

Primeira parte - A poeira e as nuvens?

1 - Edward Palmer Thompson

Igor Guedes Ramos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RAMOS, IG. Edward Palmer Thompson. In: *Genealogia de uma operação historiográfica*: Edward Palmer Thompson, Michel Foucault e os historiadores brasileiros da década de 1980 [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, pp. 26-89. ISBN 978-85-7983-701-2. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

PRIMEIRA PARTE

A POEIRA E AS NUVENS?

1

EDWARD PALMER THOMPSON

Edward Palmer Thompson nasceu em Oxford, Inglaterra, em 3 de fevereiro de 1924, e faleceu aos 69 anos, em 28 de agosto de 1993. Seus pais, Theodosia Jessup Thompson e Edward John Thompson, eram missionários metodistas anglo-americanos, liberais e anti-imperialistas; viveram na Índia até um ano antes do nascimento de E. P. Thompson e mantiveram laços estreitos com líderes indianos, como Jawaharlal Nehru, que foi algumas vezes hospede na casa dos Thompson em Oxford.

A longa estada na Índia marcou profundamente a percepção de política da família. E. J. Thompson “deplorava os crimes do imperialismo britânico ao mesmo tempo que se recusava a ser conivente com o que considerava a face oculta do comunalismo, a desigualdade entre raças, o preconceito e a violência” (Palmer, 1996, p.24) presentes na cultura política indiana. Por isso, esclareceu E. P. Thompson, que se criou “esperando que os governos fossem mentirosos e imperialistas e acreditando que sua posição deveria ser hostil a eles”.¹

1 “Por eso yo me crié esperando que los gobiernos fueran mendaces e imperialistas y creyendo que la propia posición debía se hostil al gobierno” (“Una entrevista con E. P. Thompson”, in Thompson, 1989, p.302).

Essa hostilidade ao governo gerou conflito na família quando Wilian Frank Thompson (irmão mais velho e admirado por E. P. Thompson) se filiou ao Partido Comunista Britânico, em 1939. Segundo E. P. Thompson, seu irmão se filiou ao Partido por enxergar nesse a única opção contra o fascismo; para Frank, essa luta era a “questão mais importante do mundo” em sua época e foi com essa mesma convicção que morreu fuzilado ao lado de doze *partisans* da Bulgária, em 10 de junho de 1944 (Palmer, 1996, p.44-8). Assim, a filiação de Frank ao Partido Comunista (PC) e a participação na Segunda Guerra Mundial foram percebidas por E. P. Thompson da seguinte forma: “As cartas que se conservaram de meu irmão são totalmente contrárias à imagem ideológica rígida do que foi o stalinismo. Seu compromisso era com o povo e, sobretudo, com o assombroso heroísmo dos movimentos *partisans* da Europa do sul”.²

Não é difícil demonstrar que E. P. Thompson conduziu sua vida para ser lembrado da forma como ele próprio lembrava a vida do irmão, vejamos: Depois de Frank abrir caminho, E. P. Thompson também se filiou ao PC e serviu na guerra, chegou a comandar um batalhão de infantaria motorizada na Itália. “No fim do conflito, carregava consigo as esperanças abertas com a vitória sobre o nazifascismo e com a ascensão de forças de esquerda em vários países europeus, tanto no ‘Leste’ como no ‘Ocidente’” (Fortes et al., 2001, p.22); retomou os estudos e graduou-se em Cambridge, em 1946.

Em 1947, ao lado da companheira e futura esposa Dorothy Towers, com quem partilhou o ativismo político e o interesse intelectual (Towers era especialista em história do cartismo), serviu na Brigada Britânica Jovem construindo ferrovias na Iugoslávia e na Bulgária – onde também conheceu *partisans* que lutaram ao lado de seu irmão. Essa experiência parece ter introjetado mais profundamente no casal a ideia da importância de uma ordem social coletiva e da liderança de-

2 “Las cartas que se conservan de mi hermano son totalmente contrarias al cuadro ideológico acartonado de lo que era el stalinismo. Su compromiso era el pueblo y sobre todo con el asombroso heroísmo de los movimientos partisanos de la Europa del sur” (“Una entrevista con E. P. Thompson”, in Thompson, 1989, p.303).

mocrática (Palmer, 1996, p.52-4). Pois E. P. Thompson descreve esse momento da seguinte forma: “havia comunistas, socialistas, grupos agrários e de outros tipos que formavam uma aliança e falavam muito livremente de suas diferenças. Havia uma sensação de abertura. Mas tudo isso terminou com a Guerra Fria”.³

Em 1948, o casal se fixou em Halifax, E. P. Thompson se tornou professor de educação adulta pelo Departamento de Cursos de Extensão da Universidade de Leeds. De acordo com ele próprio e seus alunos, ali aprendeu tanto quanto ensinou;⁴ “advogando que a experiência trazida para dentro das salas de aula pela ‘gente comum’ era um poderoso recurso didático no qual os alunos não deveriam enxergar motivos de vergonha ou de autodesmerecimento” (Fortes et al., 2001, p.26).

O trabalho, o nascimento dos filhos ou as dificuldades financeiras não impediram ou reduziram o ativismo político do casal Thompson. Durante toda a vida participaram de diversos movimentos pacifistas, desde aqueles contra a guerra da Coreia nos anos 1950 até a Campanha pelo Desarmamento Nuclear na década de 1980, na qual E. P. Thompson foi personagem fundamental (Palmer, 1996, p.71, 175-97). Em relação ao PC, o casal se desvinculou em 1956, juntamente com quase um quinto de seus membros ao redor do mundo; na Inglaterra, formaram ao lado de John Saville, Raymond Williams, Doris Lessing, Raphael Samuel, Ralph Miliband, entre outros, o movimento político conhecido como Nova Esquerda. Essa desvinculação em massa do PC se deu após uma série de acontecimentos ditos “intoleráveis”. Por exemplo: em junho de 1953, três meses após a morte de Stalin, ocorreu uma revolta na Alemanha Oriental, que em princípio reivindicava apenas melhores condições de trabalho e, em pouco tempo, passou a exigir a implanta-

3 “[...] había comunistas, socialistas, grupos agrarios y de otros tipos que formaban una alianza y hablaban muy libremente de sus diferencias. Había una sensación de apertura. Pero todo ello se cerró con la guerra fría” (“Una entrevista con E. P. Thompson, in Thompson, 1989, p.304).

4 Cf. “Una entrevista con E. P. Thompson, in Thompson, 1989, p.304; “Educação e experiência” in (Thompson (2002, p.11-47). Cf. Fortes et al. (2001, p.26-8), Palmer (1996, p.81-8).

ção de um sistema político democrático; essa revolta foi brutalmente reprimida pelas tropas soviéticas, resultando na morte de centenas de civis. Em fevereiro de 1956, a partir de um “informe secreto” elaborado por Nikita Khrushchov e apresentado na sessão de encerramento do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, uma série de crimes cometidos pelo governo soviético e atribuídos ao comando de Stalin foi divulgada. Alguns meses depois as tropas soviéticas reprimiram violentamente outro movimento de democratização, agora ocorrido na Hungria (Fortes et al., 2001, p.39; Palmer, 1996, p.91-2).

Em meio aos acontecimentos de 1956, o casal Thompson e Saville fundaram a revista de comunismo dissidente *The Reasoner*, que após ser suspensa pelo Comitê Executivo do Partido Comunista Britânico, sobretudo por sua oposição à invasão da Hungria, foi substituída pela *The New Reasoner*. A proposta política do grupo de E. P. Thompson era substituir o stalinismo pelo “humanismo socialista”, o que consistia em linhas gerais no seguinte:

Era questão de fazer com que as estruturas de subordinação fossem tomadas de potencial criativo e da capacidade de intervenção humana. O stalinismo, que consistia na “teoria e na prática socialistas que perdera o componente de humanidade”, mostrava-se incapaz de compreender essa ideia ou de estimular uma prática que levasse em conta essa perspectiva da nova esquerda. No processo, o stalinismo subordinou as faculdades morais e imaginativas à autoridade político-administrativa, eliminou valores da esfera do julgamento político, inibiu o pensamento independente, estimulou tendências anti-intelectuais e, finalmente, personificou a experiência de classe de maneiras que menosprezavam os conflitos internos em movimento, concedendo privilégios à base de classe inconsciente e fundada na lei acima e além das chamadas esferas superestruturais de consciência e de capacidade de intervenção. (Palmer, 1996, p.130-4)

A *The New Reasoner* se uniu à *Universities and Left Review*, criada por estudantes socialistas de Oxford, dando origem à *New Left Review* em 1959. Essa revista era o principal instrumento de divulgação, mas apenas uma parte do grande projeto de E. P. Thompson para a Nova Esquerda britânica, que contaria também com clubes de debate, insti-

tuições educacionais e de propaganda etc.; alguns anos depois o projeto naufragava e o grupo de E. P. Thompson se desarticulou:

Creio que não revelo nenhum segredo se afirmo que o movimento que durante algum tempo se considerava a “nova esquerda” se encontra agora completamente disperso tanto organizativamente como, em certa medida, intelectualmente. Fracassamos na realização de nossos propósitos originais e na conservação do aparato cultural que havíamos nos proposto a colocar de pé. (Thompson apud Fortes et al., 2001, p.41)

Perry Anderson assumiu a edição da revista em março de 1963, dando início ao que se chamou de “segunda” Nova Esquerda, mais preocupada com a construção de modelos explicativos, com a “teorização pura” e influenciada pelo pensamento de Louis Althusser. E. P. Thompson frequentemente polemizou teórica e politicamente com esse “segundo” grupo, suas críticas se encontram reunidas na coletânea de ensaios *The poverty of theory* publicada pela primeira vez em 1978. Um ano depois dessa publicação o confronto atingiu seu máximo de austeridade no debate ocorrido na Igreja de St. Paul em Oxford, muitas vezes narrado como uma batalha épica em que E. P. Thompson como um cavaleiro bárbaro, acompanhado de uma pequena infantaria de alunos, destroça sem piedade ou respeito seus inimigos. “Talvez” exista algum exagero nessas narrativas, de qualquer modo esse evento consterna todos os presentes, impossibilita o diálogo e faz que seu protagonista se aborreça profundamente com o tema, passando a concentrar suas forças na luta contra a corrida armamentista (Silva, 2001, p.60; Fortes et al., 2001, p.40-5; Palmer, 1996, p.167-70; Samuel, 1984, p.273-317). Nessa luta, E. P. Thompson parece reencontrar a possibilidade de levar adiante sua preocupação fundamental ao longo da vida, a saber: o debate socialista para a construção da sociedade futura.⁵

Descrever como essas e muitas outras *experiências de vida* se articularam com o materialismo histórico cultural de E. P. Thompson não é uma tarefa simples. É possível afirmar que o anti-imperialismo

5 Cf. “Una entrevista con E. P. Thompson (Thompson, 1989, p.318).

de seu pai, o compromisso do irmão com a luta antifascista e com os *partisans*, a participação do próprio na construção das estradas de ferro no leste europeu, a docência na educação adulta, o engajamento político dissidente e democrático etc. tenham direcionado suas “lentes” para questões que poucos historiadores marxistas da época consideravam, como a experiência e a capacidade organizativa autônoma dos operários, a crítica às características coercitivas e reducionistas do “marxismo ortodoxo” etc. Porém, não existe uma determinação unívoca entre *experiência de vida* e pensamento, sua vivência e simpatia com o operariado não explica definitivamente sua prática historiográfica e, o mais importante, essa é a forma como o próprio Thompson pensava:

As reflexões que medeiam entre uma obra intelectual ou artística e a experiência pessoal nunca são unas ou as mesmas; nunca são diretas. Quero dizer que nenhum pintor pode pintar sua experiência política assim, e se tentar, pinta um cartaz que só tem valor como tal.⁶

Em 1976, quando seu entrevistador Michael Merrill insistiu em obter uma explicação para suas “decisões” pessoais, políticas, teóricas, temáticas etc., Thompson se incomodou e preferiu assinalar as condições e o surgimento de possibilidades que, mais ou menos ao acaso, na “sequência de passos em que um levava a outro” (Palmer, 1996, p.70), atribuiu certa direção ao seu trabalho. Por exemplo, começou a ler Willians Morris para explicar o significado da literatura para suas primeiras turmas de educação adulta, o pensamento de Morris – e, posteriormente, o de Willian Blake – o cativou. Esse fascínio se manifestou em 1955, nas oitocentas páginas de seu primeiro livro publicado (e revisto em 1977), denominado *William Morris: romantic to revolutionary*. Na época que era apenas um “professor da área de educação popular praticamente desconhecido” (Hobsbawm, 2001, p.15) e com dificuldades financeiras, um editor lhe propôs escrever

⁶ “Las reflexiones que median entre una obra intelectual o artística y la propia experiencia nunca son una y la misma; nunca son directas. Quiero decir que ningún pintor puede pintar su experiencia política así, y si lo intenta pinta un cartel, que tiene valor quizá com tal” (“Una entrevista con E. P. Thompson, in Thompson, 1989, p.295).

um livro sobre a classe operária inglesa, por uma necessidade surgiu o estudo que projetou seu pensamento para o mundo e não apenas na área de história: *The making of the English working class* publicado pela primeira vez em 1963.⁷

Esses livros e inúmeros outros textos de Thompson são informados de modo diverso por uma maneira de pensar e de conduzir suas ações, a saber: procurando escapar das reduções, dos determinismos, dos modelos abstratos, dos mitos da origem, das teleologias e da soberba da vanguarda (ou *intelligentsia*) – apesar de seguir outro caminho, veremos que Foucault procura escapar de “problemas” semelhantes, bem como alguns historiadores brasileiros dos anos 1980. Enfim, podemos dizer que seu modo de conduzir a vida e suas experiências lhe possibilitaram “pensar diferente”, entretanto sua *prática historiográfica* só pode ser entendida pelos diálogos que estabeleceu. É isso que precisamos discutir agora.

As práticas historiográficas do materialismo histórico e cultural

Em um breve texto após a morte de Thompson, Eric Hobsbawm afirmou, entre muitos outros elogios, que o colega foi “capaz de produzir algo qualitativamente diverso de tudo aquilo que o resto de nós produzimos” (Hobsbawm, 2001, p.18). Essa “diversidade” em relação aos outros marxistas corresponde à sua leitura particular das obras de Karl Marx e Friedrich Engels. O próprio Thompson (1981, p.35) transparece sua simpatia pelos textos iniciais do marxismo e afirma: “eu os conheço como aprendiz, e, como praticante do materialismo, os tenho empregado na minha prática por muitos anos, os tenho testado, tenho dívida para com eles, e também, ocasionalmente, descobri tipos de ‘silêncio’ ou inadequação”.

Esses silêncios ou inadequações dão origem a problemas, segundo Thompson, que se perpetuaram em diversas vertentes marxistas

7 Cf. “Una entrevista con E. P. Thompson” (Thompson, 1989, p.295, 301, 304-7).

e que podemos organizar em três temas principais interligados, a saber: reducionismo econômico, evolucionismo e concepção “mecânica e inumana”⁸ de história e de classe operária. É a partir dessa “diferenciação” em relação aos fundadores do marxismo, expressa fundamentalmente em *A miséria da teoria*, que podemos começar a definir a concepção teórico-metodológica de Thompson (1981).

Em relação ao reducionismo econômico, de acordo com Thompson (1981, p.180), Marx e Engels apresentaram entre 1845 e 1848 suas hipóteses gerais sobre o materialismo histórico nas obras *A ideologia alemã*, *Miséria da filosofia* e *Manifesto comunista*. E, apesar dos esforços de Engels notadamente em suas cartas finais, essas hipóteses nunca foram plenamente postuladas e desenvolvidas, pois “Marx foi colhido por uma armadilha: a armadilha preparada pela ‘Economia Política’” (ibidem, p.71). Isto é, os textos posteriores, como *Grundrisse*, *Introdução geral à crítica da economia política* e *O capital*, não foram de “história”, mas principalmente uma antiteoria econômica que buscou desconstruir e desqualificar todas as “leis” da Economia Política:

Na medida em que as categorias de Marx eram anticategorias, o marxismo foi marcado, num estágio crítico de seu desenvolvimento, pelas categorias da Economia Política: a principal delas era a noção do “econômico” como uma atividade de primeira ordem, passível desse tipo de isolamento como objeto de uma ciência que dava origem a leis cuja operação dominaria as atividades de segunda ordem. (ibidem, p.72)

Para Thompson, a Economia Política tal como pensaram Adam Smith, David Ricardo, Thomas Malthus etc. tem como premissa isolar as atividades ditas econômicas, consideradas de primeira ordem, de todas as outras atividades – política, religiosa, jurídica, cultural, moral etc. Dessa forma, podendo estudar os processos “econômicos naturais” sem a interferência de questões de segunda ordem, produzindo um conhecimento verdadeiro e prático para o desenvolvimento econômico.

