

# EXPERIENCIAS EMERGENTES DE LA ECONOMÍA SOCIAL EN IBEROAMÉRICA

DIRECTORES

Juan Fernando Álvarez

Carmen Marcuello

## CAPÍTULO 12

# Chartalismo Poscolonial: El Contexto Histórico y Teórico de las Monedas Solidarias en México

POR

Karol Gil Vásquez



DIRECCIÓN GENERAL DEL TRABAJO AUTÓNOMO, DE LA ECONOMÍA SOCIAL Y DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LAS EMPRESAS

**Cómo citar este artículo/How to cite this article:** Gil, K. (2020) Chartalismo poscolonial: el contexto histórico y teórico de las monedas solidarias en México. En Álvarez, J.F. & Marcuello, C. (Dir.) Experiencias Emergentes de la Economía Social, OIBESCOOP, pp. 317-343

# CHARTALISMO POSCOLONIAL: EL CONTEXTO HISTÓRICO Y TEÓRICO DE LAS MONEDAS SOLIDARIAS EN MÉXICO

Karol Gil Vásquez

Nichols College

Departamento de Economía (Estados Unidos)

## RESUMEN

La teoría '*Chartalista*' considera al dinero como una institución auspiciada por prácticas sociales y políticas (Innes, 1913; Knapp, 1973 [1924]). Teniendo como origen la reciprocidad, el dinero se considera una relación de deuda-crédito que se transforma en unidad de cambio. El espectro cambiante se visualiza con la transformación del dinero 'primitivo' en dinero 'moderno' (Graeber, 2011). A pesar de la hegemonía neoliberal, la existencia del dinero 'primitivo' -o un sistema monetario alternativo- se ha mantenido vigente en México. El futuro desarrollo del cual es determinante. El presente trabajo tiene como objetivo contextualizar históricamente el surgimiento de las monedas sociales mediante un análisis de las instituciones prehispánicas del México Central. Prácticas espirituales de esta época subrayan los diferentes papeles que juega (y puede jugar) el dinero. Actualmente, el dinero como institución social tiene la capacidad de incentivar el empleo y mitigar la pobreza. Para conectar la propuesta anterior con la coyuntura actual, este ensayo abre un espacio de reflexión sobre la filosofía de vida de los *pueblos originarios*, a la que se le puede subscribir un sistema monetario alternativo. Esto es, una ideología que desmantele desde las bases los procesos impulsados por la financiarización global. Por lo tanto, se argumenta que es necesario prestarle atención a los patrones ideológicos que rigen el desarrollo de los sistemas monetarios alternativos, con el fin de auspiciar de manera efectiva tales prácticas y de fomentar la emergencia de un México solidario.

**Palabras clave:** Teoría Chartalista; monedas sociales; instituciones prehispánicas; México.

## I. Introducción

COVID-19 trae consigo un reto de aprendizaje que en la coyuntura actual pareciera inalcanzable: solidarizarse con la causa ajena. Después de casi cuatro décadas de dictadura de mercado, el propósito social se ha mercantilizado, trayendo como consecuencia el atrincheramiento del individualismo y la normalización de la inequidad económica (Oxfam, 2020). Aunado a este fenómeno de tendencia global, apunta el levantamiento de una bio-política que avanza a pasos acrecentados, criminalizando a los disidentes (Agamben, 2020). Sin embargo, a pesar de lo que podría presentarse como un futuro desolador, iniciativas de cambio se están fraguando en movimientos sociales en las diferentes regiones del mundo y comunidades marginales de la era neoliberal, a pesar de sufrir la pobreza y el desempleo de la disciplina macroeconómica, se han dado a la tarea de proteger sus comunidades y prácticas ancestrales, las cuales sientan las bases para la reconstrucción del tejido social. Una de estas instituciones en proceso de desarrollo la constituyen los sistemas monetarios alternativos. Las monedas sociales son testamentos vivientes de instituciones ancestrales que intentan consolidar la operación de un sistema monetario basado en específicas creencias espirituales, alejadas del propósito antisocial empotrado en el sistema de producción de mercado.

Es en este tenor que el presente ensayo aborda el contexto teórico de las monedas solidarias que operan en México, argumentando que el dinero “primitivo” tiene la capacidad de promover el bienestar del pueblo. Más aún, se pretende resaltar el papel que pueden jugar las instituciones de los “pueblos originarios” en el surgimiento de un sistema monetario alternativo en un espacio territorial. Con relación al término, “pueblo originario”, Navarrete-Linares (2008) establece que el término indígena hace alusión a una persona cuyos orígenes se remontan a un país específico o territorio. Indígena y/o miembro/o de un “pueblo originario” son conceptos utilizados por las instituciones oficiales de México, ambos hacen referencia a un sector de la población que se identifica como tal, usualmente con el idioma hablado. Indígena o miembro de “pueblo originario” se prefiere al término “Indio” que usualmente se ha utilizado de forma derogatoria. En este texto utilizo el término “pueblo originario” para alejarme de las categorías que ubican a los indígenas en un estatus inferior. Actualmente, existen 25 millones de personas que se autoidentifican como miembros de los “pueblos originarios”, constituyendo el 21% de la población mexicana (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2017).

Ligando los objetivos prácticos y teóricos del presente trabajo, concretamente, se pretende avanzar en el desarrollo de los siguientes tres temas: 1) Introducir el Chartalismo (Innes, 1913; Knapp, 1973 [1924]; Wray, 1990), una teoría monetaria heterodoxa, como el marco de pensamiento que se alinea con los principios de la Economía Social y Solidaria (ESS). 2) Subrayar la importancia de la reinterpretación histórica implícita en el Chartalismo, la cual invoca al pensamiento poscolonial, por lo tanto, la consideración de los “pueblos originarios” en el quehacer de las instituciones económicas que en la praxis pretenden aminorar la carga social de las políticas neoliberales. Específicamente,

las prácticas espirituales que salvaguardan a los sistemas monetarios sociales o solidarios. 3) Presentar la emergencia de la circulación de monedas solidarias y sociales en comunidades y territorios específicos, la cual es testimonio de la complejidad que existe en un sistema monetario híbrido que se asienta bajo específicas instituciones de carácter ceremonial.

## II. El Chartalismo Poscolonial: Interpretación Histórica

Con el objetivo de contribuir al primer objetivo de este trabajo, esta sección introduce la teoría Chartalista del dinero al lector, abordando la temática de las monedas solidarias que circulan en México hasta la tercera sección. Teniendo como base la teoría estatal del dinero (Innes, 1913; Knapp, 1924[1973]; Wray, 1990), la conexión entre los estudios poscoloniales de la teoría Chartalista se ha elaborado en un proyecto de investigación que estudia a profundidad el sistema monetario prehispánico que operó a la par de un sistema monetario convencional -o así entendido- en la época colonial del México Central (Gil-Vásquez, 2012).

El objetivo teórico es construir un puente entre el Chartalismo y los Estudios Poscoloniales [Cesaire, 1950; Fanon, 1952; Said, 1978; 1993; Mignolo, 1999; 2005; Quijano, (1991)1999; Spivak, 1988; Mbembe, 2000; Young, 2001], la alianza se considera necesaria para posicionar al primer marco teórico como relevante en el análisis de la coyuntura de los sistemas monetarios de países de América Latina. Un espacio de reflexión generalizada sobre las instituciones de los “grupos originarios” que abundan en México es obligatorio, instituciones que han sido invisibles por la teoría convencional de los sistemas monetarios, la cual limita el análisis del dinero dándole un enfoque disciplinario, técnico y ahistórico que sea capaz de justificar el desarrollo del mercado y poner de lado el papel que juegan las instituciones de los agentes ‘subalternos’ a la modernización.

Contrastando la miopía de la teoría metalista del dinero, el Chartalismo se enfoca en desempolvar la historia del dinero en la construcción de la esfera social<sup>1</sup>. Al Chartalismo lo constituye un marco teórico que retoma las prácticas políticas y sociales en el quehacer la tecnología hegemónica del capitalismo: el dinero. Una visión del dinero que se centra en resaltar su capacidad de medio de intercambio al acelerar el trueque, resolviendo la problemática que implica “la doble coincidencia de deseos.” Para el Chartalismo,

1. En la evolución histórica del dinero, las relaciones recíprocas aparecen cimentadas sobre principios de comunidad y solidaridad, prácticas y valores sociales que se destruyen y se reemplazan con los principios del dinero moderno. El dinero moderno se representa por una medida matemática -o unidad de cambio- utilizada para saldar en un inicio, deudas sociales. Esto es, al surgimiento del dinero le precede al surgimiento del mercado. La transición institucional entre las relaciones recíprocas y las relaciones de deuda-crédito, la cual sustituye el sentido generalizado de endeudamiento, se culmina con la implementación de una ‘vara’ matemática que es utilizada para cuantificar deudas sociales. La unidad de cambio es impuesta coercitivamente por el estado para saldar el pago de impuestos. El dinero moderno representa una relación social entre el estado y los ciudadanos. Su emergencia implica la existencia de un aparato gubernamental centralizado.

el dinero representa una relación social definida por instituciones políticas, prácticas sociales, religiosas y culturales. En este sentido, las relaciones sociales -recíprocas y de deuda-crédito- constituyen los fundamentos del dinero (moderno) contemporáneo. En retrospectiva, la transformación de las relaciones recíprocas en relaciones de deuda-crédito denominadas en una unidad de cambio están atadas a la existencia de una autoridad central.

