la casa, les dábamos a los recién llegados un cuarto de acre de tierra..."* (Kaplan, 1960: 14-15)

A cien años de confiado ese relato, en la etnorregión purépecha en una conversación con José Anguiano, éste me confió:

*"Aquí todos nos ayudamos, como podemos, pero nos echamos la mano. Mire: hace como diez años llegó un matrimonio de fuera (jovencitos!), y no entendían la p'intekwa; no participaban; no ayudaban. Pero un de-repente que vemos p' allá, pa' onde vivían ¡y que se les estaba quemando la casa"! Luego nos arrimamos todos, con lo que pudimos: con cubetas, con palas, con hachas... pero no se pudo. Su casa era pura madera y se les quemó todo.*

*Luego uno les llevó unas tablas; otro les arrimó una cobija; otro que un colchoncito, y el que menos, pos llegó con clavos y martillo ¡y que le levantamos y ajuareamos su casita! Desde entonces siempre ayudan con lo que se puede... ¡Eso es bonito!"*



Entre los purépechas serranos del occidente de México, el etnónimo *p'intekwa* refiere a la forma de hacer, decir y hacer vida cotidiana, ceremonias y rituales, donaciones, reciprocaciones, saludos, fórmulas de respeto y, entre otros, participar en decisiones colectivas (Topete, 2015). Ese género de ayuda en espera de reciprocidad, recibe el nombre de *marhoátspekwa*, que se aclama cada vez que hay necesidad de cosechas o siniestros, entre otros casos; asimismo, al igual que la *marhoátspekua* es el principio y, como la *guelaguetza* es una forma de expresión de la *guenda* o *guezza*, la *marhoátspekua* se expresa en bienes, trabajo o acompañamiento.

Entre los nahuas aún pervive la *macoa* -"ayuda a otro a cambio de ayuda" en náhuatl o ayuda mutua (Carrasco-Broda, 1978)-, equivalente al *xá masen*, "trabajo recíproco" o "trabajo regresado") o el *bisiko kañie xangié* de los mazatecos que se despliega, sobre todo en la siembra, la cosecha y las ceremonias religiosas. Este género de ayuda, con frecuencia implica, más allá del compromiso de regresar trabajo, la provisión de alimentos y bebidas, lo que convierte cada fin de jornada diaria en un festejo ocasionalmente amenizada con música.

En la construcción de la vivienda o el traslado de la misma, también suele recurrirse al esfuerzo colectivo en favor de una pareja, una familia o un grupo de familias emparentadas entre sí, por ejemplo: la *humaraqa* venezolana es una forma de trabajo colectivo ofrecido generalmente a una familia para sembrar, cosechar o construir su casa. Generalmente los que colaboran reciben, en reciprocidad, alimentos y bebidas. Otro es la construcción de los techos de las casas *gasaho* mediante el trabajo colectivo (*yui*) en Shirakawa-go, Japón, que consiste en un sistema de "rueda y tanda", es decir, un grupo de alrededor de un centenar de personas -porque así lo requiere el proceso- se dan cita para reemplazar el techo de una casa y, terminado, pasan a otra y así sucesivamente hasta que se han renovado las techumbres de las casas de todos los participantes. Otro más es la *minga chilota*, para el traslado de casas en Chiloé, Chile.

## CONSIDERACIONES FINALES

Es frecuente pensar que las formas de elusión del dinero existen sólo allí en condiciones de miseria, de atraso, de premodernidad, de escasa civilización, etcétera; se trata de un prejuicio de occidente que induce a desaciertos o, al menos, es producto de un escaso conocimiento de las formas de economía alterna que han pervivido en el tiempo, y donde la mercancía dinero no ha logrado imponerse a plenitud, es escasa y/o no resuelve necesidades de

orden psicosocial y cultural. En efecto, las formas ancestrales de intercambio sin dinero sobrevivieron a los modos de producción monetarizados que lo utilizaron como símbolo de algún género de equivalencia; ellas mismas reforzaron su vigencia en tiempos de crisis pecuniarias y de producción, además de que se convirtieron en excelentes mecanismos de aprovisionamiento de materias primas, de insumos para ceremoniales y rituales y para la asequibilidad de fuerza de trabajo, entre otros. En consecuencia, las formas de elusión del dinero no son necesariamente reflejo de atraso alguno, ni de formas de supervivencia -como se ha propuesto con ligereza, o intencionalidad política - idea que sostiene la Asociación de Colectivos Ayni del Perú (2015)-, sino de la complejidad de las relaciones estructurales que las sociedades y las culturas en el tiempo crean y recrean para resolver sus necesidades, pervivir y darse identidad.

