

***The Group* e os estudos culturais britânicos: Edward P. Thompson em contexto**

Ciro Flamarion Cardoso (CEIA-UFF)

Em seu instigante artigo sobre o Grupo de Historiadores do Partido Comunista Britânico, Gertrude Himmelfarb, inteligente historiadora liberal estadunidense, critica tais historiadores, incluindo na crítica aqueles que deixaram o partido, seja logo após a crise húngara – que pôs fim ao auge (1946-1956) desse corpo de especialistas como algo dotado de coesão formal, um “Coletivo” (*Collective*) no seio daquela organização partidária – seja posteriormente, pelo fato de, em seus escritos e em especial na revista *Past and Present* (fundada em 1952), terem demorado muito a abordar o stalinismo como tema (na revista, isto aconteceu pela primeira vez só em 1979) e evitado escrever explicitamente e em detalhe sobre sua experiência partidária, a União Soviética e sua própria trajetória como historiadores marxistas. Afirma que Edward P. Thompson foi mais longe do que os outros na denúncia do stalinismo, sem, no entanto, abordar “assuntos tão importantes quanto a relação entre o stalinismo e o leninismo, entre o leninismo e o marxismo, ou entre o marxismo e o ‘comunismo libertário’ que passou a professar”; pelo contrário, em sua carta aberta a Kolakowski, Thompson afirmou com orgulho não ter seguido o caminho tão freqüentado da apostasia, nem se ter tornado um confessor público e um renegado. A autora conclui contrastando atitudes assim com a de “einentes historiadores” franceses que enfrentaram, séria e honestamente, tanto suas experiências prévias no Partido Comunista quanto as implicações da História marxista.¹

Entre os “einentes historiadores” franceses em questão, ela cita François Furet – isto é, um intelectual que renegou todo o seu passado não somente de membro do Partido Comunista Francês como também de marxista e, mais em geral, de homem de esquerda; e que, no contexto da comemoração do bicentenário da Revolução Francesa, em 1989, bem como nos anos seguintes, dedicou-se a “desconstruir” a própria noção de ter ocorrido uma revolução burguesa na França, ou mesmo a possibilidade efetiva das revoluções sociais de qualquer tipo, tornando-se notoriamente, com Pierre Nora, François Rosanvallon e Marc Augé, um dos líderes do neoconservadorismo em sua vertente francesa mediante a proposta de uma teoria do “consenso” francês em torno da necessidade da economia de mercado para a democracia. Não há, de fato (e ainda bem!) semelhança entre as trajetórias dos ex-membros do “Grupo” e intelectuais como estes – o que deve ser dito em louvor dos primeiros. Deveras lamentáveis teriam sido, creio eu, outras coisas: ver os ex-membros do Grupo convertidos à defesa da “liberdade” e da “democracia” em forma abstrata e coerente com a tradição filosófica do individualismo burguês, à maneira de Hannah Arendt, que com tanta freqüência

gostava de refugiar-se na *pólis* grega como forma de não se ver obrigada a enfrentar problemas socioeconômicos contemporâneos incômodos; ou, talvez, aderindo a “alternativas” que não o são, como por exemplo aquela, paramarxista, da “teoria da ação comunicativa” de Jürgen Habermas.² Felizmente ainda existem historiadores que, como Pierre Vilar, não aderiram nem ao pós-modernismo, nem ao neoconservadorismo do “pensamento único”, e persistem na opinião de que “a oposição, no sistema capitalista, entre os interesses do capital e os interesses do trabalho”, na situação atual, “continua a ser o grande drama de nosso mundo”.³

O contraste entre franceses e ingleses que propõe Himmelfarb talvez aponte para diferenças consideráveis entre o que foi a historiografia marxista na Inglaterra e na França – tema, aliás, pouco estudado em detalhe.

Entre os franceses nunca existiu algo parecido, em sua coerência, com o Grupo de Historiadores do Partido Comunista Britânico. Sem dúvida, muitos historiadores foram membros do Partido Comunista Francês. Entretanto, mesmo um marxista que se manteve tal, Pierre Vilar, apresentava-se ao mesmo tempo como discípulo de Lucien Febvre,⁴ um dos pais fundadores da tendência dos *Annales* (que não foi na verdade uma “Escola” como tantas vezes se pretende), tão influente na França e em muitos outros países após a Segunda Guerra Mundial, sobretudo se pensarmos na assim chamada segunda geração dos *annalistes*, cuja crise passou de latente a evidente com a aposentadoria de Fernand Braudel em 1969. Também entre os intelectuais franceses situados à esquerda, muitos concordariam (em graus diversos), sem dúvida, com a assertiva do historiador inglês Geoffrey Barraclough – que nada tinha de marxista – acerca de o marxismo oferecer “a única base realmente satisfatória para um ordenamento racional dos fatos complexos da história da humanidade”.⁵ A existência indubitável de elementos marxistas em muitos dos *annalistes*, embora acompanhada por diferenças também claras (em especial, a total ausência, mesmo em líderes de altíssimo gabarito como Bloch, Febvre ou Braudel, de uma verdadeira teoria da mudança social:⁶ a ênfase maior dos *Annales* sempre permaneceu muito mais nos métodos e nas técnicas do que na teoria), em conjunto com o prestígio da tendência cujo foco mais visível era a revista, contribuíram para que o marxismo, entre os historiadores franceses, apesar de constituir-se em poderosa influência, ficasse como que embaçado por trás dos *Annales*, com efeitos a tal ponto ambíguos que um historiador norte-americano do calibre de Robert Darnton achou que podia designar os historiadores franceses das mentalidades como basicamente marxistas,⁷ mesmo sendo isto falso, em minha opinião, quanto à maioria deles. Existiu, sem dúvida, o Centro de Estudos e Pesquisas Marxistas (C.E.R.M.), que mantinha vínculos evidentes com o Partido Comunista Francês; e houve revistas como *La Pensée*, *Recherches Internationales à la Lumière du Marxisme* e *L’Homme et la Société*. Nada disto, porém, resultou numa coletividade de historiadores nem de longe semelhante ao “Grupo” britânico, mesmo porque a corrente intelectual mais influente que então agitou o marxismo na

