

# CHARTALISMO POSCOLONIAL: CONTEXTO HISTÓRICO Y ANTROPOLÓGICO DE LOS SISTEMAS MONETARIOS EN EL MÉXICO PREHISPÁNICO

*Karol Gil-Vásquez*

## Introducción

El presente ensayo aborda el contexto específico histórico de lo que se considera el dinero primitivo (Graeber, 2011; Polanyi, 1968; Polanyi *et al.*, 1971) en el caso del México central prehispánico. Se tiene como objetivo resaltar el papel que pueden jugar las instituciones de los pueblos originarios en el surgimiento e implementación de un sistema monetario en un territorio. Con referencia al término pueblos originarios, Federico Navarrete-Linares (2008) hace alusión a un grupo de personas cuyos orígenes se remontan a un territorio o comunidad específica. Igualmente, el término pueblo originario e/o indígena se utiliza por las instituciones y leyes oficiales de México para hacer referencia a un sector de la población que se identifica como tal.

El término indígena o miembro de un pueblo originario se prefiere a indio, un concepto meramente racial —geográficamente erróneo— que históricamente se ha utilizado de forma derogatoria en América Latina. En este texto, utilizo el término pueblo originario para alejarme de las categorías que ubican a los indígenas, cuyo término y estatus se asocia socioeconómicamente inferior al compararse con el resto de la población.

Actualmente, en la república mexicana existen 25 000 000 de personas que se autoidentifican como miembros de los pueblos originarios, constituyendo el 21 por ciento de la población total del país. El Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2019) identifica a un total de 56 grupos étnicos, diversidad que se incorpora políticamente en la Constitución Mexicana y que define a la nuestra como una nación multicultural. Considerando la actual diversidad social y cultural de México, el presente análisis tiene un objetivo teórico desde un paradigma institucionalista. Concretamente, se pretende avanzar en el desarrollo de dos temas relacionados con la multiculturalidad mexicana y el estudio de su economía. En primera instancia,

reintroducir al chartalismo (Innes, 1913; Knapp, 1924; Wray, 1990) como el marco de pensamiento que se alinea con la histórica monetaria de la transformación social de México.

En segunda, se subraya la importancia de una reinterpretación histórica implícita en el chartalismo, la cual invoca al pensamiento poscolonial y, por lo tanto, la consideración de la historia prehispánica de los pueblos originarios. En general, se argumenta que considerar a los pueblos originarios en el quehacer de las instituciones económicas, a través de la peregrinación histórica de una región que experimentó un proceso colonizador, es el intento de introducir instituciones ajenas a su coyuntura. En este sentido, el artículo hace una revisión de las prácticas sociales y espirituales que salvaguardaban los sistemas monetarios que se extendían en una de las sociedades prehispánicas en la Cuenca de Anáhuac.

A manera de conclusión, se considera un sistema monetario híbrido que se asienta sobre instituciones de carácter ceremonial, la cual ha nutrido lógicas distantes a las del mercado a través del tiempo. Es en este tenor que se pretende resaltar el papel que pueden jugar las instituciones de los pueblos originarios en el surgimiento de sistemas monetarios alternativos en un territorio. El término en sí permite darle cabida a las prácticas étnicas que hacen alusión a una persona cuyos orígenes se remontan a una cultura que moldea las relaciones sociales de una época.

### **Chartalismo poscolonial: reinterpretación histórica**

Con el afán de contribuir al primer tema del presente ensayo, esta sección subraya el carácter relevante del chartalismo. Los estudios poscoloniales de la teoría chartalista se han elaborado en un proyecto de investigación que estudia a profundidad el sistema monetario prehispánico que operó a la par de un sistema monetario moderno —o así entendido— en la época colonial del México central (Gil-Vásquez, 2012). La meta es construir un diálogo entre el chartalismo y los estudios poscoloniales (Escobar, 1995, 2012; Fanón, 2008 [1952]; Said, 1978; Mignolo, 1999; Quijano, 2000; Spivak, 1988). La alianza es necesaria para posicionar al primer marco teórico como relevante en el análisis de la coyuntura de los sistemas monetarios de países latinoamericanos.

A grandes rasgos, y específicamente para el caso de México, se requiere un espacio de reflexión sobre las instituciones de los grupos originarios, debido a que éstas se han hecho invisibles por la teoría metalista. Como bien ha sido establecido por economistas poskeynesianos e institucionalistas, la teoría metalista limita el análisis del dinero al proporcionar un paradigma disciplinario, técnico y ahistórico que justifique el desarrollo del mercado y aísle el papel que juegan —han jugado o pueden jugar— las instituciones de los agentes ‘subalternos’ a la modernización.

El chartalismo se enfoca en la historia del dinero que toma lugar en la esfera social,<sup>1</sup> a través del estudio de sus prácticas, así como del desarrollo de las instituciones políticas en el quehacer de la razón de ser del capitalismo. El dinero simboliza una relación social influenciada por instituciones políticas, prácticas sociales, religiosas y culturales.

En este sentido, las relaciones sociales —regidas por principios de reciprocidad y/o por la necesidad de finiquitar deudas que se incurrieron con la extensión de la confianza y la lealtad, es decir, crédito— constituyen los fundamentos del dinero a través del tiempo. En retrospectiva, la transformación de los principios del dinero —la reciprocidad *vs.* la consolidación de la deuda eterna— se encuentra directamente relacionada con la existencia de una autoridad central.

En la coyuntura mexicana, el análisis chartalista del dinero abre paso a la identificación del grado de resistencia, cooptación y/o adaptación de instituciones externas inducidas a través del tiempo. La transmutación en las normas culturales subraya la importancia que tienen los cambios ideológicos requeridos en el proceso de coexistir con elementos externos que se entrometen en sus dinámicas.

El estudio de las prácticas culturales permite reconocer el grado al que una unidad de cambio es sistemáticamente aceptada durante los procesos colonizadores. Esto es, identificar la naturaleza de las relaciones sociales situadas en procesos históricos que se embonan en una dinámica que, por

<sup>1</sup> En la evolución histórica del dinero, la reciprocidad tiene como cimientos los principios de comunidad y solidaridad. Un sistema monetario ‘moderno’ desplaza dichas prácticas y valores sociales, y las reemplaza por una unidad de cambio que se emplea para saldar deudas sociales. Contrastando la teoría metalista, al surgimiento del dinero le precede el surgimiento del mercado. La transición de las relaciones sociales del dinero parte de la sustitución de un sentido generalizado de endeudamiento y culmina con la creación y sistemática implementación de una medida matemática que se emplea para ponerle un número a las deudas de carácter social.

un lado, abraza la resistencia cultural y, por otro, el interés parcial de ejercer el dominio político y la extracción económica.

Contrario al punto de partida de la teoría metalista, el chartalismo defiende que el dinero es una institución antigua moldeada por interacciones sociales. La diferencia radica en el propósito del intercambio. En el capitalismo, el dinero es el factor operativo de la economía y su último propósito. Sin embargo, Randall Wray (2012) argumenta que en otras etapas históricas el dinero ha sido un instrumento de pacificación y un mecanismo de impulso para la cohesión social. Es hasta el surgimiento de una autoridad central que el dinero se convierte en unidad de cambio.

