



CONCEPTOS  
Y FENÓMENOS  
FUNDAMENTALES  
DE NUESTRO  
TIEMPO

---

UNAM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

**ECONOMÍA MORAL DE LA MULTITUD**  
CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS

Enero 2010

## ECONOMIA MORAL DE LA MULTITUD

Por Carlos Antonio Aguirre Rojas

“En cualquier caso, aunque yo engendré el término ‘economía moral’ y lo introduje en el actual discurso académico, hace ya mucho tiempo que el término olvidó quién es su padre... Ya no soy responsable de sus actos. Y será interesante ver lo que hace a partir de ahora”.

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

### **La génesis y los itinerarios del concepto de la “economía moral de la multitud”.**

Cuando en febrero de 1971, Edward Palmer Thompson, quien ha sido el más importante historiador inglés en todo el siglo XX, publica en el número 50 de la revista inglesa *Past and Present* su artículo titulado “La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII”, está muy lejos de adivinar la enorme difusión y la inmensa fortuna que, al paso de los años, irá adquiriendo este concepto singular de la “economía moral de la multitud”.

Pues aunque en su propia presentación inicial del ensayo, Thompson señala que el mismo es fruto de casi una década de arduos trabajos de investigación, desplegados desde 1963 –año de la publicación de su fundamental obra sobre *La formación de la clase obrera en Inglaterra*— hasta 1971, también es claro que en ese momento, nuestro autor no está pensando en las implicaciones de ese concepto en tanto concepto de carácter más *general*, ni tampoco en la más amplia validez universal posible del mismo, sino más bien en su dimensión en tanto que herramienta que, para él y en principio, le ha sido útil en su explicación del caso de Inglaterra, en especial durante el siglo XVIII, y singularmente para la explicación de esa forma de protesta social que son los motines populares llamados comúnmente “motines de subsistencia”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Tal y como lo señala el mismo Thompson, en su ensayo “La economía moral revisada”, incluido en el libro *Costumbres en común*, Ed. Crítica, Barcelona, 1995, pp. 295-297. Sin embargo, y desde su obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Thompson había insistido en que esta “economía moral” era una realidad “más antigua” que el siglo XVIII, calificándola de “la vieja economía moral”, con lo cual abría ya la posibilidad, que efectivamente se concretará más adelante, de explorar la aplicación de su concepto más allá del siglo XVIII, y para otros fenómenos distintos del sólo motín de subsistencias. Y de allí a utilizarlo también fuera del espacio de Inglaterra, no había ya más que un paso, que también será franqueado rápidamente. Sobre estas referencias iniciales al concepto de “economía moral”, véase la obra de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, en particular el capítulo 3 “Los baluartes de Satán”, Ed. Crítica, Barcelona, 1989, tomo I, en especial las páginas 51-61.

De este modo, y en el momento de esa primera edición del ensayo, resultaba muy difícil anticipar la amplitud de aplicaciones y de proyecciones que, más adelante y de manera progresiva, alcanzaría este concepto de la economía moral de la multitud, el que desde entonces ha sido luego utilizado, lo mismo para explicar las rebeliones campesinas en Birmania o Vietnam en el Sudeste asiático, que los conflictos obreros en la industria automotriz estadounidense, a la vez que era rescatado tanto para explicar igualmente el método de los ‘escraches’ desarrollado en la Argentina piquetera de los últimos lustros, como también y mucho más ampliamente, concebido en tanto que uno de los mecanismos generales explicativos de la vasta familia de todo el conjunto de las diversas formas de la protesta social, a lo largo de toda la historia del capitalismo mundial. Y ello, pasando entre muchas otras aplicaciones, por diversos usos que incluyen su reivindicación como herramienta analítica para explicar la Revolución Mexicana, o su ampliación para otros periodos, otras latitudes y otras figuras de la misma protesta campesina, en Inglaterra, Nigeria, Costa Rica, Nicaragua, Bolivia, Irlanda o la India<sup>2</sup>.

Así, emancipándose de los límites que su propio creador le había fijado en su primera aplicación sistemática, desplegada en ese ensayo de 1971, el concepto de la economía moral de la multitud se ha dilatado y expandido en sus contenidos, significados y aplicaciones posibles, para dar lugar lo mismo a vulgarizaciones, malas interpretaciones y deformaciones terribles de todo tipo, que a creativos, interesantes y heurísticos esfuerzos de utilización y de claro enriquecimiento. Pues al igual que todas las teorías y todos los conceptos realmente relevantes de las ciencias sociales del último siglo y medio transcurrido, también este central concepto thompsoniano, ha sufrido y gozado de las más variadas e incluso disímiles lecturas posibles.

Lecturas diversas y hasta contradictorias y excluyentes, que en consecuencia hacen necesario y hasta imprescindible el ejercicio de retornar a la consideración detenida y

---

<sup>2</sup> Para todos estos ejemplos mencionados, y siguiendo el orden mismo en que aquí son enlistados, cfr. James C. Scott, *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*, Ed. Yale University Press, New Haven, 1976; Carl Gersuny y Gladys Kaufman “Seniority and the moral economy of U.S. automobile workers, 1934-1946”, en *Journal of Social History*, num. XVIII, 1985; Raúl Zibechi, *Genealogía de la revuelta. Argentina: La sociedad en movimiento*, Ed. FZLN, México, 2004; Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Planeta tierra: los movimientos antisistémicos hoy” en el libro de Immanuel Wallerstein, *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*, Ed. Contrahistorias, México, 2008; Alan Knight “Armas y arcos en el paisaje revolucionario mexicano” en el libro *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Ed. Era, México, 2002, y finalmente los trabajos citados por el propio Thompson en su ensayo “La economía moral revisada”, ya citado, en especial en las notas 2, 13, 14, 19, 204, 205, 213, 217, 218, 219 y 220.

cuidadosa, tanto de la génesis y la evolución de este concepto dentro de la propia obra de E. P. Thompson, como también de su definición esencial más precisa y detallada posible, desde el mismo horizonte general de dicho legado intelectual thompsoniano. Y ello para, en un momento sucesivo, interrogarnos también respecto de los posibles usos heurísticos y críticos de este concepto, como herramienta importante para la comprensión y explicación de algunas de las dinámicas esenciales de nuestro mundo todavía capitalista, en estos inicios del siglo XXI cronológico.

Si intentamos entonces, resituar el ensayo sobre la economía moral dentro del conjunto de la obra thompsoniana, nos daremos cuenta de inmediato no sólo del hecho de que se trata de su artículo más leído, más citado y más comentado en el mundo entero, es decir de su artículo más célebre y difundido, sino también de la peculiar relación que este texto establece, con la que es sin duda la obra principal salida de la pluma de Edward Palmer Thompson, la obra de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Relación que ubica al ensayo sobre “La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII”, como una suerte de reflexión epistemológica que decanta y explicita varias de las lecciones metodológicas centrales contenidas en dicho texto de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, para constituir las entonces en una suerte de “hilo conductor” o “clave maestra” metodológicos, de las ulteriores investigaciones históricas e historiográficas del mismo Thompson.

Pues de una forma que nos recuerda asombrosamente el vínculo que existe entre el gran libro de Fernand Braudel *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* y su ensayo sobre “Historia y ciencias sociales, la larga duración”, o también entre la excepcional obra de Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos* y su ensayo “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, así también esta conexión entre *La formación de la clase obrera en Inglaterra* y “La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII”, se presenta como una conexión que es fundamental y directa, entre una obra de largo aliento que resume años y lustros de paciente y profunda investigación, y un artículo importante que, algunos años después, “hace época” al consagrarse al esfuerzo de

condensar y hacer explícitas algunas de las principales lecciones metodológicas de esa misma obra que le antecede<sup>3</sup>.

Y del mismo modo en que Fernand Braudel va a precisar, madurar y afinar su teoría de la larga duración histórica y de las temporalidades diferenciales, en el trayecto que va desde su Prólogo de 1949 a la primera edición de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, hasta su ensayo de 1958 sobre “La larga duración”, así también Thompson va a madurar y a definir con más precisión y exactitud su concepto de la “economía moral de la multitud” en el periodo de los años que van desde 1963, fecha de publicación de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, hasta 1971, en que sale a la luz su artículo sobre la economía moral<sup>4</sup>.

Entonces, mientras que en el libro de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* aparece sólo el término de “economía moral”, éste va a convertirse, ocho años después, en el más preciso y explícito concepto de la “economía moral de la multitud”. Porque en 1963, Thompson parte de la distinción y hasta contraposición, secular y milenaria, entre los componentes derivados del “código legal” y aquellos apegados al “código popular”, para subrayar el hecho de que el abismo entre ambos se ha ahondado excepcionalmente durante el siglo dieciocho inglés, provocando una polarización que del lado de las clases dominantes agudiza la represión y los castigos, y del lado de las clases oprimidas intensifica las acciones directas, los delitos, las transgresiones abiertas y los motines populares. Y es justamente en estos “motines del pan o motines de subsistencia” que son “el ejemplo más común” de la protesta popular en ese siglo dieciocho inglés, en donde Thompson va a descubrir, por primera vez y como una estructura subyacente que soporta y legitima a dichos motines, a lo que él llamará en 1963 “los principios de una economía moral más antigua”, principios que definen “un modelo de comportamiento establecido por la costumbre”, que norma en general las acciones de la multitud, y que establece los límites

---

<sup>3</sup> Sobre esta conexión entre *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, y el ensayo sobre “La larga duración” en la obra de Fernand Braudel, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Fernand Braudel et les sciences humaines*, Ed. L’Harmattan, París, 2004. Y sobre el vínculo entre *El queso y los gusanos* y el ensayo de “Indicios” ginzburgianos, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Indicios, lecturas indiciarias, estrategia indiciaria y saberes populares. Una hipótesis sobre los límites de la racionalidad burguesa moderna” en *Contrahistorias*, núm. 7, México, 2006.

<sup>4</sup> Por eso, es el propio Edward Palmer Thompson quien, retrospectivamente hablando, afirma: “...posteriormente, definí con más cuidado la expresión [de ‘economía moral’], las prácticas asociadas con ella y los componentes contradictorios del control paternalista y de la rebelión de la multitud”, en “La economía moral revisada”, antes citado, p. 380.

de lo que es todavía soportable, o en otro caso de lo que es intolerable, de lo legítimo o por el contrario de lo inaceptable, en cada situación social específica y determinada.

Por eso, Edward Palmer Thompson contrapondrá sobre todo a esa “vieja economía moral” con la “economía de mercado”, desglosando a la primera en dos variantes muy diversas, que son de un lado la “economía moral paternalista” de las clases dominantes inglesas, y del otro lado, la “economía moral” que subyace a las acciones directas y al comportamiento en general de las “multitudes”, en esas formas de la protesta social que son los motines de subsistencia<sup>5</sup>.

En cambio, en el ensayo de 1971, el acento estará puesto mucho más en esa “economía moral de la multitud” o “economía moral de los pobres”, vinculada y apoyada a su vez en el “consenso popular”, y contrapuesta ahora, más que a la economía de mercado, a los “agravios” realizados por las clases dominantes y a sus acciones y prácticas “incorrectas” e “ilegítimas”.

Desplazamiento del eje de gravedad, del conflicto entre dos “economías” hacia el conflicto entre las clases hegemónicas y las clases subalternas, que por ende, insistirá ahora en vincular este concepto de la economía moral de la plebe, con los “objetivos propios de la multitud” y con un “modelo de acción mucho más complejo” que es además “un claro modelo de la protesta social”<sup>6</sup>.

De esta manera y al definir “con más cuidado la expresión” de la economía moral de la multitud, profundizando en “las prácticas asociadas con ella” y concentrándose más ahora en “los componentes contradictorios del control paternalista y de la rebelión de la multitud”, lo que Edward P. Thompson hace en nuestra opinión, es descubrir precisamente uno de los estratos o dimensiones esenciales que subyacen, no sólo a los motines de subsistencia, o incluso a las protestas campesinas y populares en la Inglaterra del siglo XVIII o de siglos anteriores, sino más bien y en términos mucho más profundos y *universales*, aquellas fuerzas y mecanismos esenciales que subyacen a *todo* el vasto conjunto de las distintas formas de la protesta social de *todas* las clases y sectores

---

<sup>5</sup> Para todas las expresiones entre comillas de los dos párrafos anteriores, cfr. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, tomo I, cap. 3 “Los baluartes de Satán”, antes ya citado, pp. 51, 54, 56, 59 y 60.

<sup>6</sup> Para las expresiones entre comillas de este último párrafo, cfr. el texto de Edward Palmer Thompson, “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” en el libro *Costumbres en común*, antes ya citado, pp. 216, 254 y 279.

subalternos, dentro de las sociedades capitalistas de *todo* el planeta, y a lo largo de los últimos cinco siglos transcurridos.

