

ECUADOR **Debate**

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez-Parga. 1982-1991
Editor: Fredy Rivera Vélez
Asistente General: Margarita Guachamín

ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 30

ECUADOR: US\$ 9

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 12

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$. 3

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 2568452

E-mail: caap1@caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinuesa

IMPRESION

Albazul Offset

ECUADOR DEBATE

57

Quito-Ecuador, diciembre del 2002

PRESENTACION / 3-6

COYUNTURA

Financiamiento del gasto público: entre el FMI y las cuentas pendientes del salvataje bancario / 7-20

Wilma Salgado

El triunfo del coronel Gutiérrez y la alianza indígena militar / 21-34

Hernán Ibarra

Liberación de flujos de capital y su impacto en la economía mundial / 35-60

Jaime Puyana Ferreira

Conflictividad socio-política Julio-Octubre 2002 / 61-66

TEMA CENTRAL

La crisis argentina, del espejismo al espejo / 67-84

Wilma Salgado

Argentina y el FMI: El problema de ser el primer alumno / 85-100

Marco Romero Cevallos

El destino contemporáneo de la política:

La crisis argentina en debate / 101-114

Hugo Quiroga

La protesta social en Argentina /115-140

Raúl O. Fradkin

De Carlos Menem a Fernando De La Rúa:

del liderazgo a la crisis institucional / 141-158

Santiago C. Leiras

ENTREVISTA

Desconsolidación de la democracia.

Descontinuidades y un nuevo sentido /159-168

Diálogo con Aníbal Quijano

DEBATE AGRARIO-RURAL

Reciprocidad, Trueque y Negocio: breves reflexiones / 169-182

Emilia Ferraro

La agricultura a tiempo parcial como estrategia de desarrollo: el caso Espíndola-
Provincia de Loja / 183-198

Gustavo J. Annessi

ANALISIS

¿Pero dónde y para qué hay cabida? El lugar de la ciudadanía en América Latina.
Algunas consideraciones para situar el problema / 199-230

Amparo Menéndez-Carrión

El aprendizaje del autoritarismo y del belicismo:

Un estudio del bachillerato en Ecuador / 231-250

Juan Carlos Jaramillo Sevilla

CRITICA BIBLIOGRAFICA

Los intelectuales y la narrativa mestiza del Ecuador / 251-254

Rafael Polo

Comentarios: Manuel Espinoza Apolo

DEBATE AGRARIO

Reciprocidad, trueque y negocio: breves reflexiones

Emilia Ferraro*

La literatura clásica sobre el tema define el trueque como un intercambio que no involucra el dinero, en contraste con los intercambios mercantiles que se dan con el uso del dinero. Usando evidencias etnográficas del norte de Ecuador, presento en este artículo el caso de un intercambio que está a medio camino entre el "puro trueque" – es decir intercambio de especies por especies - y "puro negocio" es decir intercambio mercantil que involucra dinero. Representa un caso ejemplar de la co-existencia en un mismo contexto de estándares de valores distintos: según las circunstancias, los mismos actores pueden conceptualizar y usar el dinero como medio de valor universal -moneda de intercambio- o como un bien a ser intercambiado como cualquier otro (Gregory, 1999:8).

Desde el fundamental trabajo de J. Murra (1972, 1975) los estudios andinos han estado "monopolizados" por los debates sobre reciprocidad, «ese intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial» (Alberti y Mayer, 1974:21).

En los estudios andinos clásicos, la institución de la reciprocidad era (y en cierta medida todavía es) vista como la continuación del sistema pre-Hispánico

que la llegada de los Europeos, y sobre todo la introducción del mercado y del orden de la economía monetaria, ha transformado en un sistema de desigualdad y explotación, destruyendo las bases ideológicas que la sustentaban, pues el dinero se ha convertido en la medida universal de valor.

De aquí que la reciprocidad y el mercado son frecuentemente considerados como instituciones opuestas y mutuamente excluyentes, inconciliables e incompatibles. Según esta lectura, la reciprocidad funciona dentro de las comunidades, entre comuneros, mientras que los intercambios con los actores externos a la comunidad se caracterizan por estar orientados hacia el mercado.

* Profesora-Investigadora de FLACSO, Ecuador.

Los primeros tienen como objetivo principal la construcción y el refuerzo de los lazos comunales; los segundos buscan la utilidad en términos monetarios y por ello son responsables de la ruptura del orden comunitario.

Los intercambios de bienes, dinero y servicios pertenecen, entonces, a órdenes distintos y regidos por lógicas distintas: lo que vale para el intercambio de bienes y de servicios no vale para el intercambio de dinero (cf. por ejemplo Mayer 1974).