8 Inumana no sentido dos seres humanos não participarem de sua própria história, sendo Trägers ou “sonâmbulos” de estruturas ou de relações de produção.

O erro de Marx em *O capital*, segundo Thompson, foi “desperdiçar” muito tempo desconstruindo a Economia Política em seus próprios termos (valor de uso, valor de troca, valor monetário e mais-valia); tarefa quase impraticável, já que para isso era necessário pensar a totalidade das atividades e relações humanas (os valores normativos, os rituais simbólicos, as relações de poder, sexuais, culturais etc.) que haviam sido expurgadas desse campo de conhecimento (ibidem, p.181-2).

De modo que somos forçados a concordar com sete gerações de críticos: *O Capital* é uma gigantesca incoerência. Como pura Economia Política, pode ser criticado por introduzir categorias externas; suas leis não podem ser verificadas e suas previsões estavam erradas. Como “história” ou como “sociologia” pode ser abstraído e dar origem a um “modelo”, que tem valor heurístico, mas que segue com demasiado servilismo leis econômicas não históricas. (ibidem, p.77)

De uma leitura simplificada de *O capital* e de outros textos com proposições inacabadas de Marx e Engels, muitas gerações de marxistas acreditaram “ser possível descrever um modo de produção em termos ‘econômicos’ pondo de lado, como secundárias (menos ‘reais’), as normas, a cultura, os decisivos conceitos sobre os quais se organiza um modo de produção”.⁹ Dessa forma, por um lado, bastava explicar as condições econômicas – a “base material” – de uma sociedade para compreendê-la em sua totalidade, já que a superestrutura é produto da “base”; e, por outro lado, a cultura, as normas, os valores etc. – elementos da superestrutura – são sempre relativos à classe dominante, não existindo espaço para o estudo, por exemplo, da cultura popular. Para Thompson (2001, p.259), a expressão máxima dessa vertente são as formulações de Josef Stalin (cf. Thompson, 1981, p.91-2).

Esse reducionismo econômico também favoreceu o estabelecimento de leis de desenvolvimento histórico, tendência oriunda de outra inadequação do pensamento marxista, o evolucionismo. Segundo Thompson (1981, p.75-76), *A origem das espécies* (1859) de Charles

9 Cf. “Folclore, antropologia e história social” (Thompson, 2001, p.254).

Darwin teve grande repercussão em diversas áreas do conhecimento, e muitas vezes suas reflexões foram utilizadas para fundamentar esquemas positivistas e teleológicos, apologias à exploração e ao racismo. Marx e Engels – bem como assumidamente o próprio Thompson – nutriam admiração por Darwin, especialmente em relação ao seu “método empírico” de comprovação da “lógica racional dos processos”, que deveria ser aplicado com “novos termos” na prática historiográfica. Porém, ocorreram inadequações nessa apropriação:

Engels [...] introduziu um paradigma do “processo natural” (um darwinismo mal aplicado) em seu trabalho antropológico e histórico, que tendeu a um evolucionismo positivista, [...] certamente introduziu – como Marx também o fez, e com igual certeza – noções historicistas de desenvolvimento obediente a leis e predeterminado. (ibidem, p.81)

Daí o marxismo e o movimento socialista – sobretudo até o início da Primeira Guerra Mundial – sofreram importantes infiltrações das premissas (do vocabulário, da ideologia) do progresso econômico e técnico (ibidem, p.83-4). Nesse sentido, podemos afirmar a partir de Thompson a existência de uma “teleologia marxista”, que identifica a presença de metas, fins ou objetivos últimos guiando a humanidade; imensamente corroborada por um trecho dos escritos de Marx muito conhecido e nunca suficientemente citado, seja por críticos, seja por defensores:

Em grandes traços podem ser caracterizados, como épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção: asiático, antigo, feudal e burguês moderno. As relações burguesas de produção constituem a última forma antagônica do processo social de produção, antagônicas não em sentido individual, mas de um antagonismo nascente das condições sociais de vida dos indivíduos; contudo, as forças produtivas que se encontraram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução deste antagonismo. Daí que com esta formação social se encerra a pré-história da sociedade humana.¹⁰

10 Trecho do prefácio de *Para crítica da economia política* escrito em Londres, em 1859 (Marx, 1978, p.130, org. J. A. Giannotti).

Essas críticas não são exclusivas de Thompson. Cornelius Castoriadis, por exemplo, para quem Thompson tece muitos elogios, apesar de suas diferenças epistemológicas;¹¹ afirmou que em *O capital* e na tradição marxista surge uma dialética movida pelo desenvolvimento das forças produtivas, que tem como consequência o surgimento de diferentes classes ao longo da história e um fim predefinido, nesse processo a iniciativa e o acaso das ações humanas não teriam nenhuma importância (Castoriadis, 1986, p.48-9 passim).

Para Thompson (1981, p.182) o “evolucionismo marxista” foi uma inadequação associada a um silêncio de Marx, a saber:

E é aqui que verificamos ser a analogia de Engels entre Darwin e Marx, sob um aspecto, ainda mais próxima do que ele pretendia. Assim como Darwin propôs e demonstrou um processo evolucionário que se desenvolveu por meio de uma transmutação hipotética das espécies – espécies que até então haviam sido consideradas como imutáveis e fixas – e ainda assim continuou totalmente no escuro quanta aos meios genéticos reais dessa transmissão e transmutação – assim também, de maneira análoga, o materialismo histórico, como uma hipótese, ficou sem sua “genética” própria. Se fosse possível propor uma correspondência e, em parte, demonstrá-la – entre um modo de produção [uma estrutura] e processo histórico, como, e de que maneira, isso se faria? É uma pergunta importante: porque uma das respostas será, simplesmente, deixar de lado o problema, sem solução. E a teologia dirá que a evolução evidencia a manifestação peculiar da vontade divina, enquanto a prática teórica dirá que a história manifesta o “desenvolvimento das formas” do capital. A outra resposta (a tradição de Mendel e do materialismo histórico e cultural) deveria ser *descoberta*.

Chegamos então ao último problema, a concepção “mecânica e inumana” ou excessivamente *formalista* de história e de classe operária, que já se anunciava em alguns textos dos pais fundadores do marxismo. Para Thompson, como já referido, *O capital* não foi um

11 Thompson (1981, p.186-7) concorda com grande parte da crítica de Castoriadis, a quem define como um homem honrado que “fugiu do marxismo vulgar”, mas “não abandonou nem por um instante sua luta contra o capitalismo” e empregou, melhor que muitos marxistas, conceitos apreendidos de Marx.

livro de história, foi uma descrição de hipóteses – supostas e pouco provadas – sobre o modo de produção capitalista, em grande medida encerrada nos termos da Economia Política; possuindo somente algumas passagens sobre conteúdos históricos para ilustrar ou exemplificar essas hipóteses. Em suma, *O capital* pode ser considerado uma antiestrutura da estrutura concebida pela Economia Política, em que a “agência humana” e o “processo histórico” têm pouca ou nenhuma relevância. Para Thompson, aqui está o grande silêncio que sustentou as proposições teóricas reducionistas, por exemplo, de Stalin e Louis Althusser; uma vez que Marx e Engels pouco fizeram para constituir uma “genética” dessas hipóteses. Isto é, não puderam demonstrar amplamente por meio do “método empírico”, como os homens fizeram sua própria história, limitados e pressionados pelas condições materiais ou, ainda, como por meio da “agência humana” a estrutura se transforma em “processo histórico” (Thompson, 1981, p.66-82, 180-2).

Um exemplo seminal dessas “hipóteses” sem “genética” segue imediatamente. Em muitos momentos Marx e Engels – e parte dos marxistas – indicam que cada modo de produção é uma base econômica (material) e uma superestrutura formada pela cultura, lei, moral, política, enfim, “os elementos do espírito”. A superestrutura é criada pela base, é seu reflexo imediato e tem a função de possibilitar a manutenção da base.

A base ou infraestrutura econômica é formada, por um lado, pelas “relações sociais de produção” que se referem à relação entre explorado e explorador (no modo de produção capitalista, especificamente, entre o proletariado e a burguesia), à forma como uma sociedade se organiza para produzir e para distribuir o produto, ao modo como os recursos e os diferentes tipos de trabalhos são alocados, enfim, se referem ao tipo de divisão social do trabalho e à forma de propriedade; e, por outro lado, pelas “forças produtivas” que se referem às condições técnicas da produção, o desenvolvimento tecnológico, o grau de domínio sobre a natureza, a qualidade e a quantidade de instrumentos de produção, os processos de produção e as matérias-primas disponíveis.

Em cada modo de produção particular, as relações sociais de produção promovem o desenvolvimento das forças produtivas; todavia, em

um determinado momento, as forças produtivas em desenvolvimento entram em contradição (tensão) com as relações sociais de produção, isto é, as relações sociais de produção passam a oprimir esse desenvolvimento. A partir dessa contradição e com a consequente “formação de uma massa revolucionária que se levante não apenas contra certas condições da sociedade até agora, mas contra a própria ‘produção da vida’ vigente até agora” (Marx; Engels, 2007b, p.62); ocorre à revolução das relações sociais de produção e, portanto, a superação do modo de produção para outro que possibilite novamente o desenvolvimento das forças produtivas.¹²

Na perspectiva de Thompson (1981, p.96-7), essa “hipótese” – bem como as formulações teóricas de Althusser – do processo histórico são movimentos mecânicos de peças dentro de uma estrutura fechada, que anula o devir histórico e descarta o conteúdo empírico. Não explica o processo histórico real que é limitado por uma estrutura sempre “proteica”, possui uma lógica racional e depende da agência humana para se realizar. É preciso expressar a “determinação” das relações de produção¹³ e a lógica do processo histórico, não por um método de abstração teórica, mas pela análise empírica e a construção narrativa e analítica do processo.

Porque é excepcionalmente difícil verbalizar, como “teoria”, a história como processo; e, em particular, nenhuma analogia com estruturas orgânicas ou mecânicas, e nenhuma reconstituição estrutural estática, pode dar conta da lógica do processo histórico indeterminado, um processo

12 Sergio Silva (2001, p.61-3) assinala que Marx e a maioria dos marxistas estariam de acordo com essa noção geral. O já citado e “famoso” prefácio de Marx é muito preciso em relação a essa “hipótese” de processo histórico, ver Marx (1978, p.129-30). Castoriadis (1986, p.29, 48-9 passim) afirma que Marx em *O capital* leva ao limite essa noção “mecanicista”, inclusive sugere que se utilize o termo tensão (mecânica) no lugar de contradição (dialética) Enfim, também argumentamos sobre isso em Ramos (2009, p.18-36).

13 A partir daqui adotamos “relações de produção” para nos referirmos aos “termos elementares de um modo de produção”, isto é, as forças produtivas e as relações sociais de produção. Na tradição marxista esses termos aparecem também como condições ou relações econômicas.

que permanece sujeito a certas pressões. Em última análise, a lógica do processo só pode ser descrita em termos de análise histórica; nenhuma analogia derivada de qualquer outra área pode ter mais que um valor limitado, ilustrativo e metafórico (com frequência, como ocorre com a base e a superestrutura, um valor estático e prejudicial); a “história” só pode ser teorizada em termos de suas propriedades peculiares. (ibidem, p.97)

Nesse sentido, de acordo com Sergio Silva (2001, p.59-71), enquanto para Marx, em *O capital* e para grande parte da tradição marxista, a constituição da indústria moderna e a formação do operariado são resultado da lógica de desenvolvimento do capital, da busca pela mais-valia relativa, ou seja, o “capital e uma categoria operativa que cria as leis de seu próprio desenvolvimento, e o capitalismo é o efeito, nas formações sociais, dessas leis” (Thompson, 1981, p.73); para Thompson é o processo de polarização e conflito entre explorados e exploradores que constituiu a indústria moderna e a classe operária:

A inversão da explicação pode ser sutil, mas me parece realmente radical. Segundo ela, não seria a industrialização que se teria imposto a capitalistas e trabalhadores, com a força de uma lei que regeria suas relações: a busca da mais-valia relativa, como lei da acumulação de capital. Ao contrário, a industrialização seria o resultado de um processo histórico real, como todo processo histórico, único, pouco importando o fato de que, depois, por sua importância e características, ele se tornaria um modelo universal. Para Thompson, a grande indústria moderna é um resultado (histórico) da luta de classes. [...] Assim, ao mesmo tempo em que submete a relação social ao processo histórico, ele apresenta a formação da classe operária como condição e não simplesmente resultado. (Silva, 2001, p.64)

Essa tese foi pela primeira vez defendida por Thompson (1987b, p.17-18) na década de 1960, no livro *A formação da classe operária inglesa*:

O fazer-se da classe operária é um fato tanto da história política e cultural quanto da econômica. Ela não foi gerada espontaneamente pelo sistema fabril. Nem devemos imaginar alguma força exterior – a “revolução industrial” – atuando sobre algum material bruto, indiferenciado e indefinível

de humanidade, transformando-o em seu outro extremo, uma “vigorosa raça de seres”. As mutáveis relações de produção e as condições de trabalho mutável da Revolução Industrial não foram impostas sobre um material bruto, mas sobre ingleses livres [...]. A classe operária formou a si própria tanto quanto foi formada.

Por um lado, é nos termos das tradições políticas e culturais dos trabalhadores domésticos e artesões anteriores à Revolução Industrial que ocorreram as primeiras lutas contra a burguesia, nessa luta foi formada a classe operária “industrial” inglesa, com suas tradições, consciência e instituições; e, por outro lado, o desenvolvimento da grande indústria, tal como ocorreu, também está profundamente relacionado ao comportamento dos trabalhadores, suas reivindicações, suas lutas contra os patrões. Dessa forma, a classe operária não é um simples efeito do capitalismo, “mas a herdeira das classes dominadas dos modos de produção anteriores, cujas lutas ela continuará, sob novas formas, nas condições de dominação do capital” (Silva, 2001, p.66); e, na perspectiva de Thompson, somente com o estudo empírico dessas lutas podemos compreender e explicar o processo histórico.

A simultaneidade das atividades humanas: o exemplo da Lei Negra

Após esse conjunto de diferenciações em relação às reflexões dos fundadores, podemos considerar Thompson um marxista? Segundo ele próprio, foi um “aprendiz ativo”, isto é, procurou por meio da “crítica empírica” complementar ou corrigir aquilo que considerou silêncios ou inadequações do marxismo e, apesar de polêmico, manteve suas reflexões e ações no interior do materialismo histórico. Foi, aliás, relendo Marx que forjou sua noção de *simultaneidade*¹⁴ das atividades humanas contra o reducionismo econômico:

14 O termo aparece explicitamente como conceito nos artigos “As peculiaridades dos ingleses” (1978) e “Folclore, antropologia e história social” (1977), ver Thompson (2001, p.166, 254). E de forma similar, para esclarecer a mesma noção, em A miséria da teoria ou um planetário de erros (Thompson, 1981, p.110, 111, 168).

