


A política da teoria: tradução do artigo de Edward Palmer Thompson

 Lucas Eduardo Gaspar*

Resumo: O presente texto foi redigido por Edward Palmer Thompson no ano de 1979 e trata-se de uma versão corrigida e aumentada de uma intervenção feita na revista *History Workshop Journals*. Thompson escreve este trabalho em resposta à dois artigos escritos por Stuart Hall (*En defensa de la teoría*) e por Richard Johnson (*Contra el absolutismo*) publicados anteriormente na mesma revista. Tais autores analisaram e criticaram algumas concepções de Thompson presentes no seu livro *A Miséria da Teoria*, de 1978. O debate completo, contendo uma apresentação de Raphael Samuel, os textos de Stuart Hall e Richard Johnson, bem como a resposta de Thompson traduzida aqui, foi publicada no livro *História popular y teoría socialista*, organizado por Raphael Samuel no ano de 1984. Edward Palmer Thompson foi um proeminente historiador que compôs uma tradição de intelectuais marxistas ingleses, entre suas obras mais conhecidas podemos citar: *A Formação da Classe Operária Inglesa* (1963); *Senhores e caçadores* (1977); *Costumes em Comum* (1980) e, a já citada, *A Miséria da Teoria*.

Palavras Chave: Edward P. Thompson, História, Teoria, Política.

Resumen: Este texto fue escrito por Edward Palmer Thompson en 1979 y se trata de una versión corregida y ampliada de una intervención realizada en la revista *History Workshop Journals*. Thompson escribe este trabajo en respuesta a dos artículos escritos por Stuart Hall (*En defensa de la teoría*) y Richard Johnson (*Contra el absolutismo*) publicado anteriormente en la misma revista. Estos autores analizaron y criticaron algunos de los conceptos de Thompson presentes en su libro *Miseria de la Teoría*, de 1978. El debate completo, que contiene una presentación de Raphael Samuel, los textos de Stuart Hall y Richard Johnson, así como la respuesta de Thompson traducido aquí, fue publicado en el libro *Historia popular y teoría socialista*, organizado por Raphael Samuel en 1984. Edward Palmer Thompson fue un destacado historiador que compuso una tradición de intelectuales marxistas ingleses, entre sus obras más conocidas podemos mencionar: *La Formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963); *Señores y Cazadores* (1977); *Costumbres en Común* (1980) y, lo antes mencionado, *Miseria de la Teoría*

Palabras clave: Edward P. Thompson, Historia, Teoría, Política.

* Professor colaborador do colegiado do curso de graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História, Poder e Práticas Sociais – UNIOESTE. Membro da linha de pesquisa Trabalho e Movimentos sociais. E-mail: l.e.gaspar@hotmail.com



Eu não contribuí com um artigo de opinião para este livro porque isto é exatamente *A Miséria da Teoria*¹. E isto segue sendo, eu segui e venho seguindo o debate que está se desenvolvendo, na *History Workshop Journal* e em outras partes, e estou aprendendo com ele. Mas não modifiquei minhas posições em nenhum ponto central. Porém, os artigos de Richard Johnson e Stuart Hall levantam certas questões que é necessário comentar.

Em primeiro lugar, quero depositar humildemente sobre esta mesa certas negativas. Das quais a mais substancial é esta: Rejeito sem reservas o epíteto de “culturalismo” aplicado a tradição historiográfica marxista da qual me consideram representante. O termo quem inventou foi Richard Johnson. Apresenta diante de nós, no seu artigo, repreendendo a todos exceto a si mesmo pelo seu “absolutismo teórico”. Isso, segundo ele, produz uma inflação dos problemas, “toda uma inversão massiva... em uma série determinada de diferenças”. Ele diz que a minha polêmica “endurece as diferenças... reproduz polaridades realmente inúteis”. No entanto, é claro, a oposição especiosa entre sua categoria inventada, o “culturalismo”, e um marxismo supostamente autêntico (que, no entanto, não tenha obras históricas representativas que ele possa apontar... ainda) que é um absolutismo teórico e que faz todas estas coisas.