Alla Semenova (2011a, 2011b) concluye que el dinero es una institución con fundamentos democráticos establecidos en rituales espirituales que se transforman en relaciones sociales definidas, en unidades de cambio aproximadamente hace 4000 años en Mesopotamia y Grecia. Es bien establecido que el dinero precede a la escritura, dado que los primeros jeroglíficos son registros de deudas monetarias (Keynes, 1976 [1930]).

Economistas institucionales estadounidenses y europeos (Gardiner, 2004; Goldberg, 2012; Hudson, 1998; Peacock, 2006; Wray, 1990, 1998, 2004, 2012), a la par de teóricos chartalistas (Ingham, 2000, 2004; Innes, 1913, 1914; Knapp, 1924), argumentan que el dinero es un hábito de pensamiento que se transforma en comportamiento institucionalizado, el cual es constituido por prácticas complejas que encarnan nociones de poder y clase. Su significado emana y es construido por representaciones abstractas de valor social (Wray, 2012). Ejemplo de las nociones monetarias de la antigüedad es que —aun en el contexto capitalista— la palabra dinero evoca la abstracción que conlleva la confianza, el compromiso, el deber, la guerra, el honor, la humillación y la obligación, causando entre los individuos involucrados en relaciones monetarias serios acuerdos/desacuerdos.

Al dinero como unidad de cambio le precede una relación social (no cuantificada) de deuda-crédito. La palabra deuda se relaciona con un sentimiento de culpa que conlleva aceptar una responsabilidad a nivel personal. Los orígenes de las deudas monetarias radican en prácticas sociales como el cuidado durante el envejecimiento, la pertenencia a sociedades secretas y el matrimonio. Por igual, el dinero puede acuñarse a través de prácticas antisociales (Graeber, 2011). El dinero es un acto, implica movimiento, energía y acción. El dinero es un acuerdo en el que se requiere la participación

de al menos dos partes que interactúan en un acontecimiento específico (Polanyi *et al.*, 1971).

David Graeber delinea los trazos antropológicos de la deuda y su conexión con el desarrollo y la evolución del dinero. Evidencia histórica demuestra que los orígenes del dinero moderno pueden ser rastreados hasta cambios violentos en el orden social que tomaron lugar miles de años atrás. El antropólogo señala que, “si nos hemos convertido en una sociedad de deuda, es por el legado de guerra, conquista y esclavitud que nunca ha desaparecido completamente. Aún está aquí, enterrado en nuestras más íntimas concepciones de honor, propiedad, [e] inclusive libertad” (Graeber, 2011: 164).

A la par, Randall Wray señala que las primeras obligaciones monetarias han sido multas impuestas por afligimientos y/o lesiones personales, físicas y emocionales. Con el surgimiento de las sociedades jerárquicas, “la práctica de pagar para poder ‘pacificar’ o eliminar las deudas de uno por los daños infligidos a otros parece haber acostumbrado a la población a la noción de medir el valor” (1998: 50).

Las multas de *wergeld* fueron eventualmente convertidas en pagos hechos a un mediador, posiblemente a una autoridad establecida. Los altos impuestos, denominados en cantidades de bultos de granos, fueron demandados a los productores. En la Europa medieval, las autoridades anunciaban el tipo de cambio de los metales a los granos y aceptaban cualquiera de ellos en el pago de impuestos. Se concluye, por lo tanto, que las unidades monetarias se derivan de unidades de peso en lugar de su conversión al valor de metales preciosos.

Dependiendo del grado de ofensa y la región del mundo, el *wergeld*, la práctica de pagar para compensar al otro ha variado. A pesar de estas diferencias, una constante histórica se ha mantenido: la necesidad de generar un instrumento social para aliviar la culpa personal después de un error cometido a otro individuo. El método de alivio emana de las partes involucradas quienes sostienen y/u obedecen un principio básico: sustentar la palabra dada para enmendar una transgresión al prójimo, el impulso humano de cumplir una promesa, de honrar un compromiso.

El sentido de sacrificio y deuda perpetua experimenta transformaciones cuando surge la necesidad de cancelar a este tipo de compromisos. En el ámbito de lo social, el endeudamiento eterno se transforma en gratitud y confianza, emociones humanas que sellan relaciones y garantizan arreglos

dentro de una comunidad o entre comunidades (Graeber, 2011). Relacionado con la naturaleza de las sociedades y su dinero, Alfred Mitchell Innes (1914: 391) puntualiza que “la santidad de una obligación es, de cierta forma, el fundamento de todas las sociedades, no solamente a través de los tiempos, sino a través de las diferentes etapas civilizatorias. La idea de que a aquellos que estamos acostumbrados a llamar salvajes, el crédito es desconocido y que únicamente el trueque es utilizado, es sin fundamento”.

La deuda es la llave que abre la puerta para recorrer el largo camino del origen del dinero moderno que culmina con el pago de impuestos. Este tipo de deuda se traduce en la capacidad estatal de demandar a los ciudadanos el pago de impuestos. Esto es, el dinero representa, políticamente, un fundamento importante del contrato social. Partiendo de esta perspectiva, se le reconoce como la “criatura del Estado” (Innes, 1913; Knapp, 1924), la cual se transforma en unidad de cambio cuando las obligaciones con el Estado son adquiridas y eliminadas con dicho instrumento.<sup>2</sup> Teóricos chartalistas puntualizan que los gobiernos antiguos parecen entender que la acuñación y los impuestos son dos lados de una moneda de prerrogativa real (Hudson, 1998).

En este sentido, el valor monetario de los metales preciosos es establecido por autoridades que lo retoman de una unidad de peso del consumo mensual de necesidades básicas. En la recaudación de impuestos, la coerción juega un papel importante. Una efectiva recaudación fiscal bien podría relacionarse con la génesis de la ciudadanía. Los ciudadanos representan, en sí, un grupo de personas que reconocen la existencia de una autoridad central y, por lo tanto, se comprometen a respetar la directiva estatal a cambio de protección y bienestar. Primordialmente, la unidad de medida representa la promesa de finiquitar una deuda adquirida por medio del contrato social, es el pago que se emite para garantizar el Estado de derecho.

A partir de este punto, para analizar la complejidad que involucra al contrato social de un proceso colonizador existen dos preguntas por considerar en relación con el contexto histórico de los sistemas monetarios:

<sup>2</sup> De acuerdo con Mitchell Innes, “el gobierno por ley obliga a ciertas personas para que se conviertan en sus deudores. El gobierno declara que tal y tal, que importa bienes del extranjero, debe al gobierno tal cantidad por todas sus importaciones, que tal y tal, que es dueño de la tierra, debe al gobierno tal cantidad por hectárea. Este proceso se llama pagar un impuesto, y las personas por lo tanto son forzadas en la posición de deudores del gobierno” (1913: 398).

1) ¿Qué tipo de sistema monetario operaba en el México central del siglo XVI?; 2) ¿cuáles son las características del sistema monetario prehispánico que auspiciaron o impidieron el desarrollo de un sistema monetario de unidad de cambio? Como se evidencia, la teoría chartalista del dinero amplía los horizontes del análisis y hace necesaria la revisión de instituciones prehispánicas brindando la valiosa oportunidad de incrustar el poscolonialismo dentro del estudio de la historia económica de América Latina.