Nos *Grundrisse*, ele escreveu: “em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas relações que atribuem posição e influência a qualquer outra produção e suas relações. É uma iluminação geral, em que são imersas todas as cores e que modifica suas tonalidades particulares. É um éter especial a definir a gravidade específica de tudo o que dele se destaca”.¹⁵

Dessa passagem de Marx e de sua própria pesquisa empírica, Thompson (2001) deduz que existe “simultaneidade da manifestação de relações produtivas particulares [capitalistas, feudais, tribais, etc.] em *todos* os sistemas e áreas da vida social”. Isso significa que “os fenômenos sociais e culturais não correm atrás dos econômicos após longa demora; estão, na sua origem, imersos no mesmo nexos relacional” (ibidem, p.167). Portanto, é necessário considerar a totalidade das atividades humanas para daí compreender como “atribuem posição e influência” umas às outras (Thompson, 1981, p.178).¹⁶

Essa noção faz Thompson literalmente “abandonar o conceito, curiosamente estático, de ‘base’ e ‘superestrutura’, pelo qual, na tradição marxista dominante, a ‘base’ vem identificada com o ‘econômico’”;¹⁷ e adotar os seguintes pressupostos: Em primeiro lugar, “os termos elementares do modo de produção” (as relações de produção ou a economia) só podem ser observados na história real em conjunto com as outras atividades humanas (artísticas, jurídicas, religiosas etc.) inclusive necessitando dessas para existir. Em segundo lugar, todas essas atividades possuem uma “lógica própria” ou características que não podem ser explicadas como reflexo de um fundamento econômico. E, em terceiro lugar, as relações de produção são “onipresentes como uma pressão ou limite” sobre todas as outras atividades (ibidem, p.110-12), por isso a reformulação da noção de “determinação”:

O conceito crítico [...] é o da própria “determinação”; daí a importância – como [Raymond] Williams, eu e outros viemos insistindo há anos (para

15 Cf. “Folclore, antropologia e história social” (Thompson, 2001, p.254).

16 Cf. também “Folclore, antropologia e história social” (Thompson, 2001, p.255).

17 Cf. “Folclore, antropologia e história social” (Thompson, 2001, p.252).

surdos) de definir “determinar” em seus sentidos de “estabelecer limites” e “exercer pressões”, e de definir “leis de movimento” como “lógica do processo”. Isso nos ajuda, imediatamente, a sair do circuito idealista [e economicista]; já não podemos ver as formações sociais como “efeitos de sociedade” ou como “formas desenvolvidas” de um modo imanente. (ibidem, p.176-7)

Em suma, emerge daí a noção de *simultaneidade* que afirma uma imbricação entre os diferentes aspectos de uma sociedade, uma “autonomia relativa” entre estes e, por fim, a constante limitação e pressão exercidas pelas relações de produção sobre os outros aspectos. Portanto, é preciso insistir, como fizeram diversos comentaristas¹⁸ e o próprio Thompson, que essa noção não recusa a centralidade da análise do modo de produção, própria dos pressupostos materialista.¹⁹ Apenas procura enfatizar, contra os reducionismos econômicos ou idealistas, a “relação dialética” existente entre “economia” e “valores”, bem como afirmar a expressão do conflito nos diferentes aspectos das sociedades.²⁰

Senhores e caçadores, publicado pela primeira vez em 1975, foi o livro que expressa de forma mais evidente a noção de *simultaneidade*, como sugere o próprio Thompson quando recupera suas passagens em *Miséria da teoria* para defender sua posição contra o estruturalismo althusseriano:

Pois constatei que o Direito não se mantinha polidamente num “nível”, mas estava em cada nível: estava imbricado no modo de produção e nas

18 Ver, por exemplo, Wood (2003, p.61-2, passim). No Brasil, alguns historiadores que insistiram nessa questão foram: Muller (2002), Mattos (2006).

19 Referimo-nos ao pressuposto definido por Marx e Engels (2007b, p.41) no início de A ideologia alemã, texto considerado seminal por Thompson: “Os pressupostos com os quais começamos não são dogmas arbitrários, não são nem dogmas, são pressupostos reais, dos quais se pode abstrair apenas na imaginação, eles são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as encontradas quanto as produzidas através de sua própria ação. Esses pressupostos são constataáveis, portanto, através de um caminho puramente empírico”.

20 Cf. “Una entrevista con E. P. Thompson” (Thompson, 1989, p.316-17).

próprias relações de produção (como direitos de propriedade, definições da prática agrária), e estava simultaneamente presente na filosofia de Locke; intrometia-se bruscamente em categorias estranhas, reaparecendo emperucado e togado num disfarce de ideologia; dançava uma quadrilha com a religião, moralizando sobre o teatro de Tyburn; era um braço da política e a política era um de seus braços; era uma disciplina acadêmica, sujeita ao rigor de sua própria lógica autônoma; contribuía para as definições da identidade tanto de governantes como de governados; acima de tudo, fornecia uma arena para a luta de classes, nas noções alternativas do Direito se digladiavam.

A última instância, como um fantasma atormentado, na realidade agarrou o Direito, esganou-o, obrigando-o a modificar sua linguagem e criar formas adequadas ao modo de produção, como as leis do fechamento de terras, e novos códigos excluindo os direitos consuetudinários. (Thompson, 1981, p.110)

Esse estudo sobre o direito foi inicialmente pensado para compor a coletânea de artigos sobre história social do crime no século XVIII, na Inglaterra, denominado *Albion fatal's tree* (Thompson, 1975, p.255-308). Acabou por se tornar um volumoso livro dedicado à análise da Lei Negra (George I c. 22 de maio de 1723), que podemos caracterizar como um “momento” de disputa social em torno das normas e costumes sobre o uso e a propriedade nas regiões florestais e adjacentes.

Por meio de uma longa narrativa “cerrada entre as fontes”²¹ sobre os encontros entre diversos grupos sociais do período, Thompson concluiu que a Lei Negra foi um extraordinário elemento jurídico imbricado na constituição das *relações de produção* capitalistas na Inglaterra. Dito de outra forma, a constituição das relações de produção não é anterior ao elemento jurídico que lhes corresponde, é um processo *simultâneo*, bem como foi uma estratégia de controle perpetrada e implantada pela elite *Whig*. Tal estratégia não passou despercebida, a plebe reagiu vigorosamente dentro e fora da Lei.

21 Esse termo descreve uma escrita historiográfica permeada por citações diretas e é de Lara (2001).

Esse livro gerou volumoso debate historiográfico e teórico, que o próprio autor motivou com o último subcapítulo do livro, denominado “O domínio da Lei”, em que se colocou como antagonista de duas vertentes historiográficas: Primeira, a “historiografia quantitativa” que, apesar de intencionar recuperar a experiência, as práticas, as mentalidades etc. da grande massa, desconsidera completamente os estudos “em menor escala e qualitativos” e entende que uma análise dos “direitos e transgressões à lei por uns poucos homens em 1723 é um interesse por trivialidades” (Thompson, 1987, p.349). Segunda vertente, o estruturalismo notadamente de Althusser que, segundo o autor, entende a lei – mais que qualquer outro elemento – como uma “parcela de uma superestrutura que se adapta por si às necessidades de uma infraestrutura de forças produtivas e relações de produção”. Nesse sentido, a Lei seria exclusivamente um instrumento da classe dominante (um aparelho ideológico/repressivo de Estado) que “define e defende as pretensões desses dominantes aos recursos e à força de trabalho” (ibidem).

Em primeiro lugar, para Thompson, por um lado, a necessidade da lei não é uma exclusividade dos dominantes; e, por outro lado, ao mesmo tempo que as relações de produção se expressam – por meio de pressões e estabelecimento de limites – dentro da lógica “relativamente autônoma” dos discursos e das práticas legislativa, jurídica, costumeira etc., estas permitem a constituição e manutenção daquelas relações. Nessa perspectiva, só é possível compreender o “processo histórico real” por meio da análise das relações entre as atividades humanas, não por meio de uma atividade privilegiada (econômica) ou por um modelo teórico preestabelecido.

Em segundo lugar, Thompson entende que “as pessoas não são tão estúpidas quanto supõem alguns filósofos estruturalistas” e, portanto, não “serão mistificadas pelo primeiro homem que puser uma peruca” (ibidem, p.353), irão se defender pelas vias legais, pela força ou outros meios que encontrarem. Nesse sentido, para ter legitimidade, para ser eficaz ideologicamente, a lei precisa evitar as manipulações flagrantes e parecer ser justa. “Não conseguirá parecê-lo sem preservar sua lógica e critérios próprios de igualdade; na verdade, às vezes *sendo* realmente justa” (ibidem, p.354).

Isso é o que Thompson define como “domínio da lei” em relação ao poder arbitrário e violento. Os séculos XVII e XVIII deram início a esse domínio, que, por mais tendencioso e imperfeito que fosse, obrigava os dominantes a “jogarem dentro das regras” e, por isso, algumas vezes, perderam. Por fim, o autor conclui sua análise considerando explicitamente questões políticas contemporâneas e afirmando sua posição:

[...] o domínio da lei em si, a imposição de restrições efetivas ao poder e a defesa do cidadão frente às pretensões de total intromissão do poder parecem-me um bem humano incondicional. Negar ou minimizar esse bem, neste século perigoso em que continuam a se ampliar os recursos e as pretensões do poder, é um erro temerário de abstração intelectual. (ibidem, p.357)

É possível concordar com Lawrence Stone (1980) que o livro de Thompson, apartado de seu último subcapítulo, é a comprovação da lei como mero instrumento de dominação de classe, não como um bem humano incondicional e um campo de conflito de classes. Entretanto, se considerarmos os livros de Thompson em sua totalidade, como fez Alexandre Fortes (1995, p.95), é preciso discordar de Stone, pois

[...] o aspecto central em que a temática da lei e dos direitos está presente em *A formação...*, e que, passando por *Senhores e caçadores* será objeto da reflexão de Thompson até *Customs in common*, é o da constituição e desenvolvimento das noções de justiça entre os dominados, o papel por ela desempenhados na sua vida, na luta por velhos e novos direitos e a relação de tensão e reapropriação a partir daí desencadeada com a ordem jurídico-político estabelecida.

Como sugere Fortes, Thompson procurou demonstrar como o conflito social se articula com “a ordem jurídico-político” e, também, com o que podemos denominar *cultura*, noção que “não estava à disposição de Marx” (Thompson, 1981, p.182) e precisava ser acrescentada ao materialismo histórico.

A História Social da cultura: uma reabilitação dos valores e dos costumes

Os textos reunidos no livro *Costumes em comum*, publicado pela primeira vez em 1991, tratam especificamente da questão da cultura, dos valores e dos costumes, como “Patrícios e plebeus” (composição modificada de dois textos: *Patrician Society, plebian culture* de 1974 e *Eighteenth-Century English Society: class struggle without class?* de 1978); “A venda de esposas” (1991), *Rough music* (versão original publicada em 1972); “Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial” (originalmente publicado em 1967), entre outros. Desde já é importante assinalar, como discutiremos detidamente na Segunda Parte, que os historiadores brasileiros dos anos 1980, apesar das dificuldades, tiveram acesso à maioria desses textos; neles estão presentes pressupostos do “materialismo histórico e cultural” e sua aplicação.

Na introdução de *Costumes em comum* e no seu primeiro texto “Patrícios e plebeus”, o autor define explicitamente como pensou a noção de cultura²² ao longo de suas pesquisas:

No estudo desses casos, espero que a cultura plebeia tenha se tornando um conceito mais concreto e utilizável, não mais situado no ambiente dos “significados, atitudes, valores”, mas localizado dentro de um equilíbrio particular de relações sociais, um ambiente de trabalho de exploração e resistência à exploração, de relações de poder mascaradas pelos ritos do paternalismo e da deferência. Desse modo, assim espero, a “cultura popular” é situada no lugar material que lhe corresponde. (Thompson, 1998, p.17)

Em outras palavras, em Thompson a cultura é sempre pensada em relação ao social, bem como não se resume a um instrumento de dominação de classe. Nesse sentido, ele acompanha em parte Antonio

22 Essa definição já estava presentes em outras versões destes textos, a saber: *Patrician Society, plebian culture* e *Eighteenth-Century English Society: class struggle without class?* bastante populares entre os historiadores brasileiros dos anos 1980, em suas versões em inglês e em espanhol.

Gramsci,²³ uma vez que entende a identidade social, a cultura, os costumes dos plebeus como ambíguos: comportam ao mesmo tempo “a conformidade com o *status quo*, necessária a sobrevivência” e, também, a crítica derivada “da experiência de exploração, dificuldades e repressão compartilhada com os companheiros de trabalho e os vizinhos” (Thompson, 1998, p.20-1).

A partir disso, Thompson critica a noção de *paternalismo*, entendida como “uma concentração de autoridade econômica e cultural” (ibidem, p.29) que, em uma determinada sociedade, foi suficientemente forte para inibir qualquer tipo de conflito ou desenvolvimento de consciência de classe, constituindo, então, uma sociedade formada por um pequeno grupo de dominantes “caridosos” e um grande grupo de dominados “deferentes”. Daí emerge um modelo de explicação histórica que se reduz a uma “visão de cima” e que torna homólogas diferentes sociedades, como a Inglaterra do século XVIII, o Brasil colonial, o Império Romano etc.. O problema para o autor é que essa forma de análise não explica a “natureza” do poder e do Estado, não explica as formas e as instituições de dominação, bem como impede qualquer tentativa de reconstrução da “visão de baixo”, das formas de resistência dos dominados.

Thompson, então, procura demonstrar que o *paternalismo* era um dos elementos que compunham a *hegemonia cultural* da sociedade inglesa do século XVIII. Essa *hegemonia* não impediu o surgimento de uma cultura popular robusta (os modos como a plebe organizava seu lazer, suas festas e rituais diversos (ibidem, p.51-5), é apenas um conjunto de regras simbólicas dentro das quais os grupos sociais (ou os indivíduos) se movimentavam. Um exemplo da aplicação dessa noção é interpretação da prática plebeia de “venda de esposas”, tradicionalmente descrita pelos intelectuais como um ritual bárbaro, moralmente ofensivo etc. Nos estudos de Thompson, essa prática adquiriu outro significado, a saber: foi um ritual de divórcio da plebe, único meio “permitido” na Inglaterra do século XVIII para o desenlace

23 Para uma análise mais detalhada das aproximações entre Gramsci e Thompson, ver Vieira e Oliveira (2010).

matrimonial do povo, ou seja, uma forma de resistência à dominação sociocultural (ibidem, p.305-52).

Outro exemplo é a interpretação do ritual popular da *rough music*.²⁴ O autor afirmou que foi um ritual para manter a “coesão” da comunidade – muitas vezes de forma autoritária e violenta, por isso seu desuso foi sentido por alguns como uma liberação da tirania – e resistir às imposições da comunidade circundante. Foi usado para defender os direitos comuns, contra aqueles que usavam em excesso os pastos comunais, cortavam lenha e turfa em excesso, contra magistrados muito zelosos, no conflito industrial foi usado contra os fura greves etc. (ibidem, p.353-97). Isso significa que esse ritual foi uma forma de resistência popular, que operava pelo princípio da punição pública teatralizada, tal como o suplicio; o “simbolismo da execução pública se irradiava sobre a cultura popular do século XVIII, tendo contribuído para o vocabulário da *rough music*” (ibidem, p.361).

Desse modo, Thompson procurou demonstrar a existência de muitos momentos de solidariedade e *consciência horizontal*, não apenas *vertical*,²⁵ entre os trabalhadores e trabalhadoras do século XVIII.²⁶

A cultura plebeia não era certamente revolucionária, nem sequer uma cultura protorrevolucionária (no sentido de fomentar objetivos ulteriores que

24 Este termo abarca uma série de rituais populares de vexação, que ocorriam na Inglaterra, na França (onde era denominado charivari) e, provavelmente, em outros locais da Europa, como cortejos, balurdias, encenações etc. que visavam atacar simbólica e, as vezes, fisicamente determinados indivíduos ou grupos que “desobedeciam as regras morais da comunidade”.

25 A consciência vertical diz respeito à consciência “individual” da oposição entre explorado e explorador, que possibilita apenas ações localizadas e, na maioria das vezes, irrelevantes; a consciência horizontal diz respeito à consciência “coletiva” dos exploradores ou dos explorados de sua condição de classe, o que permite uma ação consistente em relação à revolução ou manutenção da ordem socioeconômica e política. Essa conceituação é um desdobramento da diferenciação entre classe em si e para si; retomaremos esta questão logo adiante.

26 Para Thompson (1998, p.74), nesse momento a classe dominante não era “mais consciente” que a plebe, pois até 1790 não existiu uma “classe dominante unificada e coesa, satisfeita em dividir os despojos do poder amigavelmente entre si e em governar com base no seu imenso domínio sobre os meios de subsistência”.

questionassem a ordem social). Contudo, tampouco se deve descrevê-la como uma cultura deferente. Fomentava motins, mas não rebeliões; ações diretas, mas não organizações democráticas. (ibidem, p.62)

A ação da plebe não era inconsciente, obedecia a uma lógica, “apenas o historiador míope considera ‘cegas’ as explosões da multidão” (ibidem, p.64); operava pelos princípios do *anonimato*, para evitar represálias; do *contrateatro*, para desmistificar e desautorizar a *gentry*; e da *ação direta e rápida*, para conquistar êxitos imediatos e livres de repressão.