**THE GROUP E OS ESTUDOS CULTURAIS BRITÂNICOS:
EDWARD P. THOMPSON EM CONTEXTO**

França (com numerosas e infelizes repercussões em outros países), a de Louis Althusser e seus seguidores, foi profundamente anti-histórica em suas características e em seu escolasticismo filosófico. Não por acaso, os historiadores do “Grupo”, em sua maioria, rejeitaram vigorosa e militantemente o althusserismo.

Do outro lado da Mancha, encontrar-se-ia um panorama bem diferente. A influência – direta ou mesmo difusa – do marxismo entre os intelectuais era, no Reino Unido, bem menor e só viria a aumentar, freqüentemente no bojo de posições muito influenciadas por Althusser, na década de 1970, em especial nas novas universidades (em contraste com Oxford, Cambridge e a Universidade de Londres). Lembro-me, sobretudo, de uma reunião absolutamente surrealista de que participei certa vez em Colchester, convidado por Ernesto Laclau (antes que este aderisse ao pós-modernismo). Mas, pelo contrário, existia um conjunto extremamente coerente de professores e historiadores marxistas, o já mencionado Grupo (ou “Coletivo”) de Historiadores do Partido Comunista Britânico, cujo auge como coletividade intelectual coerente se deu, já o vimos, entre 1946 e 1956, e que se constituiu numa das comunidades intelectuais mais consistentes da História Intelectual do século XX.

A coerência do Grupo fundava-se, em primeiro lugar, em serem seus membros velhos amigos e correligionários:

Deste modo, eles tinham o quádruplo vínculo de um passado comum (em sua maioria, conheciam-se desde o final da década de 1930), um engajamento político comum, uma paixão pela História e um contato regular e mesmo intenso quando das reuniões do Grupo de Historiadores, ocasiões em que debatiam as interpretações marxistas de problemas históricos e se esforçavam ao máximo, segundo o jargão militar então favorecido nos ambientes comunistas, para “travar a batalha das idéias” na “frente” mais adequada aos historiadores.⁸

É verdade que a qualidade dos membros do Grupo, no conjunto muito alta, podia variar. Em especial, A. L. Morton estava num nível claramente inferior à média. Edward P. Thompson, Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Rodney Hilton, George Rudé, Dorothy Thompson, Royden Harrison, John Saville, Victor Kiernan, George Thomson, Raphael Samuel e, entre os mais velhos, Maurice Dobb e Dona Torr, formavam um time com altos e baixos mas sem rival no mundo. Analogamente, a revista *Past and Present* foi a mais influente de todas, mesmo considerando-se *La Pensée*, entre os intelectuais marxistas ou, mais em geral, de esquerda de todo o mundo na segunda metade do século XX, provavelmente por sediar debates mais abertamente politizados.⁹

Antonio Gramsci, percebido por diversos membros do Grupo como um antepassado intelectual de máxima importância, é indisputavelmente de altíssimo nível, mas dado a meu ver um tanto embaraçoso é o resgate e mesmo a reivindicação de William Morris, em especial por Edward P. Thompson (1924-1993), o mais jovem dos membros mais importantes do Grupo. É bom desconfiar, como possível antepassado intelectual, de um pensador e poeta que, no Parlamento, foi retrospectivamente transformado em pai fundador tanto por

Clement Atlee, líder do Partido Trabalhista, quanto por William Gallacher, deputado comunista. Thompson, por sua vez, em mais de uma ocasião escreveu que Morris, se vivo fosse, seria membro do Partido Comunista. Mais em geral, a reivindicação de movimentos muito heterogêneos, considerados “radicais” por Thompson, recorda a *démarche* que, em outro contexto, levou, no tocante à História dos Estados Unidos, a que se achassem naquele país mais de três centenas de movimentos de revolta de escravos – isto porque se definia “revolta” de um modo irremediavelmente vago, minimalista e inclusivo.¹⁰ Veremos adiante a origem da valorização de Morris no contexto dos escritos thompsonianos.