De aquí se desprende todo el debate sobre reciprocidad simétrica y asimétrica, de los cálculos económicos sobre quién sale beneficiado de cuál transacción, quién gana más o menos, quién adquiere o pierde prestigio y poder a partir de cuál intercambio y según cuál modalidad.

Reciprocidad y mercado

Otro elemento que ha caracterizado el debate sobre la reciprocidad andina, es que ésta se da en un sistema económico no-monetario, en el cual los intercambios no están orientados a la búsqueda de la utilidad, contrariamente a lo que pasa con los intercambios de mercado que caracterizan a las transacciones con la economía nacional. El trueque, por ende, regula el flujo de bienes entre comuneros, no así con los comerciantes "de afuera" (Alberti y Mayer, 1974:14).

Sin embargo, la convivencia de órdenes económicos distintos es más real que nunca en nuestros días, pero no por esto excluyente, como veremos¹

En toda la región Andina el dinero está involucrado en las tradicionales re-

1 A la luz de los últimos desarrollos de la antropología económica, estos temas están siendo re-analizados. Taussig (1980) por ejemplo, hizo una relectura de la etnografía boliviana de June Nash desde el punto de vista de las respuestas negativas de los indígenas a la nueva economía capitalista, interpretándola en términos de resistencia cultural. De la misma manera, autores como O. Harris (1989) y M. Sallnow (1989) también se detuvieron a debatir sobre temas como las percepciones locales sobre el dinero, la mercantilización y los discursos locales alrededor del "diablo". Pero, contrariamente al acercamiento materialista de Taussig, estos autores proponen una lectura nueva de los intercambios en las comunidades andinas. Taussig considera la particular visión del mundo que tienen los mineros bolivianos y los trabajadores de cañas de azúcar de Colombia como un producto del capitalismo, mientras que Harris y Sallnow se acercan al mismo tópico pero desde una perspectiva distinta, o sea analizando el cómo una visión del mundo ya existente (en este caso el de los pueblos Andinos) da vida a una particular representación del dinero y de las relaciones capitalistas. Esta visión proyecta una nueva luz sobre las dinámicas culturales y los procesos de construcción de identidad, así como sobre nuestra comprensión del dinero (cf. Harris and Larson, 1995). En este sentido, el proceso de "dolarización" de la economía pone grandes interrogantes y desafíos y abre un nuevo e interesante campo de análisis.

laciones de reciprocidad. Esto ha llevado a unos analistas a la conclusión de que el acceso más fácil y difuso al dinero hace que las prácticas de intercambios tradicionales, como la reciprocidad y la redistribución, sean substituidas por las relaciones de mercado, en las cuales el dinero substituye los servicios, ya que los lazos de reciprocidad no producen los mismos beneficios de antes. En otras palabras, al reemplazar los arreglos recíprocos tradicionales, el dinero destruiría la economía tradicional y con ella los lazos personales sobre los cuales se basa. El dinero, por ende, convierte a las transacciones económicas en prácticas más anónimas y menos entremezcladas con las relaciones sociales (Mitchell, 1991:209; Lehman, 1982:17; Burchard, 1974; Custred, 1974; Scott, 1974; Mayer, 1974, entre otros).

Empero, las comunidades Andinas tienen una larga historia de involucramiento en las relaciones de mercado. Más aún, estas relaciones han coexistido con formas de intercambio más tradicionales desde el comienzo de la colonia, especialmente en los Andes del Norte (Larson, 1995; Murra, 1972, 1995; Ramírez, 1995; Stern, 1995). Así, creo yo, los intercambios recíprocos no están desapareciendo; por el contrario, los lazos de reciprocidad se reproducen alrededor de las nuevas actividades que sustentan la economía de las comunidades y también sus relaciones con partners "añuereños", es decir no residentes en las comunidades, que involucran simultáneamente dinero, bienes y servicios; de esta manera, desaffian la oposición que tradicionalmente se hace entre

las esferas de los intercambios de mercado y "la reciprocidad".

El contexto geográfico y social

Se llega a Pesillo desde la antigua Panamericana Norte que une la ciudad de Cayambe con la de Ibarra, la capital de la provincia de Imbabura. El camino es un mosaico de pequeñas piedras ordenadamente puesta una a lado de la otra, fruto de la paciencia y del sudor de hombres cuya sola protección contra el viento seco y el polvo es un pañuelo descolorido por el tiempo y el sol. Los ojos de quien viaja vienen literalmente robados por esta carretera delgada y sinuosa como una serpiente, que se desliza entre montañas bordadas con todos las variaciones imaginables de verdes, cubiertas por retazos de colores que son una verdadera alegría para los ojos y el corazón. Y dominando este escenario, el cono del Cayambe, mujer inmóvil y celosa, de pelo blanco, fluida y misteriosa detrás de un espeso velo de nubes que, la gente dice, se abre solamente para aquellos a quienes ella ama. Debajo de su sombra maternal, la vida de Pesillo y su gente se va desarrollando desde varios siglos.

