

Edward Palmer Thompson en América Latina: sobre la economía moral de las multitudes latinoamericanas

Edward Palmer Thompson in Latin America: on the moral economy of
Latin American crowds

Carlos Antonio Aguirre Rojas
Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México
aguirrec@unam.mx

Resumen

En este ensayo se revisita el concepto de economía moral de las multitudes de Edward Palmer Thompson para destacar su vigencia y posible aplicación a la realidad latinoamericana. Así, el autor observa en América Latina, durante los últimos treinta años, toda una serie de potentes y recurrentes procesos de vasta movilización social, reflejo de una clara actualización y manifestación de la subyacente economía moral de las multitudes plebeyas. A partir del cruce entre el despertar de las multitudes latinoamericanas y el concepto de economía moral, el autor se atreve a pronosticar la profundización de la crisis del capitalismo global.

Palabras clave: E. P. Thompson, Economía moral, América Latina, Movimientos sociales

Abstract

In this essay the concept of the moral economy of the multitudes of Edward Palmer Thompson is revisited to highlight its validity and possible application to the Latin American reality. Thus, the author observes in Latin America, during the last thirty years, a whole series of powerful and recurrent processes of vast social mobilization, reflecting a clear update and manifestation of the underlying moral economy of the plebeian multitudes. From the crossing between the awakening of the Latin American multitudes and the concept of moral economy, the author dares to predict the deepening of the crisis of global capitalism.

Keywords: E. P. Thompson, Moral economy, Latin America, Social movements.

Edward Palmer Thompson en América Latina: sobre la economía moral de las multitudes latinoamericanas.

Carlos Antonio Aguirre Rojas.

Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia, Vol. III, N°1, Enero-Junio 2019, 1-15

ISSN 0719-8213

DOI: <http://dx.doi.org/10.23854/autoc.v3i1.110>



“...Parecidos temas de ‘economía moral’ se han examinado en diferentes historias nacionales...”

Edward Palmer Thompson, “La economía moral revisada”, 1991.

Sobre la fortuna del concepto de la ‘economía moral de la multitud’.

Como es bien sabido, el hoy célebre y difundido concepto de la “economía moral de la multitud” fue acuñado e introducido dentro del debate académico de los historiadores y de los científicos sociales por Edward Palmer Thompson, quien en 1971 publicó, en el número 50 de la revista *Past and Present*, su ensayo titulado “La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII”. Así, y precisando de un modo más riguroso este término, que ya había utilizado en 1963 en su gran obra sobre *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Thompson formalizaba y daba nacimiento a un término que, con el paso de los años, se convertiría en el más discutido, retomado, conocido y citado, pero también más deformado, vulgarizado y mal interpretado dentro del conjunto de todos los conceptos incluidos en el vasto y complejo universo del importante legado intelectual thompsoniano.

Pues luego de 1971, y desde su misma aparición, este concepto de la economía moral de la multitud empezó a ser debatido sobre su verdadero significado y respecto de sus posibles implicaciones principales, al mismo tiempo en que se multiplicaban los distintos esfuerzos para aplicarlo, recuperarlo y utilizarlo como herramienta explicativa de procesos y realidades de todos los rincones del planeta, desplegadas en el periodo de los últimos cinco siglos, y en prácticamente todo tipo de sociedades capitalistas posibles. Lo que entonces, y dada esta enorme expansión y universalización del concepto, llevó al propio Edward P. Thompson a

retomarlo y a reprecisararlo, por segunda ocasión, en el año de 1991, en su nuevo ensayo ahora titulado “La economía moral revisada”, incluido en su importante libro titulado *Costumbres en común* (Thompson, 1989: 51-61; Thompson, 1995).

Y todavía después de esa segunda recuperación del concepto, llevada a cabo por Edward Palmer Thompson en 1991, el mismo ha continuado “recorriendo mundo” para proseguir con las más diversas proyecciones y readaptaciones, incrementando aún más su popularidad y su presencia dentro del discurso corriente de los historiadores y de los analistas sociales críticos contemporáneos.

Entonces, y sin entrar aquí en el análisis de las muy diferentes y heterogéneas interpretaciones que se han dado de este concepto y de sus implicaciones teóricas y conceptuales más relevantes, pensamos sin embargo, que vale la pena recordar los contenidos centrales que, en nuestra opinión, permiten proponer una definición más rigurosa, y sobre todo más acorde con todo el conjunto de la obra y la vida de E. P. Thompson, de lo que es esta economía moral de la multitud.

Y la misma, según nosotros, puede ser concebida como el conjunto de fuerzas y de mecanismos de regulación y autorregulación que, establecidos a partir de la ética y de la moral populares –que no de la ética cristiana, sino desde los códigos de la vasta y rica cultura popular-, fijan la barrera entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo aún aceptable y lo intolerable, para determinar así, en el momento de la ruptura del pacto social entre las clases antagónicas, o en la situación del quiebre del equilibrio social al interior de las propias clases populares, los objetivos, la lógica del comportamiento y las formas en general de las acciones concretas de la multitud, es decir,

del conjunto de las clases, sectores y grupos subalternos de una determinada sociedad (Aguirre Rojas, 2015b).

Esta definición, compleja y con muchas aristas de lo que es la economía moral de la multitud, que además de sintetizar los sucesivos esfuerzos y puntualizaciones que fue realizando a lo largo de su vida el propio Edward Palmer Thompson con este concepto, intenta también rescatarla como una herramienta heurística todavía vigente y útil para el análisis de los más contemporáneos movimientos sociales anticapitalistas y antisistémicos en general, y de estos mismos movimientos en la América Latina actual, en particular.

Pues pretendemos prolongar aquí el mismo espíritu de la maduración thompsoniana de este concepto, que arranca de haberse concebido como un instrumento teórico que permitía explicar solamente los “Motines del Hambre” en la Inglaterra del siglo XVIII, para posteriormente transformarlo en un concepto imprescindible para explicar distintas acciones de protesta y de resistencia de la multitud inglesa en los siglos XVIII y XIX, y concluir con su elaboración y apertura más universal, en tanto herramienta conceptual referida a los mecanismos subyacentes a las distintas formas de la protesta y la acción social de las multitudes en distintos países y continentes, y en los distintos siglos y momentos de la historia capitalista completa. Maduración llevada a cabo por el propio autor de este crucial concepto de la ‘economía moral de la multitud’, que en nuestro caso, nos gustaría proseguir y explorar como un utillaje conceptual todavía pertinente para el análisis de ciertas realidades y procesos desplegados en este incipiente tercer milenio cronológico y dentro del espacio específico latinoamericano.