Esta categoria de culturalismo está construída partindo de uma história desleixada e impressionista. Examinemos a descrição que Johnson faz do “momento da cultura”. “Aproximadamente em meados dos anos cinquenta e princípio dos anos sessenta. ” “Textos chave: as primeiras obras de Raymond Williams; *A formação da classe operária*, de E. P. Thompson; *Uses*, de Hoggart. ” Isto nos dá uma mistura, uma mancha borrada “culturalista”. O que me desnorteia é que Richard Johnson, que durante anos trabalhou próximo de Stuart Hall, pudesse ler assim a história. Em meados dos anos cinquenta a atitude de Richard Hoggart diante do marxismo era de hostilidade explícita, a de Raymond Williams era de crítica ativa, a de Stuart Hall (suponho eu) era de ambivalência cética, enquanto que, a partir de 1956, o grupo da *Reasoner*, com quem estavam associados, de maneira mais ou

¹ N. do T. As citações e referências citadas foram mantidas conforme a grafia original do texto.

menos próxima, vários historiadores marxistas – entre eles John Saville, Doroty Thompson, eu mesmo, Ralph Miliband, Michael Barratt Brown, Peter Worsley (era antropólogo, mas permitiremos entrar), Ronal Meek, Royden Harrison, e, menos firmemente, Christopher Hill e Rodney Hilton, e (na qualidade de crítico amistoso mas politicamente distanciado) Eric Hobsbawm – este grupo estava tratando de defender, reexaminar e estender a tradição marxista em uma época de desastre político e teórico.

Não estou dizendo que tivemos razão e que Hoggart, Raymond Williams e Stuart Hall estivessem equivocados. Não trato de lutar velhas batalhas fraternais ou ressaltar diferenças outra vez. Pode ser que nós, os velhos marxistas fossemos aquela época escravos da rotina e que Hoggart, Williams ou Hall, correndo em liberdade pelo terreno ao redor, ajudassem a nos tirar dela. O que eu me oponho é a esta mistura procedente do Center for Contemporary Cultural Studies. Depois de tudo, não é o MI5 o único que assassina as pessoas: alguns de nós também fazemos. E naquele tempo houve algumas polêmicas ferozes – por exemplo, sobre o Informe Pilkington – que precisamente em torno da questão dos “estudos culturais”.

O que estou lutando é contra a ironia de que nós marxistas nos víamos na época, sujeitos a uma crítica constante desde posições de um culturalismo explícito e claro; no entanto, hoje em dia alguns daqueles críticos deram um giro de noventa graus e estão nos acusando, das posições que apresentam como autenticamente marxistas, daqueles pecados culturalistas – aquele “momento da cultura” – que eram precisamente os seus. Não se trata de que os problemas sejam teoricamente corretos ou incorretos: a crítica, então ou agora, pode ter força. Se trata simplesmente de tornar a história clara, que é o que deveríamos fazer como historiadores que somos.

Permitam-me lhes dar uma ilustração. Richard Johnson nos disse que este “momento da cultura” produziu convincentes paradigmas do estudo do cultural: por exemplo, a “centralidade da experiência vivida... a cultura como todo um sistema de vida”. Quando foi publicada *The long revolution*, de Raymond Williams, Stuart Hall, na sua posição de diretor da *New Left Review*, me encarregou de escrever uma resenha do livro. Depois de lê-lo, pedi para

me livrar da tarefa, pois comprovei que minhas diferenças teóricas com Williams eram tão destacadas que, se as expressasse plenamente, colocaria em perigo as relações políticas da nova esquerda. (Cito esta anedota como exemplo dos perigos do oportunismo teórico ou da supressão encoberta de diferença – sem nenhuma intervenção estalinista ou leninista – quando um está comprometido com um movimento político comum, fraternal, urgente e ativo.)