Una vez parte de una hacienda católica, hoy en día Pesillo es una de las 10 comunidades indígenas de la parroquia Olmedo en el Cantón Cayambe, provincia de Pichincha.

Trueque y cambio

En la zona existe una variedad de intercambios no monetarios cuyos orígenes se pierden en la memoria del

tiempo. Para los fines de este artículo analizaré solamente dos, los más significativos, a mi modo de ver, para los argumentos que quiero desarrollar.

La definición local de *trueque* es de un intercambio que se da sobre todo entre comuneros y comerciantes itinerantes indígenas de la cercana provincia de Imbabura, con quienes existe una larga tradición de intercambios. En comparación con sus más famosos e internacionalmente conocidos colegas, estos comerciantes itinerantes que caminan por las comunidades del norte de Pichincha posiblemente nunca hayan salido de la zona. Se especializan en la venta e intercambio de ponchos, chalinan, cobijas y otros tejidos en búsqueda de lana para sus tejidos, a cambio de los productos mencionados, pero reciben también granos y animales.

El costo de los productos está fijado sea en términos monetarios como no monetarios, por lo que la particularidad de estos intercambios reside justamente en que el dinero y los productos son intercambiables, así que el comprador puede pagar por su adquisición en dinero y especies en la misma transacción. Es decir, el comprador de un poncho puede pagar con dinero hasta donde le alcanza y completar la cifra con un equivalente en productos o en animales, cuyo valor monetario sea reconocido y aceptado por ambas partes.

De esta manera, el dinero y los productos forman parte de la misma transacción. Uno de los elementos principales que en la literatura tradicional distingue el *trueque* de otras transacciones "comerciales", es que el *trueque* su-

puestamente no involucra un criterio de valor externo visible y que establezca la equivalencia de los ítems intercambiados. Más bien, las partes involucradas determinan un "justo precio" en cada transacción individual (cf. Humphrey 1992). Adicionalmente, Humphrey y Hugh-Jones afirman que en el *trueque* "aunque existiera en el trasfondo alguna noción de valor monetario (...) sería un error pensar que el valor de consumo o de uso de los objetos sea medido según un estándar común y abstracto que esté en la mente de las dos partes" (1992:9).

Las transacciones con los comerciantes itinerantes implican justamente lo contrario, ya que existe un estándar de valor común que las dos partes usan como referente para establecer el valor del objeto intercambiado y traducir este valor en dinero. En este mercado, la información juega un papel esencial: los orígenes de los objetos intercambiados, así como las relaciones entre los sujetos de la transacción, son bien conocidas por todos los comuneros. Adicionalmente, el valor de los objetos, calculado en dinero, generalmente está abiertamente establecido: en estas transacciones, los animales y los objetos, por ende, son equivalentes y pueden ser usados para sustituirse mutuamente. Dicho en otras palabras, el dinero entra en el intercambio como un ítem de valor entre otros, más que como moneda corriente (cf. Strathern, 1992: 174; Humphrey, 1992).

La literatura especializada presenta varias explicaciones posibles de la existencia de este tipo de economía "combinada". Algunos investigadores argu-

mentan que como en muchos otros lugares del mundo, esto se debe a las "imperfecciones" de un mercado subdesarrollado. En otras palabras, la combinación de los intercambios de mercados y de trueque sería un mecanismo a través del cual la economía de mercado penetra en la economía campesina comunal (cf. Scott, 1974). Otros arguyen que debe entenderse en relación con el contexto específicamente Andino: la combinación de diferentes formas de intercambios reemplaza el acceso y el control de los diferentes pisos ecológicos, que era esencial para la sobrevivencia de los grupos étnicos en los Andes. Sin embargo, estudios etnohistóricos y ecológicos han demostrado que por su especificidad ecológica y geográfica, en los Andes del Norte el significado económico y social de esta estrategia, conocida como "el modelo del archipiélago vertical", era limitado en comparación con otras zonas de los Andes (cf. Lehman, 1982:17-20; Salomón, 1985: 195).

El trueque es una categoría problemática, ya que incluye percepciones, ideas y valores distintos según las partes involucradas. En varias ocasiones, los mestizos de Cayambe utilizan la existencia del uso del trueque justamente para diferenciarse de los Indígenas, para evidenciar la ingenuidad y "no aptitud" de los Indígenas para el comercio y los negocios²: las cosas intercambiadas, afirman, son tan desiguales en su valor económico, que los indígenas salen casi siempre perdiendo en términos económicos. Y sin embargo, aquellos parecen no estar de acuerdo, ya que siguen involucrándose en intercambios de este tipo.