Para el caso de sociedades latinoamericanas, dado sus procesos históricos específicos, el estudio del dinero -desde un enfoque Chartalista- permite identificar los grados de resistencia, cooptación, y/o adaptación a las prácticas sociales inducidas a través del tiempo. La transformación de normas culturales subraya la importancia de las permutaciones ideológicas requeridas al convivir con elementos externos que se entrometen en sus dinámicas. Relacionado a la historia social del dinero, el estudio de las prácticas culturales permite la identificación del grado en el que una unidad de cambio es sistemáticamente aceptada durante procesos de colonización a nivel institucional. Esto es, en una dinámica que es por un lado de resistencia cultural, y por otro, de dominio político.

El Chartalismo establece que las funciones del dinero no están limitadas a la esfera del intercambio. Su marco teórico se distancia de la perspectiva metalista popularizada en los libros de texto, la historia ya muy bien conocida que el dinero surge en el trueque, como un mero instrumento para facilitararlo. Contrastando, el dinero se percibe como 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. En otras etapas históricas, el dinero ha sido un instrumento de pacificación y un mecanismo para impulsar la cohesión social. Es hasta el surgimiento de una autoridad central que el dinero se convierte en unidad de medida (Wray, 2012).

Históricamente, el dinero es una institución fundada en una relación social que se transforma en unidad de cambio, aproximadamente hace 4,000 años en Mesopotamia y Grecia (Semenova, 2011; 2012). Se establece que el dinero precede la escritura dado que los primeros ejemplos de escritura son como registros de deudas monetarias (Keynes, 1930). Economistas institucionales estadounidenses y europeos (Gardiner, 2004; Goldberg, 2009; Hudson, 2004; Peacock, 2006; Wray, 1990; 1998; 2004; 2012), a la par de teóricos Chartalistas (Ingham, 2000; 2004; Ines, 1913; 1914; Knapp, 1924), argumentan que el dinero es en realidad un comportamiento institucionalizado constituido por prácticas complejas que encarnan poder y clase, un significado construido y representaciones abstractas de valor social (Wray, 2012). Prueba de ellos es que aun en el contexto capitalista, la palabra dinero evoca nociones abstractas de confianza, compromiso, deber, guerra, honor, humillación, capacidad, obligación, provocando serios acuerdos/desacuerdos entre personas.

La relación social de deuda-crédito precede al dinero. La palabra deuda se relaciona con un sentimiento de culpa que conlleva a aceptar una responsabilidad personal. Los orígenes de las deudas monetarias radican en prácticas sociales como el matrimonio, el envejeci-

miento y la pertenencia a sociedades secretas. Por igual, el dinero puede acuñarse -usando un término de actualidad- por medio de prácticas antisociales como ejecutar un asesinato o participar en actos depravados (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 personas involucradas en un acontecimiento específico (Polanyi et al., 1971).

En *"Debt: the First 5000 Years,"* David Graeber (2011) delinea los trazos de la historia antropológica de la deuda con su relación al desarrollo y la evolución del dinero. Evidencia histórica demuestra que los orígenes del dinero moderno pueden ser rastreados en cambios violentos del orden social que tomaron lugar miles de años atrás. El antropólogo ha señalado lo siguiente (p. 164): "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."

Randall Wray (1998) señala que posiblemente las primeras obligaciones monetarias han sido multas impuestas por afligimientos relacionados con lesiones personales, físicas y emocionales. El *wergild*, la práctica de pagar para compensar al otro ha variado dependiendo el grado de la ofensa y la región del mundo. Sin embargo, existe una constante histórica en el desarrollo de un instrumento para aliviar la culpa después de un error cometido. 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, esto es, la necesidad de cumplir una promesa, de honrar un compromiso.

Este sentido de sacrificio y deuda perpetua experimenta cambios cuando surge la necesidad de cancelar (o poner fin) a este tipo de compromisos. En la esfera social, el endeudamiento eterno se transforma en gratitud y confianza, emociones humanas que sellan vínculos y garantizan arreglos comunales dentro de una comunidad o entre comunidades (Graeber, 2011). En relación con la naturaleza de los pueblos y el dinero, Alfred Mitchell Innes (1914, p. 391) puntualiza, "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."

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" (Wray, 1990, p. 50). Las multas de *wergild* fueron eventualmente convertidas en pagos hechos a un mediador, posiblemente a una autoridad establecida. Por ejemplo, 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. Las unidades monetarias parecen haber derivado

de unidades de peso en lugar de su conversión al valor de metales preciosos, como lo señala la teoría monetaria metalista.

Por ello, la deuda es la llave que abre la puerta y nos permite recorrer el largo camino del origen del dinero moderno que culmina con el pago de impuestos. Deuda que se traduce en la habilidad del estado de demandar el pago de impuestos a sus ciudadanos, esto es, el dinero es una importante raíz del contrato social. Partiendo de esta perspectiva, al dinero se le reconoce como la “criatura del estado” (Innes, 1913; Knapp, 1924), no del mercado. El dinero se convierte en unidad de cuenta cuando las obligaciones con el estado son adquiridas y eliminadas con dicho instrumento<sup>2</sup>. Asentados en análisis históricos, los Chartalistas puntualizan que los gobiernos antiguos parecen entender que la acuñación y los impuestos son los dos lados de una moneda de prerrogativa real (Hudson, 2004).

Las autoridades establecen el valor monetario de los metales preciosos a una numeraria, el cual se origina en la unidad de peso de consumo mensual de una necesidad básica. En la recaudación de impuestos, la coerción juega un papel importante. Una efectiva recaudación fiscal podría bien relacionarse con el génesis de la noción de ciudadanía. Los ciudadanos representan un conjunto de personas que reconocen la existencia de una autoridad central y se compromete 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.

A partir de este punto, para poder desmenuzar lo que podría ser el peregrinaje histórico requerido para analizar la complejidad que involucra al contrato social de un proceso colonizador -traducido a la capacidad de una gobierno de recaudar impuestos en un país como México- existen dos preguntas Chartalistas a considerar en relación con el contexto histórico de los sistemas monetarios alternativos de la actualidad: 1) ¿Qué tipo de sistema monetario operaba en el México antes del proceso colonizador impulsado por la Corona Española en el siglo XVI? 2) Cuáles son las características de dichas instituciones que impidieron o auspiciaron la transformación de la reciprocidad en un sistema de deuda-crédito? Como se evidencia con las interrogantes, la teoría Chartalista del dinero amplía los horizontes del análisis y hace necesaria la revisión de instituciones ancestrales, brindando la valiosa oportunidad de incrustar el poscolonialismo dentro del estudio de la historia económica de América Latina.

2. De acuerdo con Mitchell Innes (1913, p. 398), “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 forzadas en la posición de deudores del gobierno deben buscar a aquellos que tienen los vales o los instrumentos reconocidos para el pago que se le debe al gobierno, y adquirir de ellos los vales a través de la venta de una mercancía o de un servicio. En el intercambio por lo tanto, se han sido inducido para partir con sus vales. Cuando estos han regresado al tesoro del gobierno, los impuestos son pagados.”

Por motivos de espacio no es posible abordar de forma detallada la cuestión del establecimiento de una autoridad central en el México Central prehispánico. 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, prácticas de reciprocidad y perspectivas de eterno endeudamiento se mantuvieron vigentes en los “pueblos originarios” del México Central (Gil-Vásquez, 2012). Durante la época colonial, 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 (Lockhart, 1992).

La naturaleza del sistema monetario prehispánico se incrustó en una política económica colonial preocupada por la extracción de metales y valiosos recursos naturales para el desarrollo mercantil de Europa continental. El último propósito de este sistema de producción lo hizo paradójicamente depender de las instituciones existentes. Como resultado, el dinero en el México Central como una institución no evolucionó linealmente, tampoco siguió un patrón secuencial aun después del establecimiento del gobierno colonial, una institución lejos de representar un autoridad soberana y central, la cual los Chartalistas apuntan como requisito necesario para incorporar una unidad de cambio en el comercio (Gil-Vásquez, 2012).