Ya que si coincidimos con E. P. Thompson en el objetivo de que ese concepto de la economía moral

de la multitud debe “regenerarse continuamente como crítica anticapitalista, y como movimiento de resistencia” (Thompson, 1995: 383), entonces es necesario y legítimo el continuar ensayando sus diversas aplicaciones, las que a partir de las inevitables variaciones del contexto de cada nuevo caso o situación investigados, permitirán seguir matizando, enriqueciendo y afinando a este central concepto, nacido de la pluma del autor del libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*.

La economía moral de las multitudes latinoamericanas.

Si observamos con cuidado la situación que América Latina ha estado viviendo durante los últimos cinco o seis lustros transcurridos, y la intentamos analizar desde las diversas aristas que nos permite revelar y descubrir ese complejo concepto de la ‘economía moral de la multitud’, nos llamará inmediatamente la atención el hecho de que durante estos veinticinco o treinta años referidos, hemos presenciado, a todo lo largo y ancho de nuestro semicontinente latinoamericano, toda una serie de potentes y recurrentes procesos de vasta *movilización social*, es decir, de evidente irrupción histórica contundente de las acciones de protesta y de rebeldía de las *multitudes latinoamericanas*, y con ellas, de una clara actualización y manifestación de la subyacente economía moral de esas mismas multitudes plebeyas. Lo que en el año de 2011 pareció generalizarse también en escala planetaria o semiplanetaria para luego difuminarse y pasar a algo indeterminado.

Vastas movilizaciones sociales que en el caso latinoamericano abarcan desde los ‘Levantamientos Indígenas’ pacíficos que sacuden a la ciudad de Quito en Ecuador, como en el caso de los ‘Levantamientos’ de los años de 1990 y de 2000; hasta Marchas simultáneas

de protesta que recorren cientos o miles de kilómetros y que atraviesan Estados y Ciudades diversos para desembocar en la ciudad capital, como en el caso de las Marchas de 1997, 2005 y 2018 hacia Brasilia, realizadas por el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil; y pasando por el levantamiento de los indígenas neozapatistas mexicanos del 1 de enero de 1994 o su impresionante Marcha del Color de la Tierra del año 2001; o por los bloqueos y la paralización no solamente de la Ciudad de La Paz, sino de toda Bolivia, desplegados en más de ochenta puntos de todo el territorio boliviano, mediante cortes y bloqueos de carreteras y de ciudades llevados a cabo por los indígenas aymaras, por ejemplo en mayo y junio del año de 2005, entre muchos otros ejemplos posibles.

Abanico multicolor y diverso de movilizaciones sociales contundentes, que respondiendo a los agravios y ataques de las diferentes clases dominantes de América Latina, han logrado muchas veces derrocar gobiernos locales, estatales y hasta nacionales, a la vez que desencadenan verdaderas crisis políticas también nacionales, y que generan, fortalecen o consolidan movimientos sociales anticapitalistas y antisistémicos cada vez más potentes. Robustos, amplios y poderosos nuevos movimientos sociales latinoamericanos que no tienen equivalente, en lo que respecta a esta fuerza y protagonismo social contundente y masivo, ni en Estados Unidos, ni en Europa, o Asia, o África, u Oceanía, constituyendo entonces al espacio de América Latina como el actual *frente de vanguardia mundial* de todo el vasto conjunto de la familia de luchas antisistémicas y de movimientos anticapitalistas del planeta entero (Aguirre Rojas, 2009; 2004; 2013; 2015a; 2018c).

Lo que, no casualmente, explica tanto el hecho de que iniciativas importantes como la organización de los Foros Sociales Mundiales (hoy en claro

proceso de decadencia y crisis, aunque antes y sobre todo al inicio, un activo y muy potente lugar de encuentro mundial de los movimientos anticapitalistas más diversos) hayan nacido y crecido sobre todo en estas mismas tierras latinoamericanas, como también el hecho de que las principales experiencias y avances de estos nuevos movimientos antisistémicos latinoamericanos sean hasta hoy observados, estudiados, seguidos e investigados con mucha atención por activistas, estudiosos y militantes de todos los movimientos sociales del resto del planeta.

Entonces, cuando observamos la historia reciente de América Latina, comprobamos que, en términos generales, el termómetro de la economía moral de la multitud latinoamericana ha estado elevándose de manera lenta pero sostenida durante los últimos cincuenta años, a partir sobre todo de lo que representó en tierras latinoamericanas ese profundo quiebre histórico-universal que fue la revolución cultural mundial de 1968 (Aguirre Rojas, Wallerstein, Dosse y Braudel, 2018; Wallerstein, Arrighi y Hopkins, 1992). Esta elevación constante de la 'temperatura' general de dicha economía moral de la multitud latinoamericana, que alcanzará su punto de ebullición, y por ende, la medida del estallido social y de la acción directa y contundente de la multitud de un modo desigual y diferenciado, según las condiciones y las dinámicas y los acontecimientos de los diversos contextos nacionales de los distintos países de América Latina, lo que hemos presenciado muy claramente a lo largo de la década de los años noventa del siglo pasado, y también de estas casi dos primeras décadas del siglo XXI.

Porque si bien pensamos que es la economía moral de *toda* América Latina la que se ha ido acercando progresivamente hacia ese punto de la ruptura abierta del pacto social establecido entre las clases y sectores antagónicos de la

sociedad, también es claro que dicho proceso general se matiza y acompasa según la trayectoria específica de cada nación latinoamericana, estallando en México en 1994 y en Argentina en 2001, lo mismo que en Bolivia en 2003 y otra vez en 2005, en Ecuador en 1997, en 2000 y en 2005, en Chile y en Colombia en el año de 2011, en Brasil en el 2013 y en Nicaragua en 2018. Pero pensamos que igualmente podría muy pronto estallar en Venezuela, o en Perú, o en Paraguay, igual que nuevamente en Bolivia, México, Ecuador, Argentina, Chile, Colombia o Brasil, a partir de nuevos embates y nuevas agresiones y ofensas de las respectivas y todavía subsistentes clases dominantes y hegemónicas de todos estos países mencionados.