Em suma, para Thompson, a relação entre *gentry* e plebe na sociedade inglesa do século XVIII, era a seguinte:

A *gentry* tinha quatro meios principais de controle – um sistema de influência e promoção que mal comportava os pobres rejeitados, a majestade e o terror da lei, o exercício local de favores e caridades, e o simbolismo de sua hegemonia. Isso representava, às vezes, um equilíbrio social delicado, em que os governantes eram forçados a fazer concessões. Por isso, a briga pela autoridade simbólica pode ser vista não como um modo de representar brigas “reais” inconfessas, mas como uma briga real em si. Às vezes o protesto plebeu não tinha outro objetivo senão o de desafiar a segurança hegemônica da *gentry*, retirar poder de suas mistificações simbólicas, ou até simplesmente blasfemar. Era uma briga pela “aparência”, porém o resultado da briga podia ter consequências materiais – no modo como era administrada a Lei dos Pobres, nas medidas consideradas necessárias pela *gentry* em tempos de preços elevados, no fato de Wilkes ser aprisionado ou libertado. Devemos voltar a examinar o século XVIII, prestando pelo menos tanta atenção às brigas simbólicas nas ruas como aos votos na Câmara dos Comuns. (ibidem, p.71)

Segundo Thompson, no artigo “Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial”,²⁷ outras formas de controle dos trabalhadores ganham força no final do século XVIII, acoplada às necessidades da

27 Muito conhecido e citado pelos historiadores brasileiros dos anos 1980, em sua versão em espanhol, presente na coletânea de texto de Thompson organizada por Josep Fontana, intitulada *Tradición, revuelta y consciencia de clase* e publicada em 1979.

própria Revolução Industrial. Uma delas é a tentativa de substituição do *tempo do trabalho orientado pelas tarefas*, no qual, por exemplo, “as tarefas diárias (que podem variar da pesca ao plantio, construção de casa, remendo de redes, feitura dos telhados, de um berço ou de um caixão) parecem se desenrolar, pela lógica da necessidade, diante dos olhos do pequeno lavrador” (ibidem, p.271); pelo *tempo do trabalho orientado pelo relógio*, “o empregador deve *usar* o tempo de sua mão de obra e cuidar para que não seja desperdiçado: o que predomina não é a tarefa, mas o valor do tempo quando reduzido a dinheiro. O tempo agora é moeda: ninguém passa o tempo, e sim o gasta” (ibidem, p.272).

Thompson destaca também as diferentes formas e agentes a partir dos quais a disciplina de trabalho e o tempo do relógio são impostos aos trabalhadores. Nas fábricas se intensifica a utilização de certos mecanismo e tipos de funcionários, como “a folha de controle do tempo, o controlador do tempo, os delatores e as multas”; por exemplo, o “supervisor e o diretor da fábrica tinham ordens para manter uma folha de controle do tempo de cada diarista, com registros anotados com precisão de minutos, informando ‘Entrada’ e ‘Saída’” (ibidem, p.290-1). A religião (e não exclusivamente o puritanismo wesleyano ou evangélico) e os moralistas em geral insistem cada vez mais na “administração zelosa” ou “uso econômico” do tempo para se evitar uma série de inconvenientes, por exemplo, a “necessidade de levantar cedo forçaria o pobre a ir para a cama cedo; e com isso impediria o perigo de folias à meia-noite”, esse procedimento “também introduziria uma regularidade rigorosa nas famílias, uma ordem maravilhosa na sua economia” (ibidem, p.292, 294-7). A escola foi outro espaço fundamental de inculcação da disciplina e da economia do tempo, “por ensinarem o trabalho, a frugalidade, a ordem e a regularidade: ‘os estudantes ali são obrigados a levantar cedo e a observar as horas com grande pontualidade’” (ibidem, p.292-3). Enfim:

Por meio de tudo isso – pela divisão do trabalho, supervisão do trabalho, multas, sinos e relógios, incentivos em dinheiro, pregações e ensino, supressão das feiras e dos esportes – formaram-se novos hábitos de trabalho e impôs-se uma nova disciplina de tempo. (ibidem, p.297)

Do mesmo modo que a *hegemonia cultural* não impede a proliferação de uma cultura plebeia de contestação, a *disciplina capitalista do trabalho* permite todo um espaço de resistências. Isso significa que os trabalhadores evitaram e contestaram essa nova disciplina, fazendo que os ritmos de trabalho irregulares fossem perpetuados entre alguns trabalhadores ingleses até o século XX. Segundo Thompson, em um primeiro momento, em razão das próprias condições socioeconômicas, os trabalhadores simplesmente podiam evitar os hábitos de trabalho emergentes e dedicar uma parte considerável de seu tempo ao ócio, às festas ou a outros trabalhos (ibidem, p.280-1, 284-5). Em um segundo momento, no século XIX quando a nova disciplina é imposta com maior vigor, os trabalhadores passaram a contestá-la em seus próprios termos, Thompson especifica as formas de contestação de acordo com as gerações:

A primeira geração de trabalhadores nas fábricas aprendeu com seus mestres a importância do tempo; a segunda geração formou os seus comitês em prol de menos tempo de trabalho no movimento pela jornada de dez horas; a terceira geração fez greves pelas horas extras ou pelo pagamento de um percentual adicional (1,5%) pelas horas trabalhadas fora do expediente. (ibidem, p.294)

É exatamente na demonstração desse embate entre um modo de vida tradicional e outro moderno que reside a tese mais importante de Thompson contra os “teóricos do crescimento”. O autor admite que sem a “disciplina do tempo” dificilmente teríamos os benefícios intelectuais e materiais da vida moderna, porém isso não significa que esse modo de vida se impôs simplesmente por motivos inevitáveis, como a “lei histórica”, o desenvolvimento técnico racional ou o crescimento lógico das forças produtivas. Esse modo de vida se impôs por meio da *luta de classes*. Nas palavras do autor:

O que precisa ser dito não é que um modo de vida seja melhor do que o outro, mas que esse é um ponto de conflito de enorme alcance; que o registro histórico não acusa simplesmente uma mudança tecnológica neutra

e inevitável, mas também a exploração e a resistência à exploração; e que os valores resistem a ser perdidos bem como a ser ganhos. (ibidem, p.301)

Seguindo, portanto, a linhagem de outros marxistas como Gramsci – de quem tomou a noção de *hegemonia* – e Christopher Hill,²⁸ Thompson introduz o conflito social no *campo cultural* e destaca a importância desse campo para a organização das relações socioeconômicas.

Nesse sentido, Thompson polemiza com diversas vertentes marxistas – notadamente a economicista, a leninista e a estruturalista – pelos seguintes motivos: em primeiro lugar, por aceitarem ao lado dos economistas um modelo neutro e inevitável de desenvolvimento econômico; em segundo lugar, por analisarem somente as lutas econômicas e políticas; a primeira é considerada espontaneísta e própria da classe operária *em si*, e a segunda, aquela que realmente importa, é pensada apenas no âmbito dos sindicatos, partidos e Estado, é própria de uma classe operária *para si*, devidamente conduzida por uma vanguarda comunista.²⁹ Nessa perspectiva, as “lutas simbólicas” possuem pouca ou nenhuma importância. E, em último lugar, consideram que a *hegemonia cultural* ou *ideológica* impossibilita qualquer consciência, resistência ou iniciativa por parte dos dominados. Para Thompson (1998, p.79), suas pesquisas históricas confirmam a importância das “lutas simbólicas” e a capacidade de resistência da plebe ou dos dominados em geral:

Por isso, não posso aceitar a visão, popular em alguns círculos estruturalistas e marxistas na Europa Ocidental, de que a hegemonia impõe uma dominação abrangente aos governados – ou a todos que não são intelectuais – chegando até o próprio limiar de sua experiência, e implantando em suas mentes, no momento do nascimento, categorias de subordinação, das quais eles são incapazes de se livrar e que sua experiência não é capaz de corrigir. Isso pode ter acontecido aqui e ali, mas não na Inglaterra, não no século XVIII. (ibidem, p. 79)

28 Ver, por exemplo, Hill (1987).

29 Cf. Marx e Engel (2007a); Marx (1978, p.335, passim); Marx 1976, p.164, passim); Lenin (1978); Trotski (1978); Hobsbawm (1970, p.12-14, passim; 2000, p.35-47, passim); Antunes (1990, p.22-4).

Na perspectiva do autor, a *hegemonia cultural* – ou a *disciplina capitalista* – estabelece o campo de ação sociopolítico praticável, fornece a arquitetura das “relações de dominação e subordinação, mas dentro desse traçado arquitetônico era possível criar muitas cenas e representar diferentes dramas” (ibidem, p.78). Assim, analisar a história na perspectiva de Thompson é o mesmo que analisar um jogo, com suas regras objetivas e subjetivas e as possíveis jogadas que essas permitem. Nesse sentido, é necessário também compreender como as regras se transformam em jogadas, ou seja, a ação dos jogadores no tempo.

O nexó explicativo: experiência e luta de classes

O que discutimos até agora significa, em síntese, que para Thompson o processo histórico deve ser pensado a partir da relação entre as diferentes atividades humanas, nenhum aspecto econômico, social, cultural, jurídico etc. é totalmente autônomo; conseqüentemente, as relações de produção dependem de outros aspectos para se sustentarem. Essa forma de pensar revigorou a História Social – inclusive no Brasil nos anos 1980 – possibilitando o estudo de outros temas e objetos até então considerados pouco dignos de atenção.

Thompson, porém, não foi o único intelectual a se preocupar com a questão da *simultaneidade* ou com os diferentes meios e formas de dominação. Por exemplo, Foucault procurou pensar a relação entre as diferentes *práticas*, sem outorgar autonomia ou precedência absoluta a nenhuma delas. Além disso, as questões colocadas por Thompson em relação à *hegemonia cultural* ou à *disciplina do tempo* convergem com algumas colocadas pela *microfísica do poder* – discutiremos isso detidamente no Capítulo 3. Segundo Perry Anderson (1985, p.76-80), em uma aproximação tão polêmica quanto a de Thompson com Foucault, a noção de *simultaneidade* em Thompson é compatível com a maneira de pensar de Althusser, já que este também estava preocupado com o modo como as estruturas econômica, ideológica e jurídica se relacionam e se determinavam mutuamente.

O que particulariza o pensamento thompsoniano são duas noções fundamentais que articulam toda sua explicação histórica

desde seu livro seminal, a saber: *experiência e luta de classes*. Para Thompson a relação entre as atividades humanas obedece a uma regularidade – não a uma lei – ou, melhor dizendo, existe um modo específico do *ser social* se expressar de diferentes formas na Lei, na cultura etc. Desse modo, o historiador inglês se propõe “a mostrar de que modos determinados cada atividade se relacionou com a outra, qual a lógica desse processo e a racionalidade da causação” (Thompson, 1981, p.82).

Daí a necessidade da definição do que o autor denominou de termo de “junção”, a noção de *experiência* (ibidem, p.125, 161, 183). Essa surge como conceito organizador da análise empreendida em *A formação da classe operária inglesa*:

A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais. Se a experiência aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe. (Thompson, 1987a, p.10)

Em outras palavras, a *experiência* é diretamente determinada pelas *relações de produção*, daí “surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento” (Thompson, 1981, 16). Os indivíduos passam fome, são explorados, presos, sofrem com o desemprego e com as guerras etc. e refletem sobre isso por meio de sua cultura, seus valores, normas etc., constituindo assim a consciência social. Posteriormente, outras crises, guerras, enfim as condições materiais proporcionam outras experiências vividas que, por sua vez, exercem pressões, geram tensões, sempre mediadas pela cultura e pelo pensamento, sobre a consciência social existente, modificando-a:

O que queremos dizer é que ocorrem mudanças no ser social que dão origem a *experiência* modificada; e essa experiência é *determinante*, no sentido de que exerce pressões sobre a consciência social existente, propõe novas questões e proporciona grande parte do material sobre o qual se desenvolvem os exercícios intelectuais mais elaborados. (ibidem)

No já referido debate ocorrido na Igreja de St. Paul, em Oxford, em 1979, Thompson explica que *experiência* é um conceito que liga a materialidade a algo não material (cultura, ideologia, moral, religião, pensamento, consciência etc.). Dessa forma, somente para ser exposto sistematicamente em uma reflexão teórica, o conceito pode ser dividido em *experiência vivida* e *experiência percebida*. A experiência vivida é determinada pelas condições materiais, ou seja, pela exploração nas relações de produção, pela fome, pela guerra etc., são determinações que independem da consciência. As determinações da experiência vivida geram pressões e impõem limites à experiência percebida, essa está relacionada com aquilo que Marx denominou consciência social, portanto pode ser falsificada ou distorcida já que está mediada pelo pensamento, pela cultura, pela ideologia, enfim por todo outro aparato de atividades humanas.

O que vemos – e estudamos – no nosso trabalho são acontecimentos repetidos dentro do “ser social” [...] que inevitavelmente dão e devem dar origem à experiência vivida, a experiência I, que não penetra instantaneamente como “reflexo” na experiência II [experiência percebida], mas cuja pressão sobre a totalidade do campo da consciência não pode ser desviada, atrasada, deturpada ou suprimida indefinidamente pela ideologia.³⁰

É preciso acrescentar que Thompson afirmou diversas vezes que as classes (ou os sujeitos em geral) são uma formação tanto objetiva

30 “Lo que vemos – y estudiamos – en nuestro labor son acontecimientos repetidos dentro del ‘ser social’ [...] que inevitablemente dan y deben dar origen a la experiencia vivida, la experiencia I, que no penetran instantáneamente como ‘reflejos’ en la experiencia II, pero cuya presión sobre la totalidad del campo de la conciencia no puede ser desviado, aplazado, falsificado o suprimido indefinidamente por la ideología” (Thompson, “La política de la teoría” in Samuel, 1984, p.314).

quanto subjetiva, disso “decorre que a determinação ‘em última instância’ pode abrir seu caminho igualmente tanto por formas culturais como por econômicas”.³¹ Isso significa que a cultura, a Lei etc. não são apenas elementos “falsificadores da experiência vivida”, podem ser também elementos elucidadores da experiência vivida.

Talvez o exemplo mais claro da noção thompsoniana de *experiência* esteja no conhecido e polêmico artigo denominado “Economia moral da multidão inglesa no século XVIII”, publicado pela primeira vez em 1971 (Thompson, 1998, p.150-202).³² Nesse texto, Thompson (1998, p.150) defende que a historiografia dificilmente considerou “a gente comum como agente histórico antes da Revolução Francesa”; portanto, as turbas, os motins e especialmente aqueles relacionados à fome e anteriores à Revolução foram explicados a partir de uma reação instintiva (espontânea), são “rebeliões do estomago”. “Segundo esse diagrama, basta reunir um índice de desemprego e outro, de preços elevados dos alimentos, para poder mapear o percurso da perturbação social” (ibidem, p.151). Para o autor, a fome e a carestia não determinam automaticamente os motins, como muitos pesquisadores buscaram inferir; apenas quando a fome se articulava com a quebra de certos costumes e tradições – por exemplo, a utilização de farinha estragada na produção do pão, a açambarcagem, venda por amostragem etc. – que ocorriam os motins. Muitas vezes, mesmo em tempos de “abundância”, apenas o desrespeito aos costumes ou a busca exagerada do lucro motivava as revoltas populares.

Um caso exemplar dessa articulação entre fatores objetivos e subjetivos como motivação dos motins foi a “Lei do Pão Preto”: estabelecida pelo governo para baixar o preço do pão, determinava a sua produção apenas com farinha integral. Aparentemente isso favorecia o povo, contudo, esse, mesmo tendo que pagar um preço maior pelo pão branco, se recusava a comer pão preto. Seja pelo *status* que o pão branco atribuía, seja pelo risco do pão preto ocultar aditivos nocivos,

31 Cf. “Folclore, antropologia e história social” (Thompson, 2001, p.260).

32 A versão em espanhol foi muito popular entre os historiadores brasileiros dos anos 1980, está disponível em Thompson (1989, p.62-134).

a revolta foi imediata contra a “Lei do Veneno”, como foi denominada pelo povo. Todavia, se o preço cruzasse o valor razoável era provável ver novamente um “grupo de mulheres atacando o moleiro ou o padeiro” (ibidem, p.154-6).