Por motivos de espacio no es posible abordar de forma detallada la cuestión del establecimiento de una autoridad central en el México central prehispánico, por lo que me limito a señalar que durante la época prehispánica el dinero moderno no llegó a dominar las relaciones de intercambio en el México central. Por el contrario, las prácticas de reciprocidad y las perspectivas del eterno endeudamiento se mantuvieron vigentes en los pueblos originarios del México central (Gil-Vásquez, 2012). Durante la época colonial, los sistemas monetarios alternativos continuaron operando específicamente en las comunidades que lograron mantenerse distantes de las prácticas colonizadoras debido a la organización sociopolítica de la Nueva España, que se dividió en la República de Indios y la República de Españoles, esto es, la creación de dos tipos de ciudadanos quienes obedecían lógicas distintas a las del contrato social occidentalizado (Lockhart, 1992; Marino, 2001; Marichal y Marino, 2011).

Es importante señalar que la naturaleza del sistema monetario prehispánico se incrustó en una política económica colonial preocupada por la extracción de metales y recursos naturales para el desarrollo mercantil de Europa continental. Paradójicamente, el último propósito de este sistema de producción lo hizo depender de las instituciones existentes y retrasó el proyecto de nación que implicaba la eficaz recaudación de impuestos de los ciudadanos. Consecuentemente, el dinero en el México central como una institución no evolucionó linealmente, tampoco siguió un patrón secuencial aún después del establecimiento del gobierno colonial, una institución lejos de representar una autoridad soberana y central, la cual los chartalistas apuntan como requisito necesario para incorporar una unidad de cambio en el pago de impuestos (Gil-Vásquez, 2012).

Siguiendo las líneas establecidas, la evolución (no lineal) del dinero como relación social ha sido influenciada por patrones culturales y comportamientos sociales. En el México central prehispánico, el dinero tiene

características específicas, dada la colusión institucional que experimentó a partir del siglo XVI. Fundamentado en un chartalismo poscolonial, la transformación del pago tributario a uno de impuestos requiere un cambio en las relaciones sociales que emanan de las transformaciones que se fraguan en las estructuras jerárquicas con sus mecanismos coercitivos de extracción del excedente (Forstater, 2005).<sup>3</sup> El sistema monetario colonial no penetró por completo la República de los indios, en gran medida, por el reparto de la tierra que permitió la autonomía de las comunidades originarias durante la época colonial (Lockhart, 1992). En la siguiente sección se presentan las características del sistema monetario prehispánico del México central.

### **Reinterpretación histórica: prácticas espirituales y sistemas monetarios en el México prehispánico**

El objetivo de esta sección es proporcionar una síntesis histórica que presente los elementos antropológicos que apuntan a lo que constituye la naturaleza de un sistema monetario que sustenta como principios la solidaridad, la reciprocidad y la deuda eterna. Con el propósito de presentar la contraparte de lo que se clasifica como economía formal, se desarrolla una etnografía institucional desempacando el papel que juegan las instituciones ancestrales. Siguiendo la recomendación de Arturo Escobar, quien considera necesario cambiar el enfoque analítico, menciona que

para entrenarnos a nosotros mismos a ver lo que culturalmente nos han enseñado a omitir, nombradamente, la participación de las prácticas institucionales en la construcción de las prácticas del mundo. La etnografía institucional nos equipa para discernir como inevitablemente vivimos y más aún nos reproducimos a nosotros mismos dentro de espacios sociales y conceptuales que se entretejen, tal como finas telarañas, en la no glamorosa pero efectiva tarea que todo tipo de instituciones ejecutan diariamente (1998: 113).

<sup>3</sup> Mathew Forstater (2005) puntualiza que una de las finalidades de la política económica colonial en África fue demandar que los impuestos fueron pagados en moneda emitida por el gobierno colonizador para exhortar a los africanos a vender su fuerza 'laboral' a cambio de salarios denominados en dicha moneda. El encausamiento de la demanda de las poblaciones subyugadas hacia la moneda emitida por el gobierno aceleraría la transformación del tipo de producción desplazándola de subsistencia a cosecha por efectivo, incrementado la demanda de productos europeos.

En este sentido, me centro en lo que la economía neoclásica califica de irrelevante. Esto es las prácticas que se consideran obstáculos para el desarrollo, las tradiciones ancestrales cuyo núcleo tradicional se reduce a elementos abstractos dispuestos a articularse con valores occidentales que se presumen superiores (Haberman, 1987).

Es en desencuentros culturales del mundo occidental con el no occidental que los hábitos del pensamiento y las prácticas de los pueblos originarios llegan a formar parte de la creación de instrumentos económicos y políticos durante procesos colonizadores. A lo largo de las diferentes etapas, las prácticas ceremoniales sufren una metamorfosis al convertirse en instrumentos efectivos de resistencia, por igual, de asimilación y adaptación.

Partiendo del siglo XII, reconsidero el estudio de una de las civilizaciones que se desarrollaba en la Cuenca de Anáhuac. Los mexicas,<sup>4</sup> popularizados como aztecas, habían heredado una amplia gama de instituciones y patrones culturales que ya se encontraban bien cimentados en Mesoamérica siglos atrás.<sup>5</sup>

Desde tiempos inmemorables, las sociedades mesoamericanas organizaron la cosecha de la tierra por medio de gobernantes que comenzaban a asumir funciones diversas, incluyendo la promoción de la prosperidad agrícola regional. Sociedades jerárquicas y pequeñas provincias se erguían y operaban “permanentemente fijadas por el redondeo eterno del ciclo de la agricultura, animadas por el drama de rituales festivos, la emoción de redadas endémicas de la temporada y hostilidades de menor escala” (Townsend, 1992: 50).

<sup>4</sup> James Lockhart (1982; 1991; 1992) utiliza intercambiamente los términos mexica y nahua para referirse a los pueblos que habitaron la Cuenca de México y pagaban tributo a la Triple Alianza. Los términos incluyen a quienes hablaban una lengua en común: el náhuatl. Evito utilizar el término azteca. El desarrollo del Imperio azteca es un tema debatido en estudios antropológicos, por lo que me alejo de la controversia y retomo la historia básica de los nahuas como una población que comienza su organización social y política sobre el Lago de Texcoco, lugar donde comenzó la construcción de Tenochtitlan.

<sup>5</sup> La historia mesoamericana se divide en cuatro periodos: Arcaico (7000 D. E. - 2000 D. E.), Preclásico o formativo (2000 A. C. - 250 D. E.), Clásico (250, A. C. - 900 D. C.) y Posclásico (900 D. E. - 1521 D. E.). Durante el periodo Preclásico, una revolución urbana tomó lugar con el surgimiento de grandes centros y el desarrollo de nuevas divisiones de clases. Estados consolidados con una diferencia substancial de clase social, conteo largo del calendario anual, del desarrollo de la escritura, escultura, matemáticas, cerámica, y una planeación urbana a gran escala se encuentran en regiones mesoamericanas, lugares en los que las divisiones de clase han sido bien establecidas desde tiempos inmemorables (Wolf, 1959).