Y esto porque por debajo de esta obvia diversidad en la maduración singular de cada economía moral de la multitud en cada país latinoamericano, parece ser claro que el punto de viraje radical de la revolución cultural de 1968 se vivió, dentro de todo el semicontinente que corre desde el Río Bravo hasta la Patagonia, como un proceso complejo que, al revolucionar completamente el ámbito de la cultura, y por ende de la cultura popular, y al ser también una total revolución de las costumbres, trastocó entonces a estos dos ámbitos que, según el propio Edward Palmer Thompson, son las fuentes nutricias principales que alimentan y que determinan a esa 'economía moral de la multitud': es decir, el espacio de la rica y compleja cultura plebeya o subalterna, y de otra parte, el variado y también multifacético universo de la costumbre (Thompson, 1995: 9). Pero si en todo el mundo esa revolución cultural mundial de 1968 transformó de raíz a la cultura y a la costumbre, dicha mutación se vivió en América Latina, particularmente, primero como una *revaloración* y recuperación sistemática de dicha cultura popular, o plebeya, o subalterna, y en segundo lugar, como un claro proceso de *politización* creciente del conjunto de la vida cotidiana y del universo de las costumbres de

esas mismas clases y sectores subalternos de la sociedad.

Pues si el 68 latinoamericano derrumbó las frágiles estructuras de la cultura dominante en nuestro semicontinente, estructuras nucleadas hasta esa fecha, en torno a la imitación servil de la vacía y tecnocrática cultura estadounidense y del también vacío *american way of life*, creó con ello un vacío cultural que en las últimas cinco décadas se ha llenado en gran medida con los elementos provenientes de la siempre viva y activa cultura plebeya o subalterna, la que por mil vías y caminos ha logrado construir esas figuras semiautónomas, semisubversivas, semitoleradas y semipresentes, pero siempre muy creativas y novedosas que hoy constituyen a la cultura latinoamericana en general (Carpentier, 2004; Monsivais, 2000; Aguirre Rojas, 2008a). Figuras y formas culturales latinoamericanas fuertemente impregnadas de la cultura y del saber popular, que en consecuencia han permitido también un resurgimiento y un claro fortalecimiento de la mencionada economía moral de las multitudes latinoamericanas.

Igualmente, y frente a las costumbres desmesuradamente autoritarias, tradicionales, conservadoras y cerradas que prevalecieron en América Latina hasta 1968, este acontecimiento-ruptura de hace diez lustros, vino a sacudir y a revolucionar todo este ámbito de lo consuetudinario para desatar un claro y sostenido proceso de *liberalización* de las costumbres y de renovación de las relaciones más básicas de las poblaciones de toda América Latina, generando una *politización* generalizada y ubicua de todas las dimensiones de la vida cotidiana, y una afirmación creciente y también muy ampliamente extendida entre los sectores subalternos, de visiones más progresistas, más tolerantes, más críticas, y también más potencialmente antisistémicas de todos los problemas y los temas sociales. Proceso que,

una vez más, abona esa nueva presencia y esa mayor recuperación de la economía moral de la multitud de cada nación latinoamericana, y de toda América Latina como un conjunto.

Y si esas transformaciones profundas, tanto del mundo de las costumbres, como de las formas y figuras de la cultura en general y de la cultura plebeya en particular en todo nuestro semicontinente son el telón de fondo compartido de ese ascenso de la temperatura en el termómetro de la economía moral de las multitudes latinoamericanas, sus diversas formas de manifestación nacionales nos ilustran nuevamente acerca de la complejidad multifacética de cada concreción histórico-singular de esa misma economía moral de la plebe. Pues al revisar los casos ya referidos, del estallido neozapatista de 1994, o de la serie acompasada de los varios Levantamientos Indígenas ecuatorianos, o de las insurrecciones indígenas y populares en Bolivia, o de la rebelión de los piqueteros y de los subalternos argentinos de finales de 2001 en adelante, o de las vastas protestas en Brasil en contra de la Copa Mundial de fútbol, o del Movimiento Passe Livre por la gratuidad del transporte público, lo que salta a la vista es la *multiplicidad de factores* que han debido conjugarse en cada uno de estos casos, para lograr desatar dichos estallidos y amplias movilizaciones sociales, y por lo tanto, dicha irrupción contundente y evidente de la economía moral de la multitud de cada uno de esos países latinoamericanos.

Estallidos que demuestran que la economía moral de la multitud, o de los pobres, o de la plebe, *nunca* está determinada por un solo factor, y ni siquiera por un solo orden de cosas, siendo por el contrario, influida y determinada simultáneamente por causas y elementos económicos, políticos, sociales, culturales, geográficos, civilizatorios, antropológicos, y un largo etcétera todavía abierto. Y tampoco esa

economía moral plebeya se define por hechos correspondientes a una sola temporalidad, sea la inmediata, o la del tiempo medio, o la de la larga duración, sino que involucra, para su maduración y estallido, a todos los tiempos de la historia, a todos los registros temporales tan agudamente estudiados y clasificados en su momento por Fernand Braudel (1991; Aguirre Rojas, 1995; Aguirre Rojas, 1999).

Y si la economía moral no depende, ni de un solo factor o nivel de realidad, ni se circunscribe tampoco a una sola temporalidad histórica y social, ella tampoco se desata y libera por un solo agravio u ofensa de las clases dominantes, sino más bien por una suma o serie de injurias y de ataques que, en un momento dado, se condensan y coagulan en un último acto o situación, que funcionando como la gota que termina por derramar el vaso, presupone y se apoya, sin embargo, en toda esa larga cadena antecedente de ultrajes, humillaciones y arbitrariedades, a las que son siempre dadas las clases y los sectores hegemónicos en contra de los oprimidos y subalternos sociales.