Sendo Thompson o mais jovem dentre os membros maiores do Grupo, pode-se supor que tenha sofrido influências tanto dos intelectuais de gerações anteriores que o integravam quanto de seus coetâneos. Acredito que sim, como ele mesmo reconheceu. Um dos pontos comuns aos historiadores marxistas britânicos – bastante distintos uns dos outros em numerosos aspectos – consiste numa visão do marxismo que privilegia fortemente, nos esquemas explicativos, as relações de produção sobre as forças produtivas. Isto se nota na concepção de feudalismo de Maurice Dobb (morto em 1976), que tendia a considerar o modo de produção feudal como mais ou menos idêntico à servidão, noção que expôs já em 1946, originando, com outras idéias suas, grande polêmica internacional sobre a transição do feudalismo ao capitalismo. As idéias de Dobb assinalam uma posição clara, assumida desde muito cedo, num dos maiores dilemas marxistas do século XX: aquele sobre que papel atribuir na dinâmica da História, por um lado à “necessidade objetiva”, por outro à “iniciativa do sujeito”. As posições divergentes a respeito foram assim sintetizadas por Marco Ingrosso:

É um fato notório que, mesmo partindo de afirmações comuns, podem-se distinguir dois filões de análise na aplicação do método marxista: uma concepção, chamada justamente mecanicista, que teve seus principais expoentes em Kautsky, Plekhanov e Bukharin; outra, chamada habitualmente, talvez com uma expressão pouco feliz, ativista ou filosofia da práxis, representada, em formas diversas, por Lênin, Rosa Luxemburgo, Lukács, Gramsci. A versão mecanicista se interessa particularmente em determinar leis objetivas do curso histórico, independentes dos indivíduos. Tenta explicar a evolução dos processos mediante a ação autônoma das forças produtivas, dos conflitos entre forças produtivas e relações de produção. A versão pragmática ou ativista, pelo contrário, mesmo sem abandonar a busca dos conflitos entre elementos objetivos da realidade, destaca o papel da “consciência de classe” ou da vontade humana em determinar o desenvolvimento dos acontecimentos históricos.¹¹

Sem entrar aqui na polêmica,¹² mesmo parecendo-me a formulação de Ingrosso bastante unilateral e simplificada, também achando muito duvidoso que aqueles pertencentes à segunda das posturas por ele expostas tenham de fato sabido incorporar à sua *démarche* intelectual “a busca dos conflitos entre elementos objetivos da realidade”, a dicotomia existiu; e Thompson, quanto a ela, herdou e aperfeiçoou a escolha consistentemente feita pelos marxistas britânicos que o precederam.

O próprio Thompson salientou sua dívida intelectual para com Christopher Hill, provavelmente vinculada ao fato, salientado por Hobsbawm, de ter sido quem, no “Grupo”, chamou a atenção para a importância de uma História Social das Idéias.¹³ Há boas razões para acreditar no papel dos debates internos à coletividade de historiadores do Partido ao tratar de explicar óbvias confluências de preocupações – mais uma prova do caráter coerente e fortemente estruturado daquele “Coletivo”. Citemos, a respeito, uma passagem de texto em que George Rudé reflete sobre sua trajetória como historiador, ao comentar a preparação de seu livro *A multidão na História* (1964):

Eu desejava, em particular, conceder mais peso do que antes [...] à sobrevivência de formas arcaicas de pensamento e ação herdadas de uma época anterior, ao papel da religião e das fantasias milenaristas como incitadoras dos distúrbios, à coexistência nos movimentos populares de conceitos “reacionários” e “progressistas”, às características especiais dos movimentos contra-revolucionários (“pela Igreja e pelo rei”) e à transformação das idéias no processo de sua assimilação e adoção. Aprendi algumas lições (muito poucas, porém, pois o livro veio à luz quando o meu estava quase completo) com *A formação da classe operária inglesa*, de Edward Thompson, mais ainda com *Rebeldes primitivos*, de Hobsbawm, que fora publicado em 1959, pouco depois de meu primeiro livro.¹⁴

Percebe-se um conjunto de intelectuais que lêem assiduamente uns aos outros e entre os quais as idéias circulam. Se Rudé aprendeu com Thompson, este também aprendera com o artigo de Rudé sobre John Wilkes (1957), cujos partidários foram chamados por Asa Briggs de “os discípulos do Diabo”. Rudé e Hobsbawm iriam colaborar, alguns anos mais tarde, no livro *Captain Swing*, publicado em 1969; antes disto, Hobsbawm escrevera críticas sobre as sucessivas obras de Rudé, por este consideradas justas e construtivas.

A contextualização de E. P. Thompson não se pode limitar ao “Grupo”, pois os historiadores deste último, desde a década de 1950, estavam sob influência constante, mas nem sempre assumida com clareza ou por eles discutida em detalhe, dos escritos sobre a cultura devidos a Raymond Williams e a outros autores integrantes de uma tendência que Michael Bentley denomina “populista”,¹⁵ provavelmente por seu interesse pela oposição cultura erudita/cultura popular (vendo nesta última, no bojo de uma antiga tradição crítica britânica iniciada com o Romantismo, possível fator de renovação cultural) e pelo estudo da cultura no contexto dos meios de comunicação de massa, paralelamente às influências que, como autor, claramente recebeu dos estudos de Letras e Belas Artes.¹⁶ Embora Williams fosse um autor instigante e vigoroso, era também em boa medida um autodidata.¹⁷ Isto talvez explique que os historiadores do “Grupo” nem sempre reconhecessem toda a sua dívida para com ele: dívida que, a meu ver, teve características que poderiam ser qualificadas pela expressão inglesa *mixed blessing* por ter aspectos tanto positivos quanto negativos. Eric Hobsbawm, por exemplo, embora mencione Williams como integrante de uma “tradição doméstica [britânica] ao estudo da

cultura num sentido quase antropológico”, prefere na verdade atribuir seu próprio interesse pela cultura à leitura de obras produzidas por autores como Evans-Pritchard e Max Gluckman, pertencentes à importante corrente inglesa da Antropologia Cultural.¹⁸ Ora, na verdade, percebo, em seus escritos que tratam de desenvolver temas culturais, uma tendência a considerar a “cultura” como algo dado, trivial, um termo que se autoexplica; e acho que sua noção de cultura vem, na verdade, de Williams.