Dessa forma, Thompson procurou demonstrar que as relações de produção geram pressões e impõem limites sobre as pessoas, que articulam essas pressões por meio de sua cultura, para então agirem no mundo; considerando que essa pressão é mais ou menos igualitária sobre as pessoas que ocupam a mesma posição nas relações de produção, todos os explorados irão experimentar de alguma forma a exploração e os exploradores, a necessidade de manter o poder sobre os explorados. Essa “experimentação regular”, a luta decorrente da oposição de necessidades e interesses e o desenvolvimento simultâneo de uma cultura específica – elaborada a partir dos elementos mais diversos –, sempre na forma de processo histórico, vão constituir as *classes*. Ou nas palavras do autor:

Os homens e mulheres também retornam como sujeitos dentro desse termo [experiência humana] – não como sujeitos autônomos, “indivíduos livres”, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida “tratam” essa experiência em sua *consciência* e sua *cultura* [...] das mais complexas maneiras (sim, relativamente autônomas) e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada. (Thompson, 1981, p.182)

É a partir dessas noções que Thompson desenvolve seus conceitos de *luta de classes* e *classes*. Além da aplicação deles em *A formação na classe operária inglesa* (original de 1963) e sua ligeira exposição teórica no prefácio do livro, no artigo “As peculiaridades dos ingleses” (original de 1965)³³ e em diversas passagens de *A miséria da teoria* (original de 1978), encontramos suas definições teóricas expostas com rigor em

33 Cf. “As peculiaridades dos ingleses” (Thompson, 2001, p.75-180).

dois outros textos: *Eighteenth-Century English Society: class struggle without class?* (original de 1978)³⁴ e *Algumas observações sobre classe e “falsa consciência”* (original de 1977).³⁵

Em síntese, para o historiador inglês as *classes* surgem quando, por meio da *luta de classes*, um grupo de pessoas passa a se comportar repetidamente de modo classista; partilhando não somente a mesma posição nas relações de produção, mas também comportamentos, cultura e instituições que condizem com seus interesses. Como vimos, a experiência (diretamente determinada pelas relações de produção) ao se articular com o pensamento e a cultura de um grupo de indivíduos, constitui a “consciência social” desse grupo.

Destarte, em Thompson a “consciência de classe” tem caráter temporal e geográfico, não pode ser imputada aos indivíduos por um partido, seja e/ou intelectual portadores da “consciência verdadeira”, pois não pode ser definida a partir de um modelo universal, é sempre historicamente determinada. Nesse sentido, Thompson evita estabelecer julgamentos, seja avaliando determinadas formas de consciência como falsas, seja afirmando que determinada forma de consciência deveria ter sido alcançada por uma dada classe em um dado momento (Thompson, 1981, p.50, 53, 57).³⁶

Nessa perspectiva, a *luta de classes* é um conceito “anterior e muito mais universal” que qualquer outro. Pois, os indivíduos vivendo em sociedade gradativamente identificam os outros indivíduos com interesses concordantes ou antagônicos aos seus, no processo de luta desencadeado surgem as classes e, então, a consciência de classe. “Para dizê-lo com todas as letras...”

[...] as classes não existem como entidades separadas que olham ao redor, acham um inimigo de classe e partem para a batalha. Ao contrário,

34 A versão em espanhol é a mais conhecida entre os historiadores brasileiros desde os anos 1980, ver Thompson (1989, p.13-61).

35 Cf. “Algumas observações sobre classe e ‘falsa consciência’” (Thompson, 2001, p.269-81).

36 Cf. “La sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de clases sin clases?” (Thompson, 1989, p.34-9); Thompson (2001, p.169, 270-4.; 1987a, p.10-14; 1987c, p.303-440).

para mim, as pessoas se veem numa sociedade estruturada de um certo modo (por meio de relações de produção fundamentalmente), suportam a exploração (ou buscam manter poder sobre os explorados), identificam os nós dos interesses antagônicos, debatem-se em torno desses mesmos nós e, no curso de tal processo de luta, descobrem a si mesmas como uma classe, vindo, pois, a fazer a descoberta da sua consciência de classe. Classe e consciência de classe são sempre o último e não o primeiro degrau de um processo histórico real.³⁷

É possível ainda observar dois sentidos para o conceito de *classe* em Thompson: Primeiro, a *classe* como conteúdo histórico real, presente nas sociedades capitalistas industriais a partir do século XIX, onde as *classes* se reconhecem como *classes*, “o conceito não só nos permite organizar e analisar a evidência, mas está também presente, com um novo sentido, *na evidência mesma*” (Thompson, 2001, p.272). Segundo, a *classe* como categoria heurística, capaz de organizar evidências históricas que não possuem correspondência direta com o termo, isto é, categoria alternativa de explicação do processo histórico universal e manifesto de conflito entre “grupos humanos” em sociedades pré-capitalistas, onde os “grupos humanos” não se reconhecem como classe (ibidem, 272-4).³⁸

O fato de se manter o uso da categoria heurística de classe, não obstante as dificuldades indicadas, não deriva da perfeição do conceito, mas da carência de categorias alternativas adequadas à análise do processo histórico evidente e universal. Por esse motivo não podemos, no idioma inglês, falar de “luta de estados” ou “luta de ordens” foi, não sem dificuldades, notavelmente bem-sucedido quando operado por estudiosos da Idade Antiga, medieval ou protomoderna, ali onde tais historiadores, no seu manuseio particular, introduziram suas advertências e qualificações específicas do conceito em seus próprios campos históricos.³⁹

37 Cf. “Algumas observações sobre classe e ‘falsa consciência’” (Thompson, 2001, p.274).

38 Cf. “La sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de clases sin clases?” (Thompson, 1989, p.36-7).

39 Cf. “Algumas observações sobre classe e ‘falsa consciência’” (Thompson, 2001, p.273).

O que temos então é o processo histórico universal – observável em todos os contextos históricos – explicado por meio das *lutas* entre opressores e oprimidos (*Unterdrücker und Unterdrückte*, conforme o original de *O Manifesto Comunista*), organizadas a partir “crucialmente, mas não exclusivamente, das relações de produção”; ainda que de forma heurística.

É por tudo isso que, em *A formação da classe operária inglesa*, Thompson demarca o princípio dessa formação quase um século antes de outros historiadores marxistas, como Tom Nairn, Perry Anderson e Eric Hobsbawm; narrando e analisando minuciosamente os antagonismos, as lutas, as práticas políticas e culturais etc. que vão constituindo as classes. Essa é a história que o autor nos conta, dos trabalhadores ingleses que submetidos a certas condições materiais e formas de exploração passam a resistir por meio de diferentes *estratégias* de luta, que – para retomarmos o parágrafo nunca suficientemente citado (Thompson, 1987a, p.13) – foram esquecidas pelos “ares superiores de condescendência da posteridade”; mas foram essas lutas e essas experiências do meeiro luddita, do tecelão do tear obsoleto, do artesão utópico, do seguidor iludido de Joanna Southcott etc. que, segundo Thompson, possibilitaram o aparecimento em 1820/1830 de uma classe operária inglesa plenamente formada e com uma consciência de classe no sentido moderno.

Em suma, o que temos em *A formação da classe operária inglesa* é uma explicação histórica que evita recorrer ao *formalismo*, aos “modelos abstratos”, por exemplo: “relações de produção capitalistas resultam na formação de uma classe operária”. É uma narração/explicação histórica que procura descrever as condições materiais e político-culturais dentro das quais se desenvolveram *lutas* que gradativamente, com recuos e avanços, formaram a classe operária inglesa com uma consciência “específica”,⁴⁰ com cultura, lideranças e instituições próprias e ciente de sua posição em relação às outras classes sociais.

40 Para diferenciar de uma consciência “universal”, definida a partir de um modelo “verdadeiro” de consciência operária.

O jogo da história e a função tática do historiador: o resgate da experiência dos oprimidos

Antes de encerrarmos, vamos tentar organizar os fios dessa meada. Dissemos no início que Thompson procurou refutar o reducionismo econômico, o evolucionismo e a noção “modelar e inuma de história e classe”, que já estavam delineados nos escritos de Marx e Engels. A noção de *simultaneidade* diz que as relações de produção se expressam de alguma forma em todas as atividades humanas e que não poderiam existir sem essas outras atividades (Lei, cultura, costumes, religião etc.), se existem conflitos sociais nas relações de produção, esses irão se expressar de alguma forma nas outras atividades (Thompson, 1981, p.111).

Thompson procura, portanto, recusar o reducionismo econômico, afirmando a necessidade de analisar todo o conjunto de atividades de uma sociedade para compreendê-la. Porém, não deixa de operar um materialismo que divide *ser social* e *consciência social*, afirmando a precedência do primeiro e a possível “correção” do segundo pelas pressões do primeiro – veremos que esses procedimentos estão muito próximos do que Foucault criticou como repetição do empírico no transcendental e do *cogito* no impensado.

Essa explicação histórica estaria, ainda, em termos “estruturais”, ou melhor, é uma hipótese sem “genética”. Para Thompson é a *experiência humana* que transforma essas “estruturas” em processo histórico: Os homens e mulheres de cada tempo e lugar experimentam de modos diversos determinadas condições materiais (muitas vezes essa é uma experiência de classe que opõe uns contra os outros), essa experiência “dá cor” aos seus valores, cultura e pensamento; a partir desses “parâmetros” os homens agem, produzem, revolucionam e dissimulam (já que não é possível passar a vida inteira protestando). Nesse sentido, é a agência humana sempre imprevisível, mas limitada e pressionada pelas condições, que constitui o *processo histórico* com regularidades, mas sempre aberto (ibidem, p.59, 61, 111-12); ou seja, “como um momento de vir-a-ser, de possibilidades alternativas, de forças ascendentes e descendentes, de oposições e exercícios opostos

(classes), de sinais bilíngues [...]”, enfim, “a história como prática humana não dominada” (ibidem, p.117). Desse modo, o materialismo histórico e cultural pode ser sintetizado pela única metáfora do processo histórico aceita pelo historiador inglês, o jogo:

Todo jogo complexo é ininteligível até que compreendamos suas regras. As pessoas parecem correr à volta, andar e parar, de maneiras arbitrárias e confusas. Um observador cuidadoso (que já tenha uma certa noção de jogos) pode inferir as regras; uma vez feito isso, tudo se torna claro, e a observação continuada confirmará ou aperfeiçoará as regras que inferiu. O antropólogo ou historiador está mais ou menos na mesma posição desse observador. As sociedades (e uma “sociedade” é, ela mesma, um conceito que descreve pessoas dentro de um limite imaginário, sujeitas a regras comuns) podem ser vistas como “jogos” muito complexos, oferecendo por vezes indícios muito materiais de seu caráter (a cesta, o gol, as equipes), e outras, governadas por regras invisíveis, tão profundamente conhecidas pelos jogadores que não são nunca mencionadas, e devem ser inferidas pelo observador. Por exemplo, os jogadores raramente matam o juiz.
[...]

Uma vez lidas ou deduzidas as regras de um jogo, podemos então atribuir a cada jogador seu papel ou função nele. O jogador é (nos termos dessas regras) o portador do jogo, um elemento dentro de sua estrutura – um meia direita ou um goleiro. É exatamente nesse sentido que podemos dizer que o “trabalhador” é o portador das relações de produtividade [...] Mas devemos levar a analogia mais longe. Porque não prosseguimos, não dizemos que o goleiro está *sendo jogado*, ou o capitalista está *sendo capitalado*. [...] A diferença entre “jogar” um jogo e ser jogado ilustra a diferença entre a estruturação dos acontecimentos históricos governada por regras (dentro da qual homens e mulheres continuam como sujeitos da sua própria história) e o estruturalismo. (ibidem, p.169-70)

O que temos então são as sociedades com suas regras e condições de diversos tipos (econômicas, políticas, culturais etc.), que possibilitam aos indivíduos ou aos grupos (jogadores ou times) um conjunto mais ou menos limitado de ações (jogadas). De acordo com Thompson, os indivíduos não são, por um lado, livres como em uma “história

voluntarista” típica dos “tempos heroicos”, entre a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, onde podíamos ver a “história sendo feita” por mulheres que seguravam as bombas, por soldados que protegiam bravamente Stalingrado e haviam “Guevaras em cada rua em cada floresta”. E nem, por outro lado, “estruturados” como no “estruturalismo” típico da guerra fria, em que o processo social estava congelado (Ibidem, p.83-7, 123-4).

É dessa forma que Thompson acredita escapar dos modelos abstratos de explicação histórica e do evolucionismo (ou das teleologias históricas), entretanto seu marxismo não elimina absolutamente o sentido da história ou um horizonte de expectativa – ou, ainda, o que Foucault denominou de “retorno da origem”. Pois, se a *luta de classes* é o nexó explicativo da história, considerando sua acepção *heurística*, e se em um dado momento essa luta adquire um *conteúdo histórico real*, devemos esperar, então, a manutenção dessa *luta* ou sua solução – o que Marx denominou o fim da “pré-história da sociedade humana”. Mais que isso, em Thompson, uma das tarefas do historiador é contribuir para a solução desse conflito fundamental.

Para Thompson, a tarefa do historiador é inferir as regras e resgatar a ação dos indivíduos, ou seja, o processo integral e aberto é o “objetivo final do conhecimento histórico”, que pode ser sempre aperfeiçoado por meio de novas observações. Essa tarefa é conduzida por meio de alguns princípios que podemos sintetizar da seguinte forma: Primeiro, o conhecimento histórico é “aduzido” por meio da confrontação e interpretação das evidências (o exame empírico) e exposto por meio de uma *narrativa* “cerrada entre as fontes”; como feito, sobretudo, em *A formação da classe operária inglesa* e *Senhores e caçadores*. Segundo, o produto dessa tarefa deve ser considerado um conhecimento provisório e limitado, mas não irracional ou inverídico. Terceiro, os “conceitos” são como expectativas e não como modelos, ou seja, uma noção geral que se utiliza para analisar as evidências, mas que deve se ajustar de acordo com o que for observado empiricamente; bem como a teoria deve possuir elasticidade para organizar as evidências sem determiná-las (ibidem, p.47-62, 68, 128). Quarto,

A explicação histórica não revela como a história *deveria* ter se processado, mas porque se processou dessa maneira, e não de outra; que o processo não é arbitrário, mas tem sua própria regularidade e racionalidade; que certos tipos de acontecimento (políticos, econômicos, culturais) relacionaram-se, não de qualquer maneira que nos fosse agradável, mas de maneiras particulares e dentro de determinados campos de possibilidades; que certas formações sociais não obedecem a uma “lei”, nem são os “efeitos” de um teorema estrutural estático, mas se caracterizam por determinadas relações e por uma lógica particular de processo. (ibidem, p.61)

Finalmente, na perspectiva de Thompson, o conhecimento histórico não é um conhecimento meramente acadêmico, relaciona-se com a realidade contemporânea e serve para informar ações políticas do presente; caso contrário “se reduziria [...] a pouco mais que um psicodrama dentro do *gueto* fechado da esquerda teórica”.⁴¹ Esse conhecimento sobre os modos de vida do passado...

[...] pode renovar nossa percepção da gama de possibilidades implícita no ser humano. Isso não poderia até nos preparar para uma época em que se dissolvessem as necessidades e expectativas do capitalismo e do comunismo estatal, permitindo que a natureza humana fosse reconstruída sob uma nova forma? É possível que eu esteja querendo demais. (Thompson, 1998, p.23)

Sem dúvida, Thompson nunca acreditou “estar querendo demais”, acreditou sim no resgate da experiência dos oprimidos como tarefa ético-política do historiador materialista, capaz de favorecer o processo de dissolução das desigualdades existentes. Ao participar do time dos oprimidos, o historiador tem a função tática de lembrar constantemente suas experiências, suas lutas, seus valores...

⁴¹“se reduce [...] a poco más que un psicodrama dentro del ghetto cerrado de la izquierda teórica” (Thompson, “La política de la teoría” in Samuel, 1984, p.306-7).

O materialismo histórico e cultural e os outros marxismos

Até agora discutimos a concepção thompsoniana de história e assinalamos algumas de suas diferenças principalmente em relação às propostas de Marx, podemos agora especificar melhor as diferenças, as críticas e os diálogos com outros marxistas. Em relação aos teóricos da Revolução Bolchevique e da União Soviética, como Georgi Plekhanov, Nikolai Bukharin, Vladimir Lenin, Leon Trotski e Josef Stalin.

Já ficou mais ou menos evidente que Thompson operou duas ordens de crítica: A primeira diz respeito aos modelos abstratos de explicação histórica fundados em análises meramente econômicas, como: “A base cria a superestrutura precisamente para servi-la, para ajudá-la, ativamente, a tomar forma e consolidar-se, para que possa lutar ativamente pela eliminação da velha e moribunda base e sua velha superestrutura” (Josef Stalin apud Thompson, 1981, p.91).