Sin tomar en cuenta la complejidad de Mesoamérica, el “descubrimiento de América” se asume desde una tabula rasa; una perspectiva en la que el espectro del desarrollo de un sistema monetario tiene mucho que corregir. La antropología de la Modernidad occidental ignora las instituciones nativas que se entrelazaron con los objetivos del mercantilismo de la época, enfatizando o comprobando la inferioridad de las sociedades existentes. Por igual, dicha antropología, no accidentalmente, incorpora la teoría metalista dentro de la historia monetaria de los pueblos originarios, con el fin de promover el capitalismo como una institución homogénea que ha sido una constante a través del tiempo, esto es, de su universalidad.

En este paradigma disciplinario, el estudio de la época prehispánica y colonial del México central ha generado abundante material al respecto. La perspectiva chartalista, sin embargo, demanda un análisis interdisciplinario. El primer paso es dar una breve revisión a la perspectiva metalista del dinero prehispánico. Para contraargumentar la perspectiva metalista, y siguiendo la línea analítica de Alla Semenova (2011a) para el caso de Grecia, retomo las creencias espirituales de los mexicas con el propósito de determinar la naturaleza del sistema monetario que operaba en el México central antes de la caída de Tenochtitlan.

En relación con el parteaguas civilizatorio que se da por terminado, uno de los tantos mitos diseminados que toma relevancia en el estudio chartalista poscolonial es el “encuentro de los dos mundos” cuyos voceros, primordialmente agentes religiosos, describen en sus crónicas. El “Códice Florentino” describe el primer contacto entre Hernán Cortes y Moctezuma II, en el que se incorpora la experiencia de una comitiva enviada por el emperador a las costas de Veracruz. Se describe a una delegación oficial que ofrece a los arribados asistencia técnica y objetos de exquisita hechura conformados por materiales valiosos.<sup>6</sup> Igualmente, Tendile, un gobernador regional, se describe cumpliendo una solicitud emitida por Hernán Cortes: la entrega de un casco repleto de oro. Asombrados por los finos gestos, la flotilla extranjera no logra comprender el significado de la hospitalidad mexicana.

<sup>6</sup> En la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Bernardo de Sahagun describe que “[e]stos cinco fueron mandados por Moctezuma ir a recibir a Quetzalcóatl, y fueles dado el presente que había de llevar; que fueron piezas de oro, y piedras y joyas, y plumages muy ricas” (1989 [1840]: 20-23).

Desde un enfoque eurocéntrico que interpreta dichos actos como mera sumisión, las cortesías otorgaban únicamente la oportunidad de satisfacer ambiciones moldeadas por los intereses mercantiles de la época. De esta forma, el “encuentro de los dos mundos” no solamente asiste a las crónicas de los frailes a reconstruir, desde una visión occidentalizada, un paradigma que resta en una racionalidad etnocéntrica del comportamiento mexicana, sino que por igual genera un marco teórico que le resta protagonismo a la agencia de los pueblos originarios. El último es relevante en la interpretación de procesos colonizadores que se encuentran ligados al desarrollo de los sistemas monetarios.

Registrado en el “Códice Florentino”, cinco décadas antes de la toma de Tenochtitlan, la leyenda de la conquista del Imperio azteca propaga la noción de que los mexicas tenían una percepción divina de los españoles. Hernán Cortes se sitúa como la personificación de Quetzalcóatl (Florescano, 1995). Moctezuma II con su mundo había sucumbido a los caballos y espadas de los europeos (Diamond, 1999). Sin embargo, Anthony Pagden argumenta que “no hay una tradición de preconquista que localice a Quetzalcóatl en este papel, y parece que, por lo tanto, fue elaborada por Sahagún y Motolinía de informantes, quienes ellos mismos, había parcialmente perdido contacto con sus historias tribales y tradicionales” (1986: 467).

En *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Matthew Restall (2003) establece que aun si al discurso de bienvenida de Moctezuma II se le da validez, el grato ofrecimiento de su trono puede no necesariamente representar un acto de sumisión. En la cultura nahua, la cortesía es una forma de asegurar dominio. Las respuestas de Moctezuma II son, en realidad, estrategias habituales que intentan someter intereses ajenos. A este punto del análisis, la pregunta que vale la pena subrayar para aclarar el objetivo de esta revisión histórica es la siguiente: ¿qué tiene que ver el “encuentro de los dos mundos” con el desarrollo de un sistema monetario? David Graeber nos proporciona la respuesta señalando que “el término clave aquí es la ‘reciprocidad’, un sentido de equidad, balance, justicia, y simetría, encarnado en [una] imagen de justicia como una serie de escalas” (2011: 91).

De acuerdo con las reglas bélicas de los nahuas, la técnica para pacificar enemigos potenciales es la ofrenda. Los regalos simbolizan fichas (cartas) de expresión de reembolso, y, por lo tanto, de gratitud. Con este esquema, los extraños no se consideran enemigos; a los desconocidos se les presta la

oportunidad de pertenecer a una comunidad que opera por medio de la gratificación humana. Los regalos, como ha sido establecido por Marcel Mauss (2004 [1925]) en *El Regalo: formas y funciones del intercambio en sociedades arcaicas*, representan instrumentos que aseguran que las expresiones de cuidado humanitario y solidaridad sean constantemente reiteradas. En este sistema de pago, las deudas no son consolidadas, debido a que las prácticas recíprocas recrean círculos infinitos de retribución social.

El giro poscolonial del estudio ha tomado forma y orilla a reinterpretar el “encuentro de los dos mundos” tomando en cuenta los lineamientos culturales de ambos participantes. Cimentado en la reciprocidad, Moctezuma II asume que su homólogo lo retribuiría. Sin embargo, en circunstancias de invasión y dominio, el aventurero tomaría una perspectiva distinta fundamentada en la ideología de un sistema monetario en donde el instrumento sería la unidad de cambio. Un tipo de dinero que sustenta interacciones sociales para finiquitar las cuentas sociales, en ocasiones, a través de la traición y la violencia.

Hernán Cortes no iba a ser obligado a reciprocitar las cortesías de Moctezuma II, dada su visión del dinero como institución social, una que había reemplazado el sentido de retribución social con un método preciso de pago capaz de funcionar como unidad de cambio, sobre todo, que sirva como almacén de riqueza y símbolo de estatus social. El “encuentro de dos mundos” es en realidad un desencuentro de principios monetarios.

En el caso pertinente, la diversidad cultural implica el reemplazamiento de un sistema de pago de reciprocidad a uno que opera con una unidad de cambio. Mas allá de la visión mercantilista, la transición implica un profundo cambio ideológico y político que conlleva la confrontación de diferentes paradigmas civilizatorios. Lo anterior está en concordancia con la propuesta de David Graeber (2011), la cual considera que el dinero moderno (como unidad de cambio) involucra desilusión y traición, pero más importante, la consumación de una conquista ideológica, misma que no se ha consumido en las sociedades complejas de la América Latina contemporánea.

