Revista de Estudios Sociales No. 31
rev.estud.soc.
diciembre de 2008: Pp. 208. ISSN 0123-885X
Bogotá, Pp.146-161.

El trueque:
tradición, resistencia y fortalecimiento de la economía indígena en el Cauca

POR **JAIRO TOCANCIPÁ FALLA***

FECHA DE RECEPCIÓN: 28 DE ENERO DE 2008
FECHA DE ACEPTACIÓN: 8 DE SEPTIEMBRE DE 2008
FECHA DE MODIFICACIÓN: 30 DE OCTUBRE DE 2008

RESUMEN

El trueque es una práctica aborigen que si bien ha sido confinada en un tiempo remoto, en décadas recientes ha adquirido un valor renovado en distintos contextos. En este artículo presentamos un estudio de caso donde el trueque es actualizado como parte de la memoria social del pueblo indígena *Kokonuco* y donde su interpretación desborda el dominio exclusivo de la economía; una idea ya planteada por los sociólogos Marcel Mauss y Max Weber. Se argumenta que la renovación del trueque para este grupo indígena en el Cauca está en relación con factores globalizadores establecidos en tratados como el Tratado de Libre Comercio (TLC) y en la necesidad de fortalecer los principios de lucha del pueblo indígena basados en la soberanía y autonomía alimentaria, en la pedagogía y educación indígena orientadas a las nuevas generaciones. El artículo termina con algunos interrogantes que se presentan como futuros retos y desafíos para las poblaciones indígenas en referencia.

PALABRAS CLAVE:
Trueque, cultura política, resistencia indígena, economías global/local.

Bartering: Tradition, Resistance, and the Strengthening of the Local Economy within Indigenous Communities of the Department of Cauca

ABSTRACT

Bartering is a native practice that, while generally confined to remote periods, in recent decades has taken on a renewed significance in different contexts. In this paper, we present a case study where barter is practiced as part of the social memory of the Kokonuco people, an indigenous group in the department of Cauca, and among whom its meaning transcends the purely economic realm, something already suggested by the sociologists Marcel Mauss and Max Weber. We argue that the return to barter by this indigenous group is related to globalizing factors, established in treaties such as the Free Trade Agreement (FTA), and the need to strengthen their struggle for self-determination and food autonomy as well as instill indigenous values among new generations. The paper concludes with some questions that offer future challenges to this indigenous group.

KEY WORDS:
Bartering, political culture, indigenous resistance, global/local economies.

A troca: tradição, resistência e fortalecimento da economia indígena no Cauca

RESUMO

A troca é uma pratica aborígine que, se tem sido confinada num tempo remoto, em décadas recentes tem adquirido um valor renovado em distintos contextos. Neste artigo apresentamos um estudo de caso onde a troca é atualizada como parte da memória social do povo indígena Kokonuco e onde sua interpretação transborda o domínio exclusivo da economia; uma idéia já mencionada pelos sociólogos Marcel Mauss e Max Weber. Argumenta-se que a renovação da troca para este grupo indígena do Cauca está em relação com fatores globalizadores estabelecidos em tratados como o *Tratado de Livre Comercio(TLC)* e na necessidade de fortalecer os princípios de luta do povo indígena baseados na soberania e autonomia alimentícia, na pedagogia e educação indígena orientadas às novas gerações. O artigo termina com alguns questionamentos que são apresentados como futuros desafios para as povoações indígenas em referência.

PALAVRAS-CHAVE:
Troca, cultura política, resistência indígena, economias global/local.

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación "El trueque desde una perspectiva comparativa: diálogo de saberes y fortalecimiento del conocimiento ancestral en tres zonas indígenas del Cauca andino (Ambaló, Yanaconas y *Kokonucos*)", ID-VRI-Unicauca: 1835, Código Colciencias: 1103-10-17954, el cual contó con el apoyo de Colciencias, la Asociación de cabildos "Genaro Sánchez"-pueblo *Kokonuco*, cabildo mayor Yanacona, Asociación de cabildos Totoguampa, la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca, grupos de investigación Estudios Sociales Comparativos (Gesc), Grupo de Iinvestigación y Desarrollo en Ingeniería de Software (Idis), Grupo de Investigación de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas (Gicea) y Tull-grupo de Investigación para el Desarrollo Rural. El autor agradece a los pueblos indígenas y a las instituciones participantes por el apoyo al proyecto. En cuanto a la revisión final del texto, se agradece al evaluador anónimo, quien hizo comentarios críticos pero constructivos.

** Antropólogo, Universidad del Cauca, Colombia; Magíster en Antropología Social, Universidad de Cambridge, Inglaterra; Magíster en Cooperación Internacional para el Desarrollo, Universidad Complutense de Madrid, España; Doctor en Antropología Social, Universidad de Cambridge, Inglaterra. Entre sus publicaciones recientes están: Encuentros y tensiones sobre el retorno a la cultura de lo orgánico en el Cauca andino, En: Javier Tobar y Olver Quijano (Comps.) *Territorios del saber. Discursos y prácticas del desarrollo globalocal.* (Popayán: Universidad del Cauca), 2006; Cafés en la 'ciudad blanca': identidad, crisis cafetera y el restablecimiento del orden social en Colombia, *Revista Estudios Sociales, 25,* 67-79. Actualmente se desempeña como profesor titular y Coordinador del Grupo de Estudios Sociales Comparativos de la Universidad del Cauca, Colombia. Correo electrónico jtocancipa@unicauca.edu.co.

Una asociación común cuando escuchamos la expresión "trueque" es considerarlo como una práctica de intercambio de productos, común al pasado de pueblos indígenas. Sin embargo, en décadas recientes esta actividad aborigen se ha renovado desbordando su contexto original para ser instrumentalizado en ámbitos aparentemente contrarios y disímiles, entre los cuales el comercio internacional (Cámara de Comercio de Bogotá, 1984; Verzariu, 1985), el comercio local y hasta personas que convierten esta práctica en un proyecto de vida, a través de clubes o grupos de interés (Schwermer, 2002), son apenas una muestra. El trueque también se ha convertido no sólo en una práctica para el intercambio de productos sino también para alcanzar metas institucionales en lo ambiental y lo social, en forma de servicios, etc. En 1994, por ejemplo, el periódico de circulación nacional *El Tiempo* reportó los resultados de un proyecto llamado "Trueque Ecológico. Una Alternativa para la Reforestación en el municipio de Arboleda, Berruecos, departamento de Nariño", en el cual "los campesinos del norte de Nariño podrán pagar con árboles la atención médica recibida en su región", y donde "por cada consulta médica, el habitante de la zona sembrará diez árboles nativos y si su vivienda es dotada de unidades sanitarias, el número de especies a plantar será de 500" (Garzón, 1994). Esta experiencia, como muchas otras, ha mostrado un marco referencial más dinámico y abierto no sólo en el caso colombiano sino también con respecto a otras latitudes.

Al respecto, la experiencia más significativa, quizás, sobre la práctica renovada del trueque y su impacto en un nivel más amplio en América Latina fue aquella que aconteció con los clubes del trueque en Argentina, los cuales fueron creados desde mediados de la década de 1990 y retomados posteriormente durante la crisis bancaria de 2001-2002, demostrando así su pertinencia real y material frente al sistema económico capitalista establecido. Desde entonces, su actualización en la nueva centuria ha implicado un resurgimiento del intercambio en variadas formas y contextos de la región.[1] En la última mitad de siglo XX, el desarrollo de disciplinas como la antropología, la sociología, la economía y la política, entre otras, ha puesto de manifiesto también discusiones teóricas sobre el quehacer disciplinario, y en particular lo referido al intercambio, la reciprocidad y los modelos conceptuales, explicativos e interpretativos, fundamentados en nuevos materiales etnográficos y etnohistóricos.