Siguiendo las líneas establecidas, la evolución (no-lineal) del dinero como relación social ha sido influenciada por patrones culturales y comportamiento sociales. En el México Central prehispánico, el dinero debió tener características particulares dada la colusión institucional que tuvo lugar a partir del siglo XVI. Partiendo de un Chartalismo Poscolonial, la transformación de un sistema tributario en un sistema de impuestos requiere un cambio en las relaciones sociales dada las transformaciones que se fraguan en estructuras jerárquicas y la imposición de mecanismos coercitivos de extracción del excedente (Forstater, 2005)<sup>3</sup>. Como las monedas solidarias que circulan en el México contemporáneo lo demuestran, dicha evolución fue inconclusa. El sistema monetario colonial no penetró por completo la República de los Indios en gran medida por el sistema de reparto de la tierra que permitió la autonomía de las comunidades originarias durante la época colonial (Lockhart, 1992). En la siguiente sección, nos enfocamos en presentar las características del sistema monetario prehispánico del México Central para después conectarlo con el desarrollo y naturaleza de las monedas sociales y solidarias que actualmente circulan en el país.

3. En su estudio de los procesos colonizadores de algunos países africanos, Mathew Forstater (2005) puntualiza que una de las finalidades de la política económica colonial fue demandar que los impuestos sean 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. Por igual, el encausamiento de la demanda de las poblaciones subyugadas hacia la moneda emitida por el gobierno aceleraría la transformación de la producción de subsistencia a una producción de la cosecha por efectivo, aumentando el número de consumidores de productos europeos.



### III. Reinterpretación Histórica del México Central: Prácticas Espirituales y Sistemas Monetarios

El objetivo de este segmento es proporcionar una síntesis que demuestre la importancia de elementos históricos y antropológicos que apuntan a lo que constituye la naturaleza de un sistema monetario que se establece con los principios de solidaridad y reciprocidad. Con el propósito de presentar la contraparte de lo que se clasifica como la economía formal, se desarrolla una etnografía institucional desempacando el papel que juegan las instituciones ancestrales. De acuerdo con Arturo Escobar (1998, p. 113), es necesario cambiar el enfoque analítico,

*[p]ara 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 entretajan, tal como finas telarañas, en la no glamorosa pero efectiva tarea que todo tipo de instituciones ejecutan diariamente.*

En este sentido, me centro en lo que la disciplina económica, particularmente la neoclásica, califica de irrelevante. Esto es, en las prácticas que se banalizan como obstáculos para el desarrollo económico. Las tradiciones ancestrales cuyo pasado histórico es peyorativamente interpretado y su núcleo tradicional es reducido a elementos abstractos dispuestos a articularse con valores occidentales que se presumen superiores (Haberman, 1985). En desencuentros culturales, los hábitos de pensamiento y prácticas nativas llegan a formar parte de la creación de instrumentos económicos y políticos durante procesos colonizadores. A lo largo de las diferentes etapas históricas, las prácticas ceremoniales han experimentado una metamorfosis al convertirse en instrumentos efectivos de resistencia.

Partiendo de este punto histórico, una de las civilizaciones más conocidas de esta época evolucionaba en la Cuenca de Anáhuac en el Siglo XII. Los Mexicas<sup>4</sup> popularizados como los Aztecas, habían heredado una amplia gama de instituciones, creencias y

4. Con base al reconocido trabajo de James Lockhart (1982; 1991; 1992), utilizo intercambiamente el término Mexica y Nahuatl para referirme a los pueblos que habitaron la Cuenca de México y pagaban tributo a la Triple Alianza. El término Nahuatl incluye a quienes compartían una lengua en común: el Náhuatl. En este trabajo, evito utilizar el término Aztecas, lo que implica el reconocimiento del Imperio Azteca. Como tal, a un imperio lo constituyen una unidad política consolidada que se expande a lo largo de un territorio. El desarrollo del Imperio Azteca es un tema altamente debatido en estudios antropológicos. Me alejo de dicho controversial y con el objetivo de este trabajo en mente, retomo la historia de los Nahuas como una comunidad que comienza con su establecimiento sobre un conjunto de pequeñas islas que descansaban sobre el Lago de Texcoco, lugar donde comenzó la construcción de Tenochtitlan.

prácticas, al igual que patrones culturales que ya se encontraban bien establecidos en Mesoamérica<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, quienes se encaminaban en promover la prosperidad agrícola de la región. Sociedades jerárquicas y pequeñas provincias se mostraban erguidas 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, p. 50).

Sin tomar en cuenta la complejidad de la región Mesoamericana, el ‘Descubrimiento de América’ es interpretado desde una perspectiva hegemónica y 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 conocimiento que compruebe la universalidad del capitalismo.

Dentro de esta coyuntura disciplinaria, el estudio de la época prehispánica y colonial del México Central ha reproducido en abundancia 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 contra argumentar este paradigma, analizo 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, mismo que se muestra vivo en el México contemporáneo a través del surgimiento de los sistemas monetarios alternativos de los últimos años.

Uno de los tantos mitos diseminados que toma relevancia en el estudio del dinero Chartalista poscolonial es el del “Encuentro de Dos Mundos.” Las crónicas de los frailes describen el primer contacto entre Hernán Cortes y Moctezuma II a través de la experiencia de una comitiva enviada por el emperador a las costas de Veracruz (Díaz-del Castillo, 1963[1576], p. 88). Se describe que la delegación ofreció a los arribados asistencia técnica y objetos de exquisita hechura conformados por materiales valiosos. Por igual, Tendile, un gobernador regional cumple una requisición especial emitida por Hernán Cortes - la entrega de un casco repleto de oro. Asombrados por los finos gestos, la flotilla extranjera no podía comprender el significado de la hospitalidad mexicana.

5. 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 toma lugar con el surgimiento de grandes centros y el desarrollo de nuevas divisiones de clases. La ciudad de Teotihuacán desarrolla la Pirámide del Sol y comienza la construcción de Monte Albán en Oaxaca. 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 a lo largo de varias regiones de Mesoamérica (Wolf, 1959).

Desde un enfoque eurocéntrico, malinterpretados como meros actos de sumisión, las cortesías otorgaban la oportunidad de satisfacer ambiciones moldeadas por los intereses mercantiles de la época. De esta manera, el mito del “Encuentro de los Dos Mundos” no solamente asiste a las crónicas de los frailes a reconstruir, desde una visión occidentalizada, un paradigma que asume una racionalidad etnocéntrica del comportamiento mexicana, por igual genera un marco teórico que le resta protagonismo a la agencia de los “pueblos originarios”. Dicho protagonismo es de relevancia en la interpretación de procesos colonizadores que se encuentran ligados al desarrollo de sistemas monetarios.

Registrado en el *Código 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 se había sucumbido a los caballos y espadas de los europeos (Diamond, 1999). A pesar de la popularidad del enfoque mesiánico de dicha interpretación, Anthony Pagden (1986, p. 467) argumenta que “no hay una tradición de pre-conquista que localice a Quetzalcóatl en este papel, y parece que, por lo tanto, fue elaborada por Sahagún y Motolinía de informantes, quien ellos mismos había parcialmente perdido contacto con sus historias tribales y tradicionales.”

En “*Los Siete Mitos de la Conquista Española*,” Matthew Restall (2003) establece que aun si el 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 Nahuatl, 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 la existencia de un sistema monetario alternativo? David Graber (2011, p. 91) 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.”

Conforme a las reglas de guerra de los Nahuatl, la técnica para pacificar enemigos potenciales es la ofrenda. Los regalos simbolizan fichas (cartas) de expresión de reembolso, y, por lo tanto, de gratitud. Bajo este esquema, los extraños no se asumen como 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 lo 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 nos orilla a reinterpretar el “Encuentro de los Dos Mundos” tomando en cuenta los lineamientos culturales de los dos

participantes. Cimentado en la reciprocidad, Moctezuma II asume que su homólogo lo retribuiría. Sin embargo, bajo circunstancias de invasión y dominio, el aventurero tomaría una perspectiva distinta fundamentada en la ideología de un sistema monetario en donde el instrumento sería una unidad de cambio, un tipo de dinero que finiquita cuentas sociales, en ocasiones, a través de la traición y la violencia.