## **El mito de la economía nahua: mercados y dinero**

Retomando a los cronistas de la Nueva España, la visión neoclásica de historiadores y antropólogos apunta a que los nahuas del México central

habían desarrollado o estaban en el proceso de establecer principios de propiedad privada, libre mercado, dinero como mercancía y un espíritu empresarial impulsado por la maximización de las ganancias (Berdan, 1982; Davies, 1982, 1987; Hassing, 1985; León -Portilla, 1990 [1963]). Por citar un ejemplo, las descripciones del mercado de Tlatelolco que proporciona Bernal Díaz del Castillo (1963 [1576]) y las interpretaciones de Miguel León-Portilla (1990 [1963]) se han presentado en los estudios antropológicos como testimonios de la magnitud de la actividad comercial prehispánica desde una perspectiva mercantil y eurocéntrica.<sup>7</sup> Las interpretaciones describen mercados similares a los de las ciudades europeas. En ellos, los mercaderes se especializan en la producción de determinados productos, quienes traen las mercancías para ser comercializadas en ferias llamadas tianguis.

Además, en la ausencia de dinero como mercancía existe el trueque entre diferentes clanes. El dinero para facilitar el intercambio existía en forma de púas, granos de cacao y polvo de oro. A los negociantes de la Cuenca de México se les consideraba a la par con los de Europa occidental, quienes se observan intercambiando al igual que comparando mercancías y buscando maximizar sus ganancias. En la gran mayoría de los estudios antropológicos del México prehispánico, el dinero nahua funciona como medio de intercambio que fácilmente elimina el problema de la doble coincidencia de deseos entre consumidores, tal y como lo señala la escuela metalista.

Por ejemplo, James Lockhart (1992) argumenta que, a pesar de que en Mesoamérica existía la ausencia de monedas de metal como medio de intercambio, la moneda existía. Miguel León-Portilla (1962; 1990 [1963]; 2003) determina que artefactos de cobre, cuentas de rosarios y pequeñas bolsas de tela llenas de polvo de oro sirvieron como medios de intercambio y reitera el surgimiento del dinero en las transacciones comerciales. Esto es, en Tenochtitlan, el trueque aparece primero, seguido por el dinero como medio de intercambio y posteriormente el crédito en el periodo colonial.

La aplicación de la teoría neoclásica en el estudio antropológico de las sociedades prehispánicas del México Central aísla las instituciones sociales,

<sup>7</sup> “Conocemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas, y plumas y mantas y cosas labradas y otras mercaderías, esclavos y esclavas: digo que traían tantos a vender a aquella gran plaza como traen los portugueses los negros de Guinea [...]. Luego estaban otros mercaderes que vendían ropa más basta, de algodón, e otras cosas de hilo torcido, y cacahuateros que vendían cacao; y de esta manera estaban cuanto géneros de mercaderías hay en toda la Nueva España” (Díaz-del Castillo (1983 [1632]: 256-256).

políticas y culturales en la construcción de un paradigma para analizar los sistemas monetarios de la época prehispánica. Para Miguel León-Portilla (2003), el dinero es una criatura del mercado, no del Estado. En esta coyuntura, la Triple Alianza<sup>8</sup> representa un imperio tiránico enfocado en la extracción del tributo y la explotación de los recursos naturales y la producción de las regiones subyugadas para orquestar rituales de sacrificios humanos. Es en este punto que la noción del dinero como relación social vislumbra la complejidad del sistema monetario que opera en el México prehispánico, mismo que establece una ideología peculiar que demuestra, intermitentemente, la importancia de la noción de la cancelación de la deuda eterna en el establecimiento de un sistema monetario.

El papel que el dinero juega en la sociedad prehispánica del México central es distante del papel que se le adjudica a la sociedad que asumen los cronistas españoles (Díaz del Castillo, 1983 [1576]; Sahagún, 1989 [1840]).<sup>9</sup> El dinero no es representado por un objeto que eficazmente acelera el trueque. El dinero como unidad de cambio aparece una vez que las obligaciones sociales son cuantificadas y pagadas en su totalidad.<sup>10</sup>

El dinero se genera y multiplica con la cuantificación de las obligaciones entre personas, o entre ellas y el Estado. En lo que se relaciona al comercio, el dinero es una tecnología (un quehacer metodológico) que genera relaciones sociales de corto plazo comprometidas únicamente con el interés propio del mercado: el individuo. Esto es, las relaciones mercantiles tienen determinados objetivos y destruyen a su paso el sentido comunitario.

<sup>8</sup> El nacimiento de la Triple Alianza se logra a través de la capacidad de los mexicas de tener bajo su control las provincias de los alrededores. El patrón de expansión de la Triple Alianza demuestra la relevancia que tiene la recolección y el incremento del tributo para el control de la población. El pago del tributo como método de control expandió las fronteras de la Triple Alianza a la región Huasteca, los estados de Guerrero, Oaxaca, el Istmo de Tehuantepec, la frontera Chichimeca y Guatemala. En estas regiones los programas de infraestructura económica y religiosa se fundaron.

<sup>9</sup> Randall Wray escribe “la heterodoxia argumenta que la economía tiene que ver con el estudio de las interacciones institucionalizadas entre humanos y entre humanos y la naturaleza. La economía es un componente de la cultura, o más específicamente, un proceso de vida material de una sociedad. Como tal, la economía substantiva no puede ser abstraída de las instituciones que ayudan a moldear sus procesos; y el problema substantivo no es el formal de elección, pero un problema sobre producción y distribución” (2012: 1).

<sup>10</sup> David Graeber puntualiza lo siguiente: “lo que ahora llamamos dinero virtual llegó primero. Las monedas llegaron mucho después, y su uso únicamente se expandió desigualmente, nunca reemplazo completamente los sistemas de crédito. El trueque, en cambio, aparece extensivamente como un subproducto accidental al uso de la moneda o al uso del dinero de papel (o fiduciario)” (2011: 40).

Políticamente, el dinero establece una nación, la cual es constituida por un grupo de personas quienes comparten un gobierno y en compensación reciben la ciudadanía, quienes sostienen el contrato social por medio del pago de impuestos. Por lo tanto, el dinero que describen los chartalistas llega a ser un instrumento social homogeneizante. La unidad de cuenta desmantela la noción de retaliación equivalente y provee un sentido permanente de justicia debido a que “el dinero es un instrumento que facilita la cuantificación de los bienes, por igual, de las interacciones sociales”. En este proceso, las instituciones políticas determinan la transformación de obligaciones que se perciben como eternas en deudas cuantificadas de corto plazo.

Con base en su capacidad de ejercer coerción por medio del contrato social, el Estado reconoce deudas entre sujetos y de estos con el Estado. La autoridad estatal opera ya sea bajo principios autoritarios o democráticos fundamentando las obligaciones contractuales. Un proceso de monetización dicta o exige el reemplazamiento de las obligaciones sociales propio de las sociedades ancestrales, con la necesidad de cancelar deudas. El dinero como unidad de cambio desvanece los niveles de cohesión social que existen entre individuos en una sociedad y se ocupa con el cumplimiento de un contrato mercantil.<sup>11</sup>

La confianza social en el dinero se mide contra la única institución que se asume que no faltará en el compromiso del pago de una deuda. El Estado es el único capaz de generar la confianza al aceptar una unidad de cambio en el pago de todas las deudas que se le adjudican a su existencia. Contrastando esta transición necesaria para la existencia del dinero como unidad de cambio, en la siguiente sección nos adentramos a las creencias espirituales de los mexicas, instituciones relevantes para el restablecimiento de una filosofía que bien podría hacer semblanza a los principios actuales de los pueblos originarios.