Complejidad y multideterminación de la economía moral de la multitud, que se hace evidente en los varios ejemplos antes ya referidos. Por ejemplo, en el caso del neozapatismo mexicano, se explica por los desastres económicos que anunciaba la entrada de México en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, o por los cambios regresivos en el artículo 27 Constitucional en contra de la propiedad colectiva de la tierra que atentaba contra una de las conquistas fundamentales de la Revolución Mexicana, que por las razones culturales de la ofensa simbólica de querer festejar los quinientos años de la invasión española sobre América, en un contexto de creciente y descarnado racismo hacia los indígenas en general, y hacia los indígenas chiapanecos en particular, junto a los motivos políticos de la desmesurada represión política

desplegada por varios gobiernos chiapanecos en los años ochenta y noventa del siglo pasado, o a las causas jurídicas de la cerrazón de las leyes y de los funcionarios, locales, estatales y federales, frente a pacientes y añejos reclamos legales llevados a cabo por los campesinos indígenas de Chiapas.

Aunque también, y visto el problema desde los horizontes de la larga duración histórica, esa economía moral de los indígenas neozapatistas mexicanos se alimentaba también del hecho de que durante quinientos años ellos resistieron con éxito los múltiples embates que intentaron imponerles el modelo de civilización occidental capitalista venido de Europa, que los españoles trataron de establecer a sangre y fuego entre todas las poblaciones indígenas de América Latina. Y si, naturalmente, los indígenas de Chiapas se modernizaron sin duda alguna, lo hicieron sin embargo dentro del esquema de crear una *modernidad diferente* a la modernidad barroca capitalista dominante, una modernidad de resistencia a esa modernidad dominante, que mantuvo vigente entre ellos, por ejemplo la sabia idea de la 'madre tierra', o también el predominio del 'nosotros' colectivo sobre el 'yo' individual, o igualmente la no separación tajante de lo social respecto de lo político, lo mismo que la vigencia de las asambleas y de la democracia directa como mecanismo fundamental de gobierno y autogobierno de las comunidades indígenas, entre otros varios rasgos esenciales de esta modernidad diferente, antes de resistencia y hoy alternativa a la decadente modernidad capitalista todavía dominante.

De modo que con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, las clases dominantes mexicanas intentan imponer tajante y unilateralmente la 'modernización' forzada y la irremisible 'occidentalización' de todas las poblaciones indígenas de México (las que en su conjunto constituyen alrededor del 20% de la

población total del país), lo que están haciendo es atacar frontalmente ese persistente y secular proyecto de la modernidad indígena alternativa, y con ello, uno de los elementos importantes de la historia del México profundo, e igualmente uno de los pilares de larga duración de la economía moral de todo el pueblo mexicano (Aguirre Rojas, 2010a; 2018b; 2017).

O también el caso de la insurrección popular argentina de finales de 2001, la que de continuar los procesos que hoy se viven en Argentina, bien podría repetirse este mismo año de 2018, o tal vez el próximo año de 2019. Insurrección de 2001 y 2002, que se desencadenó lo mismo por la injusta y ofensiva medida económica del "Corralito", que por el hartazgo político de los ciudadanos de a pie frente a *toda* la clase política argentina, hartazgo sintetizado magistralmente en la legítima consigna "¡Que se vayan todos!, ¡Que se vayan todos, y que no quede ni uno solo!". Pero también por los múltiples y desastrosos efectos sociales provocados por la década menemista de desindustrialización, desempleo y quiebra de empresas, junto al agravio simbólico que representaba el declarar el toque de queda en contra de una población civil que era víctima de la ineficiencia del gobierno, junto con la prohibición de salir de su casa, llevado a cabo absurdamente por Fernando de la Rúa. Una compleja situación que en varios sentidos parece estar repitiéndose ahora con el ineficaz y agresivo gobierno de Mauricio Macri, que ha vuelto a disparar la galopante devaluación del peso argentino y el incremento alarmante del desempleo, junto a la crisis económica general, y otra vez, la deslegitimación creciente de la totalidad de la clase política argentina.

Estallido y protesta popular de las clases subalternas argentinas en los años de 2001 y 2002, que también involucra para su adecuada explicación algunos elementos o estructuras de larga duración igualmente constitutivos de la

economía moral de las multitudes argentinas. Y en particular, el elemento de la actitud que el pueblo argentino tiene respecto de lo que podríamos llamar su 'derecho histórico al trabajo'. Porque cuando se da el desempleo masivo provocado por los dos gobiernos de Carlos Menem en los años noventa del siglo pasado, este desempleo masivo se vive allí como una afrenta exacerbada, mucho más dura que en otros países latinoamericanos, en una nación que fue forjada a partir de fuertes migraciones europeas, de masas de pobres italianos, gallegos, portugueses, húngaros y rumanos, entre otras nacionalidades, que cruzaban todo el inmenso Océano Atlántico precisamente en busca de *trabajo*, lo que construye lentamente y durante décadas y siglos a unas clases subalternas argentinas que asumen ese *trabajo* como una verdadera conquista histórica y como un verdadero *derecho histórico*.

Suerte de intangible y no escrito, pero muy real "derecho popular al trabajo", que en un país que concentra a la mitad de su población en su ciudad capital (en el llamado 'Gran Buenos Aires') construye también una fuerte tradición de movimientos obreros combativos y constantemente movilizados, los que al perder el empleo y volverse *desocupados*, en vez de desmovilizarse y de replegarse hacia su vida individual, o en lugar de buscar también de manera individual nuevos empleos, como sucede en otros países de América Latina, optaron más bien por crear los Movimientos de los Trabajadores Desocupados (brillante e inteligente oxymoron, sólo posible en esta etapa de la crisis terminal del capitalismo), que en una primera etapa conformaron al Movimiento Piquetero Argentino, y que más adelante terminaron transformándose en el actual Movimiento de los Barrios Piqueteros de todo ese amplio espacio urbano que es el territorio del 'Gran Buenos Aires'.

Por eso, cuando De la Rúa decreta el "Corralito" y la devaluación del peso argentino, es como si decretara el cierre masivo de miles de empresas, y el escalamiento desmesurado de ese desempleo y del fantasma del mismo, atacando con ello, en el centro, ese intangible pero muy vivo "derecho popular al trabajo", derecho histórico y constitutivo de manera central de la 'economía moral de las multitudes' argentinas (Mazzeo, 2014; Svampa y Pereyra, 2004; Pacheco, 2010). O también el caso de Bolivia, en donde el ciclo de estallidos populares que abarca a la 'Guerra del Agua' del año 2000, al derrocamiento del Presidente Gonzalo Sánchez de Losada en 2003 y a la caída de Carlos Meza en 2005, sólo se explica si conjuntamos una larga serie de agravios llevados a cabo por las clases dominantes bolivianas, agravios que van desde el desmantelamiento progresivo de todas las conquistas de la Revolución popular de 1952, hasta la entrega casi gratuita del gas boliviano a Estados Unidos, pasando por los efectos devastadores del neoliberalismo salvaje en un país que es de los más pobres de América Latina, o por la absurda criminalización de la producción y el consumo ritual de la hoja de coca, junto a los intentos de privatizar el agua, o el racismo reiterado de las elites blancas y siempre gobernantes de este país, entre muchas otras de las sucesivas y reiteradas ofensas de esas clases hegemónicas bolivianas en contra de los grupos y clases subalternos de esa misma nación.