El punto es que el trueque implica percepciones diversas por parte de los sujetos de la transacción, sobre las cosas intercambiadas y sobre el "otro" con quien se intercambia. Los Pesillanos adquieren su ropa y tejidos, bienes esenciales para su sobrevivencia y que generalmente no son producidos localmente, a cambio de animales y de productos

2 La idea de que los indígenas "no saben" comerciar parece tener raíces muy antiguas. Ramírez (1995:150) escribe que en los Andes del Norte, las ordenanzas del Dr. Cuenca en 1566 incluía medida para desanimar la participación directa de los nativos, sobre todo en zonas rurales, en las transacciones comerciales con el afán de protegerlos: « el Dr. Cuenca, por ejemplo, supo que los comerciantes itinerantes vendían a los habitantes de las comunidades vino y otros productos importados por precios muy altos y le compraban ropa y vacas a precios bajos. Para remediar a esto, requería que todas estas transacciones se dieran solamente ante el *corregidor* o el cura (...) [El] persiguió y multó a 21 comerciantes itinerantes a quienes se había encontrado que habían "comerciado" ilegalmente con miembros de las comunidades...». La idea que los pueblos indígenas no están aptos para las relaciones de mercado es todavía muy difusa en el país y se refleja en la actitud paternalista que muchas instituciones, incluyendo ONG, asumen frente a cuestiones de comercialización, así como se puede notar del diseño de proyectos de comercialización realizados con poblaciones indígenas.

agrícolas, como cebada y trigo, que están a la base de su alimentación diaria y que producen ellos mismos. Estos bienes son usados como "moneda" para adquirir productos esenciales a la sobrevivencia diaria, en un contexto en el cual poseer dinero en efectivo "inutilizado" puede ser un lujo que no todos pueden permitirse. Así, para los indígenas de la zona, más que un medio para medir el valor de otros productos, en determinadas circunstancias el dinero puede llegar a representar un bien entre otro a ser intercambiado por otros bienes.

La manera como los mestizos y los indígenas conciben, perciben y practican las transacciones económicas, representa también en otros contextos andinos una de las diferencias fundamentales entre los dos grupos (cf. Gose, 1994: xii)³. Como dice Strathern, "lo interesante del trueque es justamente la manera como los modelos indígenas de la relación involucrada (en el trueque) se centran en lo que se está intercambiando" (Strathern, 19923: 172).

Tejidos y ropa similares a los que se compra a través de estos intercambios podrían fácilmente ser comprados en el mercado de Cayambe. Sin embargo, tanto los indígenas como los mestizos están de acuerdo en que los tejidos

de Otavalo son de una mejor calidad y duran más tiempo. Adicionalmente, los hombres siempre han usado ponchos expresamente pedidos y hechos por los Otavaleños; hoy en día todavía se piden estos ponchos a los comerciantes itinerantes, que los hacen de acuerdo a las especificaciones del cliente y se lo entregan en su gira siguiente. De esta manera, se acentúa el carácter del poncho como "marcador" de la identidad indígena.

En los ojos de los indígenas, los orígenes de las cosas intercambiadas, así como de los individuos involucrados en estas transacciones, tienen un valor y se toman estos factores en consideración a la hora de fijar los "precios". Nos encontramos, por ende, frente a percepciones de valor claramente distintas en un sistema económico distinto en el cual la economía y la cultura son elementos importantes que entran directamente en la transacción de intercambio (sf. Gudeman 1986; Appadurai 1986; Humphrey y Hugh-Jones 1992). Es decir, los bienes intercambiados tienen un valor cultural que puede ser *medido* (cf. Sahlins 1972: 148-161; Werbener 1990: 282).

Por su parte, para los itinerantes, estas transacciones son parte esencial de su trabajo, es decir de la manera co-

3 Gose identifica la diferencia entre los *notables* (mestizos) y los *comuneros* en Huaquirca, en el Sur de Perú, justamente en la comprensión diferente que tienen de los procesos económicos. Sobre esta base, el autor afirma que para los comuneros la clase y la etnicidad no son categorías separadas, pues ambas brotan de un conjunto de prácticas superpuestas y que por ende, contrariamente a lo que hace la mayoría de los científicos sociales, no pueden ser tratadas separadamente.

mo ganan su sobrevivencia. En este sentido, forman parte intrínseca de su identidad como *comerciantes*. Contrariamente a los Pesillanos, para quienes los bienes así comprados o intercambiados son para el consumo directo, estos itinerantes buscan estos bienes para uso indirecto, para poder volver a intercambiarlos nuevamente por otros y así sucesivamente. En otras palabras, para ellos estas transacciones son claramente comerciales, es decir orientadas a generar utilidad (cf. Anderlini y Sabourian 1992).