Esto es, 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 un sentido de retribución social con un método preciso de pago capaz de funcionar como unidad de cambio, sobre todo, como almacén de riqueza y símbolo de estatus social. El encuentro es en realidad un desencuentro de principios monetarios. En el caso pertinente, la diversidad cultural implica el reemplazamiento de un sistema de pago basado en la reciprocidad, a uno que opera con una unidad de cambio. Más allá de la visión mercantilista, la transición implica un profundo cambio ideológico y político que conlleva al verdadero desencuentro. Lo descrito se alinea con la propuesta de David Graeber (2011), quien considera que el dinero moderno (como unidad de cambio) involucra desilusión y traición. Más importante, la consumación de una conquista ideológica misma que no se ha logrado por completo en las sociedades complejas de América Latina.

### **El Mito de la Economía Nahuatl: Mercados y Dinero**

Retomando a los cronistas de la Nueva España, la visión neoclásica de historiadores y antropólogos apunta a que los Nahuatl del México Central habían desarrollado, o estaban en el proceso de establecer nociones claras de propiedad privada, libre mercado, dinero como mercancía y un espíritu empresarial impulsado por la maximización de las ganancias (Berdan, 1992; 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 (ibid) se presentan como testimonios de la magnitud de la actividad comercial prehispánica desde una perspectiva mercantil<sup>6</sup>. Las interpretaciones describen mercados similares a los de las ciudades europeas. En ellos los mercaderes se especializan en la producción de de-

6. 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, e tráiganlos todos en unas varas largas, con collares a los pescuezos porque no se les huyesen, y otros dejaban sueltos. Luego estaban otros mercaderes que vendían ropa más basta, e 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, puesto que por su concierto, de la manera que hay en mi tierra, que es Media del Cambo, donde se hacen las ferias, que en cada calle están sus mercaderías que, así estaban en esta gran plaza; y los que vendían mantas de henequén y sogas, y cotaras, que son los zapatos que calzan, y hacen de henequén y raíces muy dulces cocidas, y otras zarrabustrías que sacan del mismo árbol; todo estaba a una parte de la plaza en su lugar señalado; y cueros de tigres, de leños y de nutrias, y de venados y de otras alimañas, e tejones e gatos monteses, de ellos abobados y otros sin adornar. Estaban en otra parte otros géneros de cosas y mercaderías" (Díaz-del Castillo (1983[1632], p. 256-256).

terminados productos, quienes traen las mercancías para ser comercializadas en ferias, llamadas *tianguis*.

Se establece que en la ausencia de dinero como mercancía existía 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 de los de Europa Occidental, quienes se observan intercambiando al igual que comparando mercancías y buscando maximizar la ganancia. En la gran mayoría de los estudios antropológicos, el dinero Nahuatl funciona como medio de intercambio que fácilmente elimina el problema de la 'doble coincidencia de deseos' entre consumidores, tal y como señala la escuela monetaria metalista.

Por ejemplo, James Lockhart (1992) argumenta que a pesar de que en Mesoamérica existía una ausencia de monedas de metal como medio de intercambio, la moneda existía. Miguel León-Portilla (1962) determina que artefactos de cobre, cuentas de rosarios y pequeñas bolsas de tela llenas de polvo de oro sirvieron como medios de intercambio. Miguel León-Portilla (1990[1963]; 2003) reitera la idea metalista que enfatiza 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 ha marginalizado las prácticas sociales, políticas y culturales en la construcción de la institución del dinero de la época colonial. Para Miguel León-Portilla (2003), el dinero es una creación (criatura) del mercado, no del estado. Dentro de esta coyuntura, la Triple Alianza<sup>7</sup> representa un imperio tiránico preocupado con la explotación económica de las regiones subyugadas para orquestar rituales de sacrificios humanos. Es en este punto, que la visión del dinero como relación social establece la complejidad del sistema monetario que opera en el mundo prehispánico, mismo que establece una ideología peculiar, misma que se puede visualizar intermitentemente en la

7. El nacimiento de la Triple Alianza, una alianza política, popularizada como el Imperio Azteca se logra por la capacidad del pueblo Mexica de traer bajo su control las provincias de los alrededores, particularmente, Azcapotzalco. Durante el reino de Acamapichtli, los Mexicas estaban obligados a mandar tributo a Tezozomoc. Uniones maritales aseguraban un lugar especial para los Mexicas dentro de los vasallos Tepenecas. El pueblo México peleó al lado de los Tepenecas en sus aventuras de conquista. Sus victorias militares les dieron territorio. Una vez que Moctezuma Xocoyotzin I desplazó el último vasallaje con el reino de Azcapotzalco, la Triple Alianza se estableció entre los mexicas y las rebeldes provincias de los Tepenecas-Tlacopan y Tetzaco. Después de la conquista de Azcapotzalco, la administración de Moctezuma Xocoyotzin I consolidó la presencia de los Nahuas en los pueblos previamente conquistados. El patrón de expansión de la Triple Alianza demuestra la experiencia que los Mexicas tuvieron con los Tepenecas, la relevancia de la recolección del tributo para el control de la población, y más importante, para incrementar los flujos del tributo. El reconocimiento del pago del tributo como método de subyugación expandió las fronteras de la Triple Alianza a la región Huasteca, el Istmo de Tehuantepec, la frontera norte Chichimeca y Guatemala donde un programa de construcción de infraestructura económica y religiosa fue establecido.

época actual a pesar del arduo recorrido histórico que comienza en el Siglo XIV para los habitantes de esta zona.

El papel que el dinero juega en la sociedad prehispánica del México Central es distante al papel que se le adjudica a la sociedad que describen los cronistas españoles (Díaz del Castillo, (1963(1576)); Sahagún, (1982[1905])<sup>8</sup>. El dinero chartal dista de ser solo una mercancía o un objeto que acelera el trueque. El dinero como unidad de cambio aparece una vez que las obligaciones sociales son cuantificadas y pagadas en su totalidad<sup>9</sup>. El dinero es un crédito generado y multiplicado por 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. Destruyendo a su paso el sentido generalizado de comunidad.

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, misma que se encarga de la manutención del 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 dismantela la noción de retaliación equivalente y provee un sentido permanente de justicia debido a que “el dinero es una manera de comparar cosas matemáticamente” (ibid., p. 52). En este proceso, las instituciones políticas determinan la transformación de obligaciones que se perciben como eternas en deudas cuantificadas de relativamente corto plazo.

Con base a 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 y establece las obligaciones contractuales. Un proceso de monetización dicta o exige el reemplazamiento de las obligaciones sociales, propio de las sociedades igualitarias, 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<sup>10</sup>.

8. Randall Wray (2012, p. 1) 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 la vida material de una sociedad. Como tal, la economía substantiva no puede ser abstraída de las instituciones que ayudan a moldear los procesos económicos; y el problema substantivo no es el formal de elección, pero un problema sobre producción y distribución.”

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

10. “El valor de la unidad de cambio de la moneda no es una medida de valor de un objeto, pero la medida de una confianza 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, p. 50).

La confianza social en el dinero se mide contra la única institución que se asume no faltará al 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, a continuación, nos adentramos a las creencias espirituales de los Mexicas, las cuales se consideran relevantes para el re-establecimiento de una filosofía específica que bien podría hacer semblanza a los principios comunitarios propios de la ESS, mismos que tienen el potencial de solidificar un sistema monetario alternativo.

### **El Espiritualismo Mexica: El Sentido Humano del Endeudamiento**

Los Nahuas convivían bajo una estructura social que le da peso a instituciones de tipo ceremonial. Su escuela de pensamiento filosófico es representada por pensadores que se enfocan en dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo lograr estabilidad y balance en un mundo efímero? (León-Portilla, 1990[1963]) La visión Nahuatl del mundo está marcada por una tendencia a enfocarse en el proceso de transformación, al tiempo que se vislumbran deidades que luchan por encontrar una fórmula mágica para construir un mundo estable<sup>11</sup>. El cambio es lo único constante. El universo no se mantiene estable y experimenta destrucciones y creaciones repetitivamente, la estabilidad se logra momentáneamente. Para los Nahuas, 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 sol con un mito único; el cual constituía 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 los mismos. Por citar un ejemplo, Quetzalcóatl otorga a la humanidad el regalo de la vida a través del auto sacrificio. 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, 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, seguida por el sacrificio para asegurar renacimiento y renovación<sup>12</sup>.

11. Los Mexicas creían que los dioses usaban un taladro de fuego para insertar una fuerza animada espiritual llamada (*tonalli*) en un niño poco antes de 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” o transferida a alguien más” (ibid., p. 119).