Descubrimiento sin duda mayúsculo, que el propio Thompson no ha asumido todavía en todas sus múltiples implicaciones en esa fecha de 1971, pero que, sin embargo, será el que explique en lo esencial el doble proceso vivido entre ese año de 1971 y el año de 1991, en que se publica el ensayo de “La economía moral revisada”. Pues no es por casualidad que a partir de su primera publicación, el artículo de 1971 comienza de inmediato a ser leído desde un registro mucho *más general y universal* que el que pretende su título explícito, siendo entonces asumido ese concepto de la “economía moral de la multitud” como un *concepto general*, que alude justamente a esos mecanismos específicos y a esas fuerzas profundas que regulan y determinan, en general, las acciones de protesta de las clases populares, en esos momentos de ruptura del equilibrio social que constituyen a las distintas formas y variantes de esa misma insubordinación abierta y activa de los subalternos.

Lectura del célebre ensayo thompsoniano, en clave más universal, que explica la amplitud y diversidad de aplicaciones que ya hemos mencionado antes, y que Thompson registrará con beneplácito y aceptación –si bien siempre matizados, críticos y vigilantes—, en su ensayo de 1991, que complementa y acompaña a la reedición del ensayo anterior de 1971, y titulado ahora “La economía moral revisada”<sup>7</sup>.

Pero también, y junto a ese primer proceso de lectura del texto de E. P. Thompson en clave más general, se desarrollará un segundo proceso, en el cual nuestro propio autor comenzará a utilizar ese concepto de la economía moral de la multitud, como la ‘clave maestra’ de las investigaciones ulteriores que, a partir de 1971, continuará desarrollando en el campo de la historia y la historiografía. Lo que, en nuestra opinión, se refleja claramente en su libro *Costumbres en común*, libro que ha sido meditado, retrabajado y construido pacientemente, durante las dos décadas posteriores a la edición del ensayo sobre la economía moral de la multitud, y que constituye sin duda, la selección de los más importantes y cuidados artículos escritos por el mismo Thompson.

Pues al observar con cuidado el libro de *Costumbres en común*, no sólo recordamos la similar experiencia de Carlo Ginzburg, que ha declarado que su ensayo sobre los “Indicios”

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, cuando afirma “...la teoría de la economía moral ha despegado ahora en más de una dirección y en varios campos de estudio especializados...”, para agregar de inmediato que “...la expresión es aplicable a toda innovación que pueda justificarse...”, en su ensayo “La economía moral revisada”, ya citado, p. 380.

fue la trama oculta de todas sus investigaciones ulteriores, o la declaración de Fernand Braudel, afirmando que a partir de la publicación de su ensayo de 1958, él se volvió el “abogado de la larga duración” dedicándose a cultivarla e investigarla en el resto de su obra<sup>8</sup>, sino que también nos percatamos del hecho de que todo el libro parece estar articulado, precisamente, en torno del ensayo de ‘La economía moral de la multitud’, definiendo, en sus tres primeros textos, lo que nosotros consideraríamos las premisas esenciales de aquellos conceptos necesarios para la adecuada comprensión de esa economía moral, es decir los conceptos de cultura, de cultura plebeya, y de costumbre, y luego también la específica articulación entre costumbre y cultura plebeya o popular, para luego, y una vez definida dicha economía moral de la plebe o de los pobres, pasar a analizar la difusión y los múltiples usos que se hicieron de este concepto entre 1971 y 1991, y continuar con diversas ilustraciones o aplicaciones, en este caso desarrolladas por el mismo Thompson, de esa misma economía moral, por ejemplo respecto de los modos de trabajo regulados o por el reloj o por la economía moral de la multitud, o el divorcio popular disfrazado y sancionado por esa economía moral en el ritual de la “venta de esposas”, o las formas de autorregulación popular, desde los principios de esa economía moral, actualizados en el rito popular de la ‘Cencerrada’ o *Charivari*<sup>9</sup>.

De este modo, queda clara la génesis y luego la maduración y evolución del concepto de la economía moral de la multitud, el que habiendo sido concebido inicialmente como un conjunto de principios subyacentes vinculados a la acción popular de los motines de subsistencia, en la Inglaterra del siglo XVIII, irá poco a poco definiendo sus perfiles y aristas más precisos, y ganando vuelo y aliento, para ser redefinido, primero, como el conjunto de normas y criterios que regulan los modelos de la acción popular en general, y

---

<sup>8</sup> Sobre este rol central del texto de “Indicios” en todo el trabajo de Carlo Ginzburg, cfr. su ensayo “Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario veinticinco años después” en *Contrahistorias*, núm. 7, México, 2006, y sobre la declaración de Fernand Braudel, cfr. su discurso “A manera de conclusión”, en *Contrahistorias*, núm. 13, México, 2009.

<sup>9</sup> Proponemos esta interpretación de la arquitectura general del libro *Costumbres en común*, que quizá se hará más clara y quedará más fundamentada a partir del desarrollo del argumento posterior de este mismo ensayo. Sin embargo, vale la pena subrayar desde ahora que es el mismo Edward P. Thompson el que afirma que todos los ensayos del libro han sido escritos con la intención de constituir “un solo argumento estrechamente relacionado”, para luego explicar que este argumento es el del vínculo de la “costumbre” con la “cultura de los trabajadores”, en tanto bases de explicación del conflicto entre “las presiones sobre el pueblo” ejercidas por las clases dominantes y la “resistencia empecinada” de las clases subalternas, es decir, un argumento que replantea otra vez, con más elementos, las bases y el contenido central del concepto y de la realidad de la “economía moral de la multitud”. Sobre los términos entre comillas de esta misma nota, cfr. *Costumbres en común*, ya citado, pp. 9 y 13.



también las formas de la protesta social encaminadas a cumplir los objetivos de la multitud, todavía en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX, para más adelante, ser concebido ya como el conjunto de los mecanismos de regulación y autorregulación que, en distintos momentos de la historia del capitalismo y en distintas partes del planeta Tierra, modulan y determinan el comportamiento rebelde de las clases y sectores plebeyos o subalternos, frente a los agravios y las presiones de las clases dominantes, en aquellas situaciones de ruptura abierta y explícita del pacto social entre las clases antagónicas, o en otro caso, del equilibrio de funcionamiento social de la propia comunidad.

Maduración y afinación de este concepto de la economía moral de la multitud, que al avanzar en el sentido de irlo precisando, volviéndolo a la vez más general y universal, le ha abierto la puerta a su clara difusión planetaria, y a su reiterada recuperación, desplegada durante los últimos ocho lustros, y hoy todavía vigente y en continua expansión.

### **Las diversas interpretaciones del concepto de la “economía moral de la multitud”**

“Esto tiene la ventaja de desechar la idea de que la ‘economía moral’ debe siempre ser tradicional, ‘retrógrada’, etc.; al contrario, ella se regenera continuamente como crítica anticapitalista y como movimiento de resistencia”.

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

Como hemos visto, el concepto de “economía moral” no se ha presentado de una sola vez y para siempre, sino que ha sido gestado, descubierto y madurado, inicialmente dentro de la investigación de largo aliento contenida en el libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, para luego independizarse y definirse más precisamente, primero en 1971, y luego y gracias a nuevas aplicaciones e investigaciones, en 1991.

Evolución y maduración del sentido y de los contenidos de este crucial concepto thompsoniano, que en consecuencia ha dado lugar a distintas interpretaciones del mismo, a distintas definiciones de su significado, las que parten en cierta medida de los distintos momentos de definición y precisión de este concepto, y por ende, de los diversos énfasis y atribuciones de sentido que se establezcan en torno a los términos mismos que componen a este concepto. Pues aunque se habla de una “economía moral de la multitud”, ha habido

intérpretes que acentúan sobre todo el hecho de que se habla de una “economía”, distinta de otras economías, mientras que otros lectores ponen el énfasis en la tesis de que es una economía “moral”, es decir una economía basada en la dimensión moral de los criterios éticos de discriminación de lo que es correcto e incorrecto, frente, finalmente, a aquellos exegetas que insisten más bien en que se trata de la economía moral “de la multitud”, es decir de los mecanismos y criterios que determinan las acciones y respuestas de protesta de dicha plebe o multitud, en el momento de la ruptura abierta y rebelde del pacto social.

Distintos énfasis en cada uno de los tres términos de este concepto, que nos dan entonces, interpretaciones muy diferentes de su posible significado, y por lo tanto, de su eventual vigencia actual y de su posible capacidad heurística, para la explicación del pasado, o en otro caso, de nuestro más vivo y candente presente.

Entonces, una primera lectura posible, muy ampliamente difundida, y apoyada sobre todo en una lectura del concepto construida desde el argumento general de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, la concibe sobre todo como un *peculiar tipo de economía*, la economía moral de la multitud, que en general se contrapondría a la economía de mercado, teorizada y difundida, entre otros, por Adam Smith. Economía moral que, a diferencia de la economía de mercado, sería sólo característica de las sociedades del llamado ‘Antiguo Régimen’, y se singularizaría por el hecho de que forma parte de un tipo de sociedad en la cual las relaciones económicas *no* estarían aun claramente separadas de las relaciones políticas, sociales, culturales y morales de esa misma estructura social. Lo que entonces haría posible la existencia de esa “economía” moral, aun contaminada, entremezclada y hasta determinada por elementos y componentes culturales, de la costumbre, morales, sociales y políticos, a la que entonces podría llamarse precisamente “economía moral”.

Frente a esta, y como fruto de la revolución industrial, se erigiría una economía de mercado o capitalista mucho más pura, y mucho más puramente *económica*, en donde las relaciones económicas estarían ya nítidamente diferenciadas de otras relaciones sociales de cualquier orden, y se regirían, autónoma y autosuficientemente, por criterios pura y exclusivamente económicos.

Sin embargo, si esta interpretación parece apoyarse efectivamente en ciertos pasajes tanto del libro de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* como incluso del propio texto de “La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII”, pensamos que es

una interpretación muy *limitada* del concepto thompsoniano, que no sólo ignora otras claras afirmaciones del mismo Thompson, sino que también contradice el espíritu general que anima toda la obra teórica de nuestro autor, y también toda su vida en general, marcada por una militancia política y un compromiso político, clara y radicalmente asumidos<sup>10</sup>.

Pues definir a la economía moral de la multitud como una forma peculiar de “la economía” es olvidar una de las preocupaciones centrales de Thompson, que elabora el concepto para entender las premisas y la mecánica subyacente de la *protesta social y política* que constituyen los motines populares de subsistencia. Además, es caer nuevamente en la falsa dicotomía, bastante vieja y ya superada y criticada hace mucho tiempo, de la “economía natural” versus la “economía monetaria”, aquí rebautizadas como economía moral versus economía de mercado, dicotomía de la que se burla abiertamente el mismo Thompson, y que mucho antes había sido ya criticada, por ejemplo, por Marc Bloch<sup>11</sup>.

También, contraponer la economía moral a la economía de mercado, es ignorar que según el propio Thompson no hay solo *una* economía moral, sino dos, una primera que corresponde a las clases dominantes y a la que él llama ‘economía moral paternalista’, y otra segunda propia de la plebe o de las clases subalternas, que es justamente la ‘economía moral de la multitud’. E igualmente, es dejar de lado el espíritu general de la obra global thompsoniana, siempre preocupado en asumir la centralidad de la lucha de clases, del conflicto social, y de la confrontación entre los grupos patricios dominantes y explotadores, y las clases y sectores plebeyos, explotados y sometidos, centralidad ineludible para la explicación de cualquier hecho, suceso o proceso histórico relevantes, de entre los que han sido abordados y examinados dentro del conjunto del legado intelectual thompsoniano.

---

<sup>10</sup> Sobre este *sentido político radical* del trabajo historiográfico y de la vida en general de Edward Palmer Thompson, cfr. la entrevista del propio Thompson, “An interview with E. P. Thompson” en *Radical History Review*, III, núm. 4, 1976. También puede verse el libro de Perry Anderson, *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1985, y su texto “Diario de una relación” en la revista *El cielo por asalto*, núm. 6, Buenos Aires, 1993-94, Carlos Illades, *Breve introducción al pensamiento de E. P. Thompson*, Ed. UAM, México, 2008, Joseph Fontana, “E. P. Thompson, hoy y mañana”, en *Historia social*, núm. 18, 1994 o Alejandro Estrella, *Clase social y sujeto histórico en la obra de E. P. Thompson*, Tesis de Doctorado, Universidad de Cádiz, 2006.

<sup>11</sup> Sobre esta burla de Thompson, cfr. “La economía moral revisada” ya citado, p. 308 y en particular la nota 20. También y en este mismo sentido, el ensayo de Marc Bloch “Economie-nature ou économie-argent: un pseudo-dilemme” en *Melanges Historiques*, tomo I, Ed. EHESS-Serge Fleury, Paris, 1983.