A segunda ordem de crítica diz respeito à análise “estática de classe”, que consiste, primeiro, em definir o surgimento da classe operária por meio de uma verificação quantitativa do número de indivíduos vinculados a uma determinada posição nas relações de produção; e, segundo, numa verificação qualitativa de sua consciência, que depende, por um lado, do grau de desenvolvimento das relações de produção e, por outro lado, da organização do operariado em Partido Comunista, liderado por uma vanguarda plenamente consciente da tarefa histórico-revolucionária da classe – uma vez que a opressão do capitalismo permite “somente à vanguarda a possibilidade de superar as dificuldades e chegar a uma clara compreensão das tarefas do conjunto de sua classe” (Trotski, 1978, p.31). Sem a vanguarda revolucionária e o Partido Comunista, a classe operária está fadada a falhar em sua tarefa histórico-revolucionária, mesmo que se organize em sindicatos ou em partidos de outras vertentes e lute contra a opressão e a exploração inerentes ao capitalismo; sua luta será meramente de caráter econômico, particular, espontâneo e/ou reacionário (Lenin, 1978, p.30, passim).

Formas similares de análise estão presentes entre marxistas contemporâneos a Thompson, como seu “camarada e companheiro” Eric

Hobsbawm. Este, retomando Lenin e Georg Lukács, afirmou uma determinação direta entre consciência de classe e relações de produção, por exemplo: as sociedades de baixo desenvolvimento industrial permitem apenas o surgimento de consciência pré-política entre os trabalhadores, como o anarquismo clássico ou o anarcossindicalismo (Hobsbawm, 1970, p.12-14, 119 passim). Além disso, Hobsbawm descreve níveis de consciência:

O nível mais baixo é representado pelo que Lenin (com sua costumeira visão precisa e realista das realidades sociais) chamou de “consciência sindical”, e o mais alto é representado pela “consciência socialista” (ou possivelmente, mas de forma muito mais rara algum tipo de consciência que prefigura a transformação total da sociedade). A primeira (como Lênin também observou) é aquela gerada mais espontaneamente, mas também a mais limitada. Sem a última, a consciência de classe da classe operária é, historicamente falando, incompleta [...].⁴²

Em outras palavras, o operariado tende espontaneamente a desenvolver o nível mais baixo de consciência de classe e se organizar em sindicato. Contudo, o tipo mais amplo de consciência de classe não surge espontaneamente, é “incorporada realmente na classe operária através dos movimentos operários socialistas que essa classe desenvolveu” (Hobsbawm, 200, p.35). Os camponeses, ao contrário do operariado, não desenvolvem sequer o nível mais baixo de consciência espontaneamente; seu tipo de consciência de classe “é geralmente bastante ineficaz, exceto quando organizada e conduzida por não camponeses com ideias não camponesas” (ibidem). Destarte, nos referidos textos, Hobsbawm reafirma a importância da vanguarda socialista, para o maior desenvolvimento da consciência de classe, das organizações e dos movimentos sociais das classes subalternas.

Ora, vimos que o conceito de *experiência* surge em Thompson exatamente para refutar a relação direta entre *ser social* e *consciência social*. Além disso, as noções de consciência falsa, incompleta, inade-

42 Cf “Notas sobre consciência de classe” (Hobsbawm, 2000, p.47).

quada etc. são simplesmente “uma boa justificativa para uma política de ‘substitutivos’, como aquela de uma ‘vanguarda’ que saberia mais que a própria classe quais seriam tanto o interesse verdadeiro quanto a consciência mais conveniente a essa mesma classe”.⁴³ Para Thompson, a classe como fenômeno social e historicamente constituído sempre apresenta uma consciência, que pode ser descrita em seus elementos, inclusive em seus “processos ideológicos”; mas “não pode ser nem ‘verdadeira’ nem ‘falsa’. É simplesmente o que é” (ibidem, p.280).

Em outro texto, “Fazer-se da classe operária, 1870-1914”, Hobsbawm tece um elogio crítico ao estudo seminal de Thompson. A partir da sofisticação daqueles pressupostos, o autor procura demonstrar que não existe uma continuação entre a “classe trabalhadora tradicional” (1790-1830) e a “classe operária tradicional” (1870-1914), como alega Thompson. Uma vez que os padrões característicos da classe operária inglesa tradicional só puderam emergir dentro de condições históricas específicas que não existiam antes de 1848, a saber: estabilização do capitalismo industrial e o desenvolvimento de uma cultura homogênea (e nacional) própria do proletariado fabril.⁴⁴

Hobsbawm e Thompson conduziram bem essas diferenças e sempre foram muito respeitosos entre si, o mesmo não ocorreu em relação a Anderson e Althusser, os grandes adversários marxistas de Thompson.

Em 1964, a sociedade britânica passava por uma importante crise, o que levou alguns intelectuais a refletirem sobre suas condições, é o caso do artigo “Origins of the present crisis” de Anderson. Em suma, o autor entende que o conservadorismo social inglês foi resultado de um processo histórico em que uma “burguesia apática produziu um proletariado subordinado”; esse processo se inicia com o caráter prematuro e incompleto das Revoluções Inglesas do século XVII, que permitiu uma aliança entre aristocracia agrária e burguesia industrial, em que a primeira manteve-se no comando impedindo a segunda de efetivar por completo sua “tarefa histórica”. Nesse sentido, a burguesia

43 Cf. “Algumas observações sobre classe e ‘falsa consciência’ (Thompson, 2001, p.271-2).

44 Cf. “Fazer-se da classe operária, 1870-1914” (Hobsbawm, 2000); Negro (1996).

inglesa nunca pôde desenvolver plenamente sua consciência de classe e, por sua vez, a classe trabalhadora inglesa, também prematuramente insurgente, não pôde ter contato com o pensamento socialista devidamente estruturado em um momento fundamental de sua formação, se tornando a mais entorpecida da Europa.

Para Thompson, em sua resposta (“As peculiaridades dos ingleses”, de 1965) a esse artigo, a análise de Anderson se estabelece a partir de um “modelo estático” de Revolução (de classe, de história etc.), fundado na experiência francesa – incompatível com a inglesa – para daí afirmar as deficiências da burguesia e do proletariado inglês: “Há uma crescente sensação de suspense enquanto eles – os Primeiros marxistas Brancos – abordam os estarecidos aborígenes”.⁴⁵

Na perspectiva thompsoniana, a explicação histórica de Anderson apresentaria pelo menos quatro problemas teórico-metodológicos, a saber. Primeiro, parte de um modelo que “é uma metáfora do processo histórico, indicando suas partes significativas, a forma pela qual estão inter-relacionadas e a forma pela qual mudam” (Thompson, 2001, p.155) para, então, encaixar as evidências que cabem. Segundo, a manutenção da metáfora base/superestrutura, que reduz a compreensão da segunda à explicação da primeira, assim o “reducionismo é um lapso na lógica histórica por meio da qual eventos políticos ou culturais são ‘explicados’ em termos da afiliação de classe dos autores” (ibidem, p.159). Terceiro, o modelo estático de classe que pode apenas “encontrar uma multidão de pessoas com diferentes profissões, rendas, hierarquias de *status* e tudo mais”, desconsiderando sua “formação social e cultural [...] que não pode ser definida abstrata ou isoladamente, mas apenas em termos de relação com outras classes” (ibidem, p.169). E, quarto, a manutenção da teleologia, característica dos modelos abstratos de explicação histórica; em que a história é comparada “a um túnel por onde um trem expresso corre até levar sua carga de passageiros em direção a planícies ensolaradas” (ibidem, p.171).

O embate entre Thompson e Anderson não se encerrou com essa resposta. Porém, prosseguiu em outro contexto, pois antes ocorreu

45 Cf. “As peculiaridades dos ingleses” (Thompson, 2001, p.155).

um (contra)ataque de Thompson a Althusser; para compreendê-lo é preciso retomar algumas linhas do pensamento althusseriano, mais especificamente as noções de *processo da prática teórica*, *modo de produção* e *aparelhos de Estado*. A partir de 1960, Althusser, acompanhado por outros intelectuais, como Jacques Rancière, Étienne Balibar e Nicos Poulantzas, procurou estabelecer o materialismo dialético como a ciência da história. Isto é, desenvolver o trabalho de Marx que, nas palavras de Althusser (1999), já era “um evento teórico prodigioso que abriu ao conhecimento científico um novo continente, o da História”, da mesma maneira que Galileu abriu o “continente da natureza física”.

Em suma, os althusserianos acreditavam na possibilidade de purificar o pensamento de Marx de toda a ideologia e torná-lo plenamente científico; começaram por operar uma divisão cronológica em seu pensamento: o período ideológico, até 1845, e o período científico, após 1845 (Althusser, 1979, p.24). Uma das consequências dessa divisão foi a revisão da relação de Marx com Hegel. Segundo Althusser, para se livrar da “antropologia idealista” de Hegel, não bastou a Marx uma simples inversão da dialética. “Porque não se obtém uma ciência invertendo uma ideologia. Obtém-se uma ciência com a condição de abandonar o domínio em que a ideologia acredita ter relações com o real” (ibidem, p.168). Marx teria abandonado o domínio ideológico hegeliano quando desenvolveu em *Introdução à crítica da economia política*, de 1859, o que Althusser denominou *processo da prática teórica*.

Esse procedimento consiste em tomar conceitos gerais, por exemplo, produção, trabalho, troca etc., como matéria-prima (generalidade I) a ser trabalhada pela teoria (generalidade II) que é a prática teórica do materialismo dialético, produzindo “conceitos específicos” que compõem o “conhecimento científico concreto” (generalidade III). “Quando uma ciência se constitui, por exemplo, a Física com Galileu, ou a ciência da evolução das formações sociais (materialismo histórico) com Marx, ela sempre elabora sobre conceitos existentes, os ‘Vorstellungen’, isto é, uma Generalidade I, de natureza ideológica, preliminar” (ibidem, p.160). Disso, duas observações: Por um lado, a generalidade III não possui qualquer identidade de essência com generalidade I, é uma transformação; e, por outro lado, generalidade

III é concreta, não porque se refere ao “fato concreto”: “O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” (Marx, 1978, p.162).

Nesse sentido, segundo Décio Saes, Althusser rejeita a percepção “empirista” de que o objeto da História é o passado, ou seja, a infinidade de atos cotidianos que já ocorreram; e afirma que o objeto da História é o *modo de produção* e os acontecimentos (ou fenômenos) que o afetam de forma positiva (reproduzindo) ou negativa (transformando). Como o objeto de qualquer ciência para os althusserianos são dois: objeto de conhecimento e objeto real, na ciência da História o *modo de produção* é o objeto de conhecimento e as *formações sociais* é o objeto real. O primeiro é o que permite o conhecimento do segundo:

Assim, dizemos que o conceito de *modo de produção* é um conceito teórico que versa sobre o modo de produção em geral, que não é um objeto existente no sentido forte, mas é indispensável para a compreensão de qualquer formação social, como qualquer formação social é estruturada por uma combinação de vários modos de produção. Da mesma forma que o conceito de modo de produção *capitalista* é um conceito teórico, que trata do modo de produção capitalista em geral, que não é um objeto existente no sentido forte (o modo de produção capitalista não existe no sentido forte, mas apenas formações sociais com dominância do modo de produção capitalista), mas, no entanto, é indispensável o conhecimento de cada formação social comprometida com a dominação do referido modo de produção capitalista.⁴⁶

46 “Así diremos que el concepto de modo de producción es un concepto teórico que versa sobre el modo de producción en general, que no es un objeto existente en el sentido fuerte, pero que es indispensable al conocimiento de toda formación social, ya que toda formación social está estructurada por la combinación de varios modos de producción. De la misma manera que el concepto de modo de producción capitalista es un concepto teórico, que versa sobre el modo de producción capitalista en general, el cual no es un objeto existente en el sentido fuerte (el modo de producción capitalista no existe en el sentido fuerte sino sólo formaciones sociales con dominancia de modo de producción capitalista), pero que sin embargo es indispensable al conocimiento de toda formación social comprometida en la dominación del susodicho modo de producción capitalista” (Althusser, 1962).

Dessa passagem, é preciso esclarecer, em primeiro lugar, que ocorrem desdobramentos do “objeto de conhecimento”, a saber: O *modo de produção em geral* é um modelo (constructo teórico) de funcionamento de todas as sociedades humanas do passado, do presente e do futuro; deste derivam os *modos de produção particulares*, que se referem aos tipos possíveis de modo de produção, como o feudalismo, o capitalismo e o socialismo. Dentro dessa lógica, é necessário o desenvolvimento de um *modelo geral de transição*, ou seja, uma formulação teórica que explique todos os momentos de transição (asiático → antigo → feudal → capitalista → socialista);⁴⁷ e, por fim, um *modelo das transições particulares*, que se refere à passagem de um modo de produção particular a outro (capitalismo → socialismo) (Saes, 2007, p.16-29).

Em segundo lugar, o conceito de “formações sociais” designa a sociedade concreta, ou seja, o “objeto real” do materialismo histórico. Nas “formações sociais” se realizam o “modo de produção em geral” e os “modos de produção particulares”. Denominar uma formação social de capitalista significa que nessa formação o “modo de produção particular” dominante é o capitalista, já que nas sociedades concretas podem coexistir mais de um modo de produção particular, e um é o dominante.

Finalmente, em terceiro lugar, “para a corrente althusseriana, a *História como ciência* é um conjunto de conceitos cuja utilização torna possível o conhecimento da *História como processo real*” (ibidem, p.25).

No “marxismo clássico”, o conceito de “modo de produção” equivale apenas ao conjunto: relações de produção e forças produtivas, esta “base” condiciona (*bedingt*) a superestrutura jurídica, política, artística etc. (cf. Marx, 1978, p.129-30). Na vertente althusseriana, o conceito é ampliado e passa a designar uma “estrutura social total” formada por todas as estruturas e/ou instância – econômica, jurídico-política, ideológica, artística, científica etc. Para Althusser, essas “estruturas” são valores que orientam e limitam as “práticas sociais”. Nesse sentido, as estruturas são as causas e as práticas são os efeitos, ocorrendo

47 Décio Saes (2007, p.23) assinala que, apesar do interesse de Althusser pela transição, sobretudo do capitalismo para o socialismo, foi Balibar que procurou desenvolver uma “teoria geral da transição”.

entre os dois termos uma “causalidade metonímica”; e as estruturas não existem concretamente (no *sentido forte*), apenas seus efeitos, ou seja, as práticas. “Os agentes são orientados inconscientemente pelas estruturas; estas permanecem, portanto, *opacas* – não transparentes – para aqueles. Só a prática científica viabiliza o verdadeiro conhecimento das estruturas” (Saes, 2007, p.30-2).

De acordo com Décio Saes, as instâncias que irão compor a *estrutura social total* (ou *modo de produção*) irão oscilar dependendo do “autor althusseriano” e do texto, como forma de contornar problemas teóricos e críticas. De qualquer modo, para essa discussão podemos admitir que a *estrutura social total*, para Althusser, é composta basicamente das instâncias (ou estruturas) *econômica, jurídico-política e ideológica*. Cada instância possui *autonomia relativa* em relação às outras, a *instância econômica* é sempre determinante em última instância, pois determinada qual instância é *dominante* em um modo de produção particular: “Qualquer uma das estruturas – a econômica, a jurídico-política e, eventualmente, a ideológica – pode, teoricamente, para a corrente althusseriana, ocupar o lugar dominante [...] dentro da ‘totalidade social’” (ibidem p.38). Enfim, o conceito de *sobredeterminação* afirma que cada estrutura *condiciona as outras*, pois é condição necessária de reprodução dessas (ibidem, p.33-47).

O que temos, então, é *uma estrutura total articulada com dominante e determinação econômica em última instância e sobredeterminada*, a partir da qual podemos compreender as *formações sociais*, os desdobramentos da história e a *prática* teórica e política do marxismo; faltaria explicar a transição de um modo de produção para outro.

Segundo Saes, Althusser não se dedicou a desenvolver a *teoria geral da transição*; por uma divisão em seu grupo de pesquisa, essa tarefa coube a Balibar que acabou por estabelecer uma teoria muito próxima daquela exposta por Marx no prefácio de *Para a crítica da economia política*:

Dessa comparação resulta que, em ambos os autores, o desenvolvimento das forças produtivas se configura o *ponto inicial* do processo de transformação social, embora subsista uma importante diferença entre ambos:

em Marx, a transformação das relações de produção – induzida pelo desenvolvimento das forças produtivas – antecede a transformação da superestrutura; em Balibar, é a transformação da estrutura jurídica-política – induzida em última instância (isto é, através de uma série de mediações) pelo desenvolvimento das forças produtivas – que antecede e viabiliza a transformação das relações de produção. (ibidem, p.64)

Concordando ou não com o modelo althusseriano de explicação das sociedades e da história, sem dúvida seus estudos foram um enorme esforço intelectual para *formalizar* a história-disciplina, o que lhe atribuiria cientificidade na perspectiva de muitos intelectuais da época. Inclusive, é exatamente com essa preocupação que se inicia o ensaio de Althusser sobre os *aparelhos de Estado*, isto é, com a tentativa de transformar a “metáfora descritiva do edifício social” (base/superestrutura) estabelecida pelos clássicos, em uma modelo teórico-formal (Althusser, 1985, p.61)..