Este ciclo de estallidos sociales, que es expresión del claro descontento popular del pueblo boliviano y de la irrupción de su específica economía moral, en un primer momento desembocó en la elección de los sucesivos gobiernos de Evo Morales que se prolongan hasta el día de hoy. Un descontento que bajo estos gobiernos parecería haberse fragmentado, localizado y disminuido un poco, en virtud de la clara cooptación que ellos han hecho de ciertas demandas populares, y también a partir de las políticas tibiamente

socialdemócratas que desplegaron en los campos de la salud, la educación, y la economía popular. Lo que sin embargo no ha impedido ni la irrupción del movimiento indígena del TIPNIS en 2011, ni las protestas sociales en contra del 'gasolinazo' de 2010, como tampoco el desarrollo y crecimiento de movimientos sociales realmente anticapitalistas como el Movimiento Pachacutik de Felipe Quispe, expresiones todas estas de la continuación de la vigencia y de la fuerza, por ahora latente pero que puede hacerse nuevamente presente en cualquier momento, de esa ahora más subterránea economía moral de las multitudes populares bolivianas.

Pues si los indígenas aymaras, de manera similar a los indígenas neozapatistas, y también a otros pueblos indios dispersos a todo lo largo y ancho de América Latina, han logrado mantener con éxito una parte importante de sus trazos civilizatorios, ajenos y a veces opuestos al proyecto de la modernidad capitalista que por cinco siglos han tratado de imponerles las élites dominantes bolivianas, edificando desde esos trazos civilizatorios un camino distinto de modernización, y también una modernidad primero de resistencia y luego alternativa a la modernidad capitalista actual, entonces es claro que dicha modernidad divergente de la capitalista, alimenta también, en la larga duración histórica, a la economía moral de las clases subalternas bolivianas, y desde allí, a la actual oposición anticapitalista que madura y se organiza, poco a poco, frente al tibio y socialdemócrata gobierno totalmente procapitalista de Evo Morales (Almaraz et al., 2012; Guerrero, 2009; Quispe, 2016).

Algo similar a lo que ocurrió en Ecuador, en donde bajo los gobiernos de Rafael Correa, y en comparación a los grandes estallidos sociales y a las vastas movilizaciones que caracterizaron al periodo de los años entre 1990 y 2005, es decir entre el primer gran levantamiento indígena

y la revolución forajida que derrocó a Lucio Gutiérrez, la economía moral de las multitudes ecuatorianas pareció adormecerse un poco en cuanto a manifestaciones más visibles y contundentes, dividiendo internamente a la CONAIE, y fragmentando y localizando a los movimientos de protesta, los que además de ser perseguidos y criminalizados por el propio Correa, fueron también parcialmente desactivados a partir de las moderadas concesiones económicas nekeynesianas y de las tibias políticas socialdemócratas que, al igual que en el caso de todos los gobiernos llamados 'progresistas' de América Latina, implementaron los sucesivos gobiernos de la llamada 'Revolución Ciudadana' en el Ecuador. Lo que no impidió que el sector amazónico de la CONAIE, entre otros grupos populares, mantuviera siempre una actitud crítica y de protesta anticapitalista en contra de esos gobiernos, antes de Rafael Correa y más recientemente, del 'renegado' correísta Lenin Moreno.

Porque también en Ecuador, como en México y Bolivia, o como en el sector más radical del movimiento mapuche chileno, entre otros casos, existe esa modernidad diversa de resistencia y alternativa a la capitalista, que alimenta a la economía moral de las multitudes indígenas ecuatorianas, siendo una de las fuentes de sus posturas radicalmente anticapitalistas y antisistémicas, lo que se hace evidente, por mencionar sólo un ejemplo posible, en la concepción indígena del 'sumak kawsay' o 'buen vivir' --equivalente al suma qamaña aymara--, concepción que en las antípodas de las nociones capitalistas del desarrollo, del crecimiento y del progreso, siempre orientadas con una lógica predominantemente cuantitativa y regidas por el deseo de acumular más bienes, riquezas y objetos sin límite alguno y sin medida, persigue en cambio la construcción cualitativa de una vida equilibrada y en armonía con la naturaleza, con los otros hombres y con todo el entorno.

Noción indígena del buen vivir que no quiere la acumulación ilimitada de bienes, sino solamente los bienes necesarios para vivir bien, y que no busca someter totalmente la naturaleza al hombre y dominarla como su amo y señor, sino más bien respetarla, cuidarla y reproducirla de manera armónica al concebirla como 'Madre Tierra', como fuente y origen de la vida humana misma y de la vida toda en general. Concepción radicalmente diferente de la concepción capitalista, que tampoco quiere explotar a los otros seres humanos, o competir con ellos, o sacar ventaja de los encuentros o nexos que con ellos establece, sino más bien respetarlos y concebirlas como iguales, buscando la armonía y el equilibrio de los vínculos con ellos construidos (Aguirre Rojas, 2008c; Huanacuni, 2010).

Economía moral de la multitud que también se ha manifestado claramente en Brasil en los últimos años, en respuesta por ejemplo al agravio que representaba invertir millones y millones de dólares en la Copa Mundial de 2014, los que solo beneficiaban a las compañías inmobiliarias brasileñas y a las empresas ligadas al fútbol, en lugar de invertir en hospitales, escuelas o mejores transportes para el conjunto del pueblo brasileño. O también como reacción a los ataques reiterados que en los últimos años se han manifestado con los múltiples intentos por aumentar las tarifas del transporte público, ya de por sí caras, y que constituyen un elemento importante de la economía popular, lo que ha generado al Movimiento Passe Livre y a las vastas movilizaciones que esta organización ha desarrollado en varias coyunturas importantes de la historia brasileña reciente.