Además, y finalmente, concebir a esa economía moral como un tipo de economía propia de las sociedades del Antiguo Régimen, es limitar su validez exclusivamente al periodo anterior al siglo XIX, negándole entonces toda vigencia o utilidad para comprender a las sociedades de los siglos XIX y XX, y sobre todo del mundo actual, lo que se contradice abiertamente con la postura de Thompson en su ensayo de 1991, “La economía moral revisada”, en donde no sólo acepta y ve con buenos ojos una parte de las nuevas derivaciones y proyecciones de su concepto, sino que también insiste, explícitamente, en que este último debe “regenerarse continuamente como crítica anticapitalista y como movimiento de resistencia”<sup>12</sup>, lo que deslegitima totalmente la limitada interpretación que restringe su sentido a la de ser solo “una economía” y además sólo de los siglos anteriores a la Revolución industrial.

Otra interpretación del concepto, a veces vinculada en parte con la anterior, ha puesto énfasis más bien en que se trata de una economía “moral”, de una economía que, de manera fundamental, estaría muy influida o hasta determinada por esas dimensiones y realidades de la ética y de la moral humanas. Entonces, y frente una vez más a la economía de mercado o capitalista, que ignoraría por completo estas dimensiones morales, hasta el punto incluso de incurrir y promover conscientemente prácticas inmorales y lógicas generales contrarias a la ética, se erigiría en cambio la economía “moral”, la que por el contrario, fijaría su lógica general y sus prácticas específicas desde criterios morales, y desde una discriminación ética de aquello que es correcto y lo que es incorrecto e inaceptable.

Interpretación entonces que, en el fondo, es complementaria y cercana a la primera, pero que, en lugar de insistir en la caracterización de la economía moral como un tipo de economía singular, enfatizaría más bien la presencia, en un caso, y en el otro la ausencia, de ese componente “moral” dentro de dichas economías diversas. Lo que, de otra parte, ha servido a algunos críticos de Thompson, para subrayar un supuesto sesgo “culturalista” de su obra y de su perspectiva, el que al sobrevalorar el papel y la significación de los hechos culturales –y dentro de ellos naturalmente también de la moral y la ética—, terminaría por

---

<sup>12</sup> Cfr. “La economía moral revisada”, ya citado, p. 383. Por lo demás, y como veremos mas adelante, ya el mismo Thompson había dejado abierta la posibilidad de analizar ciertos fenómenos de la historia del Asia y el África contemporáneas, a través de este concepto de la ‘economía moral de la multitud’, lo que está planteado desde 1965 en su conocido ensayo sobre ‘Las peculiaridades de lo inglés’.

menospreciar y hasta concebir erróneamente, el rol de los elementos económicos o sociales de la realidad bajo estudio<sup>13</sup>.

Segunda interpretación del concepto de la economía moral de la multitud, que si bien tiene el mérito de llamar la atención sobre el importante papel que tiene, dentro de toda la obra y dentro del conjunto de la reflexión de Edward Palmer Thompson, esta dimensión de la *moral*, no acierta en cambio, en nuestra opinión, respecto del término que es el término central y pivote de ese concepto de dicha economía moral de la multitud.

Pues a diferencia de esa crítica simplista del “culturalismo” thompsoniano, nosotros pensamos, por el contrario, que aquí reside precisamente uno de sus aportes cardinales. Ya que como buen “heredero”, si bien maduro, de las lecciones cruciales de la revolución cultural mundial de 1968<sup>14</sup>, también Thompson va a rescatar el papel esencial y nuclear de la dimensión cultural de las sociedades humanas, entregándonos, en el conjunto de sus libros y ensayos de historia, magistrales ejemplos de tratamientos y análisis críticos y muy finos de todo un conjunto amplio de fenómenos y realidades precisamente culturales, como la tradición, la costumbre, la conciencia popular, los valores morales, el sentimiento, o la vida cotidiana de los grupos plebeyos, entre otros. Hasta el punto, incluso, de que es precisamente el estudio de estas realidades culturales, lo que enriquece y hace tan singular y excepcionalmente profunda y aguda su explicación tanto del proceso de la formación de la clase obrera inglesa, como también de todos los otros temas estudiados por él dentro del campo de la historia de Inglaterra, desde su original estudio sobre William Morris, hasta su trabajo publicado póstumamente sobre la obra y la vida de William Blake.

Recuperación clara, y muy sofisticada y precisa de estos ámbitos de la historia cultural, que no sólo llevarán a Thompson a criticar radicalmente la tan debatida metáfora marxista de las relaciones entre la “base” y la “superestructura”, sino también a desarrollar una

---

<sup>13</sup> De hecho, también Perry Anderson cae en esta crítica simplista e injustificada, en su polémica con Thompson, en el libro recién citado *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*. Naturalmente discrepamos profundamente de la simplista e injustificada crítica de Perry Anderson a los puntos de vista thompsonianos.

<sup>14</sup> Sobre la gran relevancia de esta revolución cultural mundial de 1968, cfr. Fernand Braudel, “Renacimiento, Reforma, 1968: revoluciones culturales de larga duración” en *La Jornada Semanal*, núm. 226, México, 10 de octubre de 1993, Immanuel Wallerstein, “1968: revolución en el sistema-mundo. Tesis e Interrogantes” en *Estudios Sociológicos*, núm. 20, México, 1989, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi y Terence Hopkins, “1989, the continuation of 1968”, en *Review*, vol. XV, núm. 2, Binghamton, 1992, Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Repensando los movimientos de 1968 en el mundo”, y “1968: la gran ruptura”, ambos incluidos en el libro *Para comprender el siglo XXI*, Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 2005 y “La revolución mundial de 1968. Cuatro décadas después”, en *Contrahistorias*, núm. 11, México, 2008.

especial atención y sensibilidad hacia los fenómenos culturales ya mencionados, y entre ellos, naturalmente, también a esa dimensión específica de la ética y de la “moral”<sup>15</sup>.

En cambio, y a diferencia de las dos interpretaciones anteriores, una tercera pondría más bien el énfasis en el hecho de que se trata de entender la economía moral “de la multitud”, o de la plebe, privilegiando este tercer término del concepto como el eje de su definición estructural, y como horizonte de comprensión de su sentido más profundo. Énfasis en la idea de que es una estructura subyacente *de la acción de la multitud*, en este caso su economía moral, lo que se quiere descifrar, que parece corresponder mucho más que las otras dos interpretaciones mencionadas al espíritu general de la obra y también de la vida de E. P. Thompson.

Porque debemos recordar que según Thompson mismo, el concepto fue elaborado inicialmente, para explicar las causas y el sentido de los motines de subsistencia del siglo XVIII, es decir un cierto tipo de acción directa y una forma específica de la protesta social abierta de dicha multitud. Pero, de una manera lógica, y a medida que nuestro autor va desplegando su argumento y explicación de este concepto central de la economía moral de la multitud, va a señalar que “la palabra ‘motín’ es muy corta para abarcar” las diversas formas de presencia y de impacto de esa economía moral dentro de las formas de gobierno y dentro del pensamiento del siglo XVIII, agregando que “el término ‘motín’ representa un instrumento de análisis tosco para muchos de los agravios y circunstancias concretas, y es también un término impreciso para describir los movimientos populares”. Lo que entonces, abre ya la puerta para la extensión de este concepto hacia fronteras más amplias, temporales, geográficas, y sobre todo cualitativas, las que el mismo Thompson esboza cuando, al resumir sus análisis previos, afirma que “hemos estado examinando un modelo de protesta social que se deriva de un consenso, con respecto a la economía moral del bienestar público, en tiempos de escasez”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Sobre la crítica de Edward P. Thompson a esa metáfora de base y superestructura, cfr. su libro *The poverty of theory and other essays*, Ed. Merlin Press, Londres, 1978. De otra parte, cabe subrayar el hecho de que el tema de la “moral” es un tema *central* de toda la obra de Thompson, presente desde su primer libro *William Morris. De romántico a revolucionario*, Ed. Alfons el Magnanin, Valencia, 1988, (editado originalmente en inglés, en 1955) hasta su último libro, editado póstumamente y sólo unos pocos meses después de la muerte de su autor, *Witness against the Beast. William Blake and the moral law*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

<sup>16</sup> Para las citas incluidas en este último párrafo, cfr. Edward Palmer Thompson, “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, ya citado, pp. 217, 254 y 279.

Línea de argumentación thompsoniana, que no sólo revela claramente que su preocupación está centrada en esa acción de la multitud y en sus formas de protestar y de resistir, sino también el hecho de que esa economía moral “de los pobres” se opone diametralmente a la economía moral paternalista de las clases dominantes, lo que invalida automáticamente una abstracta oposición entre economía moral y economía de mercado, o entre una economía moral precapitalista o de Antiguo Régimen y otra economía inmoral capitalista, para sustituirlas por una economía moral de la multitud, opuesta tanto a la economía de mercado y capitalista, como también a la economía moral paternalista de las clases dominantes de la sociedad. Pues como dice Thompson “la economía moral de la multitud rompió decisivamente con la de los paternalistas, puesto que la ética popular sancionaba la acción directa de la muchedumbre, mientras que los valores de orden que apuntalaban el modelo paternalista se oponían a ella categóricamente”<sup>17</sup>.

Entonces, si es ‘la multitud’ el término central que da sentido a todo el concepto thompsoniano, vale la pena precisar que se entiende entonces por “economía”, por “moral”, y por “multitud”, para desde allí, intentar definir con más exactitud lo que es y lo que hoy puede ser esa ‘economía moral de la multitud’.

Al observar con cuidado las diversas definiciones que Thompson mismo da de su concepto de economía moral de la multitud, llama de inmediato la atención el hecho de que, para definirla, haga mucho más uso de términos como “agravio”, “consenso popular”, “prácticas legítimas o ilegítimas”, “normas y obligaciones sociales” o “comunidad”, y luego también “creencias, usos y formas”, “emociones profundas”, “exigencias de la multitud hacia las autoridades”, “indignación” u “obligación ‘moral’ de protestar” que de términos más propiamente económicos<sup>18</sup>. Lo que entonces, nos aclara el hecho de que aquí *no* se trata de “una economía” como tantas otras, sino más bien de una estructura subyacente a la acción de la multitud, que es llamada ‘economía’, en un sentido similar al que se le da a este término cuando se describe a la obra de Norbert Elias como una vasta indagación sobre la “economía psíquica” de los individuos, o también cuando los antropólogos hablan de una “economía simbólica”, o cuando Michel Foucault se refiere a la

---

<sup>17</sup> Ibid., pp. 241-242.

<sup>18</sup> Para comprender esto, véanse las dos definiciones más explícitas que Thompson da del concepto de economía moral de la multitud, tanto en el ensayo de 1971, como en el de 1991, ambas en el libro *Costumbres en común*, ya citado, pp. 216 y 380.

“economía del poder”, es decir a un conjunto estructurado de mecanismos para la regulación del uso de los recursos disponibles, sea de la psique de los individuos, de los símbolos de una comunidad, o del ejercicio del poder por parte de un Estado o un grupo social determinado. Lo que se hace evidente, cuando el mismo Thompson afirma, hablando de la cultura popular, que “...otro rasgo de esta cultura, que reviste especial interés para mi, es la prioridad que en ciertos campos se le da a las sanciones, intercambios y motivaciones ‘no económicas’, frente a las directas y monetarias. Este rasgo se comenta extensamente en la actualidad bajo el epígrafe de ‘la economía moral’, y es el tema de los capítulos 4 y 5 (del libro *Costumbres en Común*)”<sup>19</sup>

Ya que como hemos señalado antes, lo que a Thompson le preocupa por encima de todo, es explicar la acción de la multitud, preocupación que entonces lo lleva a descubrir esta “economía moral”, no en tanto que conjunto de relaciones o figuras económicas, sino más bien en tanto que “fuerzas muy poderosas, autoactivantes, de regulación social y moral”<sup>20</sup>, tal y como él definirá a esta estructura que es subyacente a la acción popular de los motines de subsistencia, pero también subyacente “al divorcio ritual conocido como ‘venta de esposas’” o a la existencia del ritual festivo de la “Cencerrada”, es decir, a varias otras de las expresiones de esa misma economía moral, a las que él les consagrará estudios específicos más adelante.

Concepción de la economía como conjunto de fuerzas o de mecanismos de regulación social y moral, que a veces son dirigidos en contra de la autoridad o de las clases ricas enemigas, para limitar y contrarrestar sus agravios de clase, pero que también pueden funcionar a veces como mecanismos o “medios de autorregulación”<sup>21</sup>, cuando las clases populares aplican por ejemplo la “Cencerrada” a un miembro de ellas mismas, a un campesino que golpea a su esposa, o a un hombre joven que seduce a las mujeres de la comunidad y después las abandona, o a una mujer vieja que aprovecha su riqueza y su fortuna para casarse con un hombre joven de la comunidad.