Para Althusser, o “Estado é uma ‘máquina’ de repressão que permite às classes dominantes [...] assegurar sua dominação sobre a classe operária, para submetê-la ao processo de extorsão da mais-valia” (ibidem, p.62), ou seja, serve para reproduzir as relações de produção vigentes. Daí, o autor distingue *poder de Estado* dos *aparelhos de Estado*, a luta política das classes gira em torno da *posse do poder de Estado* para, conseqüentemente, utilizar o aparelho de Estado em razão de seus objetivos de classe. Isso significa que tomar a *posse do poder de Estado* é o primeiro passo para transformar e utilizar os *aparelhos de Estado* (ibidem p.66). Foi o que a burguesia fez no século XIX, contra o aparelho de Estado Medieval, e o que o proletariado ainda deve fazer contra o aparelho de Estado burguês, com a diferença que deve “substituí-lo em uma primeira etapa por um aparelho de Estado completamente diferente, proletário, e elaborar nas etapas posteriores um processo radical, o da destruição do Estado” (ibidem p.66).

Além disso, Althusser distingue os *aparelhos repressivos de Estado* (ARE) dos *aparelhos ideológicos de Estado* (AIE). Os *repressivos* seriam, por exemplo, o exército, a polícia etc., que funcionam predominantemente – não exclusivamente – por meio da violência

física. Quando uma classe tem a posse do poder de Estado, dita com facilidade o funcionamento dos ARE, uma vez que “a unidade do Aparelho (repressivo) do Estado está assegurada por sua organização centralizada, unificada sob a direção dos representantes das classes no poder” (ibidem, p.74).

Os *ideológicos* seriam, por exemplo, as religiões, as escolas, as famílias, a cultura, os sistemas judiciário, político e informacional etc. que funcionam predominantemente por meio da ideologia. Como os AIE são também compostos por instituições particulares, o seu controle e sua unidade devem ser garantidos por uma *hegemonia ideológica* – nesse ponto Althusser retoma as reflexões de Gramsci – e, conseqüentemente:

A classe (ou aliança de classes) no poder não dita tão facilmente a lei nos AIE como no aparelho (repressivo) do Estado, não somente porque as antigas classes dominantes podem conservar durante muito tempo fortes posições naqueles, mas porque a resistência das classes exploradas pode encontrar o meio e a ocasião de expressar-se neles, utilizando as contradições existentes ou conquistando pela luta posições de combate. (ibidem, p.71)

Nesse sentido, existe um duplo condicionamento entre *posse do poder de Estado e hegemonia ideológica*. Pois, por um lado, “nenhuma classe pode, de forma duradoura, deter o poder do estado sem exercer ao mesmo tempo sua hegemonia sobre os aparelhos ideológicos do Estado” (ibidem, p.71); e, por outro lado, o controle dos ARE pela *posse do poder de Estado* assegura “as condições políticas do exercício dos aparelhos Ideológicos do Estado” (ibidem, p.74).

Na perspectiva thompsoniana, todo esse esforço teórico de Althusser e de seus discípulos é, literalmente, “merda (*Geschichtenscheissenschlopf*)” (Thompson, 1981, p.122) pelos seguintes motivos: Primeiro, a *prática teórica*, por um lado, “falsifica” o diálogo entre *teoria e evidência empírica*, fundamental para a produção do conhecimento, construindo um procedimento autoconfirmador – “um sistema fechado dentro do qual os conceitos circulam interminavelmente, reconhecem-se e interrogam-se mutuamente” (ibidem p.21) – e idealista:

Se a matéria-prima, ou a evidência (G I), apresentada a uma ciência (G II) já está fixada dentro de um determinado campo ideológico – e se G I é o *único* caminho (ainda que obscuro) pelo qual o mundo da realidade material e social pode entrar (uma entrada ideológica e envergonhada) nos laboratórios da Teoria, então não é possível compreender por que meios G II pode realizar qualquer crítica relevante ou realista das impurezas ideológicas que lhe são apresentadas. (ibidem, p.19)

E, por outro lado, difunde a ideia de que as pessoas comuns são incapazes de construir qualquer leitura não ideológica da sociedade, o privilégio de uma “leitura verdadeira” é exclusivo dos intelectuais, devido aos seus procedimentos teórico-formais (ibidem, p.16).

Segundo motivo: para Thompson a análise althusseriana do *modo de produção* não explica o *processo histórico*, já que é um modelo abstrato (sem conteúdo real) e “mecânico” em que múltiplos componentes (economia, ideologia etc.) interligados de diferentes formas são movimentados por um motor central, a “luta de classes”; mas essa é somente um efeito das contradições do mecanismo. Em uma imagem, para Thompson o modelo althusseriano de explicação histórica é um mecanismo de *motum perpetuum*. Nesse sentido, “os homens e mulheres não são agentes em sua própria história, mas *Träger* – suportes de estruturas, vetores de processo – deve seguir-se do conceito de um ‘processo sem sujeito’” (ibidem p.138). Assim...

[...] a história como processo, como acontecer inacabado e indeterminado – mas não por isto destituído de lógica racional ou de pressões determinantes – nos quais as categorias são definidas em contextos próprios mas sofrem continuamente uma redefinição histórica, e cuja estrutura não é pré-fornecida, mas protéica, mudando constantemente de forma e articulação – tudo isto (que pode ser visto como constituindo, muito mas verdadeiramente, “a característica mais profunda da dialética marxista”) deve ser negado. (ibidem p.97)

Finalmente, na perspectiva de Thompson, a noção de *aparelho ideológico de Estado* afirma que a Lei, a ideologia, a cultura etc. são somente instrumentos de dominação utilizados pela burguesia – como vimos,

não foi isso que Althusser afirmou. Ao contrário, para o historiador inglês esses são campos de conflito de classe e sobretudo a Lei não deve ser pensada como um instrumento de dominação burguês, mas sim como um bem e uma necessidade universal; como foi afirmado em *Senhores e caçadores, Patrícios e plebeus* etc.

A resposta a essas críticas de Thompson não será elaborada por Althusser, mas por Anderson em *Arguments within English Marxism*, de 1980. Esse texto foi escrito após a publicação de *Miséria da teoria* e do já referido debate ocorrido na Igreja de St. Paul, que Anderson não participou ativamente, mas observou atentamente. Em síntese, contra as teses de Thompson e a favor dos esforços dos althusserianos, Anderson defende a importância da construção de modelos teórico-formais de explicação histórica, pois a reconstituição da complexa rede de determinações do processo histórico não se resolve com *conceitos elásticos*, mas sim com conceitos mais rigorosos:

Em outras palavras, as realidades da diversidade social e do fluxo histórico obriga o historiador a ser mais exigente e produzir mais conceitos, não menos. Deve ser dito que Althusser percebeu essa exigência mais claramente do que Thompson, apesar de seu grande distanciamento da prática do historiador. Marx foi, no entanto, quem a inscreveu originalmente no programa do materialismo histórico. (Anderson, 1985, p.11)⁴⁸

Ora, essa é apenas uma atualização do referido debate de 1964/1965, estabelecido em *Origins of the present crisis* e em *As peculiaridades dos ingleses*. É também o fundamento de outras críticas de Anderson, por exemplo, contra o conceito de *experiência* que, por ser pouco rigoroso, comportaria pelo menos duas definições contraditórias, uma subjetiva/individual (*experiência percebida*) e outra objetiva/gene-

48 “En otras palabras, las realidades de la diversidad social y del flujo histórico obligan al historiador a ser más exigente y a producir más conceptos, no menos. Debe decirse que Althusser ha visto esta exigencia más claramente que Thompson a pesar de su gran distanciamento de la práctica del historiador. Fue Marx, sin embargo, quien la inscribió originalmente en el programa del materialismo histórico” (Anderson, 1985, p.11).

ralizante (*experiência vivida*) (ibidem, p.27-33). Contra a definição de *classe* de Thompson, que enfatiza elementos subjetivos e desconsidera os dados objetivos – segundo Anderson, ausentes em *A formação da classe operária inglesa*:

Ele colocou a ênfase no comportamento ou consciência – luta ou valores – estas definições de classe são fatalmente circulares. É melhor dizer, com Marx, que as classes sociais podem não se tornarem conscientes de si, podem não agir ou se comportar solidariamente e, ainda assim, serem classes material e historicamente. (ibidem p.47)

Na nossa perspectiva,⁴⁹ o que está em questão nessas oposições é o confronto entre duas *operações historiográficas marxistas* que se imbricam e, também, se distanciam desde os textos de Marx e Engels. Os “pais fundadores” afirmaram duas formas de explicação histórica, a saber: uma explicação é pela *luta entre as classes* e a outra é pela contradição entre as *forças produtivas e relações de produção/superestrutura*. Em *A ideologia alemã*, os autores procuraram imbricar essas duas formas de explicação histórica; em *O capital* e no prefácio de *Para a crítica da economia política*, por exemplo, Marx dá maior atenção à segunda forma de explicação; em *18 do Brumário de Luis Bonaparte*, à primeira. Além disso, a primeira forma de explicação recorre com mais frequência a “dados subjetivos e qualitativos”, como qualidade de vida, *experiência vivida e percebida*, discursos etc., e procura analisar as estratégias de luta empreendidas dentro do quadro estrutural. A segunda forma, ao contrário, recorre com mais frequência a “dados objetivos e quantitativos”, como padrão de vida, posição nas relações de produção, número de membros no sindicato, partido e parlamento, poder aquisitivo etc., bem como está atenta às determinações do quadro estrutural e/ou preocupada com a construção de modelos explicativos.

A *escrita* historiografia, por sua vez, tende para *narrativa* no primeiro caso e para a *lógica formal* no segundo.⁵⁰ Ora, não é por acaso

49 Fundamentada em nossas pesquisas anteriores (Ramos, 2009). E nas reflexões de Senna Jr. (2004); Munhoz (1997).

50 Estamos fazendo referência às análises de Michel de Certeau em *A escrita da his-*

que Hobsbawm saiu em defesa da “história narrativa” na oposição estabelecida por Lawrence Stone entre esta e a “história científica” (generalizante, modelar, analítica, lógica etc.). Pois, apesar de seu método ser predominantemente analítico, utiliza a *narrativa* e compreende a importância desse “recurso técnico” para elucidar algumas complexidades fundamentais da explicação histórica:

Esses experimentos [narrativos] são particularmente necessários para aquela parte da história que não pode ser submetida à “análise” (ou à rejeição da análise) e que Stone prefere desprezar, ou seja, a síntese. O problema de encaixar as diversas manifestações do pensamento e da ação humanos em um período específico não é novo nem desconhecido. [...] quanto mais ampla a classe de atividades humanas aceita como interesse legítimo do historiador, quanto mais claramente entendida a necessidade de estabelecer conexões sistemáticas entre elas, maior a dificuldade de alcançar uma síntese.⁵¹

Enfim, enquanto os estudos de Thompson são bons exemplos da primeira forma de *operação historiográfica marxista*, os de Althusser e Anderson são da segunda. Evidentemente essa “tipologia” expressa apenas tendências, não regras; é improvável encontrarmos um “exemplo puro” de uma dessas formas de operação. A questão é o acento que se dá a cada uma dessas formas, quais elementos predominam em “última instância”?

Existiu ainda um último embate que é preciso assinalar. Ocorreu entre Thompson e o filósofo polonês, marxista dissidente, Leszek Kołakowski. Em 1973, Thompson escreveu um volumoso texto intitulado *An open letter to Leszek Kolakowski* questionando a então postura do filósofo polonês, considerada liberal-democrática pelo historiador

tória, que descreve a escrita do historiador como composta de duas metades: uma lógica, mais próxima das ciências exatas; e outro narrativa, próxima da literatura. Apesar de importantes, não estamos considerando as questões colocadas por Paul Ricoeur em *Tempo e narrativa*, pois nos levariam a outra problemática, que não favorece na caracterização da oposição entre as duas operações historiográficas marxistas. Ao longo do texto retornaremos a essa questão.

51 “A volta da narrativa” (Hobsbawm, 1998, p.204).

inglês. Kolakowski responde em 1974, por meio do texto intitulado *My correct views on everything*.⁵² É difícil e inútil retomarmos todos os termos e argumentos desse debate, portanto destacaremos apenas um ponto que desloca significativamente a imagem de Thompson que construímos até o momento, mais especificamente sua postura ético-política.

Antes de tudo é preciso esclarecer, com o termo postura ético-política nos referimos a dois aspectos, sempre imbricados, da postura dos intelectuais aqui discutidos: o aspecto ético que se refere à representação que o indivíduo tem de si mesmo em relação aos outros grupos socioculturais, seu papel ou função em relação a estes, o conjunto de regras ou valores que regem sua forma de se comportar perante os outros; e o aspecto político que se refere às suas representações de sociedade, de história e projeção de futuro, elementos que constituem uma matriz de práticas e discursos para gestão e transformação da sociedade.⁵³ Entendemos que esses aspectos atribuem sentido a *operação historiográfica*, estão imbricados nas *práticas* e se relacionam com o *lugar*. Ao longo do texto esse ponto deve ficar menos obscuro; agora, voltemos ao debate...

Thompson entendeu como problemáticas e até ofensivas algumas falas e textos de Kolakowski, especialmente a forma (caricatural) e o lugar (em meios de comunicação burgueses, como a revista *Encounter*) de sua crítica aos novos movimentos de esquerda,⁵⁴ bem como suas assimilações de vertentes não marxistas de pensamento. Para o his-

52 A discussão a seguir foi desenvolvida a partir de Duayer (2011). Esta coletânea conta com a tradução dos textos de Thompson e de Kolakowski, seguido por um texto de autoria de Duayer (2004) sobre esse embate.

53 Por exemplo, Marx – em O manifesto comunista e em A ideologia alemã – se representa como um intelectual comunista, única posição capaz de compreender cientificamente (portanto, verdadeiramente) o funcionamento da sociedade. Para ele a história do homem é o da luta entre oprimidos e opressores, o futuro é a dissolução dessa luta, o intelectual comunista é o responsável pela organização do proletariado, constituição e gestão desse futuro.

54 É importante notar que neste ponto Thompson nos apresenta uma interessante análise do “discurso crítico” de Kolakowski, de suas formas e efeitos (ver Thompson, “Carta aberta a Leszek Kolakowski” in Duayer, 2004, p.44-50).

torizador inglês, existem quatro formas de usar o marxismo: primeira, como “doutrina”, que busca definir a forma de pensar e agir genuína, por meio de uma seleção de textos e sua justa interpretação, como no stalinismo; segunda, como “método”, com a intenção de estabelecer o método adequado e científico de análise derivado dos fundadores, como procuraram fazer, por exemplo, os althusserianos; terceira, como “herança” tal como pensa Kołakowski, isto é, o pensamento de Marx é apenas mais um que pode/deve compor as ciências humanas e sociais. É uma forma eclética, onde elementos de vertentes distintas e mesmo antagônicas (como Marx e Max Weber) podem compor um mesmo pensamento. Sobre isso, Thompson ironiza:

A cultura humana é, toda ela, um supermercado onde se pode comprar à vontade, embora alguns produtos sejam mais vistosos e pesados do que outros. [...] O produtor das ideias pode ser esquecido, é o cliente que deve ficar satisfeito. Se um dia qualquer, sentimo-nos inclinados a fazer algo de intelectual, seja do tipo marxista ou existencialista ou hegeliano, podemos dar um pulo no fluorescente mercado-de-cultura e pegar um produto da marca escolhida. Pagamos em uma nota de rodapé e todas as dívidas estão quitadas. (in Duayer, 2004, p.28)

Enfim, a quarta forma de usar o marxismo é exatamente a de Thompson, como “tradição”. Essa considera que existem premissas universais já presentes nos textos de Marx, porém essas podem/devem ser examinadas/desenvolvidas por meio do diálogo entre os pares, da evidência empírica etc. Desse modo, evitaria a cristalização presente na forma “doutrinal” e “metódica”, uma vez que aceita uma “pluralidade de vozes conflitantes que, no entanto, discutem no interior de uma tradição comum” e, por isso, “permite uma alta dose de ecletismo [...] sem o inescrupuloso convite à autodissolução” presente na forma de uso da “herança” (ibidem p.31-4).