Exemplificarei, quanto a Eric Hobsbawm, com o artigo “As classes operárias inglesas e a cultura desde o início da Revolução Industrial”.¹⁹ Creio poder dizer que *todas* as passagens em que se menciona a “cultura” ficariam melhores se se substituísse tal termo por outros, mesmo porque em nenhum momento a noção é explicitada ou exposta. Tem-se a impressão de tratar-se de um termo evidente por si mesmo, quando na verdade é altamente polissêmico e controverso no âmbito da Antropologia.²⁰ No artigo de Hobsbawm – comunicação apresentada a um simpósio em 1966 –, “cultura popular” é virtualmente um sinônimo de, e alterna com, numerosos outros vocábulos e noções: “mentalidades populares” (p. 197); “ ‘cultura’ operária no sentido antropológico do termo” [*qual* dos sentidos, seria o caso de indagar?!], imediatamente chamada a seguir de “tradições operárias” num sentido que recorda a noção posteriormente muito popular de memória (p. 198); “as mentalidades e a cultura popular”, sem maiores especificações (p. 199); “numa sociedade de classes há normalmente separação de classe entre as culturas, embora amiúde no quadro de uma cultura comum: cristianismo, instituições comuns, sistemas de ensino, cujas formas estão em sua maioria fixadas pelas camadas e pelas instituições dominantes da sociedade” (p. 200): será que, nos dois casos, “cultura” significa exatamente o mesmo?; “hegemonia cultural” e “simbiose” de culturas (p. 200), em ambos os casos como se fossem conceitos não necessitados de explicação; “sistemas de valores” opostos (p. 201); separação institucional num sentido classista como elemento que acentua a “separação cultural” (p. 201); a “cultura operária” como resultado de uma “tradição cultural mais vasta, a das classes subalternas pré-industriais” (p. 201): neste ponto, Hobsbawm apela diretamente para a obra de Thompson sobre o radicalismo vinculado ao pensamento “plebeu”, embora avalie diferentemente tal radicalismo, vendo-o como a “ala esquerda do liberalismo burguês”, mesmo se, depois, introduz nuances a respeito (p. 203); a “cultura das classes hegemônicas” (p. 203) aparece agora em sentido totalmente diverso, o de *haute culture* (o exemplo é neste ponto o balé russo); as p. 204-206 opõem “cultura operária” a “culturas operárias”, ao falar de sua evolução desde antes de 1840, mostrando que acompanha as etapas do capitalismo industrial: entretanto, a ênfase está no “estilo de vida proletário”, a seguir na “ideologia” e na “consciência de classe”; “cultura operária” volta a ser basicamente “estilo de vida do proletariado” na p. 206; na p. 207 fala-se de uma “cultura operária mais separatista” na segunda metade do

**THE GROUP E OS ESTUDOS CULTURAIS BRITÂNICOS:
EDWARD P. THOMPSON EM CONTEXTO**

século XIX, mas de fato se está falando de níveis e estilos de vida; na conclusão do artigo (p. 208), sintomaticamente, o autor menciona “estilo de vida” e “consciência de classe proletária”, não “cultura”, menos ainda este último conceito em alguma de suas acepções especificamente antropológicas disponíveis na década de 1960.

Acho que o mesmo se pode dizer quanto ao uso, freqüentemente inadequado e insuficientemente discutido teoricamente, do conceito de cultura na obra de Edward P. Thompson. Outrossim, em minha opinião veio-lhe diretamente de Raymond Williams seu resgate de William Morris: com efeito, Williams acreditava na existência de uma tradição de pensamento “radical” sobre a cultura, especificamente britânica, na qual incluía Morris em posição de máximo destaque porque teria articulado uma crítica proto-socialista do “industrialismo” (leia-se capitalismo), sugerindo ao mesmo tempo a possibilidade de uma revivescência cultural de base popular.²¹ Também no caso de Thompson, portanto, acho duvidosas as afirmações de que se inspirasse, em seu interesse pelos temas culturais, numa leitura a fundo de obras antropológicas (ele próprio, como veremos, afirmava que desejaria ter um conhecimento antropológico mais aprofundado),²² embora houvesse, sem dúvida, convergências de temas e perspectivas.

Se a contextualização de Thompson como autor, no relativo ao “Grupo” e a Raymond Williams, parece bem segura, em outros casos é mais difícil verificar se houve influência direta ou, simplesmente, aconteceu uma confluência de idéias trazida por preocupações semelhantes. Assim, por exemplo, quanto à noção thompsoniana de existir uma “economia moral” popular que acreditava numa obrigação paternalista do governo de garantir o abastecimento dos produtos alimentícios básicos a preços “justos”, em função disto podendo explicar-se pelo menos alguns aspectos dos protestos populares da segunda metade do século XVIII, Peter Burke apontou para o parecido disto com noções primeiro expostas por Karl Polányi. O próprio Thompson, porém, parte, explicitamente, quanto a este assunto, de noções que foi buscar em obra de 1835 de Andrew Ure; assim, não há como demonstrar em forma cabal a possível influência polanyiana.²³

Iggers aponta para o fato de certas opiniões de Edward Thompson lembrarem muito as de Pierre Bourdieu. Thompson não considerava a classe social como uma “estrutura” ou como uma “categoria” mas, sim, como algo que se formasse num processo, ocorrendo nas diferentes relações (inclusive simbólicas) que os seres humanos estabelecem entre si. Analogamente, Bourdieu afirmou taxativamente ser impossível determinar uma classe social somente a partir de sua posição na estrutura social, já que a classe deve muitas de suas características ao fato de os indivíduos que a constituem estabelecerem entre si relações simbólicas, mesmo que não se dêem conta disto.²⁴ Entretanto, nenhum destes autores assinalou possível dívida para com o outro.