Y si la economía, dentro del concepto de economía moral, son más bien estas reglas, o normas, o fuerzas, o mecanismos de regulación y autorregulación que gobiernan y

---

<sup>19</sup> Cfr. *Costumbres en común*, ya citado, pág. 24.

<sup>20</sup> Véase esta cita en el ensayo de E. P. Thompson “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases?”, incluida en el libro *Tradicición, revuelta y conciencia de clase*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1979, pp. 43-44.

<sup>21</sup> Para esta expresión de los “medios de autorregulación” véase *ibid*, p. 50.



determinan la acción popular de protesta de la multitud, su condición como economía “moral” alude al hecho de que esta regulación o autorregulación se establece a partir de una cierta moral, de la *moral o ética de las clases populares*, las que desde el hondo saber popular y desde la milenaria cultura subalterna que les es propia, delimitan en cada circunstancia lo que es correcto o incorrecto, lo que es aceptable o intolerable, lo que entra dentro de los cánones de lo social y comunitariamente permitido, y lo que en cambio *quiebra el equilibrio o pacto social*, establecido entre las clases sociales antagónicas, o en otro caso, en las normas de funcionamiento cotidiano de las propias clases subalternas, para exigir entonces la respuesta activa de esas mismas clases subalternas, la acción abierta y reguladora de la multitud, determinada por esta específica “economía moral”.

Y vale la pena señalar el hecho de que esta moral o ética popular *no* tiene nada que ver con la moral cristiana de la Iglesia ni con la moral oficial de las clases dominantes, sino que brotan y forman parte de la cultura plebeya, de la cultura de las clases subalternas. Por eso, Thompson insiste en el hecho de que “las normas que aquí se defienden no son idénticas a las proclamadas por la Iglesia o las autoridades; son definidas en el interior de la cultura plebeya misma”<sup>22</sup>. Normas o criterios de discriminación, desarrollados desde la “ética popular”, que al fijar los límites de la frontera entre lo que es una convivencia aun tolerable y soportable, entre dos clases antagónicas, y aquellos agravios que violentan esa convivencia y rompen el siempre precario equilibrio social, van a establecer también el punto a partir del cual termina la resistencia pasiva, informal, subterránea o cotidiana, y comienza la verdadera protesta social, abierta, masiva, contundente, ofensiva y retadora.

Entonces, si “economía” nos remite a las fuerzas, normas o mecanismos de regulación y autorregulación de los recursos disponibles, y “moral” alude a la ética popular que, desde el punto de vista de las víctimas, establece aquello que es inaceptable e insoportable como abuso o agravio de las clases dominantes —o en otro caso, como transgresión de los modos correctos de convivencia interna entre los mismos miembros de las clases subalternas—, el término de la “multitud” hará alusión a todo el conjunto de los grupos sometidos, explotados, marginados y excluidos de la sociedad. Pues no es casual que Edward Palmer Thompson utilice como sinónimos, en distintos momentos de su argumento, “economía moral de la multitud” o “economía moral de la plebe”, o “economía moral de los pobres”,

---

<sup>22</sup> Para esta cita, véase *ibid*, p. 44.

equiparando a dicha multitud con el conjunto de todos aquellos que son pobres, o con todos aquellos que pertenecen a la plebe, a la que se oponen clara y frontalmente las clases dominantes, ricas y “patricias” de la sociedad inglesa.

Por eso Thompson juega todo el tiempo con la oposición de cultura patricia/cultura plebeya, señalando que ésta última *no* es compartida por las oscilantes e indefinidas clases medias, remarcando el hecho de que dicha cultura plebeya es al mismo tiempo el soporte general y la fuente nutricia de las tantas veces mencionada “economía moral de la multitud”.

La multitud es así, según el autor de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, ese vasto conjunto de la sociedad de los que están excluidos del disfrute de la riqueza, ocupando además los más bajos escalones de la jerarquía social en todas sus formas, y compartiendo ese mundo rico y complejo de los valores, las normas, los códigos y las cosmovisiones característicos de la ética o moral *popular* y de la vasta y rica cultura *plebeya*. Conjunto de grupos, sectores y clases oprimidos, explotados y discriminados de la sociedad, que si en ese siglo XVIII conformaban a la plebe de los pobres inglesa, hoy corresponden entonces al conjunto de las clases y grupos *subalternos* de las sociedades todavía capitalistas del mundo entero, en estos comienzos de nuestro siglo XXI cronológico.

De este modo, y una vez que hemos precisado lo que desde nuestro punto de vista significan los tres términos del concepto thompsoniano, nos es más fácil proponer nuestra interpretación de lo que, en términos más rigurosos y precisos, podría ser una definición posible de la economía moral de la multitud. Definición más estricta y puntual de este concepto, que no sólo pretende ser fiel al espíritu general de toda la obra y toda la vida de Edward Palmer Thompson, sino también sintetizar en una sola definición la esencia de los progresos sucesivos que nuestro autor fue concretando en los sucesivos esfuerzos que hizo, primero para descubrir, y luego para esclarecer y profundizar este mismo concepto fundamental. Además, y mirando hacia el presente y hacia el futuro, una definición que pueda sernos útil todavía hoy, en estos comienzos del tercer milenio cronológico, para pensar y diagnosticar de modo crítico a los movimientos anticapitalistas y antisistémicos más contemporáneos.

En este espíritu, nuestra definición general de lo que podría ser hoy, en estos comienzos del tercer milenio cronológico, la “economía moral de la multitud”, sería que ella es *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 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.*

Definición amplia y comprensiva que está cercana a la idea más general que el mismo Thompson expresa, cuando al hablar de su ensayo de 1971, dice que en él “intentó reconstruir este objetivo de la multitud, así como la lógica de su comportamiento, en un caso determinado: el motín de subsistencias”, pero para agregar de inmediato “creo que todos los demás tipos importantes de acción de la multitud, revelarán una lógica parecida después de un análisis paciente”<sup>23</sup>.

“Todos los demás tipos importantes de acción de la multitud”, tipos de acción que son precisamente los que preocupan y ocupan hoy a los estudiosos realmente críticos de los movimientos sociales del más diverso tipo en todo el planeta, y que explican también, tanto la amplia difusión y recuperación planetaria de este central concepto thompsoniano, como también sus múltiples usos, derivaciones, aplicaciones y hasta deformaciones y vulgarizaciones, por parte de sus diferentes lectores, exegetas e intérpretes.

Distintas lecturas y reinterpretaciones, que nos imponen entonces ahora, el esfuerzo de hacer explícitas algunas de las principales consecuencias de esta definición puntual de la economía moral de la multitud, que nosotros hemos propuesto aquí.

---

<sup>23</sup> Esta afirmación se encuentra en el artículo “Patricios y Plebeyos”, en el libro *Costumbres en común*, ya antes citado, p. 84.

### **Algunas implicaciones generales del concepto de la “economía moral de la multitud”**

“...Las emociones profundas que despierta la escasez, las exigencias que la multitud hacía a las autoridades en tales crisis, la indignación provocada por el agiotaje de las situaciones de emergencia que representaban una amenaza para la vida, comunicaban una obligación ‘moral’ particular de protestar. Todo esto, formando un conjunto, es lo que yo entiendo por economía moral”.

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

Una vez que hemos intentado redefinir de un modo más preciso y riguroso el concepto de “economía moral de la multitud”, es importante también tratar de hacer explícitas algunas de las implicaciones generales principales de esta redefinición. Implicaciones que no sólo nos permiten acotar aún más el significado y los contenidos de este central concepto descubierto y teorizado por Edward Palmer Thompson, sino que también nos abren la posibilidad de establecer su específica vigencia actual, y su singular utilidad como herramienta para pensar y comprender las dinámicas concretas de los movimientos sociales anticapitalistas y antisistémicos más contemporáneos.

Una primera implicación, ya señalada, pero sobre la que es necesario insistir, es la de que esa “economía moral” *no* está presente sólo o limitada en su vigencia al ámbito *económico*, sino que, por el contrario, hunde sus raíces y premisas fundamentales, tanto en las estructuras principales de la *cultura plebeya* o popular, o subalterna, como también en ese humus vasto y omnipresente que es el de la *costumbre*, para luego, y una vez constituida, desplegar igualmente sus efectos sobre el amplio conjunto del tejido social en su totalidad.

Doble extensión más allá de lo puramente económico, tanto en lo que se refiere a sus fuentes o premisas, como también a los campos de su proyección, que sin embargo no elimina el hecho de que dicha economía moral está también presente y vigente *dentro* del específico campo de la economía misma. Pues la multitud también lucha y actúa en contra de la subida arbitraria de los precios del pan, o de la imposición de un impuesto injusto, o contra la baja desmesurada de los salarios, lo mismo que frente al acaparamiento u

ocultamiento del grano, o al envío de cereales hacia el extranjero en épocas de gran escasez.

Lo que quiere decir que también hay una serie de manifestaciones de la economía moral, *dentro* de la economía misma, y que aquí, efectivamente, esa economía moral se opone frontalmente a la economía de mercado, o monetaria, o capitalista. Y si a este hecho, sumamos la circunstancia de que el propio Thompson “descubrió” a esta economía moral, en el origen, a partir de estas manifestaciones suyas dentro de la economía, y que además su ensayo de 1971 está explícitamente centrado todavía en un ejemplo *económico* de esta vigencia de la economía moral y de la acción de la multitud que ella provoca, en el ejemplo de los motines de subsistencia en contra del encarecimiento del pan, entonces entenderemos ahora uno de los motivos importantes del persistente error, que continúa concibiendo a la economía moral de la multitud tan sólo como un tipo más, singular y específico, pero sólo uno más, de “la economía”.

Sin embargo, y más allá de esta posible confusión, Thompson nos ha dicho que podemos “entender la historia social del siglo XVIII, como una serie de confrontaciones entre una innovadora economía de mercado y la economía moral tradicional de la plebe”,<sup>24</sup> ilustrando esta tesis con los ejemplos del papel creciente, en ese siglo XVIII inglés, de las “Cencerradas”, o del auge del ritual de la “venta de esposas”, o de la resistencia tenaz a la introducción del uso del reloj, y con él, de una racionalización capitalista de los modos y de los ritmos del trabajo antes dictados por esta economía moral.

Lucha en torno del uso del reloj o no, por parte de las clases y grupos subalternos de la sociedad, que nos demuestra como esa economía moral de la multitud no sólo está presente en los planos económico, social, político y cultural de la totalidad social, sino que incluso su presencia alcanza hasta las más profundas dimensiones *civilizatorias* de la vida social en general. Porque detrás de esta disputa en torno a la extensión de la utilización masiva del reloj individual, por parte de las clases populares, lo que se esconde, en última instancia, es un verdadero combate en torno del modo mismo de concebir a esa realidad fundante de toda vida social y hasta humana que es la realidad del *tiempo*.

---

<sup>24</sup> Para esta cita, cfr. el artículo “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases?”, en el libro *Tradicción, revuelta y conciencia de clase*, ya citado, p. 46-47.

Así, frente a la visión propia de la economía moral de la multitud, que concibe al tiempo sólo como una dimensión más de las propias cosas, y por ende, como una realidad que *depende del hombre*, y que él puede manipular y determinar hasta un cierto punto importante, va a confrontarse la concepción moderna burguesa del tiempo, propia de la economía capitalista, que asume a ese mismo tiempo como realidad *independiente* y autónoma de los hombres, realidad que al margen de ellos transcurre y se despliega regular y cadenciosamente, para, por el contrario, dominar y determinar el conjunto de su vida en general<sup>25</sup>.

Disputa de orden civilizatorio sobre la concepción y manejo del tiempo, que además de hacerse presente en este nivel fundante civilizatorio de las realidades humanas, se manifiesta también en el ámbito económico, como desfase entre un modo de trabajo autorregulado, propio de la economía moral de la multitud, que trabaja poco al principio y mucho al acercarse el momento de entrega del producto, y que hace sin conflicto ‘San Lunes’ y a veces hasta ‘San Martes’, intercalando libre y flexiblemente reposos y fiestas con las jornadas realmente laborales, y de otra parte, otro modo *capitalista* de trabajo, propio ya del dominio de la economía de mercado y capitalista, que se encuentra regulado por el capital y por el uso capitalista del reloj, trabajo de jornadas idénticas con ritmos de trabajo homogéneos, en semanas rigurosas de cinco o de seis días de trabajo, y con cada vez menos fiestas o descansos de cualquier orden.