El presente trabajo pretende indagar, desde el punto de vista etnográfico y etnohistórico, sobre la renovación del trueque como práctica social, política y económica en variados grupos indígenas del Cauca, y en especial en el pueblo indígena *Kokonuco*.[2] Como reporte investigativo, se ofrecen nuevos argumentos para entender esta práctica ancestral en el mundo actual, el porqué se ha renovado recientemente, las implicaciones teóricas que tendría en la literatura y su pertinencia actual en el contexto económico y político en el cual estos grupos se han visto inmersos. El artículo se divide en seis secciones o partes: en la primera y segunda sección nos referimos al contexto y los antecedentes del trueque, en particular, al resguardo indígena *Kokonuco*. En la tercera y cuarta parte se introduce el problema del trueque desde el punto de vista teórico, enmarcándolo en las discusiones teóricas ya conocidas en la antropología en general sobre el intercambio, la reciprocidad y, fundamentalmente, en la influencia marxista, la economía política y el sistema-mundo de Immanuel Wallerstein –cuyos planteamientos influenciaron el trabajo del antropólogo Eric Wolf–, que destacan las nociones de procesos sociales e historia. La quinta parte refiere al trueque en sí, como práctica cultural, política y de representación étnica, destacando su papel renovador de los principios organizativos y políticos de la población indígena. Al respecto se ofrecen una descripción y un análisis de la práctica en los territorios de resguardo del pueblo *Kokonuco*, en su dimensión colectiva, frente a otra más individualizada. Finalmente, a partir de lo expuesto se presentan algunas conclusiones sobre el significado que tiene esta práctica en el contexto actual señalando algunos interrogantes todavía por resolver.

Antecedentes y el contexto

De acuerdo con el censo realizado por el DANE en 2005, en Colombia habitan 87 pueblos indígenas, junto a otras familias pertenecientes a grupos étnicos del Ecuador (*e.g.,* Otavaleños), Bolivia, Brasil, México, Panamá y Perú. Estas poblaciones se encuentran localizadas en 27

1 E.g., www.trueque.com.ar, www.autosuficiencia.com.ar

2 En este artículo al referirnos a *Kokonuco* empleamos el término que las comunidades indígenas privilegian, mientras que al referirnos a *Coconuco* hacemos alusión a la unidad administrativa de corregimiento comúnmente empleada por otros grupos sociales y funcionarios.

Revista de Estudios Sociales No. 31
rev.estud.soc.
diciembre de 2008: Pp. 208. ISSN 0123-885X
Bogotá, Pp.146-161.

En décadas recientes, la expansión del territorio de resguardo ha mostrado una gran dinámica, que ha favorecido la interacción entre diversos sistemas productivos. Hace más de una década los resguardos se agruparon bajo el nombre de la Asociación de Cabildos "Genaro Sánchez", integrando a los seis resguardos y los dos cabildos, con el fin de fortalecer la lucha indígena y la cultura local.[9] Esta integración ha permitido consolidar una política unificada alrededor de los planes y acciones referidos a la administración y control de los territorios y recursos en cuestión. Dada su posición geográfica, el resguardo posee en su vasto territorio zonas de clima frío, principalmente con altitudes que van desde los 2.000 hasta los 4.000 metros sobre el nivel del mar (msnm); de clima templado, desde los 1.000 a 1.900 msnm, y de clima cálido, desde los 500 a 900 msnm, aproximadamente. Estas variaciones climáticas han permitido un enriquecimiento de los intercambios de productos y de relaciones sociales entre los grupos adscritos no sólo al interior del resguardo, sino también con referencia a otros grupos vecinos, como grupos campesinos, urbanos y otras comunidades indígenas relativamente vecinas como los yanaconas y los mismos guambianos. "Los comuneros" de los resguardos y cabildos también participan en los mercados locales y regionales, donde venden sus productos: para el caso de Alto del Rey y Guarapamba, la venta de sus productos se realiza en las cabeceras municipales –municipio de El Tambo, durante los fines de semana–, Piagua (caso Guarapamba) y Popayán (para ambos resguardos); en el caso de Poblazón, Quintana, Puracé, Coconuco y Paletará, la venta de sus productos se realiza principalmente en cada una de las cabeceras municipales durante los fines de semana y eventualmente en Popayán, en el curso de la semana. Mientras que en Popayán el mercado es diario, con días destacados los jueves y fines de semana, en las cabeceras municipales generalmente se realiza los fines de semana. La práctica del trueque entonces alterna con este tipo de intercambio basado principalmente en el uso del dinero.

Las condiciones referidas a "la plataforma de lucha" del pueblo indígena *Kokonuco* y a la iniciativa del Tratado de Libre Comercio (TLC)[10] que se ha venido agenciando por parte del Estado en años recientes, han incidido para que un grupo de líderes de la guardia indígena plantearan, en octubre de 2003, la renovación de la práctica del trueque colectivo en los territorios de resguardo como una respuesta a la presiones macropolíticas que se venían dando en años recientes. Pronto esta iniciativa se replicaría en otros pueblos indígenas y campesinos no sólo en el departamento del Cauca sino también del Huila.

Discusiones teóricas sobre el trueque en la antropología: entre viejos problemas y nuevas interpretaciones

Al tratar al trueque en antropología, es casi inevitable referirnos al menos a dos grandes campos teóricos emparentados:[11] uno asociado a las teorías antropológicas sobre el intercambio y la reciprocidad; y el otro, vinculado con la influencia teórica del pensamiento marxista, la historia y la economía política en la disciplina en las décadas de 1960 y 1970: el debate entre formalistas y sustantivistas, la influencia del marxismo, la economía política y los procesos históricos que vinculan los sistemas-mundos (Bailey, 1969; Barnard, 2000; Barth, 1966; Bourdieu, 1977; D'Argemir, 1998; Davis, 1996; Ferguson, 1988; Godelier, 1976a; 1976c; Gregory, 1994; Halperin, 1994; Kaplan, 1976; Layton, 2006; Malinowski, 1922; Mauss, 1990; Orlove, 1986; Sahlins, 1977).[12]

En el primer campo, las discusiones han derivado tanto de los modelos teóricos que los economistas han desarrollado como de los mismos antropólogos y sociólogos, quienes han contestado con base en las experiencias etnográficas que se han venido reportando desde hace décadas.[13] Una de las valoraciones discutidas sobre el trueque, es tratarlo como un fenómeno histórico que de manera evolutiva precedió al mercado y que estuvo confinado en el

9 La Asociación fue creada mediante resolución 025 de mayo de 1997 (información suministrada por el líder Aldemar Bolaños).

10 Si bien las referencias a los tratados económicos y sociales se remontan al último siglo, las iniciativas de acuerdos bilaterales con Estados Unidos son relativamente recientes. Conocido como el TLC, la primera ronda se realizó el 18 de mayo de 2004 y su oficialización se realizó mediante el Decreto 2314 del 21 de julio de 2004, por el cual se reglamentan algunos aspectos procedimentales de las negociaciones del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos (*Diario Oficial,* 45.617).

11 Por razones obvias de espacio, aquí sólo ofrecemos algunas referencias generales, y para más detalles en la discusión se puede hacer un seguimiento a través de las referencias sugeridas.