## **El espiritualismo mexica: el sentido humano del endeudamiento**

Los nahuas convivían en una estructura social que les da peso a instituciones de tipo ceremonial. Su pensamiento filosófico es representado por pensa-

<sup>11</sup> “El valor de la unidad de cambio de la moneda no es una medida de valor de un objeto, pero la medida de la confianza depositada en otro ser humano [...] un sistema uniforme de pago para medir crédito y deuda, y que este sistema se mantenga estable a través del tiempo” (Graeber, 2011: 50).

dores que se enfocan en dar respuesta a una pregunta principal: ¿cómo lograr estabilidad y balance en un mundo efímero? (León-Portilla, 1990 [1963]). La visión nahua del mundo está marcada por una tendencia a enfocarse en el proceso de transformación, al tiempo que emergen deidades que luchan por encontrar una fórmula mágica para construir un mundo estable.<sup>12</sup> El cambio es lo único constante. El universo no se mantiene estable y experimenta destrucciones y creaciones repetitivas, la estabilidad únicamente se logra momentáneamente. Para los nahuas, los mundos independientes están marcados por el dominio de un sol diferente y una comida clave. Eventualmente, cada mundo se destruye por un elemento diferente poniendo fin al proceso de transformación humana.

En una secuencia de cuatro soles, los mexicas agregan un quinto con un mito único, el cual constituye la ideología de su hegemonía en la región. El mito expone tres temas principales. Cada uno describe una transición entre la naturaleza divina, lugar en el que las fuerzas transhumanas depositan regalos a los seres humanos de quienes se espera puedan corresponder a éstos. Por citar un ejemplo, Quetzalcóatl otorga a la humanidad el regalo de la vida a través del autosacrificio. Por lo tanto, los seres humanos están obligados a ser recíprocos con los dioses; el regalo de la sustancia de la vida debe ser saldado. Lo último constituye la creencia que establece el sentido humano de eterno endeudamiento. Los mitos que proporcionan una explicación a la reproducción de los seres humanos se enfocan en el proceso de nacimiento, crecimiento y muerte, seguido del sacrificio para asegurar el renacimiento y la renovación.<sup>13</sup>

El tlatoani es responsable de hacer ofrendas esenciales para recrear la sustancia de la vida. La incertidumbre que causa la existencia después de la vida se tranquiliza aceptando una vida etérea. La única forma de asegurar

<sup>12</sup> Los mexicas creían que los dioses usaban un taladro de fuego para insertar una fuerza animada espiritual llamada tonalli en un niño poco antes del nacer. “Este componente del tonalli es depositado en una persona, pero no es en sí misma personal —puede ser sacudida del cuerpo en una ‘pérdida de alma’ puede ser transferida a alguien más—” (León-Portilla, 1990 [1963]: 119).

<sup>13</sup> En 1524, los relatos de los interlocutores nahuas establecen lo siguiente (León-Portilla, 1990 [1963]: 28): “los dioses nos dieron todo lo que uno toma y come, eso que preserva la vida, el maíz, el frijol, el amaranto, la chía. Ellos son los que piden el agua, la lluvia, a través de los cuales las cosas crecen la tierra”. Relacionado, Bruno Theret argumenta que “en el origen del dinero tenemos una representación de la muerte como un mundo invisible, antes y después de la vida —una representación que es la producción de la función simbólica propia de las especies humanas, la cual prevé el nacimiento como una deuda original incurrida por todo hombre. Una deuda que se debe al poder cósmico desde el cual la humanidad emana—” (1999: 60).

su continuidad es por medio del “pago de esta deuda, la cual nunca se asentará en la tierra —porque el reembolso está lejos de alcance—, toma la forma de sacrificios, los cuales, para reponer el crédito de aquellos que se encuentran vivos, hacen posible la prolongación de la vida y hasta en ciertos casos pueden lograr la eterna unión con los dioses” (León-Portilla, 1990 [1963]).

Este sentido de reciprocidad no puede ser correspondido sólo con la existencia humana sobre la tierra, el sentido emancipador se encuentra al final del ciclo de vida, dado que la muerte en sí es el precio simbólico que se paga a cambio de la vida. Desde esta perspectiva, ninguna unidad de medida puede finiquitar el complejo adeudo que implica consolidar la ansiedad de perder el placer que genera la vida.

Con base en la noción de la deuda eterna para redimir la vida, los mitos entierran el valor de los mexicas en la guerra por medio de la propaganda del sacrificio, al mismo tiempo, enmascaran las razones materiales del Estado, tal como el intento de ocupar la tierra, asegurando el aumento del flujo de tributo (Ingham, 1984).

Más que funcionar como un instrumento, el propósito primordial del pago de tributo fue cumplir con una solicitud espiritual, aunque insignificante a nivel individual la humanidad juega un papel importante en el aseguramiento de completar el ciclo de vida. Al capturar una víctima para el sacrificio humano, el captor transfiere una porción de la impersonalizada fuerza de la víctima llamada *tonalli* hacia sí misma/mismo. El ritual del sacrificio, de acuerdo con Cecilie Klein, es “una deuda simbólica que sustituye a la cosa [esencia] real y, como tal, funciona como un pago de deuda hecho a cambio de una vida continua” (1987: 297).

En conjunto, las creencias de los mexicas juegan un papel primordial en el establecimiento de instituciones económicas y políticas. Eric Wolf, respetado antropólogo marxista, argumenta lo siguiente:

El práctico negocio de obtener comida iba de la mano con un sentido de deuda, periódica, ritmo y recurrencia cíclica, y con la noción de permanencia en la tierra. Con una percepción circular, mientras más cambien las cosas más se mantienen igual y la búsqueda continua de incrementar los recursos y los bienes para su demostración en extravagantes ceremonias, al igual que víctimas de sacrificio, para [poder] asegurar la reciprocidad entre la humanidad y los dioses. Para los nahuas, la interacción de la humanidad con la naturaleza fue de significativa

profundidad, y afirmada por medio de un calendario de festividades ejecutadas en una red de lugares sagrados establecidos en diferentes ciudades (1959: 108).

Los mexicas traen lo sagrado a la cotidianidad. Las creencias espirituales son instrumentales en la búsqueda de la praxis que pueda saciar las fuerzas espirituales de las que la vida depende. Si las fuerzas divinas permiten las cosechas y la población crece, lo divino tiene que ser recompensado a través del sacrificio transformativo.

En náhuatl, *nextlahualiztli* es el acto de sacrificio a los poderes divinos, es también la palabra para pago. Los elementos transferidos en esta transacción son *nextlahualtin*, estos son pagos (López-Austin, 1980). Una vez que esta noción ceremonial se introduce en el pragmatismo de las instituciones prehispánicas, es claro que los nahuas no practican el trueque entre clanes autosuficientes. Su objetivo es la creación de símbolos, la producción de la comida y el establecimiento de reglas sociales que aseguren la continuidad de su existencia a nivel comunitario, no individual.