O que también se manifiesta a nivel social, en la mayor indistinción, característica una vez más de la economía moral, entre vida y trabajo, lo mismo que entre el tiempo libre y el tiempo laboral y entre el espacio privado y el espacio de trabajo, provocando por ejemplo la situación de que la reparación de una herramienta de trabajo se hace simultáneamente a una conversación social importante, y donde el pequeño taller artesano es muchas veces solo un anexo de la propia residencia privada del trabajador, frente, en cambio, a la rígida lógica de la economía capitalista, que separa radicalmente tiempo libre y tiempo de trabajo, lo mismo

---

<sup>25</sup> En este punto, llama la atención la similitud y cercanía que tienen los planteamientos de E. P. Thompson, en su ensayo “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial” (ensayo no casualmente incluido también en su libro *Costumbres en común*), con las tesis de otros autores importantes que han abordado este mismo tema, del paso de la noción precapitalista del tiempo a la asunción del tiempo capitalista, como Fernand Braudel o Norbert Elias. Al respecto, cfr. Fernand Braudel, “Historia y ciencias sociales. La larga duración”, en *Escritos sobre historia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991, y Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979. Sobre este importante problema, véase también nuestro ensayo, Carlos Antonio Aguirre Rojas, “La larga duración: *in illo tempore et nunc*”, en el libro *Segundas Jornadas Braudelianas*, Ed. Instituto Mora, México, 1995.

que espacios, actividades y prácticas correspondientes, de un lado a la vida privada y personal, y del otro, a aquellas que son propias de la vida fabril o laboral en general.

Combate en torno a la percepción, asunción y manejo del tiempo, que al afirmar en general la independencia del tiempo respecto de los hombres, y al escindir radicalmente el tiempo libre del tiempo de trabajo, se proyecta también a nivel político o de las relaciones de poder, generando el hecho de que los trabajadores explotados por el capital, asuman ahora ese tiempo de trabajo como un tiempo *ajeno*, como “el tiempo del patrón”, y por ende, como un tiempo que bien puede “gastarse” ociosamente o desperdiciarse, si las condiciones lo permiten, y para desplegar de este modo una forma de protesta soterrada e informal por parte de las clases populares.

Proyección en el ámbito político de este conflicto en torno al tiempo, que igual se manifiesta, por ejemplo, en la disyunción frecuente que tiende a hacernos asociar ciertas actividades con el tiempo del día o de la vigencia de la luz natural de una parte, y otras actividades con el tiempo nocturno o de la noche, como en el caso de la separación frecuente que vincula, de manera casi espontánea, y en referencia a esa dimensión política, a la actividad política pública, legal y abierta con el tiempo diurno, mientras asocia a las actividades políticas de la organización del descontento, de la planificación de la protesta social, o de la conspiración, la subversión y la insurrección con el tiempo más bien nocturno. Asociación que al mismo tiempo que es provocada por ciertas razones prácticas evidentes, es también, y de manera para nada inocente, inducida y reproducida por las clases dominantes de todos los países del mundo, que asocian lo negativo con ‘la negra noche’, para descalificar todo este tipo de actividades de oposición y de protesta social en contra del orden establecido.

E igualmente a nivel cultural, en donde este conflicto en torno a la asunción del tiempo se hace evidente en la oposición entre la idea propia de la economía moral, de que el tiempo es un regalo de la naturaleza al hombre, que él puede aprovechar y utilizar según su criterio y según sus capacidades, o por el contrario, la idea de la economía de mercado y capitalista de que “el tiempo es oro” y en consecuencia no debe ser desperdiciado inútilmente, dejándolo transcurrir “vacío”, sino que lo que hace falta es “llenarlo” lo más tupidamente posible con trabajo, o en otro caso con distintas actividades, o también y para los

historiadores, con múltiples hechos y sucesos históricos, o en otros casos con actividades y con prácticas humanas del más diverso tipo.

Una segunda implicación importante de la redefinición que hemos propuesto de la economía moral de la multitud, es la de invitarnos a *no* confundir la moral popular, vinculada con y derivada de la cultura plebeya, ni con la moral cristiana de la iglesia, ni tampoco con la moral oficial de las clases dominantes. Pues más allá de la presión ideológica y del reiterado esfuerzo de imposición de la ideología y de la moral *dominantes*, que las clases hegemónicas llevan a cabo todo el tiempo, es sin embargo un hecho que las clases subalternas mantienen permanentemente la vigencia de su *propia* cultura, la que si bien se ve influida y hasta contaminada en una parte importante por esa cultura hegemónica, es capaz de preservar, a pesar de todo, grandes zonas y espacios de autoafirmación autónoma y de clara independencia.

Pues como lo señalan varios de los principales estudiosos de este ámbito de la cultura popular o subalterna<sup>26</sup>, esta última es la fuente esencial de toda cultura posible, y es además la cultura más vital y más fuerte, a pesar de ser subalterna, fuerza y vitalidad que brotan de su conexión inmediata e indisoluble con la vida real, con la experiencia práctica directa, y con el conjunto de realidades prácticas cotidianas de las que ella se deriva directamente.

Cultura subalterna viva y robusta, que alimenta también a la moral popular, impregnándola entonces de sus trazos generales y de sus rasgos más profundos. Y así, frente a la cultura dominante y a la moral dominante, sea esta última la moral burguesa o la moral cristiana de la Iglesia, que son siempre y tendencialmente una moral y una cultura serias, parsimoniosas, rígidas, solemnes y autoritarias, van a levantarse la cultura y la moral plebeyas y subalternas, con sus códigos y trazos esencialmente festivos, picarescos, irónicos, desacralizadores, flexibles, jocosos y antisolemnes, y también profundamente risueños y antiautoritarios.

---

<sup>26</sup> Pensamos por ejemplo en los trabajos de Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, Ed. Muchnik Editores, Barcelona, 1991 e *Historia nocturna*, Ed. Muchnik Editores, Barcelona, 1991, Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Ed. Alianza Editorial, México, 1990, *Problemas de la poética de Dostoievski*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2005 y “Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo” en el libro *Estética e romanzo*, Ed. Giulio Einaudi, Turín, 1997 y Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, Ed. Itaca, México, 2002. Véase también nuestros ensayos, Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Carlo Ginzburg y el modelo de una historia crítica para el análisis de las culturas subalternas” en el libro *Retratos para la historia*, Ed. Contrahistorias, México, 2006, y también “Indicios, lecturas indiciarias, estrategia indiciaria y saberes populares”, en *Contrahistorias*, núm. 7, antes ya citado.



Lo que se muestra palmariamente en el caso estudiado también por Edward P. Thompson del ritual popular de la “venta de esposas”, ritual que siendo una expresión conspicua de la economía moral de la plebe, escandaliza y avergüenza a las buenas conciencias de las clases patricias dominantes de Inglaterra, lo mismo que a la Iglesia dominante y aliada de los ricos, de esta misma sociedad inglesa. Ritual popular justamente festivo y jocoso, que al ser analizado más de cerca, se revela sencillamente como una forma indirecta de “divorcio popular”, en una situación en que el divorcio legal es prácticamente inaccesible para las clases populares, dado que es un trámite caro, largo, complicado, engorroso, que requiere conocer bien la legislación jurídica dominante, y que además es lejano del universo cotidiano de la plebe.

Pues en el fondo esa “venta de esposas”, que también es condenada por la Iglesia, con su moral conservadora e hipócrita, *no* es en verdad una venta, pues no persigue obtener ninguna ganancia, sino más bien hacer pública frente a la comunidad local implicada, la separación definitiva de los cónyuges, lo que se logra “vendiendo” o cambiando a la esposa tan sólo por 4 peniques, por 2 cervezas, o por una jarra entera de alguna bebida, la que es allí mismo repartida entre todos los asistentes. Además no es una venta “libre”, pues requiere nada más y nada menos que el consentimiento de la esposa misma, la que debe decidir y aprobar a quién será “vendida”, lo que en verdad revela el hecho de que siempre existe ya un arreglo *previo* a la celebración del ritual, y que se sabe de antemano quien “comprará” a dicha esposa.

Así, montando toda la escenografía burlesca de esa supuesta venta de la cónyuge femenina, lo que en verdad hace el hombre que “vende a su esposa” es *devolverle* su libertad y devolverla a ella a la comunidad, borrando de esta forma el vínculo de un matrimonio que, en los hechos, se ha ya roto o desgastado, o agotado, o violentado previamente, y que mediante este ritual popular se disuelve públicamente. Ritual del divorcio popular, aprobado y sancionado por la moral plebeya y por la economía moral de la multitud, que asume sabiamente que no tiene ningún sentido mantener por la fuerza un matrimonio en donde *ya no existe el amor* como su soporte principal, y que en cambio es

reprobado y condenado tanto por la hipócrita moral cristiana de la Iglesia, como por la gazmoña moral burguesa de los patricios ingleses<sup>27</sup>.

En una línea cercana y similar, una tercera implicación del concepto thompsoniano de la economía moral de los pobres, según la redefinición que nosotros proponemos, es la de que la fijación de las fronteras entre lo que es correcto o incorrecto, o legítimo de un lado e ilegítimo del otro, no tiene nada que ver con los criterios *jurídicos o legales*, oficiales y burgueses, de esta misma discriminación. Pues una vez más, esa discriminación se realiza a partir de la moral popular y de los códigos de la cultura subalterna y plebeya, lo que implica que muchas veces una acción popular de la multitud pueda ser a la vez ilegal pero legítima, igual que ciertas acciones de las clases dominantes pueden ser vividas desde esa economía moral de la multitud como actos que a pesar de ser jurídicamente legales, son considerados como verdaderos agravios y ataques a las clases sometidas, y por ende, son asumidos y respondidos como actos profundamente ilegítimos.

Pues como lo demuestra el amplio ensayo thompsoniano de 1971, los motines de subsistencia estallan en el momento en que las clases dominantes ofenden a las subalternas, escondiendo un grano que escasea, y cuya carencia puede amenazar literalmente de muerte a los propios campesinos. O también cuando, frente a una mala cosecha que todos padecen por igual, los comerciantes suben el precio del pan desmesuradamente, poniendo en grandes apuros económicos a los pobres, pero sobre todo, agraviando el sentido moral de una mínima y obligada solidaridad social. Se establece así, claramente, una *legitimidad popular*, que igual que la moral popular y que la cultura popular, es radicalmente distinta de la legalidad y la legitimidad de las clases dominantes, a las que se contraponen sistemáticamente, para crear ese espacio ambiguo y en tensión de lo que Michel Foucault llamó los “ilegalismos permitidos”<sup>28</sup>, espacio donde se enfrentan el derecho y la ley burguesas con el derecho comunal y popular, o también las nuevas normas legitimadoras

---

<sup>27</sup> Sobre este argumento, cfr. el ensayo “La venta de esposas”, incluido también y no por azar en el libro *Costumbres en común*, ya antes citado, ensayo que a la luz de nuestro argumento actual, se revela ahora más claramente como conectado también muy de cerca con el funcionamiento y la vigencia de la tantas veces referida “economía moral de la multitud”.

<sup>28</sup> Una vez más, llama la atención la coincidencia, en varios puntos importantes, entre las reflexiones desarrolladas por E. P. Thompson sobre este problema, en su ensayo “Costumbre, ley y derecho comunal”, incluido igualmente en el libro *Costumbres en común*, o también de ciertas partes del argumento de su libro *Wights and Hunters. The origin of the Black Act*, Ed. Penguin Books, Middlesex, 1977, con los argumentos de Michael Foucault en el libro *Vigilar y castigar*, Ed. Siglo XXI, México, 1993.

del orden capitalista con las viejas y ancestrales normas de la costumbre, y una vez más, de la economía moral de la plebe.

Espacio ambiguo de confrontación entre legitimidad burguesa y legitimidad popular que se plasma cuando, en ciertos casos concretos, no sabemos caracterizar a un personaje, o como simple ladrón de vacas, o más bien como auténtico líder campesino popular –una ambigüedad que encontramos prácticamente en todos los movimientos campesinos del planeta entero—, o cuando dudamos si es que estamos frente a un acto vandálico más, o por el contrario, frente a un acto de justicia popular: “¿Quién mató al Comendador?. ¡Fuente Ovejuna, Señor!”. O el caso de la imposición de un impuesto injusto, que nos interroga acerca del hecho de si no pagarlo es o no es un verdadero delito. O el caso de una autoridad despótica y despiadada, que provoca una rebelión popular que la depone, y que nos lleva a la pregunta de si esta rebelión es algo ilegal, o por el contrario, es la más legítima expresión de la voluntad y de la conciencia popular, en un esfuerzo por restituir precisamente la verdadera legalidad. O el acto por parte de una reina, que cerca lo que antes fueron tierras comunes compartidas por toda la comunidad, y que con ello divorcia de un golpe la legalidad y la legitimidad del uso y disfrute de esas mismas tierras. O el mismo caso, extensamente estudiado por Thompson en su ensayo de 1971, sobre la economía moral que se hace presente cuando la multitud se apodera del pan totalmente y lo vende a un precio justo, quebrando esa legalidad burguesa, para hacer prevalecer en su lugar la justicia legítima, y también la legalidad profunda establecida desde la economía moral de la multitud.