La categoría local de *trueque* se encuentra, entonces, entre el "puro" trueque y el "puro comercio"; pero contrariamente a las definiciones clásicas de "intercambio de mercado" los intercambios entre los Pesillanos y los Imbabureños itinerantes no son transacciones impersonales entre individuos independientes e interesados en sí mismos, quienes intercambian bienes de propiedad privada alienable, definidos principalmente en términos de valor de uso y de intercambio (cf. Carrier 1991:121 y 1995; Gregory 1980, 1982; Parry 1986; Mauss 1990). De hecho, como toda otra relación económica repetida en el tiempo, también las relaciones entre los Pe-

sillanos y los itinerantes es muy personalizada. De esta manera, las transacciones a corto plazo, características del trueque, se superponen con relaciones a largo plazo y queda claro que el trueque involucra no solamente bienes sino también *relaciones* (Strathern 1992).

Generalmente, los comerciantes que viajan por las comunidades del área son siempre los mismos; cada parada en una comunidad específica y la llegada de cada comerciante es inmediatamente anunciada a todos. El comerciante, frecuentemente acompañado por su esposa, es hospedado por uno de los comuneros y se queda varios días, durante los cuales comparte la misma rutina, la misma comida, y hasta la misma habitación de su anfitrión y su familia; ayuda en las tareas cotidianas y hasta participa en las reuniones de la comunidad (cf también Yáñez del Pozo 1988: 199). Hay comerciantes itinerantes que comercian en la zona toda su vida, y las relaciones con los comuneros se refuerza ulteriormente a través de vínculos de compadrazgo.⁴ Como cualquier otra relación recíproca, el compadrazgo es una suerte de "contrato" que ata a las partes en un sistema de obligaciones so-

4 Por su importancia en la organización y regulación de la vida social en las comunidades andinas, la literatura sobre compadrazgo es muy vasta. A pesar de los puntos de vista diversos que puedan existir sobre este tópico, todos los autores coinciden en la naturaleza flexible y moldeable del compadrazgo (Gudeman 1972; Montes del Castillo 1989, entre otros). De hecho, esta flexibilidad se hace evidente en las múltiples versiones regionales que existen del compadrazgo. En Pesillo son muchas las ocasiones en las cuales se crean vínculos de compadrazgo, cada cual merece una descripción y análisis detallada, por las complejidades que presentan.

ciales y morales y exige como "contra- parte", un intercambio recíproco de comida y de servicios. Abre un circuito de intercambios pospuestos en el tiempo, crea continuamente lazos sociales y extiende la red de aliados potenciales (Guerrero 1991:30; también Alberti y Mayer 1974; Montes del Castillo 1989). Los compadres se deben respeto mutuo, ayuda y favores; consiguientemente, los lazos ritualmente establecidos adquieren consistencia, se convierten en obligatorios y exigen reciprocidad. La existencia del compadrazgo está condicionada por la respuesta a las expectativas mutuas de las partes involucradas: si una de las dos no cumple con su "deber" la relación se rompe y el contrato está en peligro (Ferraro 2000).

De esta manera, los comerciantes imbabureños que son "externos" a la moralidad de la comunidad, son introducidos en ella como "iguales", es decir como comuneros mismos con quienes se interactúa desde una posición de igualdad⁵. Así, si de un lado las relaciones a largo plazo descansan en las transacciones a corto plazo, por el otro lado se prefiere instaurar transacciones a corto plazo con partners ya "experimentados" más que con partners ocasionales. Así, las transacciones a corto y a largo plazo coexisten e interactúan mutuamente.

A pesar de que los Pesillanos y los comerciantes itinerantes puedan percibir la misma transacción de una manera diferente (es decir, como *trueque* para los unos y como *negocio* para los otros), creo que ambas percepciones implican una lógica similar.

Como mencioné más arriba, los Pesillanos no "comercian" con estos comerciantes en la medida que no intercambian objetos con fines de lucro, sino que adquieren ítems esenciales a su sobrevivencia cotidiana, para los cuales pagan en dinero y/o en especies, es decir con ítems que pertenecen a la esfera de la subsistencia. Así, el trueque no representa una esfera moralmente separada de la economía doméstica, en la medida en que involucra a las partes en relaciones de largo plazo.

Como resultado, la búsqueda por parte de los comerciantes de especies a ser intercambiadas una y otra vez, no es juzgada negativamente, ya que estas transacciones no son percibidas como un medio para "optimizar" una utilidad sino como un medio para adquirir lo que los comerciantes necesitan para su sobrevivencia.

De esta manera, para los Pesillanos la "utilidad" es una categoría social al mismo tiempo que económica y financiera.