Outro exemplo é a concepção de Thompson de que “uma maneira de descobrir normas não mencionadas é, muitas vezes, o exame de episódios ou situações atípicos”.²⁵ Este princípio de método, embora o autor não o diga, parece derivar da leitura de Clifford Geertz, já que uma confluência por paralelismo em algo tão preciso seria de difícil ocorrência. Com efeito, trata-se de ponto em que insistem os historiadores inspirados pela Antropologia de Geertz e por outros antropólogos da “alteridade”.²⁶ Mostrou-se também haver certa similaridade entre o método e o conteúdo de alguns dos escritos de Edward P. Thompson e a “descrição densa” de Clifford Geertz.²⁷ Até mesmo as imagens são às vezes semelhantes, por exemplo na proposta de encarar a dominação ou o controle social no século XVIII inglês “como um teatro”, precisando que, com esta metáfora, não estava querendo dizer que tais elementos fossem insubstanciais, frágeis ou difíceis de analisar, o que, sem dúvida, recorda a forma de abordagem por Geertz do reino de Negara; sem que, outra vez, tenhamos como garantir ter ocorrido empréstimo.²⁸

* * *

Passando a uma curta e seletiva análise crítica relativa ao próprio Edward P. Thompson, o assunto que quero desenvolver gira em torno de uma hipótese que tratarei de enunciar. Uma das novidades do tipo de marxismo praticado por tal autor é separar-se com clara reza, sem qualquer ambigüidade, da dicotomia marxiana base/superestrutura, uma metáfora ou analogia “radicalmente defeituosa” e “impossível de consertar”.²⁹ Quanto a isto, estou totalmente de acordo com Thompson. Os debates do século XX de fato deixaram clara a falência de tal dicotomia, fundada numa separação taxativa entre “material” e “ideal” que é de todo insustentável e, embora nascida no bojo da luta contra as posições idealistas, tende ela também para o idealismo em sua unilateralidade nada dialética.³⁰ Entretanto, ao manejar um conceito de “cultura” que reduz esta noção exclusivamente a elementos mentais (ideais), Thompson reintroduz, sem se dar conta, aquela dicotomia e enfraquece, assim, sua proposta teórico-metodológica maior. Para explorar esta hipótese, considerando ter o próprio autor que examinamos declarado que, ao redigir sua obra mais famosa, *A formação da classe operária inglesa*, publicada em 1963, tinha poucos conhecimentos específicos na área do folclore e da Antropologia Social, basear-nos-emos em dois escritos seus posteriores: o artigo (derivado de uma comunicação) que já foi citado, “Folclore, Antropologia e História Social”; e uma parte de *Tradição, revolta e consciência de classe* em que Thompson retoma comunicações que redigira entre 1972 e 1977.³¹ Mesmo nesses textos posteriores, entretanto, deixa claro que seus conhecimentos antropológicos eram muito limitados, embora insistisse muito na necessidade de um diálogo crítico com a Antropologia.

**THE GROUP E OS ESTUDOS CULTURAIS BRITÂNICOS:
EDWARD P. THOMPSON EM CONTEXTO**

Não achamos, em tais textos, uma definição formal do que seja a cultura. Entretanto, podemos inferi-la da passagem seguinte, em que o autor explica a razão de ter-se aproximado dos temas antropológicos:

[...] o impulso antropológico sente-se principalmente, não na construção de modelos mas, sim, na localização de novos problemas, em enxergar problemas antigos de maneiras novas, numa ênfase nas normas e sistemas de valores e nos rituais, na atenção às funções expressivas de certas formas de levante e de distúrbio, e nas expressões simbólicas da autoridade, do controle e da hegemonia.³²

O modo de emprego por Thompson da noção de cultura é coerente com a passagem acima sobre o que foi buscar nos temas antropológicos. Ora, trata-se de uma noção nada marxista de cultura, mais semelhante, de fato, àquela derivada de uma divisão do campo de pesquisa entre Sociologia e Antropologia proposta em 1958 por Talcott Parsons e Alfred Kroeber:

Sugerimos ser útil definir o conceito de cultura [...] restringindo seu referente a conteúdos e padrões transmitidos e criados de valores, idéias e outros sistemas significantes do ponto de vista simbólico, encarados como fatores que conformam o comportamento humano e os artefatos que tal comportamento produz. Outrossim, sugerimos que o termo sociedade – ou, mais geralmente, sistema social – seja usado para designar o sistema especificamente relacional de interação entre indivíduos e coletividades.³³

Trata-se de uma noção de cultura amputada de uma parte considerável dos conteúdos que, desde 1871 (quando Edward Burnett Tylor pela primeira vez definiu cientificamente o conceito), a integravam; e separa, radical e conceitualmente, o social e o cultural, coisa muito distante do que poderia ser uma concepção *marxista* de cultura, que defini assim em texto recente:

Pode ser útil usar o conceito de cultura para designar os objetos materiais, as normas de comportamento e os processos de pensamento (bem como as produções deles resultantes) que reúnam certas condições: 1) serem elementos de um patrimônio social, historicamente produzidos por sucessivas gerações, assimilados e selecionados pela comunidade humana que os transmite de geração em geração; 2) terem um nível que ultrapasse o individual e cuja dimensão se torne efetivamente social [...]; 3) serem duráveis, o que é garantido pelo controle, sanção e pressão sociais, mais ou menos institucionalizados segundo os casos, o que de modo algum significa que sejam imutáveis.³⁴

Para o marxismo, longe de se poder opor “cultural” a “social” como âmbitos separados de estudos ou de considerações, a rede relacional durável, institucionalizada numa sociedade, “constitui precisamente o substrato material da cultura social transmitida de geração em geração”.³⁵ E nada menos marxista do que reduzir os conteúdos culturais exclusivamente aos padrões mentais e simbólicos, amputando-os dos elementos materiais que também integram aqueles conteúdos, ou estabelecer, à maneira de Kroeber e Parsons, uma divisão do trabalho que torne complementares a Antropologia e a Sociologia, em que o “cultural” se transforme em algo radicalmente separado do “social” e passível de

identificar e estudar com referência só a valores, normas, rituais e símbolos. O modo de trabalhar a cultura que era o de Raymond Williams – um modo de emprego que Thompson, tal como Hobsbawm, herdou sem, para empregarmos o jargão atual, “problematizá-lo” (na verdade, vendo-o como algo evidente por si mesmo) –, acabava, na prática, mesmo sem que o quisesse, por parecer-se bastante às preferências conceituais e metodológicas da Antropologia mais idealista quanto a tal conceito. Embora a meu ver Edward P. Thompson seja um autor mais interessante e criativo do que Peter Burke, este último está bem mais próximo do marxismo ao definir o que entende por cultura:

[...] o que é cultura? Minha definição favorita vai no sentido das atitudes compartilhadas (significados, valores) tais como se expressam (tomam corpo, aparecem simbolizadas) em artefatos e em desempenhos. [...] “artefatos”: não só imagens, mas ferramentas, casas, a totalidade do meio ambiente de feitura humana.[...] “desempenhos”: não só rituais e canções, mas qualquer tipo de fala ou ação direcionada a qualquer audiência, por pequena que seja.³⁶

É bom notar, porém, que não estou afirmando que entrasse nas intenções de Thompson dicotomizar radicalmente o social e o cultural. Pelo contrário:

Se desejarmos efetuar antiteticamente uma definição, as antíteses relevantes que se podem aplicar à cultura plebéia do século XVIII são duas: 1) a dialética entre o que é e **não** é cultura – as experiências conformadoras do ser social, e como eram estas modeladas em formas culturais; e 2) as polaridades dialéticas – antagonismos e reconciliações – entre as culturas refinada e plebéia da época.³⁷

Existe aqui, sem dúvida, a vontade de entender a relação dialética entre o ser social e a cultura (e, visivelmente, está presente uma noção de circularidade cultural à maneira de Bakhtine, Raymond Williams ou Ginzburg). O que digo é que o emprego de uma noção inadequada e unilateral do que sejam os conteúdos culturais prejudica um tal projeto – por exemplo, levando o autor, às vezes, a dicotomias que lembram Lévy-Bruhl ou Lévi-Strauss (no caso deste último, o contraste entre “sociedades quentes” e “sociedades frias”), quando opõe, ao contrastar a sociedade britânica do século XIX com a do século XVIII, “uma sociedade com um grau de mudança em aceleração a outra que era, em muito maior medida, governada pelo costume”.³⁸ Obviamente, uma dicotomia entre capitalismo e pré-capitalismo que atribua a este último o domínio de um “costume” formador de um ambiente só muito lentamente diferenciado, quase estático, no qual “as práticas e normas se reproduzem de geração em geração”³⁹, sem grandes mudanças, é muito pouco marxista: com justiça, acusou-se o próprio Marx de descambar para posição pouco coerente com a sua habitual a respeito da dinâmica da História ao falar da “imobilidade oriental”, milenar, que ele associava ao “modo de produção asiático”. Ao limitar o que seja o cultural só a fatores mentais (símbolos, valores, idéias), a cultura pode, eventualmente, parecer relacionar-se *de fora* com o social como algo dado, um repertório estático, um

**THE GROUP E OS ESTUDOS CULTURAIS BRITÂNICOS:
EDWARD P. THOMPSON EM CONTEXTO**

pouco à maneira da “utilização mental” de Lucien Febvre. É possível, então, cair na tentação – em que caem tanto Thompson, às vezes, quanto Roger Chartier, com maior frequência em certa fase de seus escritos – de acreditar serem as representações culturais aquilo que dá forma ao ser social, invertendo a fórmula marxista tradicional de que o ser social determina a consciência social. Thompson acredita que tal fórmula requer “exame e qualificação escrupulosos”, posto que ele nega ser possível descrever o ser social “independentemente das normas e das estruturas cognitivas primárias, tanto quanto das necessidades materiais”.⁴⁰ A meu ver, este assunto da relação entre estrutura social e consciência social manteve-se o tempo todo, na obra thompsoniana, como dilema não resolvido, portador de ambigüidades.