Entonces, si esa economía moral de los pobres se activa y expresa como acción de protesta popular en el momento en que las clases dominantes quiebran el equilibrio o pacto social antes establecido con esas mismas clases subalternas, el reto de los actuales movimientos anticapitalistas y antisistémicos hoy, es el de acortar cada vez más el umbral que lleva a esa ruptura del pacto social, ensanchando, por el contrario, la vigencia de esa economía moral desde sólo las manifestaciones flagrantes de agravio u ofensa social, hacia la inclusión de las causas profundas mismas que, más allá de esas manifestaciones flagrantes, constituyen en sí mismas las verdaderas fuentes de todo agravio posible.

Pues si en el siglo XVIII se responde con un motín a una abusiva alza de precios, o en el siglo XIX un despido injustificado de obreros provoca una enérgica huelga de los

trabajadores de toda la fábrica, hoy la economía moral debería activarse en contra del hecho fundante mismo de que la inmensa mayoría de los individuos están obligados a trabajar mucho para vivir miserablemente, mientras que otros pocos individuos, dueños de las fábricas, los comercios y las tierras, no trabajan nada y sólo disfrutan viviendo con todos los lujos y riquezas posibles. Y si en el siglo XVIII un marido que golpea a su esposa provoca la condena social, a través del montaje del ritual de la “Cencerrada” o *charivari* celebrado en su contra, hoy sería necesario que lo que se condene por parte de la economía moral, sea la relación patriarcal misma, con el machismo, y con la absurda asignación binaria de funciones, tanto para las mujeres como también para los mismos hombres.

E igualmente, si en los años sesenta del siglo XX una burla racista era ya denunciada y condenada públicamente, ahora hace falta denunciar y condenar la idea misma de que pueda haber concepciones que reconocen jerarquías entre los seres humanos, derivadas de su color de piel, de su lengua, de sus rasgos o caracteres étnicos, o de su origen nacional.

Una cuarta implicación de nuestro replanteamiento de lo que es la economía moral de la multitud, nos lleva a insistir en el hecho de que si la misma se activa, sobre todo y fundamentalmente, como respuesta a los agravios, ofensas y acciones intolerables de las clases dominantes, en ocasiones y a diferencia de esta situación predominante, ella puede también manifestarse, a veces, en contra de uno de los propios miembros de las clases subalternas, transformando así las fuerzas y los mecanismos de regulación de la acción de la protesta popular, en mecanismos de *autorregulación* del funcionamiento y acción cotidianos de esos mismos sectores subalternos.

Pues si la moral popular y la cultura plebeya condenan enérgicamente los abusos, la prepotencia, los agravios y las ofensas de las clases dominantes, censurándolos desde la economía moral plebeya, hacen lo mismo respecto de ciertos actos o prácticas de los mismos sectores populares, como por ejemplo cuando una mujer vieja usa su fortuna para seducir a un hombre joven, o cuando un marido abusador golpea reiteradamente a su mujer, o cuando un muchacho joven enamora y promete matrimonio simultáneamente a dos o tres muchachas, para terminar por no cumplirle a ninguna de ellas.

Actos, estos últimos mencionados, que desencadenan la irrupción del popular rito de la “Cencerrada”, en la que de un modo burlesco y jocoso van a denunciarse a los personajes culpables de la trasgresión de las normas de convivencia correcta entre las mismas clases y

grupos subalternos, denuncia y condena pública que invita al acusado a reformar su acción o práctica, en aras de reconstruir el roto o perturbado equilibrio social<sup>29</sup>.

Lo que nos demuestra, en primer lugar, el alto valor que esas clases subalternas otorgan a esos principios, o fuerzas, o mecanismos de regulación de la economía moral de la multitud, al asumir que su vigencia y autoactivación no se limita a la lucha de clases y a la eterna confrontación con su enemigo de clase, sino que es operante y válida también, con la misma fuerza y persistencia, hacia sí misma, es decir, hacia el conjunto de los miembros de estas mismas clases, grupos y sectores subalternos de la sociedad. Algo que además, y en segundo lugar, nos revela la coherencia profunda del comportamiento popular, que aplica los mismos códigos de censura y de denuncia, y de acción de confrontación, hacia esos enemigos de clase, que hacia sus propios elementos.

Pero además, nos hace también evidente la clara superioridad moral de esos grupos populares sobre las clases hegemónicas y dominantes, las que a diferencia de estos grupos subalternos, tienen una moral para ellos y otra para los pobres, una ley que se aplica a los ricos y poderosos y otra que es válida para el común de la gente, y unos códigos y escalas de valores que son exclusivos para ellos frente a otros raseros y criterios de medida con los que juzgan, califican y condenan a la plebe.

Finalmente, una quinta implicación importante de nuestra redefinición del concepto de la economía moral de los pobres, nos remite al vínculo que ésta establece con el vasto abanico de las muy diversas formas de la resistencia y la protesta social. Pues si ya hemos insistido antes en el hecho sugerido por el propio Thompson, de que esa economía moral no se limita a explicar la acción concreta de la multitud que se manifiesta sólo en el motín de subsistencias, sino también en *otras* formas de acción de esa multitud, como las de los levantamientos, las manifestaciones, las rebeliones, las insurrecciones o las revoluciones de todo tipo, eso no significa que dicha economía moral se active en absolutamente todas las formas posibles de existencia de la protesta social.

---

<sup>29</sup> Sobre las modalidades y variantes de esta “Cencerrada”, cfr. el ensayo de E. P. Thompson “La Cencerrada”, que una vez más y no por azar ha sido también incluido en el libro de *Costumbres en común*, ya antes citado. Véase también, sobre este mismo tema, el ensayo de Natalie Zemon Davis, “Cencerrada, honor y comunidad en Lyon y Ginebra en el siglo XVII”, en el libro *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Ed. Crítica, Barcelona, 1995, y Carlo Ginzburg, “Charivari, associazioni giovanile, caccia selvaggia”, en *Quaderni storici*, num. 49, 1982.

Porque el concepto afirma muy claramente que se trata de la economía moral *de la multitud*, lo que de entrada excluye de su universo a todas aquellas formas de la protesta llevadas a cabo de manera *individual* o por pequeños grupos o colectivos, es decir a todas esas figuras de la resistencia cotidiana que al modo de una protesta callada, oculta, subterránea e informal se expresan en los mil y un gestos cotidianos que James Scott ha estudiado y analizado en su libro *Los dominados y el arte de la resistencia*<sup>30</sup>.

Además y como lo hemos apuntado ya también, esa economía moral se activa precisamente en el momento en que las clases dominantes *traspasan* la frontera de lo correcto-incorrecto, o de lo aceptable-intolerable, y rompen el precario pacto o equilibrio social establecido entre las dos clases antagónicas, desencadenando así la respuesta de la protesta social de la multitud, cuyo objetivo explícito es el de restablecer dicho pacto social, o en ocasiones, el de crear un nuevo y radicalmente distinto esquema de un también renovado equilibrio social. Pero esto no sucede en las formas que Scott estudia en su obra recién mencionada, las que en cambio corresponden tan solo a las mil y una manifestaciones cotidianas de la lucha de clases, manifestaciones que al darse *al interior* de dicho equilibrio o pacto social, no activan ni hacen emerger a la economía moral de la multitud.

Pues esta última se moviliza y actualiza sólo cuando la multitud se pone en movimiento y actúa, de manera masiva, contundente, abierta, retadora y pública (aún cuando pueda ser también de un modo anónimo o no personalizado)<sup>31</sup>. Es decir, cuando los sectores, y grupos, y clases subalternos se deciden a enarbolar el ¡Ya Basta! colectivo, y se arriesgan a salir al proscenio del escenario histórico, para manifestar de manera pública y evidente la rabia colectiva acumulada, y el abierto desacuerdo con sus oponentes históricos, con sus enemigos de clase, y con los poderosos y jefes despóticos o dominadores de todo tipo<sup>32</sup>.

Implicaciones diversas e importantes del concepto de la economía moral de la multitud plebeya, que finalmente, nos conducen también a preguntarnos acerca de la posible

---

<sup>30</sup> Cfr. James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ed. Era, México, 2007.

<sup>31</sup> Tal y como lo desarrolla el mismo Edward Palmer Thompson, en su artículo "El delito de anonimato", en el libro *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, antes ya mencionado.

<sup>32</sup> Para un primer intento de clasificación y discriminación de esas distintas formas de la protesta social contemporáneas, cfr. nuestro ensayo, Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Planeta Tierra: los movimientos antisistémicos hoy", ya antes citado. También, para una radiografía rica y variada de muchas de las formas concretas de ese vasto abanico de la protesta social, en este caso referidas a los movimientos campesinos insurgentes de la India en los siglos XIX y XX, cfr. el muy interesante libro de Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Ed. Duke University Press, Durham, 1999.

vigencia actual y la posible utilidad crítica y heurística que, en estos comienzos del siglo XXI y del tercer milenio cronológicos, puede tener aún este concepto central del complejo legado intelectual thompsoniano que es el concepto de la ‘economía moral de la multitud’.

### **Sobre la vigencia actual del concepto de la economía moral de la multitud**

“...Hasta finales del siglo XVIII, el pueblo común en Francia y en Inglaterra observaba una ‘economía moral’ profundamente sentida (...) y algo de esa misma economía moral todavía persiste en partes de Asia y África hasta el día de hoy”.

Edward Palmer Thompson, “Las peculiaridades de lo inglés”, 1965.

Si queremos ahora preguntarnos, acerca de la vigencia *actual* del concepto de la economía moral de la multitud, debemos comenzar por recordar que ha sido el propio Thompson el que ha aplaudido abiertamente los esfuerzos desarrollados para ampliar y expandir las aplicaciones posibles de este concepto, aprobando las distintas iniciativas realizadas para proyectarlo fuera del espacio de Inglaterra, lo mismo que en periodos temporales anteriores o posteriores al siglo XVIII, en el que él lo había descubierto y utilizado. Y también, ha visto con clara simpatía, los intentos desplegados para usar este concepto más allá del caso de los motines de subsistencia, movimiento que de hecho y según nuestra interpretación, fue realizado por el mismo Thompson a través de una gran parte de su obra posterior a 1971, y en especial, en el conjunto de los ensayos compilados en el cuidado y trabajado libro de *Costumbres en común*.

Simpatía entonces del propio autor o “padre” del concepto de la economía moral de la multitud, hacia la extensión posible de este mismo concepto, que sin embargo, ha sido claramente acompañada de una explícita y enfática prevención metodológica: la de no olvidar *nunca* la consideración cuidadosa de las diferencias que derivan de la aplicación de este concepto, dentro de otros y muy diversos *contextos*, diferencias que a partir de esa modificación contextual, obligarían siempre a redefinir y a matizar un poco ciertos elementos del concepto mismo, como por ejemplo parte de sus contenidos, o su modo de

articulación con otras realidades complejas, o su modo singular de vigencia, o sus formas de operatividad específicas, etc.<sup>33</sup>.

Redefinición y matización del concepto, para hacerle posible el seguir funcionando como herramienta central de la explicación de las raíces y fundamentos de la protesta social popular más actual, que es justamente la que le permitirá regenerarse “continuamente como crítica anticapitalista y como movimiento de resistencia”, tal y como lo promovía el propio Thompson en su ensayo de 1991 “La economía moral revisada”.

Siguiendo entonces esta oportuna prevención metodológica thompsoniana, podemos preguntarnos ahora cuáles son algunos de los elementos del contexto global más contemporáneo, en estos comienzos del tercer milenio cronológico, y en la circunstancia de la actual crisis terminal del capitalismo mundial por la que ahora transitamos. Y a partir de esto, como se matiza y redefine entonces, tanto la presencia como la vigencia específica de esa profunda economía moral de la multitud.

Porque Edward Palmer Thompson ha insistido en el hecho de que la vigencia plena de esa economía moral de los pobres, había comenzado a disminuir notablemente a partir del siglo XIX —en rigor, y más precisamente, a partir de la Revolución Francesa y de la Revolución industrial inglesa, con todas las importantes secuelas de profundos cambios que ambas acarrearón—, en la medida en que la cultura plebeya era sustituida por la nueva cultura obrera, y en que los movimientos sociales de protesta predominantemente campesinos y de la plebe urbana preindustrial, cedían el paso a los nuevos movimientos sociales anticapitalistas de la clase obrera industrial y urbana.