12. En 1524, los relatos de los interlocutores Nahuas establecen lo siguiente (León-Portilla 1990[1963], p. 28): “los dioses nos dieron todo lo que uno toma y come, eso que preserva la vida, el maíz, el frijol, el amaranto, la chí. Ellos son los que piden el agua, la lluvia, a través de los cuales las cosas crecen la tierra.” Con base a Theret (1999, p. 60), “en el origen del dinero tenemos una representación de la muerte como un mundo invis-

El *tlatoani* es el 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 la efimeridad de la vida. La única forma de asegurar 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” (ibid., p. 61).

Este sentido de reciprocidad no puede ser correspondido únicamente 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 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; Marcus, 1992).

Más que funcionar como un instrumento, el propósito primordial del pago de tributo es el de 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 Klein (1987, p. 297), 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.”

En conjunto, las creencias de los Mexicas juegan un papel primordial en el establecimiento de instituciones económicas y políticas. Eric Wolf (1959, p. 108), 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 con la tierra. Bajo una percepción circular, mientras más cambien las cosas más se mantienen igual y la búsqueda continua de aún más incremento de recursos de bienes para su demostración en extravagantes ceremonias, al igual que víctimas de sacrificio, para 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.*

ble, 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 emerge.”



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*; esto es, pagos (López-Austin, 1980). Una vez que esta noción ceremonial es incorporada en la operación diaria de las instituciones prehispánicas, es claro que los Nahuas no practican el trueque entre clanes que se consideran 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 continuara, 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.

Las prácticas ceremoniales que simbolizan relaciones de eterno endeudamiento entre humanos y fuerzas espirituales constituyen las instituciones ceremoniales 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. A cierto punto, los sacerdotes se encuentran 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>13</sup>. Sacerdotes y gobernantes trabajan de la mano y dan la apariencia de ejercer control sobre los fenómenos naturales, tal y como se presenta en el caso del antiguo Egipto (Henry, 2005)<sup>14</sup>. Socialmente estos rituales -que prácticamente

13. Los tianguis, incorrectamente identificados como mercados por los españoles, representan mecanismos de distribución directamente administrados por la Triple Alianza. Organizados por la clase denominada *pochteca* (mercaderes), los tianguis se organizaban en lugares y fechas específicas. En estos lugares de intercambio de bienes, los precios de los productos estaban fijos y los medios de pago establecidos, por igual, la conducta social era vigilada. Por ejemplo, los precios de cacao importando para ser vendido en los tianguis eran anunciados a los representantes de la Triple Alianza y después al público (Lockhart, 1992). Los oficiales de los *altepetls* consideraban la supervisión del mercado como uno de los deberes oficiales del tlatoni.

14. Por lo tanto, “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 religiosos quienes podrían interpretar estas estimaciones como directivos cósmicos para ordenar las actividades humanas en el tiempo y el espacio” (Bordan, 1982, p. 162).

involucran la redistribución del excedente de los diferentes municipios (altépetls)<sup>15</sup> y el tributo- pueden determinar un grado de certeza la incertidumbre que carga la existencia, la de alguna forma controlar el destino de la humanidad (Berdan, 1982).

En referencia, Ingham (2000, p. 78) 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.” 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’ es 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.

Para el caso del México Central, hacia al arribo de los aventureros españoles 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 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 relacionado con instituciones que abrazaban una ideología que sostenían principios comunitarios y solidarios.

Con el propósito de contextualizar históricamente el marco de operación de las monedas sociales y solidarias contemporáneas he limitado mi análisis a las instituciones que forjaron el sistema monetario nahua: las prácticas religiosas y espirituales. Específicamente, el rol que ha jugado la noción de la deuda eterna a los poderes divinos. 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

15. De acuerdo con Lockhart (1992), el altépetl -el estado étnico- estaba en el corazón de las organizaciones políticas y sociales del mundo Nahuatl. El *altépetl* -hace referencia una comunidad que tiene dominio sobre un territorio dado, esto es, una entidad soberana comparada en tamaño a las ciudades-antiguas ciudades mediterráneas. La parte constituyente de un altépetl fue el *calpulli* la cual representaba el microcosmos de un *altepetl*. Cada *calpulli* fue inicialmente un tipo de clan unido por lazos familiares. Dentro del altépetl, cada *calpulli* tenía su propio dirigente, quien sostiene un título distintivo y una porción del territorio para la exclusividad de sus miembros. Las prácticas étnicas y religiosas de los *altepetls* y *calpullis* eran generalmente respetadas por la *Triple Alianza*, la cual mantenía una forma particular de crear construcciones más grandes en términos políticos, sociales, económicos y artísticos. Estructuras que de alguna manera mantuvieron su independencia, y, al mismo tiempo, estaban incorporadas a un todo político por redes tributarias.

México Central por las políticas peculiares de la Nueva España. Mismos que de una forma u otra, y a diferente grado, continúan cobijados por la reciprocidad y los principios de la impagable deuda a las fuerzas divinas. Es a este tema que me enfoco en la siguiente sección, siguiendo la senda del propósito de este trabajo que apunta al fundamento ideológico de las monedas contemporáneas solidarias y sociales. Esta ideología como lo demuestra implica una ruptura con el capitalismo, a través de aprender el concepto de la solidaridad y la reciprocidad, mismos que pueden asistir a las comunidades más desposeídas de la era del México neoliberal a fundar una economía justa a través de la fundación de un sistema monetario alternativo.

## **IV. Resistencia Institucional: Las Monedas Solidarias de México**

En 2010, México conmemoró doscientos años de su independencia y cien años de su legendaria revolución. En respuesta, una celebración organizada por el gobierno federal conocida como *El Bicentenario* tuvo como propósito identificar los periodos de inestabilidad social y política, celebrando su reivindicación. *El Bicentenario* se presentó como un espacio de reflexión que daría la oportunidad de atraer armonía y cimentar solidaridad en una nación que se encuentra en conflicto. En la Ciudad de México, *El Bicentenario* dio comienzo con el ritual del Fuego Nuevo en la plaza central, lugar simbólico en donde la misma práctica espiritual prehispánica se ejecutaba en los tiempos de Tenochtitlan. Ahora se llevaría a cabo de la misma forma y sería ejecutada por veintiséis chamanes a lo largo del país con el propósito de recordar el legado histórico de los *pueblos originarios*.

En el México contemporáneo, ilustrando las tradiciones prehispánicas, la luz del Fuego Nuevo representaba una nueva oportunidad que enmarcaría su nuevo comienzo. Pareciera que el México moderno necesitaba rejuvenecer a través de este símbolo el ciclo de los 52 años. Como parte de la celebración, la erección del Coloso -una escultura de un hombre de veinte metros de alto y seis toneladas de peso- simbolizó a los líderes de México, muchos de ellos sin nombre e identidad. El Coloso representa a lo que ahora se categoriza como indígenas y campesinos, quienes moldearon con sus batallas la historia de la nación mestiza.

Sin embargo, la ideología de la unidad nacional a través del mestizaje ha funcionado como una doctrina para idealizar la reconciliación que aparentemente surge entre sectores antagonistas de una sociedad históricamente en conflicto. La actual nación mexicana coexiste dentro de una inalienable línea divisoria que ha sido definida por elementos como el estrato social, el poder económico y la identidad étnica. Respecto al último factor, la identidad indígena tiende a ser magnificada en su pasado. Mientras que en el presente, su papel ha sido minimizado, encontrándose totalmente alienado en el quehacer de las instituciones contemporáneas. Esto es, la creación del 'indígena mexicano' comienza cuando la necesidad de subestimar su patrimonio cultural se convirtió

en prioridad. Sin embargo, su patrimonio cultural se encuentra vivo, no necesariamente como artesanía o entretenimiento folclórico, sino como agente de cambio y progreso.

Por citar unos ejemplos, en 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) acertadamente identificaría que los mecanismos del mercado y las políticas neoliberales los segregaría aún más, destruyendo sus formas de vida al darle prioridad a las necesidades de la economía global que se enfocarían en la explotación de los recursos naturales y al desarrollo de los sectores económicos que no se relacionan con las comunidades rurales. A finales del 2012, 20.000 miembros del EZLN llamaron la atención del país entero y se dejaron escuchar en el estado de Chiapas una vez más, al caminar en silencio desde sus comunidades hacia los centros de las ciudades que habían sido previamente ocupadas durante el levantamiento de 1994. Levantamiento histórico que se presenta como la primera señal de resistencia a las políticas neoliberales que implicaban el Tratado de Libre Comercio. En 2012, representantes de comunidades Tzotziles, Tzeltales, Tojobales y Chontales establecieron que marchaban en silencio, para ser escuchados, acertando su existencia y preocupación por el deplorable estado en el que se encuentra el país después de sobrevivir décadas de doctrina mercantil. A partir de la era neoliberal, los “pueblos originarios” de Chiapas se han manifestado, negociando, influenciado, estableciendo y demandando. En otras palabras, han sido agentes activos en construir una visión de la política económica del país.