* * *

Em termos do marxismo, a contribuição maior de Edward P. Thompson situou-se no domínio do estudo das classes sociais, com ênfase em como achava se devesse encarar historicamente a consciência de classe: esta se desenvolveria unicamente no contexto da luta de classes; e só ela permitiria, afinal de contas, falar de uma determinada classe como realmente existente (as ênfases são do próprio Thompson):

A classe, na tradição marxista, é (ou deveria ser) uma *categoria histórica* que descreve *peças relacionadas entre si ao longo do tempo* e as maneiras em que elas se tornam conscientes de suas relações, separam-se, unem-se, entram em luta, formam instituições e transmitem valores em modalidades de classe.⁴¹

Os críticos de Thompson apontaram, a meu ver com razão, que esta ênfase no histórico, no relacional, na consciência e na própria luta de classes não precisa, para sua realização adequada, voltar-se necessariamente contra as análises estruturais, não depende de negar a existência, incidência ou importância das estruturas. Entretanto, na luta de idéias é freqüente que as posições se extremem e foi muito útil e liberador que, em estudos históricos com abundante documentação e grande inteligência e agudeza de análise, o autor tenha enfrentado um aspecto da questão de fato muito negligenciado, tradicionalmente, nos estudos marxistas precedentes.

O empreendimento de Thompson se me afigura, assim, sobretudo em contraposição a posturas como as de Georg Lukács e seu discípulo Lucien Goldmann. Com efeito, foram estes provavelmente os autores mais importantes na construção de uma noção marxista do que seria a consciência de classe, ancorando-a decididamente na estrutura do modo de produção. Tal esforço teve aspectos positivos, por exemplo deixando mais claro o que tem de específico a consciência de classe em confronto com outras formas de consciência:

A vocação de uma classe para o domínio significa ser-lhe possível organizar, a partir de sua consciência de classe, o conjunto da sociedade de acordo com seus interesses.⁴²

Em estudos literários – numa modalidade de Sociologia da Literatura que ele denominou “estruturalismo genético” –, Goldmann mostrou ser possível, partindo das idéias de Lukács e das suas próprias, levar a cabo interessantes análises da correlação existente mas difícil de descobrir entre os conteúdos específicos das obras literárias importantes, vistos em suas estruturas básicas, e as estruturas da consciência de classe, por exemplo ao correlacionar a obra de Racine com a teologia jansenista, a mentalidade da nobreza togada francesa do século XVIII e sua situação de classe. Entretanto, as concepções destes autores, com a distinção taxativa entre “consciência real”, “consciência possível” e “máximo de consciência possível”, desembocavam num tipo específico de negação da antinomia entre consciência e ação que ressuscitava velhos fantasmas stalinistas, também presentes em Althusser: refiro-me à afirmação da dicotomia ciência burguesa (falsa consciência)/ciência proletária, idêntica ao marxismo, desenvolvida basicamente pela “vanguarda proletária”, isto é, pelo Partido Comunista (verdadeira ciência); uma dicotomia cujos resultados deletérios estavam presentes na memória de muitos.⁴³

Foi principalmente neste sentido que a obra de Thompson, ao abrir perspectivas novas, apareceu como uma lufada de ar fresco nos estudos marxistas. A crítica de detalhe que se lhe possa fazer não lhe diminui o imenso valor.

Notas

- ¹ Gertrude Himmelfarb. “The ‘Group’: British Marxist historians”. In: _____. *The New History and the Old: Critical essays and reappraisals*. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 1987, p. 70-93 (em especial, p. 90-3), p. 192-5 (notas).
- ² Para uma crítica pertinente da proposta de Habermas, ver Sergio Sevilla. *Crítica, historia y política*. Madrid: Cátedra, 2000, p. 215-28.
- ³ Pierre Vilar. *Pensar historicamente: Reflexiones y recuerdos*. Barcelona: Crítica, 1997, p. 92.
- ⁴ *Idem, ibídem*, p. 126, 185 nota 45.
- ⁵ Geoffrey Barraclough. *Tendances actuelles de l’histoire*. Paris: Flammarion, 1980, p. 38.
- ⁶ Cf. Ciro Flamarion Cardoso. *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Barcelona: Crítica, 1981, p. 127: neste ponto, mostrávamos que tal constatação foi feita pelos próprios seguidores de Fernand Braudel reunidos no centro de estudos a que deram o nome de seu mestre, criado em Rochester (Nova York, Estados Unidos).
- ⁷ Robert Darnton. “The history of *mentalités*: Recent writings on revolution, criminality, and death in France”. In: Richard Harvey Brown and Stanford M. Lyman (orgs.). *Structure, consciousness, and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 133. O próprio Fernand Braudel foi apontado surpreendentemente, em 1968, no *Times Literary Supplement*, como historiador sob forte influência do marxismo, como apontou Eric Hobsbawm. *On history*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997, p. 145.