Ya que como lo han establecido muchos autores, estudiosos de la historia de los movimientos sociales de protesta dentro del capitalismo, la Revolución Francesa representa un profundo viraje dentro de este itinerario plurisecular de las luchas anticapitalistas de los sectores oprimidos y explotados de la sociedad, reemplazando a los movimientos de protesta más bien intermitentes y esporádicos, directos, espontáneos y muchas veces

---

<sup>33</sup> Pues es claro que para Edward Palmer Thompson, el *contexto* ha sido siempre una dimensión esencial e ineludible de todo análisis social o histórico posible, hasta el punto de ser capaz de modificar la significación profunda de un mismo hecho, el que desplegado en dos contextos diferentes, puede significar dos cosas totalmente distintas. Una idea que por lo demás, ya había sido claramente planteada por el mismo Marx, en su *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, Ed. Pasado y Presente, México, 1980. Al respecto, cfr. el ensayo de E. P. Thompson, “Anthropology and the discipline of historical context” en la revista *Midland History*, núm. 1, 1972, y también en su artículo “Las peculiaridades de lo inglés”, en la revista *Historia Social*, núm. 18, 1994.



circunscritos al ámbito local, con movimientos sociales mucho más permanentes, que combinaban la acción directa con la indirecta, y que siendo movimientos más planificados y conscientes, intentaban mayormente adquirir un carácter a veces nacional, e incluso en ocasiones hasta internacional<sup>34</sup>.

Mutación de larga duración dentro de la historia de los movimientos sociales de protesta dentro del capitalismo, que también es percibida por E. P. Thompson, lo que lo lleva entonces a la conclusión de que, con esta transformación profunda de los propios movimientos sociales, va a darse también la ya mencionada sustitución de la antigua centralidad de la cultura plebeya, por el nuevo protagonismo central de la naciente cultura obrera. Y con ello, naturalmente, también el eclipse de la vigencia de la economía moral de la multitud, como sustrato principal articulador de la acción de la multitud y de la protesta social, junto a la emergencia de la nueva ideología socialista y comunista, como nuevo soporte central subyacente de esa misma protesta y acción insurgente de los grupos y clases subalternos.

Sin embargo, es el propio Thompson el que, de manera brillante, extensa y detallada, nos ha ilustrado respecto al hecho fundamental de que esa cultura obrera y esa ideología socialista y comunista no nacen de la nada, ni por simple arte de magia, sino que se originan de un complejo y rico proceso que desde las raíces y elementos de la cultura plebeya, va formando los perfiles y aristas singulares de la nueva cultura obrera, del mismo modo en que la clase obrera “asiste al proceso de su propio nacimiento”, es decir, se forma en el crisol de la mutación concreta y de la síntesis de elementos que siendo primero campesinos, o artesanos, o pobres de la ciudad, o trabajadores independientes, se revolucionan a sí mismos para trasmutarse y convertirse en obreros industriales manufactureros o fabriles, en un proceso histórico riquísimo y complicado, que constituye justamente el brillante estudio contenido en el libro de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*.

---

<sup>34</sup> Por citar solo algunos ejemplos posibles de estos autores, cfr. Federico Engels, *Las guerras campesinas en Alemania*, Ed. Progreso, Moscú, 1981, Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Ed. Progreso, Moscú, 1970, George Rudé, *La multitud en la historia*, Ed. Siglo XXI, México, 1998, Immanuel Wallerstein, *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*, Ed. Contrahistorias, México, 2008, y Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein, *Movimientos antisistémicos*, Ed. Akal, Madrid, 1994.

Pero si la clase obrera nace desde y a partir de los sectores plebeyos mencionados, y la cultura obrera se gesta desde la cultura plebeya, entonces también es claro que la ideología socialista y comunista de las clases obreras de todo el mundo, hunden en parte sus raíces y su génesis, también, en las formas específicas de la economía moral de la multitud de esos grupos plebeyos populares, que alimentan a la formación de dichas clases obreras.

De modo que si la ideología socialista y comunista, va a sustituir después de 1789 a la economía moral de la multitud, lo va a hacer *alimentándose* al mismo tiempo de ella, es decir, heredando parte de sus códigos y de sus valores, y refuncionalizando bajo nuevas formas, parte de sus elementos centrales constitutivos. Y así, igual que hay una clase obrera italiana que es católica y otra clase obrera inglesa que es protestante, junto a una clase obrera mexicana que es guadalupana y a otra clase obrera brasileña más abierta al sincretismo religioso, así hay también las variantes históricas del socialismo o comunismo italiano, inglés, mexicano o brasileño. Y con ello, también modulaciones diversas de la presencia y vigencia de la economía moral de la multitud, que se expresan por ejemplo en las diferencias entre una clase obrera brasileña que se pone en acción y protesta y exige a través de marchas que van bailando y tocando música contagiosa, u otra clase obrera mexicana que se manifiesta y reclama ironizando y burlándose todo el tiempo de sus enemigos y degradándolos mediante monigotes horribles, objeto constante de la burla popular, junto a otra clase obrera italiana que grita, y vocifera, y teatraliza un poco las distintas formas de su activo y radical descontento, y a una más, la clase obrera inglesa, que se despliega contundente y resuelta, aunque bajo formas más serias y formales que las tres anteriores.

Además, es importante remarcar el hecho de que si bien a partir de la Revolución Francesa y sobre todo de la Revolución industrial inglesa, comenzó un fuerte y sostenido desarrollo de la clase obrera, la que se afirmó y expandió en el conjunto de las sociedades europeas, y en menor medida en el resto del planeta, en una escala verdaderamente importante, que era el claro fruto de los procesos masivos de industrialización de todas las sociedades capitalistas del planeta, sin embargo, este desarrollo importante, expansivo y fundamental de dicha clase obrera, no eliminó nunca, incluso hasta este siglo XXI cronológico que ahora vivimos, la existencia de otros grupos y sectores sociales, como el sector del vasto abanico de los diferentes estratos campesinos, desde el pequeño propietario

de tierra, hasta el jornalero desposeído y explotado, o de grupos importantes de las distintas categorías de los pobres de la ciudad, o de fragmentos importantes de las clases medias depauperadas, que se integran en general a los sectores subalternos de la sociedad, o la existencia de múltiples otras figuras de estos grupos y sectores subalternos de la sociedad.

Pues si bien es cierto que entre 1789 y 1968 la clase obrera industrial se convierte poco a poco pero inexorablemente, en el sujeto revolucionario central de los movimientos anticapitalistas, marginando a los demás grupos, sectores y clases subalternos, y ubicándolos como sus “aliados secundarios”, cuando no marginándolos completamente, también es claro que dicha nueva centralidad *no elimina* por completo la acción de protesta y las distintas formas de resistencia de esos otros sectores y actores sociales explotados, oprimidos y discriminados, coexistiendo con ellas a lo largo de estos casi dos siglos mencionados. Lo que implica también que, si esta clase obrera coexiste con los campesinos, y con los pobres urbanos, y con las clases medias empobrecidas y con los otros sectores subalternos de la plebe, así también la cultura obrera va a coexistir durante todo este siglo XIX y parte importante del siglo XX cronológicos, con la cultura plebeya y con la economía moral de todos estos grupos referidos.

Y por ende, la ideología socialista no sólo se alimentará, en su origen, de la economía moral de la multitud, sino que también coexistirá con ella a lo largo de todo el siglo XIX y de los dos primeros tercios del siglo XX, hasta la emblemática fecha de la revolución cultural mundial de 1968.

Además, y en virtud de la compleja y bizarra historia de esos movimientos socialistas y de esa ideología socialista, que en el siglo XX se desviarán a veces hacia el reformismo, o hacia la conversión de un supuesto marxismo en verdadera “ideología de Estado”, o hacia variantes diversas de un socialismo o marxismo manualescos, o vulgares, o ampliamente contaminados por el pensamiento dominante, entonces en muchas ocasiones y frente a estos desvíos de la ideología socialista o “marxista”, fue precisamente la economía moral de la multitud la que mantuvo vigente y en alto el instinto revolucionario y la perspectiva realmente crítica y emancipadora, lo que se ha hecho evidente muchas veces en las revoluciones sociales del siglo XX, como en la Revolución rusa después de la muerte de Lenin, o en la Revolución china después de la muerte de Mao Tse Tung. Pero también, y más recientemente, en las revoluciones chilena o nicaragüense, que han fracasado en parte,

precisamente, en el momento en que sus líderes han optado, no por la acción radical de la multitud, y por las vías revolucionarias dictadas por su economía moral, sino más bien por las estrategias “realistas” de la limitada *realpolitik* derivada de su supuesta ideología socialista, o “marxista” o comunista.

Porque la economía moral de la plebe es, como ya lo hemos señalado, un patrimonio fundamental de *los de abajo*, y se activa y pone en marcha, cada vez que un agravio, ofensa o abuso de las clases hegemónicas, traspasa la frontera del frágil equilibrio entre las dos clases antagónicas. Lo que hace que esa economía moral sea, de manera directa y necesaria, siempre radical e impugnadora, siempre instintivamente revolucionaria, y permanentemente reivindicadora de la perspectiva y de los intereses de las víctimas, del punto de vista de esos grupos sociales ubicados en la base misma de la pirámide social<sup>35</sup>.

Y dado que esta economía moral de la multitud, se alimenta y apoya en la cultura plebeya y popular, entonces reproduce también sus códigos más profundos y universales, los que como lo ha explicado, entre otros autores, Mijail Bajtin, son códigos profundamente desacralizadores y antiautoritarios, al mismo tiempo que radicalmente subversivos, antijerárquicos y permanentemente distanciados frente a los valores y visiones de las clases dominantes.

Por eso, la ideología socialista funciona sin problema y de modo emancipador cuando une sus efectos con esa economía moral de los pobres, aliándose con ella, para propiciar el mutuo enriquecimiento y potenciamiento de ambas.

Y si esta es la forma en que funcionaron, tanto la ideología socialista como la economía moral en el periodo de 1789 a 1968, esto comenzó a cambiar radicalmente después de esa fecha fundamental de dicha revolución cultural mundial. Porque después de ese gozne histórico que representan los años de 1968-1973, hemos entrado en una nueva etapa histórica, la que Immanuel Wallerstein caracteriza como la etapa de la *crisis terminal del*

---

<sup>35</sup> Lo que demuestra la sabiduría del actual reclamo neozapatista, que nos invita siempre a mirar “abajo y a la izquierda”, y con ello, entre muchas otras cosas, también hacia esa “economía moral de la multitud” ubicada siempre y necesariamente en el seno de ese “abajo” que son las clases y sectores subalternos de la sociedad. Al respecto, cfr. el texto del Subcomandante Insurgente Marcos, “Abajo a la izquierda”, en *La Jornada*, 2 de marzo de 2005, y también el texto del EZLN, “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, publicado en *La Jornada* de los días 29 y 30 de junio, y 1 de julio de 2005. Véanse también nuestros textos, Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Ir a contracorriente: el sentido de La Otra Campaña” en *Contrahistorias*, núm. 6, México, 2006, y “La mirada neozapatista: mirar (hacia y desde) abajo y a la izquierda”, de inminente publicación en la revista *Rebeldía*, México, febrero de 2010.

*capitalismo*<sup>36</sup>. Cambio radical en la historia del capitalismo mundial, que naturalmente ha implicado también una transformación igualmente profunda de los movimientos sociales de lucha y de protesta, los que para hacer frente a esta nueva e inédita situación de bifurcación histórica, han tenido que mudar y renovarse completamente.

Pues al acercarse ya de modo real y concreto el posible fin histórico del capitalismo, han comenzado a hacerse claras las implicaciones de varias de las sabias afirmaciones de Marx, cuando insistió en el hecho de que con la muerte histórica del capitalismo, se cerraría también, en primer lugar, el largo ciclo de vida de toda la vasta familia de sociedades humanas basadas en la división y el antagonismo de clases, pero también y en segundo lugar, el aún más vasto proceso histórico de lo que él mismo llamó la *prehistoria* de la humanidad.

Con lo cual, la transición histórica que ahora vivimos no es sólo única y ni siquiera doble, sino triple y profundamente densa y compleja, imbricando simultáneamente la extinción de las estructuras capitalistas, con el fin histórico de las estructuras propias a *todas* las sociedades clasistas de la historia, y finalmente, el ocaso también en curso del reino de la necesidad y de la prehistoria humana que lo expresa y acompaña necesariamente<sup>37</sup>.

Y a tono con esta densidad y complejidad mayúsculas de la transición histórica que ahora atravesamos, han mutado también los movimientos sociales de protesta, para pasar de ser tan sólo movimientos anticapitalistas, a ser ahora movimientos anticapitalistas y *antisistémicos*. Y con ello, movimientos que son distintos en cuanto a sus demandas, sus objetivos, su estrategia, sus tácticas, sus discursos o sus formas de organización y de lucha, entre varias otras de sus dimensiones esenciales.