12 Una nota de advertencia: las afectaciones en el nivel teórico no son homogéneas. En muchos ámbitos, la interpretación del marxismo ha sido diferencial y a veces las traducciones o los textos nos han llegado tardíamente. No obstante, el principal problema muchas veces es hermenéutico, en el que a veces podemos caer en interpretaciones sesgadas –aspecto, a veces inevitable en la exégesis del texto–, y el caso del marxismo en nuestro entorno es un buen ejemplo (ver, por ejemplo, el análisis de Ontaneda (1984) sobre las tesis de estudiantes de antropología de las universidades de los Andes y Nacional que emplean el marco teórico de la economía política y el marxismo).

13 *E.g.*, ver: el intercambio en el parentesco en Strauss, 1985; ver también la idea del trueque de mujeres entre clanes exogámicos en Weber, 1922-1944, p. 59.

dominio exclusivo de la economía. De acuerdo con economistas clásicos y neoclásicos el trueque corresponde a una forma de intercambio antiguo basado en la división elemental del trabajo y caracterizado por el no uso del dinero. Posteriormente, se estimó que este "sistema ineficiente *(sic)* dio lugar al intercambio basado en dinero, el cual estuvo acompañado de una progresiva división del trabajo y el desarrollo del mercado. Así, la invención del dinero fue la respuesta al problema del trueque" (Gregory, 1994, p. 911).[14] Esta explicación, sin embargo, fue ampliamente contestada por la antropología al reportar casos etnográficos que daban cuenta del trueque como una forma de intercambio coexistente con sistemas de mercado, cuestionando así aquella explicación que confinaba esta práctica en una actividad económica localizada en un estado primigenio evolutivo en la vida social de la humanidad (Gregory, 1994; Humphrey y Hugh-Jones, 1998; Mauss, 1990; Orlove, 1986; Plattner, 1989; Polanyi, 1944). La crítica fue claramente planteada por Humphrey y Hugh-Jones (1998, p. 6):

> Usualmente, los intentos para producir una definición o un modelo universal de trueque implican que se le despoje de su contexto social, lo cual conduce a abstracciones imaginarias con poca o ninguna correspondencia con la realidad. En nuestra opinión, el trueque es mejor entendido cuando se lo ve a la luz de su contexto social; en la medida que este contexto varía, lo harán también las características del trueque.

Esta apreciación posteriormente derivó en el segundo debate conceptual y teórico conocido como la discusión entre los formalistas y los sustantivistas, a lo cual se añadieron otras discusiones a partir de la influencia marxista, la economía política y la teoría de economías-mundo y de la globalización. En términos de Ferguson (1988, p. 490), "con la influencia marxista, la esfera del intercambio fue desplazada por 'el modo de producción', poniendo a la primera subsidiaria y periférica a la segunda".

En el segundo campo teórico, la discusión se sustentó fundamentalmente en el plano conceptual. En términos más precisos, el debate ha sido claramente planteado, entre otros autores, por Godelier:

> Los formalistas –con Burling, Leclair, Salisbury– se basan en el hecho de que, en toda sociedad, hay formas de rareza y competición, para afirmar que las categorías de la economía política marginalista se aplican en todas partes en donde los hombres están ocupados en "maximizar" algo. Los sustantivistas [*e.g.,* Polanyi y Dalton], por el contrario, subrayan la diversidad de los sistemas económicos y pretenden que es imposible utilizar universalmente las categorías de la economía política porque dichas categorías han sido elaboradas para analizar unas economías organizadas para la producción y el intercambio de mercancías, dominadas por el mercado (Godelier, 1976c, p.17).[15]

Según Kaplan (1976), este debate dualista entre antropólogos y economistas se debió en parte a una confusión conceptual que tocó los dominios de la macroeconomía y la microeconomía, y a otras atribuciones teóricas que una y otra tuvieron de manera diferencial. La discusión también condujo a dos propuestas alternativas: una de conciliación, bajo la influencia marxista; y la otra, bajo un radicalismo que fue identificado por los marxistas estructuralistas como de "materialismo vulgar", atribuido al antropólogo Marvin Harris (1979). En la primera propuesta alternativa, seguida por el mismo Godelier, Marshall Sahlins, Jonathan Friedman y Emmanuel Terrien, entre otros, se propuso "analizar y explicar las formas y estructuras de los procesos de la vida material de las sociedades con la ayuda de los conceptos elaborados por Marx, por otra parte de forma inacabada, de 'modo de producción' y de 'formación económica social' (en sentido restringido)" (Godelier, 1976b, p. 283). El planteamiento inicial era no ubicarse en un determinismo materialista, ni en una ideología configuracionista, sino más bien a mitad de camino entre una y otra instancia (Barnard, 2000; Layton, 2006). Esta postura fue conocida como la antropología estructural marxista y tuvo de manera implícita una crítica (también dirigida hacia el estructuralismo levistrosiano) en el trabajo de Claude Meillasoux, quien llamó la atención sobre la pregunta de "la explotación, y las causas materiales de la transformación en los sistemas de parentesco. […]". Para este autor el problema "es el control sobre los medios de reproducción (esto es, sobre las mujeres), lo que es más importante, y no el control sobre los medios de producción *per se*" (Barnard, 2000, pp. 90-91).[16] La segunda postura planteada por Harris (1986), conocida como materialismo cultural, se orientó a retomar el planteamiento marxista, cuestionando la antropología estructural marxista, y enfatizando en aspectos como la tecnología, la demografía y las condiciones materiales como estructurantes de la vida social.

14 Todas las traducciones de este texto son del autor.

15 Cf. también Kaplan (1976). Para una discusión más reciente, ver Narotzky, 1997.

16 Ver también Meillasoux, 1972; Meillasoux, 1978.

Revista de Estudios Sociales No. 31
rev.estud.soc.
diciembre de 2008: Pp. 208. ISSN 0123-885X
Bogotá, Pp.146-161.

Una vertiente ubicada en este segundo campo teórico comprende la influencia de la teoría de los sistemas-mundos de Immanuel Wallerstein, seguida en parte por el antropólogo Eric Wolf, y la teoría del subdesarrollo de André Gunder Frank. La idea de sistema-mundo es estructural y dinámica en tanto que al adoptar la noción de un "organismo" –como símil– encarna procesos adaptativos y conflictivos a la vez; en general, se muestra como un sistema social total que posee fronteras, normas, legitimaciones, controles pero que también por esta condición entraña contradicciones. Dos palabras clave en este análisis son las de centro y periferia, ambas estrechamente conectadas en correspondencia con las dinámicas políticas y económicas que provienen de países del norte y que han logrado influenciar en las dinámicas locales. Aquí radica uno de los aportes teóricos de este enfoque en la antropología, habituada a tratar con el ámbito local, motivando a apreciar el contexto general y las dinámicas económicas y políticas globales que lo afectan.

En este enfoque es fundamental la dimensión histórica que permite dar cuenta de dichos procesos de transformación.[17] En el caso de la antropología el autor más representativo es Eric Wolf (1987), quien en la primera parte de su libro *Europa y la gente sin historia,* y bajo el título sugestivo de "Conexiones", cuestiona los análisis esencialistas de "sociedad", "nación" y "cultura". Su crítica en la antropología se anticipa en mucho a la moda postmoderna de tomar conceptos de manera acrítica, como aquella de considerar "Occidente" como una entidad homogénea. Pero el énfasis de Wolf, basado en el trabajo de Wallerstein y Gunder Frank, está en la historia y en los procesos sociales generales que afectan el ámbito local, algo que según él no es trabajado por estos autores suficientemente. Al respecto, señala: "Mi punto de vista sobre estos procesos [generales en el desarrollo mercantil y capitalista] y sus efectos es histórico, pero en el sentido de historia como una exposición analítica del desarrollo de las relaciones materiales, que se mueven simultáneamente en el nivel del sistema general circundante y en el micro-nivel" (Wolf, 1987, p. 39).