Por lo tanto, el sistema tributario es el mecanismo utilizado para lograr estas metas, no el fiscal. La pacificación de los miedos generados por el sentimiento de perder el regalo máspreciado otorgado por las fuerzas divinas —la vida— ha garantizado a los mexicas que la existencia humana continuará por al menos durante un periodo de 52 años. Este calendario marca el nuevo comienzo. La celebración del Fuego Nuevo representa una ceremonia ritualista que simboliza la oportunidad de reiniciar un nuevo ciclo.

## Conclusiones

Las prácticas ceremoniales que simbolizan relaciones de eterno endeudamiento entre los humanos y las fuerzas espirituales constituyen la energía que se encuentra detrás de la expansión política de la Triple Alianza. Friedrich Katz (1969) apunta que el gobierno de la Triple Alianza llegó a ser centralizado con un sacerdocio más especializado y jerárquico hasta los últimos años de su existencia, similar al que John Henry (2004) describe para el caso de Egipto. En cierto punto, los sacerdotes del México prehispánico se encontraban a cargo de organizar y officiar rituales públicos que se coordinan por medio de un calendario que agenda la secuencia de las estaciones

ambientales, el llamado y la rotación de grupos asignados a trabajos públicos, la ejecución de tareas de horticultura y la coordinación de los tianguis.<sup>14</sup> Sacerdotes y gobernantes trabajan de la mano y dan la apariencia de ejercer control sobre los fenómenos naturales.<sup>15</sup> Socialmente, estos rituales —que prácticamente involucran la redistribución del excedente de los diferentes municipios (*altépetl*)<sup>16</sup> y el tributo— pueden determinar un grado de certeza e incertidumbre que carga a la existencia de alguna forma de controlar el destino de la humanidad (Berdan, 1982).

En referencia, Geoffrey Ingham puntualiza lo referente al dinero como relación social: “la deuda primordial [...] es aquella adquirida por el vivo a la continuidad y durabilidad de la sociedad que asegura la existencia individual” (2000: 78). La cuantificación de esta deuda requiere la transformación de un conjunto organizado de creencias y prácticas dirigidas por un aparato político gubernamental. Una institución política centralizada es la única capaz de garantizar que el pago de la eterna deuda humana a lo divino sea finiquitado. De esta manera, una comunidad no se ocupará en reciprocarse entre sus miembros, dado que el pago de los impuestos garantizaría el respeto al Estado de derecho, con sus obligaciones y privilegios.

En el México prehispánico central, al arribo de los aventureros occidentales, ya se habían establecido una formación de coaliciones políticas y prácticas religiosas regidas por la ideología de la deuda eterna. Estos incluían varios canales tributarios que asistían a los mexicas en el establecimiento de su dominio regional. Las alianzas políticas servían como instrumentos

<sup>14</sup> Los tianguis se organizaban en lugares y fechas específicas. Los precios de los productos estaban fijos y los medios de pago establecidos. La conducta social era vigilada y regulada. Por ejemplo, los precios de cacao importado para ser vendido en los tianguis eran primero anunciados a los representantes de la Triple Alianza y después al público (Lockhart, 1992). Los oficiales de los *altépetl* consideraban la supervisión de la actividad comercial como un deber oficial de la Triple Alianza.

<sup>15</sup> “El control del tiempo colocaba en las manos de las elites gobernantes un instrumento importante de coordinación social y control, y apoyaba a los especialistas religión quienes podrían interpretar estas estimaciones como directivos cósmicos para ordenar las actividades humanas en el tiempo y el espacio” (Berdan, 1982: 162).

<sup>16</sup> John Lockhart (1992) establece que el *altépetl* constituía el corazón de las organizaciones políticas y sociales. El *altépetl* hace referencia a una comunidad que tiene dominio sobre un territorio dado, esto es, una entidad soberana comparada en tamaño a las ciudades a las antiguas ciudades mediterráneas. La parte constituyente de un *altépetl* fue el *calpulli*, la cual representaba el microcosmos de un *altépetl*. Cada *calpulli* fue inicialmente un tipo de clan unido por lazos familiares. Las prácticas étnicas y religiosas de los *altépetl* y *calpullis* eran generalmente respetadas por la Triple Alianza. Instituciones que mantuvieron su independencia, aun así incorporadas a un todo político por redes tributarias.

para definir la naturaleza de las relaciones sociales que se suscitaban en el ámbito de la convivencia y la producción. La conexión con pueblos aledaños que compartían una lengua en común —el más importante enlace entre la Triple Alianza— y la naturaleza del emergente sistema monetario estaba estrictamente ligado con prácticas que abrazaban una ideología con principios comunitarios y solidarios. Antes de 1519, se concluye que en el México central prehispánico operaban extensas redes tributarias que intercambiaban prácticas culturales y religiosas, mismas que se utilizaron para operar un sistema tributario que no demandaba la cancelación de la deuda eterna y, por lo tanto, la creación de una unidad de cambio.

Durante la época colonial, la transición de tributo a impuesto, de reciprocidad a unidad de cambio, fue inconclusa dada la autonomía otorgada a los pueblos originarios del México Central por las políticas peculiares de la Nueva España. Mismos que de una forma u otra, y a diferente grado, continuaban operando bajo una ideología que se cobija en la reciprocidad y los principios de la impagable deuda a las fuerzas divinas.

## Fuentes

BERDAN, FRANCES

1982 *The Aztecs of Central México: An Imperial Society. Case Studies in Cultural Anthropology*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

DAVIES, NIGEL

1987 *The Aztec Empire: The Toltec Resurgence*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

1982 *The Aztecs: A History*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

DIAMOND, JARED

1999 *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. Nueva York: W.W. Norton and Company.

DIAZ DEL CASTILLO, BERNAL

1983 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Patria [1632]

- 1963 *The Discovery and Conquest of Mexico*. Traducción e introducción de J.M. Cohen. Nueva York: Penguins Classics [1576].

ESCOBAR, ARTURO

- 1998 “Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World”, *Cultural Anthropology* 3, no. 4: 428-443.
- 1995 *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- 2012 “Preface to the 2012 Edition”, en *Encouraging Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton y Oxford: Stanford University Press.

FANON, FRANTZ

- 2008 *Black Skins, White Masks*. New York: Grove Press [1952].

FLORESCANO, ENRIQUE

- 1995 *El mito de Quetzalcóatl*. México: Fondo de Cultura Económica.

FORSTATER, MATHEW

- 2005 “Taxation and Primitive Accumulation: The Case of Colonial Africa”, *The Capitalist State and its Economy: Democracy and Socialism Research in Political Economy* 22: 51-65.

GARDINER, GEOFFREY

- 2004 “The Primary of Trade Debts in the Development of Money”, en Randall Wray, ed., *Credit and State Theories of Money: The Contribution of A. Mitchell Innes*. Reino Unido: Edward Elgar, 79-98.