- ⁸ Christopher Hill, Rodney H. Hilton e Eric J. Hobsbawm. “*Past and Present: Origins and early years*”. *Past and Present*. Agosto de 1983, p. 3.
- ⁹ Uma contextualização interessante do “Grupo” acha-se em: Iván Molina Jiménez. “Imagen de lo imaginario. Introducción a la historia de las mentalidades colectivas”. In: Elizabeth Fonseca (org.). *Historia: Teoría y métodos*. San José (Costa Rica): Editorial Universitaria Centroamericana, 1989, p. 179-224; uma síntese bem menos simpática aos historiadores marxistas britânicos é o artigo de Gertrude Himmelfarb. *Op. cit.*
- ¹⁰ Cf., para uma visão crítica a respeito, George Rawick. “Le radici storiche della liberazione nera”. *Quaderni Piacentini*. Março de 1969, p. 77-84.
- ¹¹ Marco Ingrosso. *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1973, p. 49-50.
- ¹² Coisa que não deixei de fazer, porém, em outra ocasião: Ciro Flamarion Cardoso. *Ensaio racionalistas*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p. 41-60.
- ¹³ Gertrude Himmelfarb. *Op. cit.*, p. 80.
- ¹⁴ George Frederick Elliot Rudé. “El rostro cambiante de la multitud”. In: L. p. Curtis, Jr. (org.). *El taller del historiador*. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 216.
- ¹⁵ Michael Bentley. *Modern historiography: An introduction*. London-New York: Routledge, 1999, p. 138.
- ¹⁶ Cf. Raymond Williams. *Marxismo e literatura*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 17-26; _____. *Cultura*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- ¹⁷ Ver Adam Kuper. *Culture: The anthropologists' account*. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 1999, p. 39-46, 229-30. Para um exemplo claro do manejo inadequado – e passavelmente idealista – da noção de cultura em Raymond Williams, ver a definição do conceito que oferece em seu livro (citado na nota anterior) *Cultura*, p. 10-13: uma definição de cultura que, mesmo na acepção que adota, enfatizadora da “ordem social global” em cujo seio surge uma cultura específica, mantém uma noção altamente idealista e vaga de cultura que a reduz a mero “sistema de significações” que serve para comunicar, reproduzir, vivenciar e estudar uma ordem social dada – encarando-a, portanto, como algo exclusivamente mental.
- ¹⁸ Eric Hobsbawm. *On history*, cit., p. 183.
- ¹⁹ Eric Hobsbawm. “Las clases obreras inglesas y la cultura desde los comienzos de la Revolución Industrial”. In: Louis Bergeron (org.). *Niveles de cultura y grupos sociales*. Trad. César Guiñazú. México: Siglo XXI, 1977, p. 197-208. A edição original em francês é de 1967. Trata-se de um colóquio da Escola Prática de Altos Estudos (Paris) reunido em 1966.
- ²⁰ Isto se acha desenvolvido em Ciro Flamarion Cardoso. “Sociedade e cultura: Comparação e confronto”. *Estudos Ibero-Americanos*. v. 29, n. 2, 2003, p. 23-49.
- ²¹ Adam Kuper. *Op. cit.*, p. 42.
- ²² Cf. Julián Casanova. *La historia social y los historiadores*. Barcelona: Crítica, 1997, p. 69 e nota 39.
- ²³ Peter Burke. *History and social theory*. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1992, p. 71.
- ²⁴ Georg G. Iggers. *La ciencia histórica en el siglo XX: Las tendencias actuales*. Trad. Clemens Bieg. Barcelona: Labor, 1995, p. 88-9.
- ²⁵ Edward P. Thompson. “Folklore, anthropology, and social history”. *The Indian Historical Review*. v. 3, n. 2, 1977, p. 251.
- ²⁶ Ver, por exemplo, Robert Darnton. *O grande massacre de gatos*. Trad. Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. XV.
- ²⁷ Suzanne Desan. “Crowds, community, and ritual in the work of E. P. Thompson and Natalie Davis”. In: Lynn Hunt (org.). *The New Cultural History*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1989, p. 54-5.

- ²⁸ Edward p. Thompson. *Op. cit.*, p. 254.
- ²⁹ *Idem, ibidem*, p. 262.
- ³⁰ Cf. Maurice Godelier. *L'idéel et le matériel*. Paris: Fayard, 1984.
- ³¹ Edward p. Thompson. *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. 2ª ed. Barcelona: Crítica, 1984.
- ³² Edward p. Thompson. "Folklore, anthropology...", cit., p. 248.
- ³³ Alfred L. Kroeber e Talcott Parsons. "The concept of culture and of social system". *American Sociological Review*. v. 23, 1958, p. 583. Nesta delimitação do conceito observa-se que o comportamento humano, conformado pelos fatores culturais, produz artefatos influenciados por tal conformação: mas a definição não inclui os próprios artefatos (nem o comportamento humano entendido como ação social) no âmbito dos estudos culturais.
- ³⁴ Ciro Flamarion Cardoso. *Op. cit.*, p. 44.
- ³⁵ Zygmunt Bauman. "Essai d'une théorie marxiste de la société". *L'Homme et la Société*. v. 15, 1970, p. 18-9.
- ³⁶ Peter Burke. "What is popular culture?". In: Juliet Gardiner (org.). *What is history today?* London: Macmillan, 1988, p. 122.
- ³⁷ Edward p. Thompson. *Tradición...*, cit., p. 42.
- ³⁸ Edward p. Thompson. "Folklore, anthropology...", cit., p. 248.
- ³⁹ Edward p. Thompson. *Tradición...*, cit., p. 43.
- ⁴⁰ Edward p. Thompson. "Folklore, anthropology...", cit., p. 261.
- ⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 264. Ver também Edward p. Thompson. *Tradición...*, cit., p. 34-9.
- ⁴² Georg Lukács. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minuit, 1960, p. 75.
- ⁴³ A respeito deste assunto, ver Ciro Flamarion Cardoso e Héctor Pérez Brignoli. *El concepto de clases sociales: Bases para una discusión*. Madrid: Ayuso, 1977, p. 79-86.