En el México neoliberal, la rebelión indígena ha tomado un papel más activo, dando beneficios a corto plazo. Mucha de esta actividad se puede bien relacionar con el desarrollo de la ESS. En el estado de Guerrero, los pueblos Mixtecos se establecen como el ejemplo de una comunidad organizada que se propone llenar el vacío que ha dejado la ausencia del estado. Se han dedicado a batallar, desde las bases, los niveles desenfrenados de actividad criminal que incrementa la violencia relacionada con el tráfico de drogas en la región. A través de un proceso de democracia directa, los Mixtecos eligen a sus representantes con base en la Organización Internacional del Trabajo, Convención 169, Artículo 33. En la municipalidad de Ayutla, Los Pueblos Unidos y Organizaciones de Guerrero -un movimiento civil de autodefensa- establece una policía comunitaria en enero de 1997.

La policía comunitaria patrulla las calles y detiene aquellos individuos quienes, se presume, han asaltado, secuestrado, y/o asesinados a miembros de la comunidad. A los sospechosos se les somete a juicios civiles donde las sentencias y los castigos son determinados por autoridades comunitarias. Asambleas comunitarias son organizadas en las plazas de los pueblos para presenciar y/o (testificar) en procesos judiciales. Algo similar ocurre en Cherán, Michoacán, en donde los movimientos de base P’urhépechas<sup>16</sup> que confronta de manera efectiva problemas que emergen de un contexto económico

16. Los P’urepechas o Tarascos son poblaciones originarias concentradas en la región noroeste de Michoacán, principalmente en las ciudades de Uruapan y Pátzcuaro. Los P’urhépechas tienen una larga historia de Resistencia que comienza con lograr su independencia exitosamente, escapando el dominio predominante de la Triple

que alimenta la violencia, actividad delictiva y explotación económica, incluyendo la extracción rapaz de los recursos naturales. Para resolver estos desafíos, los *P'urhépechas* trabajan dentro del marco de las instituciones de gobernanza global al igual que prácticas ancestrales que les han permitido reinstalar el estado de derecho y la sustentabilidad ambiental en su comunidad.

En Guerrero y en Michoacán, *P'urhépechas* y *Mixtecos*, respectivamente, han retomado el papel que en teoría le corresponde a las autoridades federales basados en la ley de usos y costumbres que le da cabida a lógicas alternativas a las dictadas por el mercado. Los fenómenos de Chiapas, Guerrero y Michoacán deslumbran las actividades de los agentes invisibles quienes se han incorporado, muy a pesar del nivel de marginalización económica y social en el que se encuentran, un discurso de resistencia que desafía a través del transcurso del tiempo la dirección del desarrollo de las políticas públicas en el México actual. Dicha resistencia, en el contexto de la actual administración del gobierno federal, cuyo representante Andrés Manuel López Obrador ha mostrado no solo interés en abrir el espacio a la participación de los pueblos indígenas en el quehacer de la nación, pero por igual, al desarrollo de la economía social y solidaria en el país.

Otras formas de resistencias se fraguan en las comunidades habitadas por los *pueblos originarios* del México actual en donde las soluciones a los problemas generados por el neoliberalismo han tomado una forma más proactiva en el área económica. Es en estos lugares, donde una diferente lógica opera en relación con la economía y los sistemas monetarios alternativos, modelos que se basan en la solidaridad y el reconocimiento del bien común como el único método de pacificación al miedo de perder el bienestar que continuamente se ve amenazado por un modelo económico que arrasa con el tejido social. Este es el caso de Espinal, una municipalidad habitada por 25,000 personas que se localiza en Veracruz. En esta localidad los Totonacos emiten su propia moneda, llamada El Tumin, con ayuda de académicos y estudiantes de la Universidad Intercultural de Veracruz a partir de 2010.

Actualmente, se calcula que circulan en el país aproximadamente 18 monedas alternativas, que incluyen el Mixhuca, el Mezquite, el Tlaloc, el Kuni, el Xico, el Cajeme, el Dinamo y El Fausto. No es sorprendente que la mayoría de ellas hagan referencias a símbolos o nombres de la época prehispánica y que de alguna forma los principios que los rigen se basan en lógicas de mutua cooperación, solidaridad con la causa del productor o el consumidor, a través del concepto de prosumidor. Las monedas sociales, ya sea complementarias, paralelas y comunitarias de resistencia, tejen otras lógicas que se alejan del *homo economicus* y se acercan al *homo collectivuumm*. Nos enseñan el valor de cambio y el valor de uso, por igual, el valor de vínculo y es precisamente en este rubro que se

Alianza a través del XIV y el XV siglo. La ciudad de Cheran localizada cerca de Morelia, la capital del estado ha reportado tener una población total de 16,243 personas.

pueden fraguar desde las bases los cambios estructurales que reinstalen la noción de la deuda eterna.

En el caso de Los Tumines, la moneda que ha llamado más la atención a nivel mundial, adornados con las imágenes de Emiliano Zapata y Diego Rivera, ilustran la naturaleza de un sistema monetario alternativo, por igual, de una resistencia a un sistema político y económico que carece la capacidad de proveer el bienestar básico a miembros de una comunidad. En Espinal, los Totonacas toman bajo su control las políticas de desarrollo económico al reestablecer, bajo el principio de reciprocidad, un sistema monetario alternativo. El estudio de los sistemas monetarios alternativos involucra la necesidad de ver detrás del velo de lo que se nos presenta en el discurso político como una institución meramente basada en los usos y costumbres. La naturaleza del sistema monetario que existe en Espinal abarca esta importancia y complejidad.

El dinero totonaco tiene como objetivo primordial reactivar la economía local, esto es, se enfoca en la producción de bienes para fomentar el bienestar común, no para auspiciar la ganancia mercantil. Los fundadores del proyecto argumentan que la validez del Tumin es dada por la red de productores y consumidores, muchos de ellos prosumidores que aceptan la moneda en el pago de los bienes y servicios. La lógica de los Tumines se pronuncia contraria a la visión convencional del dinero, esto es, el dinero como unidad de cambio. Su propósito es incrementar la distribución de productos y servicios a lo largo y ancho de la comunidad. El Tumin funciona por medio de un acuerdo de colaboración establecido entre productores de la comunidad, quienes previamente se comprometen a aceptar Tumines en el pago de bienes y servicios. Los productores de Espinal recobran estos ingresos al tener más productos y servicios. Los comerciantes venden más y los consumidores pueden adquirir más bienes y servicios a precios subsidiados por el Tumin (Najar, 2012).

Al establecer un acuerdo para utilizar el Tumin como instrumento que garantice la reproducción de la actividad económica y sobre todo el bienestar de tanto productores como consumidores, cada productor le da un valor estimado de la moneda, mientras que, al mismo tiempo, se compromete a sacrificar ingresos en pesos. Por ejemplo, el valor de un kilo de carne es de \$70 en el mercado, el mismo producto tiene un valor de \$50 pesos y 20 Tumines dentro de la red Tumin. Al mantener un acuerdo para utilizar el Tumin como un medio de pago, el poder de compra de los consumidores incrementa y las ganancias se reducen, considerándolas un resultado secundario.

Por igual, los trabajadores que reciben ganancias en Tumines pueden redimirlos por bienes dentro de la red comunitaria. Por ejemplo, las ganancias que los carniceros obtienen en Tumines los pueden utilizar para comprar pan. En cambio, el panadero puede utilizar los Tumines recibidos en la venta al carnicero los puede emplear para comprar insumos para su producción como lo sería harina, azúcar y huevos. Queda en evidencia que el Tumin, como relación social, requiere para su funcionamiento el desmantelamiento de la ideología de la ganancia monetaria a través de la reestructuración del sentido comu-

nitario y de causa solidaria por el bien común, esto es, por medio de un contrato entre iguales ante la ausencia del estado de bienestar que fue arrasado por la financiarización de la economía mexicana.

En respuesta a este sistema que se genera en las bases, teniendo como fundamento la teoría metalista del dinero, El Banco Central de México emite una denuncia a los fundadores del Tumin de querer reemplazar el peso. Sin embargo, El Código Penal Federal Mexicano no criminaliza el uso de billetes para el pago de transacciones comerciales entre entidades privadas. Los peritos federales determinan que los diseños de los Tumines y los materiales son diferentes a los billetes oficiales en circulación. Las autoridades mexicanas concluyen que la emisión de Tumines no constituye un delito federal. Los creadores de los Tumines sostienen una perspectiva diferente de la de los oficiales del Banco Central respecto a la naturaleza del dinero, parten de una lógica distinta, restaurando ideologías de tiempos ancestrales.