El desarrollo de su planteamiento, aunque celebrado por el antropólogo William Roseberry, es cuestionado por este autor ya que se trata de un intento de hacer una macrohistoria que deja de lado algunas variaciones regionales en cuanto a los ciclos cortos, los modos de producción propuestos por el mismo Wolf, y la baja atención a la dimensión política, sin que ello no signifique que su trabajo no tenga implicaciones políticas. A pesar de esta crítica, el trabajo de Wolf es un aporte importante al establecer un marco de interrelaciones históricas y dialécticas en muchos ámbitos, y que por sí mismo constituye una crítica a las divisiones puristas como la establecida por Sahlins en su *Economía de la Edad de Piedra*. Tal como lo anota Roseberry, y que resulta pertinente para el caso que nos ocupa: "Una de las paradojas de la historia del capitalismo ha sido su desarrollo en entornos no capitalistas […] en muchos casos relaciones no capitalistas han sido creadas como un resultado directo o indirecto del desarrollo capitalista" (Roseberry, 1994, p. 144).

En síntesis, las discusiones teóricas que involucran al trueque como forma de intercambio son múltiples y complejas:[18] desde su dinámica interna sobre las implicaciones que tiene el intercambio en contextos particulares hasta las implicaciones que tienen los procesos generales de globalización en el ámbito local. Al referirse a esta discusión, especialmente entre sustantivistas y formalistas, Orlove (1986) ha sugerido que el debate se ha centrado más en lo teórico que en lo empírico. Es en este contexto donde se introduce el presente estudio de caso sobre el resurgimiento del trueque, en su forma colectiva, en el pueblo *Kokonuco*, y el cual permite revelar de manera sistémica la asociación integral que tiene la economía de estos pueblos con otros dominios de la vida social, como la política, el fortalecimiento de la representación de lo indígena y la formulación de estrategias de resistencia frente a modelos políticos y económicos que empiezan a consolidarse en nuestro entorno, como el TLC. De esta manera, el planteamiento teórico de Wolf sobre la necesidad de indagar sobre las respuestas locales a procesos generales derivados del sistema capitalista –léase también lo propugnado a través de tratados de libre comercio– resulta pertinente. Finalmente –y en atención a un planteamiento relativamente reciente presentado por Plattner (1989, p. 179), en cuanto a que el trueque ocurre solamente en dos posibilidades: una, cuando hay limitaciones institucionales en el uso del dinero; y la otra, cuando el trueque "denota una relación social especial" en condiciones sociales bien definidas, este trabajo valida esta última valoración teórica, mas no la primera. En este caso, como queda establecido para la situación que nos ocupa, el trueque al-

17 Ya Mauss (1990, p. 47) había señalado la importancia de la historia social de este tipo de intercambios, aunque vistos desde una perspectiva comparativa evolutiva: "Creemos, de hecho, que estamos en una posición que muestra que nuestros propios sistemas de derecho y economía han emergido de instituciones similares a aquellas que describimos".

18 Aquí sólo hemos hecho referencia a algunas de ellas, en el entendido de que existen todavía rutas de trabajo investigativo a ser abordadas y desarrolladas tanto en lo teórico como en lo metodológico (ver, por ejemplo, Appadurai, 1986).

terna con el acceso a mercados locales y donde tales limitaciones en el uso del dinero no existen, y por el contrario, donde trueque y mercado se refuerzan dialécticamente.

El trueque: ¿recuperación o renovación?

Durante una conversación sostenida con un líder del resguardo de Paletará en 2007 sobre la importancia del trueque en la cultura indígena, hice referencia a la "recuperación" de esta práctica en años recientes. El líder me interpeló para corregirme y señalar que no se trataba de una "recuperación", pues el trueque como tal no se había perdido, ya que él mismo recordaba cómo su familia viajaba en muchas ocasiones a visitar familiares y amigos llevando productos de su parcela, y que al retorno el anfitrión le llenaba los mismos costales otros productos. Su reparo pudo ser contrastado con la revisión de la literatura etnohistórica relacionada con la región en siglos anteriores. Al respecto, por ejemplo, algunos autores como Barona y Gnecco analizan los reportes de la comisión corográfica a mediados del siglo XIX, donde se indican las relaciones de intercambio entre variados grupos humanos. Así,

> Frente a esa imagen de fragmentación y de aislamiento, dibujada en los textos de la Comisión acerca de las poblaciones del Cauca, subyacían, entonces, vínculos que permitían el acceso a "frutos de la tierra", a bienes y recursos procedentes de los más diversos climas y entornos ambientales, pero también de los más diversos grupos humanos que habitaban el Cauca. Así, los habitantes de las tierras altas de los Andes accedieron a apetitosos, exóticos y apreciables recursos de las selvas orientales, pero también los habitantes de estas selvas lograron disfrutar de bienes tan escasos en sus tierras, como la sal, y se beneficiaron también de las herramientas que secularmente recibieron de los Andes. En otras palabras, una vasta red de relaciones de intercambio de productos integró desde el pasado prehispánico a los grupos humanos que hasta épocas más recientes habitaron la vastedad del Cauca, pues como los describió M. M. Quijano, todavía a mediados del siglo XIX, el celebrado bálsamo "estoraque", lo mismo que la cera y la miel obtenidas en territorio Andaquí, eran intercambiados con los indios de allí por los Timaná y los habitantes de ésta con los de Popayán. Estos intercambios de "frutos de la tierra" dieron lugar a relaciones no sólo económicas, sino también interétnicas y el intercambio de esos "frutos" no obedeció exclusivamente a patrones de la economía de mercado, aunque la extracción e intercambio de algunos de esos bienes, como el oro y la sal, poco a poco hicieron parte de las relaciones mercantiles que se fueron instaurando desde la época colonial (Barona y Gnecco, 2002, p. 290).

De esta manera, a través de los caminos anclados en las montañas del macizo colombiano, se tejió una "red extraordinaria" que, como bien lo indicó la historiadora Avery, servía de plataforma para el logro de dichos intercambios:

> […] en el Páramo de las Papas se cruzaban (y todavía se cruzan), cual rumbos de una rosa de los vientos, los caminos del valle del Magdalena, de Pasto y Quito, del Caquetá y del Putumayo, del valle del Cauca y de la costa del Pacífico: rutas que hacían parte de la extraordinaria red que enlazaba todas las regiones de Suramérica, y con ellas, las de la América Central y México (Avery, 1962, citado en Price, 1997).