Pero también, y en un nivel más profundo, la economía moral de las multitudes brasileñas se alimenta de una realidad de larga duración que es la muy atrasada estructura agraria del Brasil, la que nunca ha vivido el urgente y saludable proceso de una Reforma Agraria, provocando

que la concentración de la propiedad de la tierra en Brasil sea desmesuradamente alta, y que el mayor terrateniente del planeta sea brasileño, poseyendo tierras que son superiores a los territorios de Bélgica y Holanda juntos, lo cual es uno más de los factores que, además, provocan que Brasil sea uno de los países más desiguales del mundo.

Por eso, no es para nada extraño que en Brasil se haya gestado el potente Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra, movimiento que expresa esa anómala situación brasileña de ausencia histórica de una Reforma Agraria, la que hubiese democratizado en alguna medida el acceso a la tierra y modernizado de manera importante a la sociedad y al capitalismo brasileños actuales. Potente y vasto movimiento del MST, que hoy abarca a más de cinco millones de personas y que se alimenta de una economía moral de las multitudes brasileñas marcada en la larga duración histórica por un anhelo profundo y estructural de tierras, anhelo que no solamente está presente entre los campesinos o en el seno de la población rural de Brasil, sino que es compartido también por amplios sectores pobres urbanos de esa inmensa nación sudamericana. Y de la misma manera que sólo en Argentina existen movimientos de 'trabajadores desocupados', que en este caso expresan el singular derecho histórico simbólico al trabajo que forjaron en su historia particular las clases subalternas argentinas, así también es solamente en Brasil que existe un peculiar movimiento de campesinos o de trabajadores rurales 'sin tierra', frase que es igualmente un genial oxymoron, y que en el fondo refleja esa anomalía histórica específicamente brasileña de un país enorme que a contracorriente de todos sus vecinos, no ha tenido nunca una verdadera y radical reforma agraria integral.

Esto ha conformado que en los registros de la larga duración de la historia brasileña, una

suerte de profundo anhelo hasta hoy incumplido del secular y milenarismo 'derecho a la tierra', aquí asumido no solo por parte de los campesinos y los trabajadores rurales, sino también por todo el conjunto de las clases y grupos y sectores subalternos de ese inmenso país. Con lo cual, y al negarse a realizar esa urgente e impostergable reforma agraria radical, las clases dominantes brasileñas están atizando, a pasos acelerados, un posible y cercano gran estallido social en Brasil, que sin duda expresará también ese arraigado y profundo anhelo del derecho histórico a la tierra, constitutivo de la economía moral de las multitudes brasileñas (Stedile, 2003; Guevara, 2009; Branford y Rocha, 2004; Morissawa, 2001). Singulares y muy específicos derecho al trabajo en Argentina, y derecho a la tierra en Brasil, que en los casos antes referidos de México, Bolivia y Ecuador, tiene su equivalente en el singular y en cada caso matizado 'derecho a una modernidad diferente', la que desde las ideas de respeto a la Madre Tierra, del predominio de lo colectivo por sobre lo individual, del Buen Vivir, y de la democracia directa y asamblearia, entre otras, determina también a las particulares economías morales de la multitud de cada una de esas naciones referidas.

Como vemos en los ejemplos hasta aquí referidos, existe claramente una compleja imbricación multitemporal de esta economía moral de las multitudes latinoamericanas, la que se alimenta y reproduce lo mismo con los agravios y ataques recientes de las clases dominantes, que con sus ofensas y abusos que se arrastran desde hace décadas, o siglos. Esto también se refleja, por ejemplo, en el hecho de que los nuevos movimientos antisistémicos de América Latina, toman como sus referentes simbólicos fundamentales para la acción, para sus prácticas, para sus reclamos y para la reivindicación de sus objetivos generales, a la figura del Che Guevara, o a la de Emiliano Zapata, que al personaje de Tupac Katari, o de Lautaro, igual que se

apoyan en los principios derivados de concebir a la tierra como "Pachamama" o "Madre tierra" (Aguirre Rojas, 2010b), o en la concepción ya referida del "Sumak Kawsay" o "Buen Vivir", propios de las cosmovisiones indígenas. Referencias centrales de estos movimientos que nos ilustran respecto al hecho de que sus raíces y determinaciones esenciales se remiten similarmente a las luchas latinoamericanas de los años cincuenta y sesenta del siglo veinte, que a la Revolución Mexicana de 1910-1921 (Aguirre Rojas, 2007; 2011), pero también a las luchas y rebeliones bolivianas del siglo XVIII, o a los principios indígenas prehispánicos que lograron mantener y preservar, aunque modernizándolos y modificándolos después de las invasiones y conquistas española y portuguesa.

Complejidad multidimensional de esta economía moral de las multitudes en los diferentes países de América Latina, que al mismo tiempo que nos ilustra acerca de las muchas y diversas dificultades que implica el ser capaz de captar, fina y adecuadamente, esas dinámicas concretas del comportamiento de los sectores, grupos, clases subalternos, y también de los movimientos sociales que ellos constituyen, nos muestra igualmente la fecundidad y la riqueza específica de esta amplia pista metodológica y epistemológica, descubierta, cultivada y elaborada por Edward Palmer Thompson, y sintetizada en ese brillante concepto de la 'economía moral de la multitud'.

Ya que esta pista se revela como singularmente útil y heurística, cuando observamos cómo todos estos nuevos movimientos antisistémicos de América Latina (Aguirre Rojas, 2008b; 2018c) apoyan y alimentan el conjunto de sus acciones concretas en ese humus polifacético donde conviven las referencias a la contramemoria popular (que convoca a Francisco Villa, a Bartolina Sisa, a Rumiñahui, a Camilo Torres o a Chico Mendes), o las costumbres profundas y

las arraigadas tradiciones (como la idea de un derecho natural de los campesinos a la tierra, o de ciertos pobres urbanos al trabajo, o del 'nosotros' colectivo indígena por encima del yo individualista occidental, o la visión ética de lo que es una "simple vida correcta"), con los códigos siempre muy vivos y actuantes de la cultura plebeya subalterna (que se burla de los ricos y desacraliza a todo tipo de autoridad, desconfiando de todo tipo de jerarquías, y reivindicando siempre una lógica niveladora, jocosa y libertaria) (Bajtín, 1990; Aguirre Rojas, 2018a), o con el instinto rebelde de la obligación de hacer frente a los agravios de las clases y los grupos hegemónicos (a partir del renovado e inagotable repertorio de respuestas, acciones, manifestaciones, y formas de protesta que improvisan y/o planifican y organizan siempre los sectores subalternos de la sociedad), es decir, de ese humus que es precisamente el de dicha economía moral de la multitud.