En la comunidad del Espinal, el Tumin no es una mercancía con valor intrínseco, en su lugar, el valor del Tumin está enraizado en un grupo de personas quienes han acordado entre ellos a aceptarlo como medio de pago. Este acuerdo involucra confianza, cooperación e interés por el bien común, factores que impulsan la solidaridad dentro de los miembros de la red. Por lo tanto, los oficiales del Banco Central cometen un error en su evaluación de la naturaleza del Tumin, dado que el propósito de esta moneda es totalmente distinto a la del peso. Una vez que una perspectiva alternativa para estudiar la naturaleza del dinero es considerada, el análisis de este supuesto crimen desenvuelve una historia fascinante y complicada.

## V. Conclusiones

A través del peregrinaje histórico, el artículo presenta el sistema monetario que se estableció en la época prehispánica partiendo del Chartalismo Poscolonial. Las monedas sociales y solidarias que circulan actualmente hacen énfasis las relaciones históricas establecidas agentes subalternos (comunidades indígenas/campesinas). La capacidad de una comunidad como Espinal de galvanizar su economía con base en un acuerdo comunitario de reciprocidad enfatiza las limitaciones del estado moderno para controlar una nación estratificada. Se argumenta que tales frenos institucionales han históricamente impedido el desarrollo completo de un gobierno centralizado y consecuentemente la implementación de un sistema monetario 'moderno' en el México Central.

La teoría Chartalista establece que la transformación de la relación recíproca en una relación de deuda y crédito denominada en una unidad de cambio está directamente relacionada con la existencia de una autoridad central. Para poder determinar la naturaleza y significado de los Tumines, uno debe desconectar la noción del dinero como mercancía y reemplazarla con aquella de una relación social. De esta forma, se puede entender que los

Tumines nos pueden apuntar a una interpretación de la historia de México, su gobierno, su economía y sus pueblos.

El estudio del dinero, como una relación social institucionalizada, ayuda a analizar la transformación o la resistencia a las normas culturales establecidas históricamente. Consecuentemente, la transformación de las normas culturales delinea la importancia de cambios ideológicos requeridos para aceptar marcos normativos ajenos, como lo presenta un proceso de colonización. Dicho de otra manera, el estudio de las normas culturales sociales ayuda a identificar a qué grado el dinero, como una relación social institucionalizada, es sistemática e institucionalmente aceptada en el proceso social de adaptación a una nueva política económica global.



## Referencias

- Carrasco, Pedro. (1983). Some theoretical considerations about the role of the market in ancient México. In *Economic Thropology: topics and Theories*, ed. Sutti Ortiz, 67-82. *Monographs in Economic Anthropology* No. 1 New York: University Press of América.
- Díaz-del Castillo, Bernal. (1983 [1632]). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ciudad de México: Editorial Patria.
- Duran, Fray Diego. (1967). *Historia de las Indias de Nueva España*. 2 Volúmenes. Ciudad de México: Porrúa, S.A.
- Escobar, Arturo. (1995). *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- . (1998). "Power and visibility: Development and the invention and management of the third world." *Cultural Anthropology* 3, no. 4: 428-443.
- . (2012). "Preface to the 2012 edition" in *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Florescano, Enrique. (1995). *El mito de Quetzalcoatl*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Forstater, Matthew. (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.
- García, Bernardo. (1970). *La casa de moneda siglos XVI-XIX*. México, D.F.: Colegio de México.
- Gardiner, Geoffrey W. (2004). The primary of trade debts in the development of money. In *Credit and states theories of money: The contribution of A. Mitchell Innes*, ed. L.R. Wray, 79-98. Cheltenham: Edward Elgar.
- Garibay, Ángel M. (1961). *Vida económica de Tenochtitlan I. Pochtecaoythl Informantes de Sahagún 3*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gil-Vásquez, Karol. (2012). *The Historical transformation of indigenous and colonial institutions of Central México: the state and monetary systems*. Ph.D. Diss, University of Missouri-Kansas City.  
Doi:<https://mospace.umsystem.edu/xmlui/bitstream/handle/10355/35510/GilVasquezHisTraInd.pdf?sequence=1>
- Graeber, David. (2011). *Debt: the first 5,000 Years*. Brooklyn, New York: Melvillehouse.
- Hassig, Ross. (1985). *Trade, tribute, and transportation: The sixteenth-century political economy of the valley of México*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Henry, John. (2004). The social origins of money: The case of Egypt. In *Credit and state theories of money*, ed. Randall Wray. Massachusetts: Edward Elgar Companion.

- Hudson, Michael. (1998). The archeology of money: Debt versus barter theories of money's origins. In *Credit and state theories of money: The contributions of A. Mitchell Innes*, ed. L.R. Wray, 99-127. Cheltenham, UK: Edward Elgar Companion.
- Ingham, Geoffrey. (2000). 'Babylonian Madness:' On the historical and sociological origins of money. In *What is money?* Ed. John Smithin, 16-41. London, UK and New York, NY: Routledge.
- \_\_\_.(2004). The emergence of capitalist credit money. In *Credit and state theories of money: The contributions of A. Mitchell Innes*, ed. L.R. Wray, 173-222. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Ingham, John H. (1984). Human sacrifices at Tenochtitlan, *Comparative studies in society and history*, 26: 379-400.
- Innes, Mitchel. (1913). What is money? *Banking Law Journal*, (May): 377-408.
- \_\_\_ (1914). The credit theory of money. *Banking Law Journal*, (January): 151-68.
- International Labour Organization. (2009). Indigenous and tribal people's rights in practice—A Guide to ILO Convention No. 169. International Labour Standards. [https://www.ilo.org/global/publications/ilo-bookstore/order-online/books/WCMS\\_171810/lang--en/index.htm](https://www.ilo.org/global/publications/ilo-bookstore/order-online/books/WCMS_171810/lang--en/index.htm)
- Ixtlilochitl, Fernando de Alva. (1952). *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilochitl. 2 Volúmenes*. México, D.F.: Editorial Nacional.
- Katz, Friedrich. (1969). *Situación social y económica de los Aztecas durante los siglos XV y XVI*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kellogg, Susan. (1995). *Law and the transformation of Aztec culture, 1500-1700*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Klein, Cecilie. (1987). The ideology of autosacrifice at the Templo Mayor. In *The Aztec Templo Mayor*, ed. Elizabeth Boone, p. 293-370. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Knapp, Georg Friedrich. (1924). *The state theory of Money*. Clifton, NY: Augustus M. Kelley.
- Innes, Mitchel. (1913). What is money? *Banking Law Journal* (May): 377-408.
- \_\_\_ (1914). The credit theory of money. *Banking Law Journal* (January): 151-68
- Knapp, Georg, F. (1973[1924]). *The state theory of money*. London: Macmillan & Company Limited, St. Martin's Street.
- Leon-Portilla, Miguel. (1962). *The broken spears: The Aztec account of the conquest of México*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_ (1990 [1963]). *Aztec thought and culture: A study of the ancient Nahuatl mind*. Norman: University of Oklahoma Press.
- \_\_\_(2003). *Obras de Miguel Leon Portilla*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lerner, Abba. (1974). "Money as a creature of the state". *American Economic Review* 37, 2(May): 139-41.