El territorio de los *Kokonuco*s estaba en el corazón de esta red, y "la sal de los Coconucos", por ejemplo, era una referencia común en el pasado cuando de intercambios se trataba; intercambios que, como bien se indicó, no sólo se dieron con otros grupos alejados de la cuenca amazónica sino también al interior de los mismos territorios de resguardo. En este sentido, en el siglo XVI, en un documento se señalaba que la gente de la Provincia de Popayán "se sustenta mayor parte muy débilmente con hierbas y raíces. La sal tienen en mucho y a trueco de ella dan cualquier cosa que tengan" (Friede, 1975, p. 110, citado en Price, 1997, p. 7). Mientras los españoles hablaban de "trueco", en el pueblo *Kokonuco* en un pasado más reciente se hablaba de "cambio" o "acomodar la palabra". Con esta expresión se significaba la acción mediante la cual los indígenas de la parte fría cambiaban sus productos, como la papa, el ulluco, la cebolla, los mejicanos, etc., con los de la parte templada y cálida, que producían el plátano, la panela, y frutales. Es de anotar, sin embargo, que durante el trabajo investigativo muchos líderes aludieron al uso del trueque, de manera engañosa –se ofrecía por ejemplo "gordana" o grasa de cerdo o res, coca y sal, a cambio del trabajo– por parte de los terratenientes para "comprar" el trabajo de los comuneros, y con el fin de ampliar montaña para "potreraje", i.e. la ampliación del potrero para ganado. La ruptura de este pacto fue dada por la misma moneda; es decir, cuando el comunero decide cobrar por su trabajo. Esta separación y conciencia sobre la actitud de los "patrones" conduciría años más tarde a los procesos de lucha indígena, reflejada esta última en la recuperación de tierras.

A pesar de estos usos, desde el pasado la práctica del trueque ya ha sido registrada como una característica so-

Revista de Estudios Sociales No. 31
rev.estud.soc.
diciembre de 2008: Pp. 208. ISSN 0123-885X
Bogotá, Pp.146-161.

cial y cultural también común al pueblo *Kokonuco*, sobre todo en el nivel familiar. Es de anotar, sin embargo, que recientemente la palabra "trueque" o "cambio" se empezó a renovar como una actividad que intenta contribuir a la consolidación de los principios políticos, económicos, y de la cultura local; y que su práctica en un nivel más amplio, colectivo, ha sido validada por la Asociación de Cabildos Genaro Sánchez.

El evento fundador de este tipo de intercambio colectivizado es recordado por los líderes en una actividad organizada por la guardia indígena *Kokonuco* en el resguardo del Alto del Rey (en el municipio de El Tambo), el 3 de octubre de 2003. Durante este evento se buscaba poner en práctica actividades o proyectos que contribuyeran al fortalecimiento de la cultura indígena. Dos líderes habían propuesto realizar un trueque, tal como era recordado por "los mayores", entre la misma guardia indígena, donde se solicitó que cada uno de los asistentes llevara los productos que quisiera para que fueran "truqueados", "cambiados" o intercambiados. En este encuentro de dos días participaron 120 personas de los siete cabildos indígenas del pueblo *Kokonuco*, donde se intercambiaron productos de origen agropecuario de climas frío, templado y cálido. El evento fue alternado también con actividades culturales, sociales, políticas y organizativas. El éxito del evento motivó a sostener la organización del trueque pero a una escala más amplia, incorporando los siete resguardos del pueblo *Kokonuco* (ver la tabla 1).

Desde 2003 hasta el 2007 se han realizado 30 trueques, involucrando la mayor parte de los resguardos. Los años 2004 y 2005 aparecen como los períodos de mayor intensidad, mientras que 2006 y 2007 constituyen los períodos de menor frecuencia. Al inicio, las actividades fueron organizadas mensualmente, pero a partir de 2006, y con el fin de dar un mayor margen en las producciones a nivel de cada piso térmico, se empezaron a organizar cada dos meses.

Después del trueque colectivo inaugural de 2003, otros pueblos indígenas y poblaciones campesinas del departamento y departamentos vecinos empezaron a seguir el ejemplo de los *kokonuco*s. Pronto se inauguraron trueques regionales involucrando a los pueblos guambianos, nasa, yanaconas y guanacas. Esta expansión del trueque permitió articular y materializar los principios de "la plataforma de lucha" y de los planes de vida, poniendo en escena la importancia de la economía propia, la seguridad alimentaria y la necesidad de resistir a formas de intercambio comercial como el que se ha venido intensificando desde 2004 con el Tratado de Libre Comercio (TLC).

En lo que sigue veremos con más detalle cómo se organizaron los trueques y el papel que tuvieron en la articulación de los principios políticos y culturales de la organización indígena.

El trueque como práctica cultural, política y de representación étnica

A partir de las experiencias ganadas en la organización de los trueques, las autoridades indígenas del pueblo *Kokonuco*, al igual que otros pueblos indígenas, lograron establecer con cierta regularidad la organización de los trueques. Si bien existen variaciones en la organización entre uno y otro intercambio, los trueques siguen más o menos el siguiente ciclo:

Etapa inicial de organización: la organización de cada trueque es asumida por el resguardo/cabildo anfitrión, el cual en el día del evento hace los preparativos correspondientes al almuerzo y la localización de las representaciones que llegan con los productos. La jornada preparatoria significa la asignación de funciones, tareas que cada uno de los comuneros debe desempeñar para el buen logro del evento. Las labores de la organización son desarrolladas en cabeza del cabildo y la guardia indígena, quienes pueden ser reconocidos por su vestido y el uso del bastón de mando.[19] La guardia se encarga de hacer las coordinaciones de las invitaciones, confirmación de otros resguardos, transporte, consecución de leña para "los fondos" –grandes recipientes para cocinar los alimentos masivamente– y, principalmente, la recolección y preparación de los alimentos, que por lo general son productos típicos y tradicionales de la región, que son preparados a base de maíz o coles.[20]

19 En cuanto al vestido, la guardia se puede identificar por un chaleco que lleva el nombre del resguardo en la parte posterior y que se coloca encima de la camisa o camiseta inspirando respeto y autoridad. En cuanto al bastón o vara de mando, constituye también un símbolo de autoridad que poseen tanto la guardia como el cabildo. Este artefacto existe en variados pueblos indígenas de los Andes (cf. Rappaport, 2005; Salomon, 2006). En el caso del pueblo *Kokonuco*, los bastones son hechos de madera de "chonta", una palma que se obtiene en la costa pacífica. Los bastones son adornados con cintillas que simbolizan, entre otros, la naturaleza (verde), el agua (azul), la sangre de los comuneros caídos en la lucha (rojo) y la memoria de los comuneros luchadores y de los antepasados (negro) (Entrevista a Guardia indígena en San Bartolo, Resguardo *Kokonuco*, 2006).

20 *E.g.*, *mote* o *sango* para resguardos de clima frío, y sancocho, muchas veces sin carne, para los de clima cálido. El sango o sanco también es conocido en otros países andinos –como Ecuador y Perú– como un tipo de sopa llamada *gachas* (Real Academia Española, 2001).

Tabla 1. Trueques realizados hasta 2007 desde su renovación como práctica colectiva

Año	No. de trueques	Meses	Resguardo organizador/Anfitrión	Municipio	Clima
2003	1.	Octubre	Alto del Rey	El Tambo	Cálido
	2.	Diciembre	Paletará	Puracé	Frío
Total trueques organizados en el año 2003: 2					
2004	1.	Enero	Kokonuco	Puracé	Frío
	2.	Febrero	Guarapamba	El Tambo	Cálido
	3.	Marzo	Poblazón	Popayán	Templado
	4.	Abril	Puracé	Puracé	Frío
	5.	Mayo	Quintana	Popayán	Templado
	6.	Junio	Alto del Rey	El Tambo	Cálido
	7.	Julio	Paletará	Puracé	Frío
	8.	Agosto	Kokonuco	Puracé	Frío
	9.	Septiembre	Guarapamba	El Tambo	Cálido
	10.	Noviembre	Poblazón	Popayán	Templado
	11.	Diciembre	Puracé	Puracé	Frío
Total trueques organizados en el año 2004: 11					
2005	1.	Enero	Alto del Rey	El Tambo	Cálido
	2.	Febrero	Trueque regional Resguardo Indígena de La María	Piendamó	Templado
	3.	Marzo	Paletará	Puracé	Frío
	4.	Abril	Kokonuco	Puracé	Frío
	5.	Mayo	Poblazón	Popayán	Templado
	6.	Junio	Puracé	Puracé	Frío
	7.	Julio	Quintana	Popayán	Templado
	8.	Septiembre	Alto del Rey	El Tambo	Cálido
	9.	Octubre	Paletará	Puracé	Frío
Total trueques organizados en el año 2005: 9					
2006	1.	Mayo	San Bartolo-Kokonuco	Puracé	Frío
	2.	Julio	Poblazón	Popayán	Templado
	3.	Agosto	Quintana	Popayán	Templado
	4.	Noviembre	Puracé	Puracé	Frío
Total trueques organizados en el año 2006: 4					
2007	1.	Abril	Paletará	Puracé	Frío

Fuente: Proyecto "El trueque desde una perspectiva comparativa", Unicauca, Colciencias, Asociación de Cabildos Genaro Sánchez, 2008.