Pista especialmente útil y todavía fecunda para el análisis de la América Latina actual y de los movimientos antisistémicos que ella cobija, y de las luchas sociales que ella está protagonizando ahora mismo, que no es posible de aprehenderse y comprenderse cabalmente si nos quedamos exclusivamente dentro del campo del conocimiento libresco, erudito, académico y puramente teórico. Pues si esa economía moral de la multitud nace y se forja desde la tradición, la costumbre, el instinto rebelde y la cultura plebeya de las clases y grupos sociales subalternos, entonces es claro que quienes mejor la conocen son esos mismos sectores dominados y explotados, de abajo de la pirámide social. Y es entonces a ellos a los que hay que ir a escuchar y a observar, y de los que todos debemos aprender, tal y como nos lo han recomendado los compañeros neozapatistas en múltiples ocasiones y a lo largo de toda su historia, por ejemplo y de modo especialmente enfático, en el Seminario 'El Pensamiento Crítico

frente a la Hidra capitalista' del año 2015. Pues es de esos sectores y clases subalternos, de los que los analistas y científicos sociales realmente críticos debemos aprender, con paciencia y con modestia, para poder, desde el vínculo con ellos y desde el compromiso de acompañamiento de sus experiencias y de sus luchas, tratar de ir reconociendo y reconstruyendo con cuidado, esos perfiles específicos y singulares de las tantas veces referidas y siempre esenciales economías morales de las diversas multitudes de América Latina.

Perfiles específicos de la economía moral de la multitud latinoamericana, que en virtud del rol de *frente de vanguardia mundial* que hoy detentan esos movimientos sociales antisistémicos de toda América Latina, se vuelven especialmente relevantes para todo el conjunto de los movimientos antisistémicos del planeta entero. Porque estos movimientos antisistémicos que hoy pueblan la geografía del semicontinente latinoamericano no solamente anticipan parte del posible futuro de los restantes movimientos anticapitalistas del mundo, sino que también han acometido ya, desde ahora y desde sus propios espacios, los intentos de comenzar a construir *mundos nuevos no capitalistas*. Mundos nuevos que, por ahora sólo en escala reducida y de modo experimental pero muy bien establecido y evidente, prosperan ya en los Caracoles Neozapatistas de Chiapas, o en los Barrios Piqueteros de Argentina, o en los Acampamentos y Asentamientos de los Sin Tierra brasileños, igual que en las comunidades indígenas verdaderamente rebeldes de Bolivia y de Ecuador, entre otros.

Conclusiones

¿Cómo se presenta entonces esta América Latina actual, vista desde el específico lente del concepto thompsoniano de la economía moral de

la multitud? En términos generales, y guardando todas las proporciones del caso, podríamos decir que esta América Latina del tercer milenio cronológico, es hoy el equivalente histórico de lo que fue la Europa revolucionaria de la segunda mitad del siglo XIX.

Porque si comparamos con cuidado a esa Europa revolucionaria del tiempo de la vida de Marx con la actual América Latina, veremos fácilmente cómo se repiten en ambos casos, toda una serie de elementos e indicadores fundamentales. Por ejemplo, el papel de vanguardia mundial que ya hemos mencionado, de cada uno de estos espacios, respecto de las luchas antisistémicas más avanzadas de sus respectivas épocas. Y si hace 170 o 100 años, el movimiento obrero europeo era el agente revolucionario por excelencia, y a la vez el movimiento obrero más robusto, desarrollado, lúcido y potente del mundo, hoy los movimientos antisistémicos de América Latina, que son movimientos plurales y diversos de *todos* los grupos, sectores y clases subalternos de la sociedad, son también el nuevo e incontestado agente revolucionario, siendo a la vez los movimientos más fuertes, avanzados, experimentales y combativos de todo el mundo. Y si esa Europa revolucionaria de la segunda mitad del siglo XIX engendró a la rica y todavía vigente perspectiva del pensamiento crítico marxista, así esta América Latina actual está comenzando a generar, ahora mismo, las nuevas y más avanzadas teorías sociales y políticas de todo el planeta, las que entroncando con el marxismo y prolongándolo hacia las condiciones actuales, se alimentan para crecer y desarrollarse, precisamente de estas experiencias ricas y complejas de todos estos nuevos movimientos anticapitalistas y antisistémicos de América Latina.

Y si en el periodo de 1848-1917 Europa vivió claramente el proceso en el que comenzaba a hervir el termómetro de la economía moral

de la multitud europea y se multiplicaban los estallidos de las revoluciones europeas de 1848, de la Comuna de París en 1871, o de las revoluciones alemana y húngara (y hasta rusa) de los tiempos de la Primera Guerra Mundial, así también América Latina vive hoy ese mayor calentamiento y ebullición de la economía moral de sus diferentes multitudes, las que hoy liberan la energía popular en Quito, en Riobamba, o en Bogotá, igual que en Cochabamba, en La Paz, o en Managua, pero también en San Cristóbal de Las Casas, en Buenos Aires, en Caracas, en Sao Paulo y en Santiago de Chile, y que el día de mañana lo harán igualmente en Lima, en Guatemala, en San Salvador o en la Ciudad de México, entre muchos otros puntos de su posible irrupción.

Aunque con una diferencia radical, pues si el resultado final de ese ciclo de irrupciones contundentes de la economía moral de la multitud europea en esa segunda mitad del siglo XIX fue el de desencadenar dos guerras mundiales, que ahogaron el impulso revolucionario en los trágicos procesos del nazismo, el fascismo y el franquismo, en cambio ahora, esta nueva manifestación de la economía moral de la multitud en los espacios generales de América Latina, se despliega dentro del claro contexto de la *crisis terminal del sistema capitalista mundial*. Y con ello, dentro de un contexto mucho más favorable y propiciatorio, y también mucho más promisorio, que el de hace 170 a 100 años.