Em sua resposta a essa “tipologia” de Thompson, Kołakowski é ácido:

Sem pertencer a nenhum partido ou secto político, a qualquer igreja ou escola filosófica, não nego minha dívida para com o marxismo, o

cristianismo, a filosofia cética, o pensamento empírico e algumas outras tradições (mais especificamente orientais e menos interessantes para você) que carrego em minha bagagem. E também não compartilho do horror pelo “ecletismo”, se seu oposto é o fanatismo filosófico ou político (como normalmente é nas mentes daqueles que nos assustam com o rótulo de ecletismo). Neste sentido fraco, admito pertencer à tradição marxista, entre outras. Mas você parece implicar mais. Você parece implicar a existência de uma “família marxista” definida pela descendência espiritual de Marx, e me convida a participar dela. Você quer dizer que todas as pessoas que de uma maneira ou outra se denominam marxistas formam uma família (não importa que venham se matando há meio século), em oposição ao resto do mundo? E que esta família é, para você (e deveria ser para mim), um local de identificação? Se é isto que quer dizer, não posso responder nem que me recuso a fazer parte desta família; ela simplesmente não existe em um mundo onde a maior probabilidade de o grande apocalipse ser desencadeado é pela guerra entre dois impérios que alegam ser personificações perfeitas do marxismo.⁵⁵

Ainda, segundo Kolakowski, em Thompson a “família” e o “resto do mundo” são, evidentemente, os dois grandes “sistemas globais” em luta no período: socialismo e capitalismo. Para o filósofo polonês, esse pensamento sistêmico faz crer na ilusão que todos e os mais variados problemas (tortura, desigualdade social, sistema de saúde etc.) se resolvem pela implantação universal do sistema socialista (Duayer, 2004, p.142-4).

Ora, é uma reviravolta! Quando discutimos os confrontos de Thompson com Anderson, Althusser etc., o primeiro aparece como um pensador eclético, antimodelar, política e intelectualmente aberto ao diálogo. Ao se confrontar com Kolakowski, Thompson deixa transparecer – nesse ponto específico é preciso concordar com o filósofo polonês – um pensamento “sistêmico” e uma postura ético-política⁵⁶ que opera por uma divisão do mundo em dois: os oprimidos/amigos e os opressores/inimigos; os inimigos são todos aqueles que de alguma forma

55 Cf. Kolakowski “Minha visão correta sobre tudo” (Duayer, 2004, p.140).

56 Utilizamos esse termo para nos referirmos à forma com o intelectual percebe sua própria posição/função em relação aos outros indivíduos e sua percepção em relação à gestão da sociedade.

aceitam alguma prática ou forma de pensar “característica” do sistema capitalista; e, enfim, talvez o mais sério, é que somente as vozes “amigas/oprimidas” (leais à tradição marxista) serão aceitas no debate para a construção de um “conhecimento” e de um “sistema” verdadeiros e justos.

Em suma, recapitulando tudo que discutimos até agora, podemos nomear a postura ético-política de Thompson como *militante de base*: caracterizada por uma profunda aproximação com as práticas e formas de pensar dos oprimidos, sua função é valorar esses elementos oprimidos – isso o diferencia da postura que podemos denominar *vanguardista* de Lenin, Stalin, Althusser etc. – e associá-los às premissas do marxismo e aos fundamentos do sistema socialista para a gestação de uma sociedade igualitária, justa e livre. Vale notar, enfim, que o modo como Thompson se relaciona com o marxismo é, em certa medida, dogmático, já que para ele existem premissas teórico-metodológicas e políticas universais desde os textos dos fundadores que bloqueiam certas experimentações, impedem diálogos – nada disso implica uma *prática historiográfica formalista*, como a dos althusserianos; implica somente adesão total a certas premissas como a concepção de história como *luta de classes*.

Nesse sentido, é possível dizer, por um lado, que Thompson seria contra as misturas entre seu pensamento e o de Foucault, como foram feitas por alguns historiadores brasileiros da década de 1980, como veremos na Segunda Parte deste estudo. E, por outro lado, que por possuir uma postura que toma partido de um sujeito (os oprimidos) e operar por uma inteligibilidade universal (*luta de classes*) se diferencia da postura ético-política do *intelectual específico* de Foucault, que discutiremos no próximo capítulo.

Culturalista: um equívoco em todos os sentidos

Thompson foi muitas vezes denominado “culturalista”, termo usado por seus críticos – por exemplo, Richard Johnson e Jacob Gorender –, no sentido pejorativo como uma forma de indicar sua desconsideração pelos fatores socioeconômicos e ênfase excessiva nos fatores *superestruturais*, como a “superestima” dos elementos culturais

na formação da classe operária. O que seria uma evidente “inversão da dialética materialista”. Porém, o termo também foi utilizado pelos “adeptos do culturalismo” – principalmente no Brasil – para aproximar Thompson da História Cultural, que se (re)desenvolveu no país a partir da década de 1980, surgindo como uma interessante alternativa ao reducionismo econômico.⁵⁷ Dessa forma, o termo adquiriu dois sentidos, um negativo e outro positivo, nos dois casos está equivocado.

Como o próprio Thompson esclareceu contra as acusações de Johnson, todos os seus estudos foram norteados pelo materialismo e pela noção de *luta de classes*. Lembrou que quando seu “camarada” Raymond Williams, em *The long revolution*, propôs uma história da cultura como a análise de “todo um sistema de vida”, ele contrapôs a análise de “todo um sistema de luta”, isso significa que:

Cada teoria da cultura deve incluir o conceito de interação entre cultura e algo que não é cultura. Devemos supor que a matéria-prima da experiência vital está em um dos polos e todas as disciplinas e sistemas humanos e infinitamente complexos, nítidos ou logrados, formalizados em instituições ou dispersos de maneiras menos formais, que “manipulam”, transmitem ou distorcem essa matéria-prima estão no outro polo. É o processo ativo – que é ao mesmo tempo o *processo através do qual os homens fazem sua história* – em que eu estou insistindo.⁵⁸

Em nossas discussões anteriores, procuramos evidenciar que a cultura é para Thompson um dos campos possíveis do conflito social, que está *a priori* definido pelas relações de produção; e, conseqüentemente,

57 Para algumas sínteses e discussões sobre o tema, ver Ferreras (1999); Mattos (2006); Munhoz (1997); Vainfas (2009).

58 “Cada teoría de la cultura debe incluir el concepto de la interacción entre cultura y algo que no es cultura. Debemos suponer que la materia prima de la experiencia vital está en uno de los polos y todas disciplinas y sistemas humanos e infinitamente complejos, perspicuos y no perspicuos, formalizados en instituciones o dispersos de las maneras menos formales, que ‘manejan’, transmiten o tergiversan esta materia prima están en el otro. Es el proceso activo – que es al mismo tiempo el proceso a través del cual los hombres hacen su historia – en lo que estoy insistiendo” (Thompson, “La política de la teoría” in Samuel, 1984, p.304).

a cultura é um dos aspectos para manutenção/transformação das relações de produção, mas não *determina* (pressiona e limita) o *ser social*. Essa não é uma concepção que poderia ser denominada “culturalista”.

Para deixar essa questão mais evidente é interessante contrastarmos o pensamento de Thompson com o de Roger Chartier, um importante representante da Nova História Cultural. Segundo os intelectuais dessa vertente historiográfica, existem múltiplas culturas, cada indivíduo pensa e age no mundo de acordo com as normas e as condições de seu grupo sociocultural e:

Os historiadores da quarta geração dos Annales, como Roger Chartier e Jacques Revel, rejeitaram a caracterização de *mentalités* como parte do chamado terceiro nível de experiência histórica [cultura, mentalidade, imaginário, política, etc.]. Para eles, o terceiro nível não é de modo algum um nível, mas um determinante básico da realidade histórica. [...] As relações econômicas e sociais não são anteriores às culturais, nem as determinam; elas próprias são campos de prática cultural e produção cultural – o que não pode ser dedutivamente explicado por referência a uma dimensão extracultural. (Hunt, 2001, p.9)

Chartier procurou desenvolver uma “história cultural do social”, o que equivale a uma “inversão” da proposta thompsoniana; seu objeto é

[...] a compreensão das formas e dos motivos – ou, por outras palavras, das representações do mundo social – que, a revelia dos atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse. (Chartier, 1999, p.19)

Nessa perspectiva, é preciso considerar os sistemas de classificações e de percepções (estabelecimento de limites, de posições, distinções, julgamentos etc.), como “representações coletivas”, isto é, dispositivos mentais duráveis que organizam a apreensão e inteligibilidade do real. “São esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado” (ibidem, p.17) Essas *representações coletivas* – e só

nessa condição são representações – comandam práticas (e discursos) que têm por objetivo a construção do mundo social.

Para Chartier, as *representações* incorporam as “coerções” exteriores exercidas pelas diversas instituições sociais (família, escola, trabalho etc.) e permitem aos indivíduos (ou grupos) entenderem e agirem no mundo. Essa noção não aniquila o sujeito, mas afirma que os indivíduos estão sempre ligados por dependências recíprocas:

Em consequência, o objeto fundamental de uma história cujo projeto é reconhecer a maneira como os atores sociais investem de sentido suas práticas e seus discursos parece-me residir na tensão entre as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades e os constrangimentos, as normas, as convenções que limitam – mais ou menos fortemente, dependendo de sua posição nas relações de dominação – o que lhes é possível pensar, enunciar e fazer. [...] Mas vale igualmente para uma história das práticas ordinárias que são, também elas, invenções de sentido limitadas pelas determinações múltiplas que definem, para cada comunidade, os comportamentos legítimos e as normas incorporadas. (Chartier, 1994, p.102-3)

Então, cada grupo de indivíduos compartilha diferentes representações do mundo de acordo com o lugar sociocultural que ocupam. É importante notar que esse “lugar” não está determinado em última instância ou ontologicamente pelo trabalho (relações de produção), mas por um conjunto de aspectos objetivos e subjetivos.

Em suma, para Chartier, é por meio das representações – imagens mentais, mais ou menos cristalizadas, construídas coletivamente, incorporando as estruturas socioeconômicas – que um grupo sociocultural vê a si mesmo, os outros e o mundo de uma perspectiva própria; e que constitui e controla práticas e discursos, galgando estabelecer uma posição na sociedade. Assim, as representações do mundo social não são discursos neutros, “embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza” (Chartier, 1999, p.17).

Por exemplo, para Chartier – acompanhando Norbert Elias –, é também a partir da prática da *politesse* (normatização e refinamento dos gestos, das palavras, das vestimentas etc.) que os nobres buscaram marcar sua posição social no Antigo Regime. Exibindo uma maneira própria de estar no mundo, que é apreendida por eles próprios como superior às outras maneiras, buscam impor aos outros (aos plebeus), por meio de práticas e discursos, essa representação como mais verdadeira, mais racional. Nessa perspectiva de História Cultural, o que está em evidência são as lutas de representação que buscam ordenar as relações sociais, é uma “inversão” do que é normalmente operado pela História Social em geral, já que são as representações culturais que tornam inteligíveis e, também, produzem o social (Chartier, 1999, p.22-33).

Daí, surge outra questão: como, de que maneiras, textos, imagens, práticas ou discursos produzidos por diferentes grupos socioculturais são *apropriados* pelos outros? É sempre por meio de suas próprias *práticas e representações* que um grupo *apropria* a produção cultural em geral, as *apropriações* que pervertem a intenção original da mensagem. Por exemplo, no século XVII, a monarquia continua a utilizar como *estratégia* de dominação os rituais públicos ao lado dos rituais privados (internos à corte). Esses rituais são transmitidos para o público, em geral, por “boca a boca”, panfletos, imagens etc. que buscam interiorizar nas pessoas em diversos momentos da vida (na leitura de livros, nos casamentos, nas missas etc.) a sacralidade e a autoridade real. Em contraposição, a “cultura popular das revoltas” deve ser vista como uma *tática* de resistência, ou seja, uma determinada *apropriação* ou *uso* do que é produzido pela alta cultura. Pois, essas revoltas eram formadas por um grande grupo de pessoas que tinha em comum um conteúdo antifiscal e agiam em nome de costumes profundamente enraizados (direito consuetudinário), não questionavam a sacralidade e a autoridade real, pelo contrário, legitimavam sua própria ação por meio dos valores, práticas e regras da realeza (ibidem, p.243-58).

Esse exemplo é proposital, essa análise de Chartier resulta em afirmações próximas às de Thompson, a respeito das formas de resistência plebeia na Inglaterra do século XVIII, que também subvertem os elementos legitimadores da dominação ao seu favor. Ambos estão

refutando análises que operam a separação integral entre “cultura dominante” e “cultura plebeia” e, conseqüentemente, tendem a defender a autonomia ou a dependência absoluta desta em relação àquela.

A diferença interpretativa fundamental entre Thompson e Chartier é que, para o primeiro, o que estabelece a distinção (ontológica) entre plebe e *gentry* (ou, para falar da França, entre plebe e nobreza) é a *experiência* sempre *determinada* pelas relações de produção que pressionam e limitam todos os outros aspectos da vida, é uma análise essencialmente materialista; para o segundo, não existe algo fora da cultura, pois é só por meio das representações que o mundo se torna inteligível e por meio das práticas (governadas pelas representações) que o mundo social é construído. Daí, a ênfase em uma análise das lutas de *representações/práticas* e das formas de *apropriação* para definir “cultura dominante” e “cultura dominada”, por meio de duas opções possíveis: “operar uma triagem entre as práticas mais submetidas à dominação e aquelas que usam de astúcia com ela ou a ignoram; ou, então, considerar que cada prática ou discurso ‘popular’ pode ser objeto de duas análises que mostrem, alternadamente, sua autonomia e sua heteronomia” (Chartier, 1995, p.13). Para alguns intelectuais, isso resulta no imperialismo da cultura ou da ilusão, mas devemos lembrar que as determinações socioeconômicas estão incorporadas nas representações e, obviamente, as práticas – que são essencialmente “concretas” – estão limitadas pela “realidade”.

Esse ponto fica mais claro quando discutimos outra preocupação que é comum a Thompson e a Chartier: ambos percebem que não é possível uma análise historiográfica que opere separações radicais entre objetividade e subjetividade ou que explique o todo por meio de um aspecto ou fator (econômico, linguístico, político etc.). Da mesma forma que Thompson foi severo com o economicismo de Stalin e o idealismo de Althusser, Chartier foi rigoroso com as teorias interpretativas que desconsideram as referências objetivas da realidade, que descartam as capacidades inventivas dos sujeitos ou as consideram demasiadamente:

Toda análise cultural deve levar em conta esta irredutibilidade da experiência ao discurso, resguardando-se de um uso incontrollado da categoria

de texto, indevidamente aplicada a práticas (ordinárias ou rituais) cujas táticas e procedimentos não são, em nada, semelhantes às estratégias produtoras dos discursos. [...] o objeto fundamental de uma história ou de uma sociologia cultural compreendida como uma história da construção da significação reside na tensão que articula as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades com os constrangimentos, as normas e as convenções que limitam — mais ou menos poderosamente segundo sua posição nas relações de dominação — o que lhes é lícito pensar, enunciar, fazer. Esta constatação vale para uma história das obras letradas, pois elas se inscrevem sempre no campo dos possíveis que as tornam pensáveis. Vale para uma história das práticas que são, elas também, invenções de sentido limitadas pelas múltiplas determinações (sociais, religiosas, institucionais etc.) que definem, para cada comunidade, os comportamentos legítimos e as normas incorporadas. Ao caráter automático e impessoal da produção de sentido tal como postula o “linguistic turn”, é preciso opor outra perspectiva que enfatize as diferenças, as liberdades culturais e socialmente determinadas, que os “interstícios inerentes aos sistemas gerais de normas [ou as contradições existentes entre eles] deixam para os atores”. (ibidem p.190-1)

Por um lado, portanto, a diferença entre a Nova História Cultural e o “materialismo histórico e cultural” não é a de uma “história desencarnada”, idealista, irreal etc., em oposição a uma história real, verdadeira etc.; ambas consideram o que se costuma denominar fatores objetivos e subjetivos. E, por outro lado, o pensamento de Thompson não é “culturalista”, já que está firmemente ancorado na *luta de classes*, *determinada* pelas relações de produção. Em Chartier não existe esse sentido profundo, característico do que podemos denominar “hermenêutica marxista”, que estabelece um nexo explicativo para história.

Pois bem, já atormentamos demais o historiador inglês, é preciso dar-lhe um descanso – um breve intervalo no *foyer* ou no bar, como ele permitiu a Althusser –; enquanto ele descansa, podemos dialogar com o filósofo francês.