Revista de Estudios Sociales No. 31
rev.estud.soc.
diciembre de 2008: Pp. 208. ISSN 0123-885X
Bogotá, Pp.146-161.

Dado que se trata de un trueque colectivo, generalmente el intercambio se realiza en la cancha de fútbol, donde se instalan maderos con los nombres de los resguardos, de tal manera que a la llegada la guardia indígena anfitriona les indica a los visitantes cuál es el lugar que les corresponde (ver la foto 2). Generalmente, la cancha se divide en dos partes, agrupando los resguardos de clima templado-cálido en un lado y los resguardos de clima frío en el otro. A la llegada de las chivas cargadas con los productos, la guardia indígena es la encargada de recibir a los visitantes, acompañarlos al sitio de descargue, y luego los llevan a un lugar donde se realizan los actos culturales, muy cerca del área de preparación de los alimentos, como acto protocolario de la realización del trueque. La guardia se encarga de cuidar los alimentos, que previamente son cubiertos con hojas de plátano o helecho para protegerlos del sol inclemente y conservarlos frescos en el momento de realizar el intercambio.

Foto 2. Localización de resguardos de clima cálido y templado. Trueque organizado en Poblazón, julio de 2006 (al fondo, Popayán)

Fotografía de Jairo Tocancipá-Falla, 2006.

Actos culturales y musicales: en cada trueque se desarrolla una actividad cultural y musical con una presentación previa o saludo, donde las autoridades indígenas e invitados intervienen muchas veces dando discursos breves sobre la importancia de la recuperación de tierras, la seguridad alimentaria, la economía propia, el TLC y la resistencia indígena. Las actividades son realizadas en una plataforma donde, a través de un equipo de sonido, el animador va motivando e informando a los participantes sobre el programa a seguir. En algunos casos, al finalizar la presentación de los delegados se obsequian artesanías, entregadas a manera de "souvenir" o "recuerdo", donde se representa una canasta de cerámica pequeña con granos de los productos de la región (como frijol y maíz), o simplemente se entrega un pequeño bastón de mando.[21]

En este caso, el contenido de cultura, como la interpretan algunos simpatizantes de los estudios culturales, y muchas veces también como la prodigan las instituciones del Estado a través del Ministerio de Cultura, es reinterpretado y apropiado. En general, como evento protocolario de la realización del trueque, y asumiendo un carácter performativo de la cultura, se llevan a cabo presentaciones musicales, de danza, teatro, de videos sobre acciones represivas del Estado contra los indígenas, artesanías y discursos reafirmando la práctica del trueque, la seguridad alimentaria, entre otros.[22] En el caso de los trueques, la música presentada por grupos locales sobre temas afines al entorno rural, pero también de protesta, compuesta por los mismos grupos, constituye una expresión de este carácter "performativo de la cultura" que, integrada a la práctica del trueque, evoca la noción maussiana de "sistemas de servicios totales", donde se desborda el carácter estrictamente económico del intercambio (Mauss, 1990).

Estas representaciones, sin embargo, son reelaboradas y orientadas políticamente frente a discursos contra el TLC o contra las medidas políticas del gobierno de turno, como aconteció con la presentación de un video que mostraba la represión de las fuerzas del Estado en 2006 en el resguardo de La María, municipio de Piendamó, en el despeje del taponamiento de la Panamericana efectuado por los indígenas como mecanismo de presión para el cumplimiento de acuerdos alcanzados en negociaciones previas. En este contexto, el trueque se constituye en un espacio de socialización y formación política para las nuevas generaciones tanto en lo referido al fortalecimiento de la economía indígena como en el ámbito de la reivindicación de los principios establecidos en "la plataforma de lucha" (ver la foto 3).

Una vez la programación cultural se va agotando, los organizadores empiezan a llamar a los participantes para el almuerzo. La imagen es una larga fila que conduce hacia los fondos humeantes donde la comida es servida en los

21 Por ejemplo, en los trueques realizados en 2006 en los resguardos de Quintana y Puracé, respectivamente.

22 Para una discusión teórica de este tipo de uso del concepto de cultura, ver Johnston y Klandermans, 1995. Para un caso similar de los movimientos sociales, ver Tocancipá-Falla, 2004.

implementos que cada comunero lleva; aunque eventualmente también disponen de utensilios ("escudillas" y cucharas de plástico), en caso de que alguien no haya podido llevarlos. La norma en estos casos, y dada las prolongadas filas, es que "hasta que el último no termine, no se da la orden para el trueque".[23] Una de las actividades destacadas mientras se desarrolla la programación es el encuentro de las autoridades indígenas de los resguardos participantes en un recinto aparte, donde aprovechan para discutir temas y agendas pendientes, pero donde principalmente se decide cuando se realizará el próximo trueque.

Foto 3. Niños indígenas de la localidad de Pululó (resguardo de Puracé), en el trueque realizado en Puracé en noviembre de 2006

Fotografía de Jairo Tocancipá-Falla, 2006.

La práctica del trueque: una vez las delegaciones de participantes han almorzado, se desplazan a la cancha para iniciar el trueque. Una vez allí, los participantes se ubican detrás de cada uno de los puestos donde dejaron los productos, mientras la guardia forma un "cordón humano", uniéndose con los bastones de mando. Este control evita que los participantes inicien el intercambio de manera anticipada. Una vez el gobernador del resguardo anfitrión da la orden, la guardia se retira y aquellos que han traído más productos, situación que se observa en la cantidad de personas y productos a un lado de la línea divisoria, empiezan a correr hacia el frente en búsqueda de sus interlocutores del cambio. Una vez en el lugar de intercambio, se escuchan voces de "cambio maíz por yuca, plátano por col", etc.

23 Guardia indígena del resguardo de Poblazón, 2007.

Dependiendo del volumen de los productos traídos,[24] el evento puede durar entre 30 y 45 minutos, tiempo después del cual los asistentes terminan de empacar sus productos y empiezan la preparación para el retorno a sus respectivos lugares de origen. Así, las chivas van saliendo de manera intermitente con sus productos dejando una estela de polvo a la distancia. Mientras éstas se alejan, los miembros de la guardia inician el proceso de limpieza del área donde se realizó el trueque. La tarea final es dejar limpio y aseado el espacio donde el intercambio tuvo lugar.