5 Prueba de esto es, por ejemplo, el hecho que frecuentemente los indígenas de Imbabura participan en los eventos de las comunidades de la parroquia Olmedo, en calidad de actores "internos", mientras que los mestizos de la misma zona actúan como "afuereños" o simplemente no participan. Este es el caso, por ejemplo, de la celebración de *Finados*, en Noviembre (cf. Yáñez del Pozo, 1988:217).

Uniguilla y cambeo

La *uniguilla* es la práctica de intercambiar productos agrícolas de diversos pisos ecológicos entre parientes y vecinos.⁶ La literatura clásica analiza esta práctica dentro de los tradicionales intercambios recíprocos que se da entre comuneros (Martínez 1995; Murra 1972, 1978; Larson y Harris 1995; van Buren 1996).

En contraste con los intercambios recíprocos que involucran trabajo, la *uniguilla* es un arreglo de corto plazo. El pedido debe ser inmediatamente seguido por un retorno y esto cierra aparentemente la transacción. Sin embargo, la transacción se basa en un sentido de deber moral y de compromiso permanente de las partes; de hecho, se espera que los pedidos de *uniguillar* sean atendidos y retornados en un futuro cercano, dejando así pendiente el derecho de reciprocidad en el futuro.

En términos generales y teóricos, la *uniguilla* encaja en la definición general de trueque, ya que es una transacción no-monetaria en la cual se intercambian especies. Sin embargo, la gente la des-

cribe usando la expresión *por cambeo*, en la cual se pone en claro que un tipo de alimento viene sustituido por otro. De esta manera, la gente establece una diferencia con el trueque.

Efectivamente, la *uniguilla* es un tipo particular de trueque; su peculiaridad está en el hecho que involucra solamente comida⁷ y se da exclusivamente entre comuneros (los afuereños están excluidos de esta transacción), quienes son mutuamente dependientes. Adicionalmente, la transacción está determinada menos por la cantidad y calidad de la comida involucrada que por el gesto de pedir y ofrecer, que es lo que realmente establece la relación de obligatoriedad. Una de las partes empieza la transacción movida por el deseo o la necesidad de una comida de la que adolece; la otra parte no entra en la transacción libremente, sino bajo una presión moral que le impide negarse.

Contrariamente al trueque, en esta transacción no se permite el regateo; de esta manera podría aparecer que solamente una de las partes se beneficie, ya que la otra no puede negarse ni protestar. Pero no es así, ya que el intercambio

6 La *uniguilla* parece ser una versión modificada y a pequeña escala del modelo del archipiélago vertical. Se trata de un mecanismo para acceder a recursos de pisos ecológicos diferentes sin involucrarse en intercambios con otros grupos. Una vez que el modelo "originario" desapareció, algunos autores dicen que fue sustituido por el trueque (cf. Alberti y Mayer 1974; Larson 1995; Murra 1995). Ramírez reporta la presencia de una versión "arcaica" de la *uniguilla* en los Andes del Ecuador (Ramírez 1995: 141). Esto es otro de los elementos del debate que existe alrededor de las diferencias entre las regiones de los Andes del Norte y del Centro-Sur.

7 A pesar de que antiguamente la *uniguilla* solamente involucraba productos agrícolas de pisos ecológicos distintos, hoy en día involucra comida: enlatados, fideos, así como productos agrícolas también.

se da en dos tiempos: el primero es directo e inmediato; el segundo es pospuesto y la parte a la que anteriormente se pidió *uniguillar*, ahora tiene el derecho de empezar otra ronda de intercambio. Ya que la *uniguilla* tiende a darse repetidamente entre las mismas partes, la parte que "contesta" espera en retorno algo parecido, para así balancear el intercambio anterior. Así, además de ser un "retorno", esta segunda fase empieza una nueva ronda de intercambios que inserta las transacciones a corto plazo en la esfera de las prácticas de largo plazo.

Conclusiones

El caso aquí presentado representa un excelente ejemplo de la coexistencia dentro de un mismo espacio de estándares de valor diferentes. Como lo señala Gregory, « la gente crea múltiples sistemas de valores para sí mismos y está constantemente moviéndose entre ellos según los dictámenes del momento» (Gregory 1999:8).

La literatura clásica sobre el tema define al trueque como un intercambio que no involucra dinero, y lo contrasta con los intercambios monetarios. Pero los intercambios que se dan entre los Pesillanos y los comerciantes itinerantes se escapan de las definiciones tradicionales; de hecho, la mercancía es adquirida por los comuneros a cambio tanto de productos (por ej. animales) como de dinero. Las dos modalidades de pago no se excluyen mutuamente, más bien se combinan: se paga en dinero hasta donde alcance y el resto se cubre con especies (animales, panelas, jabón, etc.).