Las formas de elusión del dinero van desde mecanismos que en el proceso de la distribución usan tangencialmente el sistema monetario estatal-nacional, hasta allí donde no interviene en momento alguno; aparecen tanto en tiempos de crisis como de estabilidad; sirven para refrendar roles, estatus, y consolidar relaciones parentales, afinales y políticas; pueden o no ser solicitadas; las modalidades socioculturales en que se expresan, producen y reproducen son diversas casi todas, por ende, relaciones, procesos y mecanismos de ellas existen en diversas latitudes en el planeta. Consecuentemente, emprender su análisis en la superárea mesoamericana y desde esa atalaya otear hacia otros pueblos y culturas puede servir como manera de mirar a las diversas sociedades -en la encrucijada espacio-temporal- en su unidad y diversidad.

## LITERATURA CITADA:

- Asociación de Colectivos Ayni del Perú. 2015. Disponible en <http://www.ayni.org.pe>. (Verificado el 10 de abril de 2015).
- Bordieu, P. 1988. *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires.
- Carrasco, P. y B. Johana (Ed.). 1978. *Economía Política e ideología* en el México prehispánico. Nueva Imagen, México.
- Contreras, Sosa, H. J. 2003. Daniel Kahnemann: premio nobel de economía. *Ciencia Ergo Sum*. UAEM, México. 10: 203-212.
- Cortés, Hernán, 1983. *Cartas de relación*, México, España-Calpe, Madrid.
- Cruz Vázquez, E. (Comp.). 2010. *Economía cultural para emprendedores. Perspectivas*, México, UANL-UAM, 2010. Disponible en <http://economycultural.xoc.uam.mx/images/libro/libroeconomycultural.pdf> (verificado el 1 de abril de 2015).

- Díaz del Castillo, B. 2000. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Porrúa, México.
- García de Alba, Carlos. 2010. ¿Economía y cultura o economía cultural?. En Cruz Vázquez, Eduardo (Comp.). *Economía cultural para emprendedores. Perspectivas*. UANL-UAM, México, 273-281.
- García Olivo, Pedro. 2007. *Tequio, Gozona, Guelaguetza*. Disponible en [http://www.lahaine.org/est\\_espanol.php/tequio\\_gozona\\_guelaguetza](http://www.lahaine.org/est_espanol.php/tequio_gozona_guelaguetza) (verificado el 20 de octubre de 2015)
- Kaplan, S.. 1960. *Pelemos contra la injusticia* (T. I). Libro-Mex Editores, México.
- López de Gómara, F. 2006. *Historia de la conquista de México*. Porrúa, México.
- Maculet, Javier. 2010. *De la cultura como recurso a la culturización de la economía*. Disponible en <http://infi90.wordpress.com/2010/12/30/de-la-cultura-como-recurso-a-la-culturizacion-de-la-economia/> (verificado el 20 de octubre de 2015).
- Malinowski, B. 2001. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Península, Barcelona.
- Mauss, M. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función en las sociedades arcaicas*. Katz Editores. Buenos Aires.
- Pérez Flores, E. 2013. *Pochtecatoytl, trueque en el noroeste de Morelos: ni tla papatlahtin, para alimentar la tradición*. México, ENAH (Tesis de doctorado en proceso).
- Sahagún, B. de. 2006. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Porrúa, México.
- Sahlins, M. 1983. *Economía de la edad de piedra*. Akal/Universitaria, Madrid.
- Tapia Ponce, N. 2006. *Agroecología y agricultura campesina sostenible en los andes bolivianos. El caso del ayllu Majasaya-Mujlli, Departamento de Cochabamba, Bolivia*, Plural, La paz.
- Topete Lara H. 2015. *P'intekwa: la forma de hacer, decir y pensar entre los purépechas* (en prensa). ENAH-INAH, México.
- Traven, B. 2002. *Canasta de cuentos mexicanos*. Factoría, México.