Síntesis: el trueque, retos y desafíos en el fortalecimiento de la cultura indígena

En este artículo se ha destacado la importancia progresiva que el trueque ha tenido en décadas recientes. Esto ha implicado una reproducción de esta práctica en ámbitos disímiles, por ejemplo cuando existen dificultades en el intercambio comercial o cuando por iniciativas de organizaciones o personas buscan desarrollar este tipo de prácticas como una estrategia para resolver problemas de distinto orden. Esta reproducción, sin embargo, también ha sido establecida muchas veces para instrumentalizar relaciones de poder, como aconteció en muchos resguardos del pueblo *Kokonuco* cuando los dueños de grandes extensiones o terratenientes acudieron al trueque para engañar a los indígenas en la constitución de las haciendas. Al respecto, también se ha ilustrado cómo surgió la experiencia del trueque colectivo que se empezó a retomar en 2003, en un encuentro de la guardia indígena del pueblo *Kokonuco*, y que favoreció su expansión y socialización en otros resguardos, pueblos indígenas y campesinos. Esta renovación, se ha sugerido, no corresponde exclusivamente a un fenómeno económico o un simple prurito romántico de renovar la memoria social. Más bien, se ha señalado, la renovación del trueque ha sido una manifestación de lucha de los pueblos indígenas frente a convenios internacionales que están en curso de formulación, como el TLC; ante la importancia de fortalecer la cultura indígena y, en particular, la necesidad de consolidar lo que algunos llaman la soberanía y autonomía alimentarias. De este modo, la idea de renovación del trueque se sustenta en la memoria social de los pueblos indígenas y se actualiza en las condiciones vigentes, donde políticas macroeconómicas presionan sobre las condiciones de vida de muchas poblaciones rurales.

24 Durante el proyecto, en promedio, se inventariaron más de 30 tipos de productos por piso térmico que hacían parte del proceso de intercambio. Este número varía dependiendo del ciclo productivo y las cosechas vigentes en el momento de realizarse el evento.

Revista de Estudios Sociales No. 31
rev.estud.soc.
diciembre de 2008: Pp. 208. ISSN 0123-885X
Bogotá, Pp.146-161.

En otras palabras, para los *Kokonuco*s estos trueques han surgido como una posición de resistencia frente a las políticas de globalización que introducen y amenazan la producción y el régimen de valores, para seguir la expresión de Appadurai (1986), del sistema agroalimentario local. Además de esto, el trueque como práctica colectiva, se ha destacado, constituye un espacio de formación y de socialización de las nuevas generaciones y participantes sobre los valores de resistencia y de la cultura indígena, que todavía continúa en su proceso de fortalecimiento. Como muchos líderes reiteraron: el trueque o el cambio no es sólo un intercambio de productos sino de ideas y pensamientos. "Si se mira el trueque desde una perspectiva más amplia se tienen más objetivos en lo político, lo social, lo cultural y lo organizativo".[25] Al respecto, señala que el trueque también ha permitido: 1) la recuperación de semillas tradicionales (banco de semillas), lo que contribuye a la soberanía alimentaria. 2) El fortalecimiento de la producción limpia; se buscaría que la papa se produzca sin químicos como el 10-30-10, el manzate y el dithane. 3) La sensibilización de la población, y retomar la función social del territorio recuperado. 4) La constitución de procesos educativos, pedagógicos y formativos. 5) La recuperación del legado ancestral pero en confrontación con las políticas económicas macro desde donde se pueden apreciar las incidencias de estas políticas. En este sentido, el trueque se mostraría de forma alternativa al TLC como un proceso de resistencia desde el mismo movimiento indígena que reivindica el territorio, la identidad y la cultura. Al plantearse en tensión con el mercado en los niveles regional, nacional e internacional, el estudio de caso sobre el trueque planteado aquí presenta algunas implicaciones de tipo teórico y metodológico que bien vale mencionar brevemente. En primer lugar, este trabajo ha validado viejos planteamientos teóricos de autores clásicos como Weber, Mauss y Polanyi, Hugh-Jones y Humphrey, entre otros, quienes aprecian la práctica del trueque más allá de un problema fundado en el dominio epistemológico de la economía. Tal como vimos, las actividades culturales que preceden a la práctica del trueque son ocasiones excepcionales para interactuar socialmente, para formar políticamente o simplemente para "recrearse" en la cultura local, un tema en el cual se debe profundizar. En segundo lugar, y en contestación al planteamiento de Plattner, en el sentido de hallar la práctica del trueque sólo en aquellas ocasiones cuando hay limitaciones del uso de la moneda, lo presentado aquí muestra que éste no ha sido el caso, pues las poblaciones indígenas, al tiempo que participan en los mercados regionales y locales, también desarrollan actividades de intercambio individual y colectivo; este último es el foco de este artículo. El uso de la moneda no es necesariamente una forma de dominación occidental sino que también les ha permitido a las comunidades ingresar y aprender a negociar en el mercado. La exigencia de pago en moneda, por ejemplo, frente al trabajo realizado, algo que se hizo por algún tiempo con el trueque, les ha permitido también a "los comuneros" ganar conciencia sobre los abusos y manipulaciones que terratenientes caucanos venían empleando durante muchas décadas sobre ellos. En tercer lugar, la renovación del trueque por parte de las comunidades indígenas ha permitido reflexionar sobre la relación dialéctica y dinámica de lo global-local, lo cual se ha reflejado, en parte, en el estímulo que este tipo de prácticas ha tenido en diversos contextos, hasta los niveles universitario y urbano, consolidando la idea de un retorno a valores que están más allá de los implicados en una simple transacción dominada por los valores monetarios. Esto, frente a comentarios que realizan académicos pretendidamente críticos sobre el sistema capitalista y que poco ofrecen en términos de alternativas, constituye al menos una iniciativa importante. Ello demuestra que las relaciones entre lo global y lo local, lo micro y lo macro, no son excluyentes ni polos opuestos. Tal como lo anota un teórico de la globalización: "No se trata de priorizar un momento en detrimento de otro, sino de reconocer que ambos se constituyen recíprocamente, articulados armónica, tensa y contradictoriamente, implicando múltiples mediaciones. Son mediaciones indispensables y secundarias, evidentes e insospechadas, próximas y remotas. Pueden ser signos con señales cambiadas, invertidas, recreadas" (Ianni, 1996, p. 170).

Por último: si bien la renovación del trueque se ha dado a través de su práctica, todavía existen algunos interrogantes, a manera de retos y desafíos, que las poblaciones indígenas deben afrontar en su empeño por consolidarla bajo los principios establecidos en su "plataforma de lucha". Estos interrogantes, entre otros, refieren a: ¿cómo lograr una mejor articulación de los ciclos productivos existentes en los resguardos frente al trueque mismo?; ¿cómo fortalecer el trabajo organizativo para que los intercambios no se den de manera anticipada antes de la orden que el gobernador o las autoridades deben impartir, pues al ser conocidos generan indisposición en los participantes?; ¿cómo sostener la práctica y ampliarla en un rango de tiempo, de tal modo que empiece a generar un sistema de valores más alternativo y duradero frente al mercado? Y, finalmente, ¿cómo concientizar a los participantes para que los precios del mercado no incidan en el momento del intercambio a través del trueque, y no terminen interponiéndose como valor del mercado? Cualquiera que sea

25 Conversación con Aldemar Bolaños, líder *Kokonuco* del resguardo de Puracé, 2007.

la ruta y destino que sigan estos interrogantes, la población indígena del pueblo *Kokonuco* ha demostrado, en la entrada del nuevo milenio, que otras formas alternativas de intercambio, aparentemente confinadas en un pasado, son todavía posibles de actualizarse en un presente donde el valor del dinero se muestra dominante.