A pesar de que discursivamente la gente establece una diferencia entre las dos y de hecho su naturaleza es distinta, el trueque y la *uniguilla* no son transacciones totalmente separadas: ambas comparten un mismo sentido de obligatoriedad que se aplica a las partes involucradas. La gente tiene una idea muy clara de los deberes y derechos involucrados en estas transacciones; ambas se caracterizan por una *moralidad* parecida, es decir por un sistema que incluye ideas compartidas sobre lo que es obligatorio (Humphrey 1992). Estas ideas son compartidas por todo el grupo y se aplican tanto a transacciones monetarias como no monetarias. Esto desafía lo afirmado por las teorías económicas clásicas y por ciertas corrientes de antropología económica, para las cuales la introducción del dinero en las economías "tradicionales" llevaría, en este caso, a una homogenización de las relaciones y de las transacciones económicas (cf. Humphrey 1992; Hugh-Jones and Humphrey 1992). Por el contrario, en el caso de las transacciones con los Imbabureños, el dinero no es tratado como un medio universal de intercambio y de valor, sino que se convierte en un bien entre otros y como tal es intercambiado por otros bienes.

Este tipo de trueque demuestra, además, que según las circunstancias, los mismos actores pueden conceptualizar el dinero como "moneda", es decir medida universal de valor, o como un ítem a ser intercambiado en el trueque como cualquier otro, y que pueden pasar de un concepto al otro «(...) de formas tales que siempre confundirán a los

teóricos (...) quienes luchan por entender las relaciones agrarias exclusivamente en términos de una u otra teoría de valor» (Gregory 1999:36).

Finalmente, los intercambios aquí descritos demuestran la preocupación que los comuneros tienen por balancear la seguridad a largo plazo con la economía a corto plazo. Como Bloch afirma, la correlación entre la moralidad y los compromisos a largo plazo « nos permiten ver cómo los efectos de la combinación de diferentes relaciones con diferentes moralidades explica la vida social» (Bloch 1973:77).

Bibliografía

- Alberti, G. y E. Mayer (eds.)
 1974 *Reciprocidad Andina: ayer y hoy*. En *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos* (eds.) G. Alberti y A. Mayer. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Anderlini, L. and H. Sabourian
 1992 Some notes on the economics of barter, money and credit. En *Barter exchange and value* (eds.) C. Humphrey and S. Hugh-Jones, Cambridge University Press, Cambridge.
- Appadurai, A.
 1986 Introduction: commodities and the politics of value. En *The social life of things. Commodities in cultural perspective* (ed.) A. Appadurai, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bloch, M.
 1973 The long and the short term: the economic and political significance of the morality of kinship. En *The character of kinship* (ed.) J. Goody, Cambridge University Press, Cambridge.
- Burchard, R.
 1974 Coca y trueque de alimentos. En *Reciprocidad e intercambios en los Andes Peruanos* (eds.) G. Alberti y E. Mayer, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Carrier, J., Gifts,
 1991 commodities, and social relations: a Maussian view of exchange. *Social Forum* 6 (1), 119-133.
 1995 Maussian Occidentalism: gift and commodity systems. En *Occidentalism. Images of the West* (ed) J.G. Carrier, Clarendon Press, Oxford.
- Custred, G.
 1974 Llameros y comercio interregional. In (eds.) R. Alberti y E. Mayer op. cit.
- Ferraro, E.
 2000 *Owning and owing in the Ecuadorian Andes*. PhD Thesis. University of Kent at Canterbury, UK.
- Gose, P.
 1994 *Deathly waters and hungry mountains. Agrarian ritual and class formation in an Andean Town*. University of Toronto Press, Toronto.
- Gregory, C.A.
 1980 Gifts to men and gifts to Gods: gift exchange and capital accumulation in contemporary Papua. *Man* 15(4), 6262-652.
 1982 *Gifts and commodities*. Academic Press, Londres- New York.
 1999 *Savage money. The anthropology and politics of commodity exchange*. Studies in Anthropology and History, vol. 21.
- Gudeman, S.
 1972 The compadrazgo as a reflection of the natural and spiritual person. En *Relationships residence and the individual*. Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Routledge and Kegan Paul, London.