Nuevos movimientos anticapitalistas y antisistémicos, que también han modificado sus bases sociales específicas, es decir, los actores sociales a los que convocan y en los que ellos se apoyan. Y entonces, y para ser capaces de afrontar la magnitud enorme de la triple transición hoy en curso, esos nuevos movimientos antisistémicos han dejado de ser sólo

---

<sup>36</sup> Sobre esta caracterización, cfr. Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, Ed. Siglo XXI, México, 1996, y *La crisis estructural del capitalismo*, Ed. Contrahistorias, México, 2005. Véase también Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Immanuel Wallerstein: crítica del sistema-mundo capitalista*, Ed. Era, México, segunda reimpresión, 2007, y también *Para comprender el siglo XXI*, antes ya citado.

<sup>37</sup> Hemos tratado de desarrollar más ampliamente este punto, en nuestro texto, Carlos Antonio Aguirre Rojas, "La digna rabia: tan anticapitalista como también radicalmente antisistémica", en *Contrahistorias*, núm. 13, México, 2009.

movimientos de la clase obrera industrial, y eventualmente de sus posibles ‘aliados secundarios’, para convertirse ahora en vastos y horizontales movimientos de un gran abanico plural de actores, grupos, sectores y clases subalternos de la sociedad.

Lo que, una vez más, vuelve a modificar la relación entre cultura plebeya y cultura obrera, y por esta vía, entre economía moral de la multitud e ideología socialista o comunista. Pues si ahora los nuevos movimientos se conforman como síntesis o red horizontal de esos múltiples actores subalternos, entre los que está sin duda y con un rol fundamental la clase obrera industrial, entonces el sustrato de los mecanismos reguladores de la acción y de la protesta de esos nuevos movimientos antisistémicos y anticapitalistas, debe redefinirse también como síntesis o nueva articulación de un horizonte que recupere nuevamente y de modo central a la economía moral de la multitud, junto a las mejores versiones de la ideología marxista, socialista y comunista genuinamente críticas.

Algo que se ilustra de manera paradigmática con el caso del neozapatismo mexicano, el que, como nos lo han referido los propios compañeros neozapatistas, es directamente fruto de la fusión de un grupo de jóvenes de izquierda, miembros de la generación de la dignidad que forjó el trágico 68 mexicano, con un sólido movimiento indígena, heredero de una tradición de luchas populares y plebeyas desarrolladas durante cinco siglos. Es decir, fruto, entre muchas otras cosas, de la fusión de una ideología socialista realmente revolucionaria y radical, con el saber decantado y las lecciones profundas de la economía moral insurrecta de las multitudes indígenas del Estado de Chiapas en el Sureste mexicano<sup>38</sup>.

Pues una de las tantas y tantas lecciones que nos han dado los compañeros neozapatistas, es precisamente la de la necesidad urgente de volver a aprender a *escuchar*. De acercarnos al otro, no para imponerle nuestro punto de vista, o para enseñarle, condescendentemente, nuestro enorme saber, sino al contrario, el aproximarnos al otro de manera respetuosa, dialógica y abierta, para aprender de él, y para intercambiar, en términos horizontales e igualitarios, nuestros diversos y respectivos saberes. Y entre estos últimos, y tal como han hecho los propios neozapatistas, el hondo saber popular y la rica

---

<sup>38</sup> Sobre esta compleja y excepcional experiencia de síntesis, que da nacimiento al fenómeno del neozapatismo, cfr. por ejemplo, *EZLN. Documentos y Comunicados*, cinco tomos, Ed. Era, México, 1994-2003, y los dos CD's *EZLN. 20 y 10, el Fuego y la Palabra*, Ed. FZLN, México, 2004. También las entrevistas del Subcomandante Insurgente Marcos, *El sueño zapatista* (entrevista con Yvon Le Bot), Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1997, y *Marcos: el señor de los espejos*, (entrevista con Manuel Vázquez Montalbán), Ed. Aguilar, Madrid, 1999. También véase nuestro libro, Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, Ed. Prohistoria, Rosario, cuarta edición, 2009.

cultura plebeya, con todo su enorme potencial, siempre profundamente antijerárquico, risueño, desacralizador, antiautoritario, subversivo e instintivamente *revolucionario*.

Recuperación ejemplar de la cultura y el saber populares, que también van necesariamente acompañados de una clara recuperación de la economía moral de la plebe, primero indígena, y hoy, a través del importante movimiento nacional de La Otra Campaña, también de todo el pueblo mexicano. Reivindicación y revaloración importante de esa ‘economía moral de la multitud’ que defienden y cultivan las clases subalternas mexicanas, que seguramente habría agradado a Edward Palmer Thompson, y que en verdad no es más que una de las varias manifestaciones que hoy, presenta esa misma economía moral de las multitudes, desplegada dentro del espacio de la rebelde América Latina de los lustros más recientes.

### **Sobre la economía moral de las multitudes en la América Latina actual**

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

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

Si observamos con cuidado la situación que América Latina ha estado viviendo, durante los últimos tres o cuatro 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 la atención, de inmediato, el hecho de que durante estos quince o veinte 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.

Movilizaciones que abarcan desde los ‘Levantamientos Indígenas’ pacíficos que inundan literalmente a la ciudad de Quito en Ecuador, como en el caso del ‘Levantamiento’ del año 2000, hasta Marchas simultáneas de protesta que recorren miles de kilómetros, y que atraviesan Estados y Ciudades diversos para desembocar en la ciudad capital, como en

el caso de la Marcha de 1997 hacia Brasilia, realizada por el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, y pasando por el digno levantamiento de los indígenas neozapatistas mexicanos del 1 de enero de 1994, o por los bloqueos y 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 ciudades llevados a cabo por los indígenas aymaras 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, cada vez más potentes movimientos sociales anticapitalistas y antisistémicos. 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<sup>39</sup>.

Lo que, no casualmente, explica tanto el hecho de que iniciativas importantes como la de la organización de los Foros Sociales Mundiales, 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 observados, estudiados, seguidos e investigados con mucha atención por activistas, estudiosos y militantes de todos los movimientos del resto del planeta.

Entonces, cuando observamos la historia reciente de nuestra 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 cuarenta 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.

---

<sup>39</sup> Sobre esta situación actual, de intensa rebeldía y de gran desarrollo de los nuevos movimientos antisistémicos de América Latina, y sobre el contexto más general de esta situación latinoamericana reciente, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *América Latina en la encrucijada*, Ed. Contrahistorias, 7ª edición, México, 2009 y *América Latina. História e presente*, Ed. Papirus, Sao Paulo, 2004.



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 este primer decenio ya transcurrido 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, o en Ecuador en 1997, en 2000 y en 2005. Pero que, en nuestra opinión, podría también muy pronto estallar en Colombia, o en Brasil, o en Chile, o en Venezuela, o en Perú, o en Paraguay, igual que nuevamente en Bolivia, México, Ecuador o Argentina, 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<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Ya hemos desarrollado antes esta tesis de cómo la economía moral de la multitud se nutre y se apoya en la cultura popular y en la costumbre, según la perspectiva de E. P. Thompson, lo que consideramos se hace especialmente evidente en su libro *Costumbres en común*, antes ya citado.

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 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 cuatro 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<sup>41</sup>. Figuras y formas culturales latinoamericanas, fuertemente impregnadas de la cultura y del saber populares, que en consecuencia, han permitido también un resurgimiento y mayor vigor 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 ocho 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

---

<sup>41</sup> Una de las tantas expresiones de esta profunda mutación de la cultura latinoamericana, y de la fuerte presencia dentro de ella de esos elementos de la cultura popular, es la del auge del “boom literario latinoamericano”, el que precisamente alrededor del 68 y en adelante, populariza en Europa, en Estados Unidos y en todo el mundo al “realismo mágico latinoamericano” y a la literatura latinoamericana en general. Sobre estos puntos, cfr. Alejo Carpentier, *De lo real maravilloso latinoamericano*, Ed. UNAM, México, 2004, y Carlos Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2000.

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 acompañada 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, 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 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, y 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<sup>42</sup>.

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 agravios y de ataques que, en un momento dado, se condensan y coagulan en un

---

<sup>42</sup> Sobre esta teoría de las diferentes temporalidades históricas, que nosotros recuperamos aquí para conectarla con este crucial concepto de la economía moral de la multitud, cfr. Fernand Braudel, "Historia y ciencias sociales. La larga duración", antes citado, y Carlos Antonio Aguirre Rojas "La larga duración: *In illo tempore et nunc*", también ya referido anteriormente.

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, el que lo mismo 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<sup>43</sup>.

O también el caso de la insurrección popular argentina de finales de 2001, la 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

---

<sup>43</sup> En este sentido, vale la pena señalar que todavía haría falta escribir una global y comprehensiva historia crítica de este neozapatismo mexicano, la que sin duda tendría que atender a esta multiplicidad de factores, de causas de distinto orden, de tiempos históricos y sociales, y de dinámicas concretas de la lucha de clases, y de las diversas formas de explotación, opresión, discriminación, despotismo y despojo de las clases dominantes, frente al también variado abanico de formas de resistencia informal, protesta, rebelión, insurrección y rebeldía de las clases subalternas y de sus movimientos sociales principales. Sobre algunos de estos puntos, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas *Chiapas, Planeta Tierra*, Ed. Contrahistorias, Sexta edición, corregida y aumentada, México, 2010, y también *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, antes ya citado.

queda en contra de una población civil que era víctima de la ineficiencia del gobierno, y la prohibición de salir de su casa, llevado a cabo absurdamente por Fernando de la Rúa.

E igualmente, la complejidad de la imbricación multitemporal de esta economía moral de la multitud, que se refleja, por ejemplo, en el hecho de que los nuevos movimientos antisistémicos de América Latina, toman como referentes simbólicos fundamentales de su acción, de sus prácticas, de sus reclamos y de sus objetivos generales, lo mismo a la figura del Che Guevara, o a la de Emiliano Zapata, que al personaje de Tupac Katari, o a los principios de la noción de la tierra como “Pachamama” o “Madre tierra”<sup>44</sup>, o a la concepción 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 lo mismo a las luchas latinoamericanas de los años cincuenta y sesenta del siglo veinte, que a la Revolución Mexicana de 1910-1921<sup>45</sup>, pero también a las luchas y rebeliones bolivianas del siglo XVIII, o a los principios indígenas prehispánicos, de antes de la invasión y conquista españolas.

Pero también la multideterminación de estas diversas economías morales de los pobres de cada nación de América Latina, que acumulan e imbrican, de maneras singulares y complejas, los agravios y las ofensas de los poderosos y dominadores, matizando esas cadenas de ataque según las peculiaridades históricas de cada país en particular. Pues, por ejemplo en Argentina, el desempleo masivo provocado por los dos gobiernos de Carlos Menem de los años noventa del siglo pasado, se vive allí como una afrenta exacerbada, mucho más dura que en otros países latinoamericanos, en una nación nacida de fuertes migraciones europeas, de masas y masas de pobres italianos, y gallegos, y portugueses, y húngaros, etc., que cruzaban el 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*.

---

<sup>44</sup> Sobre la importancia y las múltiples implicaciones y supuestos que conlleva esta idea de la tierra como “Madre Tierra”, confróntese nuestro ensayo, Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Los movimientos antisistémicos de América Latina y su lucha por la tierra en el Siglo XXI”, en *Contrahistorias*, num. 13, México, 2009.

<sup>45</sup> Sobre las maneras complejas en que esa Revolución Mexicana está todavía presente en el imaginario popular de las clases subalternas mexicanas, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Mitos y Olvidos en la Historia Oficial de México*, Ed. Quinto Sol, México, 2003, y *Contrahistoria de la Revolución Mexicana*, Ed. Facultad de Historia, Universidad Michoacana – Ed. Contrahistorias, México, 2009.

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 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 oxímoron, sólo posible en esta etapa de la crisis terminal del capitalismo), que en una primera etapa conformaron al Movimiento Piquetero Argentino, y más adelante, terminaron transformándose en el actual e interesante 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.

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.

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, y grupos, y 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<sup>46</sup>, 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), 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, del abajo de la pirámide social.

---

<sup>46</sup> Sobre algunos de los rasgos principales que hoy caracterizan a estos nuevos movimientos antisistémicos de América Latina, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Los nuevos movimientos sociales de América Latina. Una breve radiografía general”, en *Contrahistorias*, num. 9, México, 2007.

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, y también el importante movimiento hoy en curso de La Otra Campaña, de México. 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 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, o en las comunidades indígenas rebeldes de Bolivia y Ecuador.

¿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 150-100 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, o 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, o en Ríobamba, igual que en Cochabamba o La Paz, pero también en San Cristóbal de Las Casas, en Buenos Aires, o en Caracas, y que el día de mañana lo harán igualmente en Sao Paulo, y en Santiago de Chile, o en Bogotá, Lima, Guatemala, Tegucigalpa o 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 150-100 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*.

Ciudad de México, 26 de enero de 2010.