Referencias

1. Appadurai, Arjun (Ed.) (1986). *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective.* Nueva York: Cambridge University Press.

2. Avery, Kathleen Romoli de (1962). El Sudeste del Cauca y sus indios al tiempo de la conquista española según documentos contemporáneos del distrito de Almaguer. *Revista Colombiana de Antropología, XI*, 239-297.

3. Bailey, Frederick George (1969). *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics.* Oxford: Basil Blackwell.

4. Barnard, Alan (2000). *History and Theory in Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

5. Barth, Fredrick (1966). *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropological Institute.

6. Barona Becerra, Guido y Gnecco, Cristóbal (Eds.) (2002). *Viaje de la Comisión Corográfica por el estado del Cauca, 1853-1855, volumen I, Estado del Cauca*. Cali: Feriva.

7. Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

8. Brumann, Cristoph (1999). Writing for Culture. Why a Succesful Concept should not be discarded. *Current Anthropology, 40*, 1-27.

9. Cámara de Comercio de Bogotá, (1984). *El trueque en el comercio exterior colombiano.* Bogotá: Cámara de Comercio.

10. D'Argemir, Dolors Comas (1998). *Antropología económica*. Barcelona: Ariel, S. A.

11. DANE, Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2007). *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica.* Dirección de Censos y Demografía. Bogotá: DANE.

12. Davis, John (1996). Exchange. En: Adam Kuper y Jessica Kuper (Eds.) *The Social Science Encyclopedia.* Londres y Nueva York: Routledge.

13. Faust, Franz X. (1989-1990). Etnogeografía y etnogeología de Coconuco y Sotará. *Revista Colombia de Antropología, XXVII,* 55-89.

14. Faust, Franz X. (2001). Cauca indígena. En: Guido Barona y Cristóbal Gnecco, *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca.* Popayán: Universidad del Cauca.

15. Ferguson, James (1988). Review: Cultural Exchange: New Developments in the Anthropology of Commodities. *Cultural Anthropology*, *3, 4,* 488-513.

16. Godelier, Maurice (1976a). *Antropología y economía.* Barcelona: Anagrama.

17. Godelier, Maurice (1976b). Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica? En: Maurice Godelier, *Antropología y economía.* Barcelona: Anagrama.

18. Godelier, Maurice (1976c). Prólogo. Un terreno discutido: la antropología económica. En: Maurice Godelier, *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.

19. Gow, David D. (1998). ¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en el Cauca, Colombia. En: María Lucía Sotomayor, *Identidad, modernidad y desarrollo.* Bogotá: Colciencias, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología (ICANH).

20. Gregory, Chris (1994). Exchange and Reciprocity. En: Tim Ingold (Ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. Londres: Routledge.

21. Halperin, Rhoda H. (1994). *Cultural Economies.* Austin: University of Texas Press.

22. Harris, Marvin (1979). *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture.* Nueva York: Random House.

23. Harris, Marvin (1986). *Caníbales y reyes*. Barcelona: Salvat.

24. Humphrey, Caroline y Hugh-Jones, Stephen (Eds.). (1998). *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas.* Quito: Abya-Yala.

25. Ianni, Octavio (1996). *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades de la UNAM.

26. Johnston, Hank y Klandermans, Bert (Eds.) (1995). *Social Movements and Culture*. Londres: UCL Press.

27. Kaplan, David (1976). La controversia formalistas-substantivistas de la Antropología Económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones. En: Maurice Godelier, *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.

28. Landaburu, Jon (2000). Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia. En: María Stella González, y María Luisa Rodríguez, (Eds.), *Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

29. Layton, Robert (2006). *An Introduction to Theory in Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

30. Malinowski, Bronislaw (1922). *Malinowski Collected Works.* Volumen II. *Argonauts of the Western Pacific.* Londres y Nueva York: Routledge.

31. Mauss, Marcel (1990).*The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.* Londres y Nueva York: Routledge.

32. Meillasoux, Claude (1972). From Reproduction to Production. *Economy and Society, 1,* 93-105.

33. Meillasoux, Claude (1978). *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo.* México: Siglo Veintiuno Editores.

34. Meneses, Lucía Eufemia (2006). *Los cabildos indígenas en el manejo de los recursos naturales. Proyecto: fortalecimiento de la autonomía comunitaria en el manejo sostenible de los recursos naturales. Componente sociocultural.* Quibdó: Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, IIAP.

35. Narotzky, Susana (1997). *New Directions in Economic Anthropology.* Londres y Chicago: Pluto Press.

36. Ontaneda, Néstor Miranda (1984). Antropología marxista, proyecto o realidad? En: Jaime Arocha y Nina Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia.* Bogotá: Editorial Etno.

37. Orlove, Benjamin S. (1986). Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test of Competing Approaches. *Current Anthropology, 27, 2*, 85-106.

38. Plattner, Stuart (1989). Markets and Marketplaces. En: Stuart Plattner (Ed.), *Economic Anthropology*. Stanford, California: Stanford University Press.

39. Polanyi, Karl (1944). *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.

40. Price, Rachel (1997). *Notas para una etnohistoria de los Kokonucos.* Popayán: s. d.

41. Rappaport, Joanne (2005). *Cumbe renaciente.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca.

42. Real Academia Española (2001). *Diccionario de la lengua española.* Volúmenes 1 y 2. Madrid: Mateu Cromo, Artes Gráficas.

43. Rojas, José María y Sevilla, Elías (1994). El campesinado en la formación territorial del suroccidente colombiano. En: Renán Silva, *Territorios, regiones, sociedades*. Cali: Universidad del Valle.

44. Roseberry, William (1994). European History and the Construction of Anthropological Subjects. En: William Roseberry (Ed.), *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*. Nuevo Brunswick / Londres: Rutgers University Press.

45. Sahlins, Marshall (1977). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akall.

46. Sahlins, Marshall (2001). Dos o tres cosas que sé sobre el concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 290-327.

47. Salomon, Frank (2006). *Los Quipocamayos. El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos.

48. Sandt, Joris J. van de (2007). *Behind the Mask of Recognition. Defending Autonomy and Communal Resource Management in Indigenous Resguardos, Colombia.* Enschede: Gildeprint Drukkerijen.

49. Schwermer, Heidemarie (2002). *Mi vida sin dinero. Una experiencia basada en el trueque.* Barcelona: Gedisa.

50. Strauss, Claude Levi (1985). Las estructuras elementales del parentesco. Volúmenes 1 y 2. Barcelona: Planeta-Agostini.

51. Tocancipá-Falla, Jairo (2004). Movimientos sociales, cultura política y poder regional. El caso del Movimiento del macizo Colombiano (MMC). *Latin American Anthropology*. Artículo internet: http://www.fiu.edu/~jlaa/WebPublication1.htm

52. Vásquez, Beatriz (2001). Diversidad lingüistica. En: Guido Barona Becerra y Cristóbal Gnecco Valencia (Eds.), *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca.* Popayán: Universidad del Cauca.

53. Verzariu, Pompiliu (1985). *Comercio recíproco, trueque y compensaciones*. Bogotá: Norma.

54. Weber, Max (1922-1944). *Economía y sociedad. Tipos de comunidad y sociedad. Volumen III*. México: Fondo de Cultura Económica.

55. Wolf, Eric (1987). *Europa y la gente sin historia.* México: Fondo de Cultura Económica.

Periódicos consultados

56. Garzón, Edison Parra (1994). Salud por árboles, árboles por salud. Trueque ecológico para reforestar Nariño. *El Tiempo,* Pp. 15c., Bogotá.