- 1986 *Economic as culture. Models and metaphors of livelihood.*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Guerrero, A.
1991 *La Semántica de la dominación. El concertaje de Indios*, Libri Mundi, Quito.
- Harris, O.
1989 The earth and the state: the sources and meanings of money in Northern Potosí, Bolivia. En J. Parry & M. Bloch (eds.) *Money and the morality of exchange*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Humphrey, C.
1985 Barter and economic disintegration. *Man* 20, 48-72.
1992 Fair dealing, just rewards: the ethics of barter in North-East Nepal. En *Barter exchange and value. An anthropological approach*. (eds.) C. Humphrey and S. Hugh-Jones, Cambridge University Press, Cambridge.
- Humphrey, C. and S. Hugh-Jones
1992 *Introduction: Barter exchange and value. An anthropological approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Larson, B.
1995 Andean communities, political culture and markets; the changing control of a field. En *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. (eds.) B. Larson and O. Harris. Duke University Press, Durham.
- Larson, B. and O. Harris (eds.)
1995 *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Duke University Press, Durham.
- Lehman, D.
1982 Introduction: Andean societies and the theory of peasant economy. In *Ecology and exchange in the Andes* (ed.) D. Lehmann, Cambridge University Press, Cambridge.
- Martínez, L.
1995 *Familia campesina y comportamiento demográfico. El caso de las cooperativas indígenas de Cayambe*. Colección Avances No. 1, Asoc. Ecuatoriana de Población (AEPO), Quito.
- Mauss, M.
1990 *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Routledge, London.
- Mayer, E.
1974 Las reglas del juego en la reciprocidad Andina. En (eds.) G. Alberti y E. Mayer, op. cit.
- Mitchell, W.P.
1991 Some are more equal than others: labour supply, reciprocity, and redistribution in the Andes. *Research in Economic Anthropology* 13, 191-219.
- Montes del Castillo, A.
1989 *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad Andina*. Editorial Anthropos, Barcelona.
- Murra, J.
1972 El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades Andinas. En *Visita de la provincia de León de Huánuco* (ed.) J. Murra. Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huanuco.
1980 *La organización económica del estado Inca*, Edición Española, México, 1978. Traducción al inglés: The economic organization of the Inca State. *Research in economic anthropology*, supplement 1. Greenwich, CT: JAI Press.
- Nash, J.
1979 *We eat the mines and the mines eat us*, Columbia University Press, New York.

- Parry, J.
1986 The gift, the Indian gift and the 'Indian Gift'. *Man* 21, 453-73.
- Ramírez, S.
1995 Exchange and markets in the sixteenth century: a view from the North. En: B. Larson and O. Harris (eds.) op. cit.
- Sahlins, M.
1972 *Stone age economics*. Aldine Atherton, Inc.
- Sallnow, M.
1989 Precious metals in the Andean moral economy. En J. Parry and M. Bloch (eds.) op.cit.
- Salomon, F.
1985 The historical development of Andean ethnology. *Mountain Research and Development* 5, 79-98.
- Scott, C.
1974 Asignación de recursos y formas de intercambio. en (eds.)G. Alberti y E. Mayer op. cit.
- Stern, S.
1995 The variety and ambiguity of native Andean intervention in European colonial markets. en (eds.) B. Larson and O. Harris, op.cit.
- Strathern, M.
1992 Qualified value: the perspective of gift exchange. En (eds.) C. Humphrey and S. Hugh-Jones, op. cit.
- Taussig, M.
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Van Buren, M.
1996 Rethinking the vertical archipelago. Ethnicity, exchange, and history in the South Central Andes. *American Anthropologist* 98 (2), 338-351.
- Webner, P.
1990 Economic rationality and hierarchical gift economies: values and ranking among the British Pakistanis. *Man (N.S.)* 2,266-85.
- Yanez del Pozo, J.
1988 *Yo declaro con Franqueza*. Abya Yala, Quito.

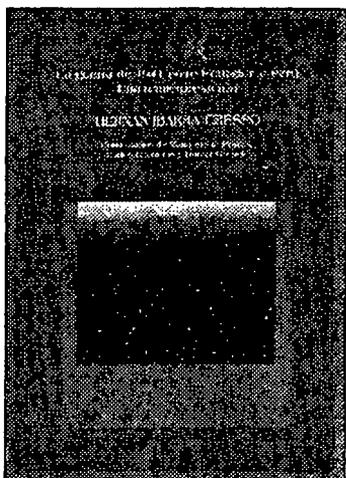
PUBLICACION CAAP

Diálogos

LA GUERRA DE 1941 ENTRE ECUADOR Y PERU

Una reinterpretación

Hernán Ibarra



El 26 de Octubre de 1998 se firmó el Acuerdo de Paz con el Perú. Este importante hecho histórico, más allá de generar opiniones controversiales, apuntó a cerrar la “herida abierta” instaurada desde inicios de nuestra era republicana.

Para algunos, el acontecimiento supondría la pertinencia de reescribir la historia, para otros, más académicos, se trata de responder a una demanda nacional por conocer aspectos claves de la vida e identidad nacional. En ese sentido, el trabajo de Hernán Ibarra “La Guerra de

1941 entre Ecuador y Perú: una reinterpretación”, aborda en su análisis la problemática de la construcción inacabada del Estado ecuatoriano y los contextos regionales que actuaron en esa compleja coyuntura.