Por eso, y siendo tenazmente optimistas, pensamos que el resultado de esta nueva rebeldía reciente de América Latina, apoyada y nutrida, entre otros elementos, por esa economía moral de sus multitudes, será más bien la de coadyuvar protagónicamente al fin histórico definitivo del capitalismo mundial, e igualmente, al concomitante proceso de edificación de un mundo nuevo, no capitalista, no prehistórico, el que, como dicen los compañeros neozapatistas, será sin duda un mundo en el que quepan muchos

mundos.

Lo que también, sin duda, va en la misma línea del espíritu profundo que animó siempre a Edward Palmer Thompson, en los distintos momentos en que descubrió, cultivó con paciencia y cuidado, y sistematizó y pulió ese, su principal concepto, que fue el de la *economía moral de la multitud*.

Bibliografía

Aguirre Rojas, C. A. (1995): "La larga duración: In illo tempore et nunc", en Segundas Jornadas Braudelianas, México, Ed. Instituto Mora.

Aguirre Rojas, C. A. (1999): und die modernen Sozialwissenschaften, Leipzig, Ed. Leipziger Universitätsverlag.

Aguirre Rojas, C. A. (2004): América Latina. História e presente, Sao Paulo, Ed. Papirus.

Aguirre Rojas, C. A. (2007): Mitos y Olvidos en la Historia Oficial de México, México, Ed. Quinto Sol, 3a. edición.

Aguirre Rojas, C. A. (2008a): La revolución mundial de 1968. Cuatro décadas después, Contrahistorias, N° 11.

Aguirre Rojas, C. A. (2008b): Les nouveaux mouvements sociaux en Amérique Latine. Una brève radiographie générale, Review, 31(1).

Aguirre Rojas, C. A. (2008c): Un nuevo giro a la izquierda. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Entrevista con Marlon Santi), Contrahistorias, N° 11, pp. 97-112.

Aguirre Rojas, C. A. (2009): América Latina en la encrucijada, México, Ed. Contrahistorias, 7ª edición.

Aguirre Rojas, C. A. (2010a): Chiapas, Planeta Tierra, México, Ed. Contrahistorias, 6ª edición.

Aguirre Rojas, C. A. (2010b): Latin America's Antisystemic Movements and Its Struggle for the Land in the Twenty-First Century, Review, 33(4).

Aguirre Rojas, C. A. (2011): Contrahistoria de la Revolución Mexicana, Morelia, México, Ed. Universidad Michoacana, 2a. edición.

Aguirre Rojas, C. A. (2013): Movimenti antisistemici. Pensare un'alternativa nel XXI secolo, Roma, Ed. Aracne editrice.

Aguirre Rojas, C. A. (2015a): Antimanuel du bon rebelle, París, Ed. L'Harmattan.

Aguirre Rojas, C. A. (2015b): "Edward Palmer Thompson y la 'economía moral de la multitud' en el mundo del Siglo XXI", en Aguirre Rojas, C. A., Pensadores críticos del 'Largo Siglo XX', Guatemala, Ed. Universidad de San Carlos.

Aguirre Rojas, C. A. (2017): La tierna furia. Nuevos ensayos sobre el neozapatismo mexicano, Rosario, Ed. Prohistoria.

Aguirre Rojas, C. A. (2018a): La obra de Mijaíl Bajtín y el desciframiento de los códigos de la cultura popular, Contrahistorias, número 30.

Aguirre Rojas, C. A. (2018b): Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano, México, Ed. Contrahistorias, 14ª edición.

Aguirre Rojas, C. A. (2018c): Movimientos antisistémicos y cuestión indígena en América Latina, Santiago de Chile, Ed. Quimantú.

Aguirre Rojas, C. A., Wallerstein, I., Dosse, F. y Braudel, F. (2018): La revolución cultural mundial de 1968, Bogotá, Ed. Desde Abajo.

Almaraz, A., Fernández, O., Fernández, R., Komadina, J., Mamani, P., Olivera, O., Regalsky, P. y Soto, G. (2012): La MAScarada del poder, Buenos Aires, Ed. Herramienta Ediciones.

Bajtín, M. (1990): La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El caso de François Rabelais, Madrid, Ed. Alianza Editorial.

Branford, S. y Rocha, J. (2004): Rompendo a cerca. A historia do MST, Sao Paulo, Ed. Casa Amarela.

Braudel, F. (1991): "Historia y ciencias sociales. La larga duración", en Escritos sobre historia, México, Ed. Fondo de Cultura Económica.

Carpentier, A. (2004): De lo real maravilloso latinoamericano, México, Ed. UNAM.

Guerrero, J. C. (2009): Bolivia en la encrucijada. Entrevista a Felipe Quispe, *Contrahistorias*, 6(12), pp. 111-123.

Guevara, A. (2009): MST. Simiente de la vida y la esperanza, México, Ed. Ocean Sur.

Huanacuni, F. (2010): Buen Vivir/Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas, Lima, Ed. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.

Mazzeo, M. (2014): Piqueteros. Breve historia de un movimiento popular argentino, Buenos Aires, Ed. Quadrata.

Monsiváis, C. (2000): Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina, Barcelona, Ed. Anagrama.

Morissawa, M. (2001): A história da luta pela terra e o MST, Sao Paulo, Ed. Expressao Popular.

Pacheco, M. (2010): De Cutral-Có a Puente Pueyrredón. Una genealogía de los Movimientos de Trabajadores Desocupados, Buenos Aires, Ed. El Colectivo.

Quispe, F. (2016): Entrevista sobre la situación actual de Bolivia, *Contrahistorias*, N° 26.

Stedile, J. P. (2003): Brava gente. La lucha de los sin tierra en Brasil, Bogotá, Ed. Desde Abajo.

Svampa, M. y Pereyra, S. (2004): Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2a. edición.

Thompson, E. P. (1989): La formación de la clase obrera en Inglaterra, Barcelona, Ed. Crítica, 2 tomos.

Thompson, E. P. (1995): Costumbres en común, Barcelona, Ed. Crítica.

Wallerstein, I., Arrighi, G. y Hopkins, T. (1992): 1989, the continuation of 1968, *Review*, 15(2), Binghamton.

Recibido: 05 noviembre de 2018

Aceptado: 27 de diciembre de 2018