GIL-VÁSQUEZ, KAROL

- 2012 “The Historical Transformation of Indigenous and Colonial Institutions of Central México: The State and Monetary Systems”, Tesis de doctorado en Economía, Universidad de Missouri-Kansas, en <<https://mospace.umsystem.edu/xmlui/bitstream/handle/10355/35510/GilVasquezHisTraInd.pdf?sequence=1>>.

GOLDBERG, DROR

2012 “The Tax-foundation Theory of Fiat Money”, *Economic Theory* 50, no. 2 (junio): 489-497.

GRAEBER, DAVID

2011 *Debt: The First 5,000 Years*. Nueva Jersey: Melvillehouse.

HABERMAN, JURGEN

1987 *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.

HASSING, ROSS

1985 *Trade, Tribute, and Transportation: The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of México*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

HENRY, JOHN

2004 “The Social Origins of Money: The Case of Egypt”, en Randall Wray, ed., *Credit and State Theories of Money*. Reino Unido: Edward Elgar Companion.

HUDSON, MICHAEL

1998 The Archeology of Money: Debt versus Barter Theories of Money's Origins, en Randall Wray, ed., *Credit and State Theories of Money*. Reino Unido: Edward Elgar Companion.

INGHAM, GEOFFREY

2004 “The Emergence of Capitalist Credit Money”, en Randall Wray, ed., *Credit and State Theories of Money*. Reino Unido: Edward Elgar Companion.

2000 “‘Babylonian Madness:’ On the Historical and Sociological Origins of Money”, en John Smithin, ed., *What is Money?* Londres: Routledge, 16-41.

INGHAM, JOHN

1984 “Human Sacrifices at Tenochtitlan”, *Comparative Studies in Society and History* 26 (julio): 379-400.

INNES, ALFRED MITCHELL

- 1914 “The Credit Theory of Money”, *Banking Law Journal* (enero): 151-68.  
1913 “What is Money?”, *Banking Law Journal* (mayo): 377-408.

INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

- 2019 “Purhépechas – Etnografía”, *Atlas de los Pueblos Indígenas de México*, en <[http://atlas.inpi.gob.mx/?page\\_id=5178](http://atlas.inpi.gob.mx/?page_id=5178)>, consultada el 20 de noviembre de 2020.

KATZ, FRIEDRICH

- 1969 *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

KEYNES, JOHN MAYNARD

- 1976 *A Treatise on Money*. Londres: Macmillan [1930].

KLEIN, CECELIA

- 1987 “The Ideology of Autosacrifice at the Templo Mayor”, en Elizabeth Boone, ed., *The Aztec Templo Mayor*. Washington D. C.: Dumbarton Oaks, 293-370.

KNAPP, GEORG FRIEDRICH

- 1924 *The State Theory of Money*. Londres: Macmillan.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL

- 2003 *Obras de Miguel León Portilla*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.  
1990 *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Náhuatl Mind*. Oklahoma: University of Oklahoma Press [1963].  
1962 *The Broken Spears: The Aztec Account of the Conquest of México*. Boston: Beacon Press.

LOCKHART, JAMES

- 1992 *The Nahuas after the Conquest*. California: Sandford University Press.  
1991 “Nahuas and Spaniards: Post Conquest Central Mexican History and Philology”, en *Nahuatls Studies Series*. California: Standford University Press.

- 1982 “Views of Corporate Self and History in Some Valley of México Town, Late Seventeenth and Eighteenth Centuries”, en George A. Collier, Renato Rosaldo y John Wirth, eds., *The Inca and Aztec states*. Nueva York: Academic Press, 367-393.
- 1972 “The Social History of Colonial Latin América: Evolution and Potential”, *Latin American Research Review* 7, no. 1: 16-45.

LÓPEZ-AUSTIN, ALFREDO

- 1980 *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional de México.

MARICHAL, CARLOS y DANIELA MARINO

- 2011 *De colonia a nación. Impuestos y política en México*. México: El Colegio de México.

MARINO, DANIELA

- 2001 “El afán de recaudar y la dificultad en reformar el tributo indígena de la Nueva España tardo colonial”, en Carlos Marichal y Daniela Marino, eds., *De colonia a nación: impuestos y política en México*. México: El Colegio de México.

MAUSS, MARCEL

- 2004 *El regalo: formas y funciones del intercambio en sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz [1925].

MIGNOLO, WALTER

- 1999 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

NAVARRETE-LINARES, FEDERICO

- 2008 “Los pueblos indígenas de México: pueblos indígenas del México contemporáneo”, *CNI*, en <[http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/monografia\\_nacional\\_pueblos\\_indigenas\\_mexico.pdf](http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/monografia_nacional_pueblos_indigenas_mexico.pdf)>, consultada el 5 de marzo de 2020.

PAGDEN, ANTHONY

1986 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

PEACOCK, MARK

2006 “The Origins of Money in Ancient Greece: The Political Economy of Coinage and Exchange”, *Cambridge Journal of Economics* 30 (julio): 637-50.

POLANYI, KARL

1968 *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essay of Karl Polanyi*, editado por George Dalton. Boston: Beacon Press.

POLANYI, KARL, CONRAD ARENSBERG y HARRY PEARSON

1971 *Trade and Markets in Early Empires*. Washington D. C.: Henry Regnery Company.

QUIJANO, ANIBAL

2000 “Coloniality of Power Eurocentrism and Latin América”, *Nepantla: View from South* 1, no. 30: 533-80.

RESTALL, MATTHEW

2003 *Seven Myths of the Spanish Conquest*. Oxford: Oxford University Press.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

1989 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Utah: University of Utah Press [1840].

SAID, W. EDWARD.

1978 *Orientalism*. Nueva York: Pantheon.

SEMENOVA, ALLA

2011a “The Origins of Money: Evaluating Chartalist and Metallist Theories in the Context of Ancient Greece and Mesopotamia”, Tesis de doctorado, Universidad de Missouri-Kansas City, en <<https://mospace.umsystem.edu/xmlui/handle/10355/10843>>.

2011b “Would you Barter with God? Why Holy Debts and not Profane Markets Created Money”, *American Journal of Economics and Sociology* 79, no. 20 (april): 376-400.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY

1988 “Can the Subaltern Speak?”, en Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*. Illinois: University of Illinois Press.

THERET, BRUNO

1999 “The Socio-Political Dimensions of the Currency: Implications of the Transition to the Euro”, *Journal of Consumer Policy* 22, no. 19 (june): 51-79.

TOWNSEND, RICHARD

1992 *The Aztecs*. Nueva York: Thames and Hudson.

WOLF, ERIC

1959 *Sons of the Shaking Earth*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.

WRAY, RANDALL

2012 “Introduction to an Alternative History of Money”, Working Paper No. 717, en <[http://www.levyinstitute.org/pubs/wp\\_717.pdf](http://www.levyinstitute.org/pubs/wp_717.pdf)>.

2004 *Credit and State Theories of Money*. Reino Unido: Edward Elgar.

1998 *Understanding Modern Money: The Key to Full Employment and Price Stability*. Reino Unido: Edward Elgar.

1990 *Money and Credit in Capitalist Economies: The Endogenous Money Approach*. Reino Unido: Edward Elgar.