- Lockhart, James. (1972). "The social history of colonial Latin América: Evolution and potential." *Latin American Research Review* 7, (1): 16-45.
- . Frances Berdan and Arthur J.O. Anderson ed. (1976). *Beyond the códices: The Nahuatl view of colonial México*. Berkely and Los Angeles, CA: UCLA Latin American Center.
- . (1982). Views of corporate self and history in some Valley of México town, late seventeenth and eighteenth centuries. In *The Inca and Aztec States*, ed. Goerge A. Collier et al., 367 -393. New york: Academic Press.
- .(1991). Nahuas and Spaniards: Post conquest central Mexican history and philology. In *Nahuatl Studies Series*, Number 3. Stanford, CA: Stanford University Press.
- . (1992). *The Nahuas after the conquest*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lopez-Austin, Alfredo. (1980). *Hombre-dios: Religión y política en el mundo Nahuatl*. Ciudad de México: Universidad Nacional de México.
- Marichal, Carlos and Daniela Marino. (2011). En *De colonia a Nación. Impuestos y Política en México*. Ciudad de 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 *De Colonia a Nación: Impuestos y Política en México*, ed. Carlos Marichal y Daniela Marino. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Menger, Carl. (2002 [1909]). Money in *Carl Menger and the evolution of payment systems: from barter to electronic money*, ed. Michale Latzer and Stephan W. Schmitz, 25-107. Trans. Leland B. Yeager and Monika Streissler. Cheltenham, UK and Northampton, MA, USA: Edward Elgar.
- Millon, Rene F. (1955). *When money grew on trees: A study of cacao in ancient Mesoamerica*. Ph. Diss. Colombia University.
- Najar, Alberto. (2012a). "El pueblo mexicano que se gobierna a sí mismo." *British Broadcasting Company*, 25 de enero.  
Doi: [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/01/120125\\_cheran\\_michoacan\\_indigenas\\_an](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/01/120125_cheran_michoacan_indigenas_an)
- . (2012b). "El pueblo que inventó sus billetes." *British Broadcasting Company*, 27 de enero.  
Doi: [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/01/120126\\_tumin\\_dinero\\_mexico\\_an#:~:text=El%20T%C3%BAmin%20surgi%C3%B3%20como%20un,la%20mitad%20son%20ind%C3%ADgenas%20totonacas](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/01/120126_tumin_dinero_mexico_an#:~:text=El%20T%C3%BAmin%20surgi%C3%B3%20como%20un,la%20mitad%20son%20ind%C3%ADgenas%20totonacas).
- Neale, Walter C. (1976). *Monies in societies (cross-cultural themes)*. California: Chandler and Sharp Publishers.
- Parsons, Jeffrey R. (1976). The role of chinampa agriculture in the food supply of Aztec Tenochtitlan. En *Cultural change and continuity: essay in honor of James B. Griffin*, ed. Charles E. Cleveland, 233-62. New York: Academic Press.
- Peacock, Mark S. (2006). "The origins of money in ancient Greece: The political economy of coinage and exchange." *Cambridge Journal of Economics*, 30: 637-50.

- Polanyi, Karl. (1968). *Primitive, archaic and modern economies: Essay of Karl Polanyi* ed. George Dalton. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_, Conrad M. Arensberg, Harry W. Pearson et al. (1971). *Trade and markets in early empires*. Washington: Henry Regnery Company.
- Prescott, William. (1964). *History of the conquest of México*. Urbana: University of Illinois Press.
- Quijano, Anibal. (2000). "Coloniality of power eurocentrism and Latin América." *Nepantla: View from South*, 1(30): 533-80.
- Restall, Mathew. (2003). *Seven myths of the Spanish conquest*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Sahugun, Fray Bernardino de. (1982 [1905]). *La historia general de las cosas de la Nueva España (El Código Florentino)*, Libros I-IX and XII.
- Semenova, Alla. (2011). *The Origins of money: Evaluating Chartalist and Metallist Theories in the Context of Ancient Greece and Mesopotamia*. Ph.D. Diss, University of Missouri-Kansas City. Doi: <https://mospace.umsystem.edu/xmlui/handle/10355/10843>
- Smith, Michael E. (1986). "The Role of Social Stratification in the Aztec Empire: A View from the Provinces." *American Anthropologist*, 88: 70-91.
- \_\_\_, and L.M. Montiel. (2011). "The Archeological Study of Empires and Imperialism in Prehispanic Central México." *Journal of Anthropological Archeology*, 20: 245-284.
- Stern, Steve, J. (1988). "Feudalism, Capitalism and the World Systems in the perspective of Latin América and the Caribbean." *The American Historical Review*, 93(40): 829-872.
- Tejerina, Veronica. (2010). *The Concept of development by indigenous groups in Bolivia: A visión compared with the Millennium Development Goals*. Saarburken, Germany: VDM Verlag Dr. Muller.
- Townsend, Richard F. (1992). *The Aztecs*. New York: Thames and Hudson.
- Vaillant, George. (1986). *The Aztecs of México: Origins, Rise and Fall of the Aztec Nation*. London: Penguin Books.
- Wray, Randall. (1990). *Money and Credit in Capitalist Economies: The Endogenous Money Approach*. Aldershot, UK: Edward Elgar.
- \_\_\_ (1998). *Understanding Modern Money. The Key to Full Employment and Price Stability*. London: Edward Elgar.
- \_\_\_ (2004). *Credit and State Theories of Money*. Massachusetts: Edward Elgar Companion.
- \_\_\_ (2012). Introduction to An Alternative History of Money. Working Paper No. 717. *Levy Economics Institute of Bard College*. [http://www.levyinstitute.org/pubs/wp\\_717.pdf](http://www.levyinstitute.org/pubs/wp_717.pdf)
- Wolf, Eric R. (1959). *Sons of the Shaking Earth*. Chicago Illinois: The University of Chicago Press.
- \_\_\_ *Europe and the People without History*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- \_\_\_ (1999). *Envisioning power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Los Angeles, California: University of California Press.

# ÍNDICE

Directores / Índice autores .....	5
Introducción. Por <b>Juan Fernando Álvarez</b> y <b>Carmen Marcuello</b> .....	14
La economía social y solidaria como instrumento de reincorporación de excombatientes en Colombia. Por <b>Alberto García Müller</b> y <b>Juan Fernando Álvarez</b> .....	33
La Cooperativa Agrícola Numa Gamaa Ski Yu Me'Phaa, la Asociación Civil Xuajin Me'Phaa y la Honorable Casa de Los Pueblos de Ayutla: Un Ecosistema de Economía Social y Solidaria en Acción. Por <b>Roberto Cañedo Villarreal</b> , <b>María del Carmen Barragán Mendoza</b> y <b>Margarita Muciño Muciño</b> .....	52
Economía social, cooperativismo y la Agenda 2030 de los objetivos de desarrollo sostenible en la política de gestión de Costa Rica para crear desarrollo territorial. Por <b>Federico Li Bonilla</b> y <b>Monserrat Espinach Rueda</b> .....	76
Redes de intercooperación para la convivencia pacífica en Antioquia-Colombia. Por <b>Hernando Zabala Salazar</b> .....	97
Trajetória e experiências das incubadoras tecnológicas das cooperativas populares (ITCPs) e empreendimentos solidários no contexto brasileiro. Por <b>Tatiana Ribeiro Velloso</b> , <b>Leandro Pereira Morais</b> y <b>Daniel Francisco Nagao Menezes</b> .....	128
Perfil del Talento Emprendedor de Mapuches (Küzawchefe) en Chile (Wallmapu). Por <b>Paula Miranda Sánchez</b> e <b>Ismael Romero Mancheño</b> .....	156
La experiencia de los mercados sociales españoles. Por <b>Millán Díaz-Foncea</b> , <b>Ignacio Bretos</b> y <b>Carmen Marcuello</b> .....	185
Reinvención de las empresas sociales desde Nicaragua, Honduras y Guatemala. Por <b>René Mendoza Vidaurre</b> .....	214
Recuperar empresas, conformar redes y generar sostenibilidad. Estudio sobre la participación en una red de organizaciones híbridas en Argentina. Por <b>Cynthia Snec</b> .....	242
Um caso exemplar de empreendedorismo coletivo pelas parcerias público-sociais: a Associação Portuguesa para a Diversidade da Videira (PORVID). Por <b>Manuel Belo Moreira</b> .....	270
Experiências territoriais de acumulação solidária no Brasil – bancos comunitários e circuitos locais de comércio justo. Por <b>Antônio Cruz</b> .....	290
Chartalismo Poscolonial: El Contexto Histórico y Teórico de las Monedas Solidarias en México. Por <b>Karol Gil Vásquez</b> .....	317
Economía Social y Estado para enfrentar la emergencia alimentaria y la pandemia. La co-gestión de los circuitos de producción y distribución de alimentos. Por <b>Natalia Soledad Stein</b> .....	344

Desarrollo territorial y fomento de la economía social y cooperativa. Procesos emergentes en Chile de articulación entre gobiernos regionales, municipios y empresas de la economía social y cooperativa. Por <b>Benjamín Fuentes F., Luis Hernández Astudillo, Patricio Inostroza Rebolledo y Mario Radrigán R.</b> .....	373
La economía solidaria y el cooperativismo en el Ecuador de la revolución ciudadana: entre la ilusión y el desencanto. Por <b>Carlos Naranjo Mena</b> .....	398
La economía solidaria en México: un caleidoscopio de experiencias. Por <b>Prudenzio Mochi Alemán, Tatiana González Rivera y Cristina Girardo</b> .....	427
La respuesta del cooperativismo puertorriqueño ante la devastación causada por el Huracán María. Por <b>Rubén Colón Morales</b> .....	458
El logro de la Agenda 2030 y los ODS a través de la Economía Social y Solidaria. El vivir bien boliviano. Por <b>Karen Cis</b> .....	476