Stuart Hall, que naquele tempo não era estalinista e (creio eu) tampouco é agora, recusou minha negativa e me orientou a escrever minha crítica completa e sem inibições. Meu artigo, que apareceu em dois números da *New Left Review* (os 9 e 10, maio-junho e julho-agosto de 1961) – na verdade, saiu em três, pois sem querer esqueceram uma página e tiveram que publicá-la sozinha mais a frente (setembro-outubro de 1961) – era precisamente uma crítica das pretensões de “história cultural” que fazia Williams, como a história de “todo um sistema de vida”, e uma crítica em termos de categorias marxistas e da tradição marxista, que oferecia a oposição de “todo um sistema de luta”, isto é, de luta de classes. No meu artigo argumentei:

Cada teoria da cultura deve incluir o conceito da interação dialética 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, claros ou não, formalizados em instituições ou dispersos nos modos menos formais, que “manejam”, transmitem ou deturpam esta matéria-prima estão no outro. É o *processo* ativo – que é ao mesmo tempo o *processo através do qual os homens fazem sua história* – no que estou insistindo.

E argumentei, explicitamente, que não poderíamos compreender um dos polos sem o conceito de “modo de produção” nem o outro sem o conceito de “ideologia”. Propus diretamente que havia um vazio dialético, na nova esquerda formativa, entra a “história cultural” de Williams e a tradição marxista e comentei diversas maneiras de preencher o vazio em questão o que os intercâmbios entre as duas tradições podiam ser muito frutíferos.

Qualquer leitor que volte aquele intercâmbio a partir do mundo de hoje, que teoricamente é mais consciente, encontrará que a minha defesa da tradição marxista não só lhe falta confiança, se não, é, sobretudo, inocente.

Nos anos compreendidos entre 1956 e 1962 os marxistas dissidentes nos víamos assediados não só por dúvidas radicais de ceticismo e de resistência ativa a qualquer forma de marxismo. Este clima impregnava também a nova esquerda, na sua origem, e muitos camaradas de antes compartilhavam a opinião geral de que o marxismo em sua associação com o estado soviético e com a indefensável apologética comunista, era uma carga que haviam de se livrar enquanto se improvisavam novas teorias partindo de fontes menos contaminadas. A defesa que fiz então da tradição marxista, contra o culturalismo, carece completamente da sólida confiança que é característica do “Momento da teoria”. Ao apresentar *O Capital* como ataque a uma das proposições de William, me pareceu obrigatório amparar minha citação com uma desculpa: “Ah, esse livro! É realmente necessário repassar essas coisas do século XIX? Tivemos toda esta reação: Marx é agora não só um estorvo, senão também é pesado. Mas em *A longa revolução* me convenceu, finalmente, de que devemos relê-lo”.

Durante os quinze últimos anos – “o momento da teoria” – esta revisão foi concluída, até o ponto de convertê-lo em uma obsessão. Houveram algumas mudanças estranhas de posição no mesmo período. Algumas de suas próprias posições culturalistas Williams submeteu a uma autocrítica muito mais minuciosa que os comentários críticos que eu fiz em 1961. Williams e, certamente, Stuart Hall mostram um respeito e uma confiança crescente na ideia de um marxismo como teoria total e sistemática e, na mesma medida, diminuíram minha própria confiança numa sistematização semelhante. De modo que... me permitam que deixe bem claro, uma vez mais, de que estou falando. Não estou propondo que, em 1961, eu tivesse razão e que Hoggart, Williams ou Stuart Hall se equivocasse. Admiro a todos estes autores, por muitas coisas; o diálogo da nova esquerda dos primeiros tempos foi frutífero e ambas as tradições se beneficiaram deles; e hoje em dia me sinto muito próximo de Raymond Williams no que se refere a alguns pontos críticos da teoria.

O que quero dizer é que minha crítica, a qual Johnson denomina “culturalismo apareceu em 1961: isto é, exatamente quando eu tinha escrito a metade de meu livro *A formação da classe operária inglesa*. E que este livro

foi escrito não somente durante um período de polêmicas contra o estalinismo e a história econômica positivista, mas também durante um momento de crítica consciente e abundante do “culturalismo”. É muito fácil demonstrar isso sem necessidade de recorrer a rótulos nem a biografias tendenciosas.

Uma coisa que não desperta o interesse de Richard Johnson – e que, ao que parece, não cruza nunca a porta do Centre for Cultural Studies de Birmingham – é a consideração da *política* de seus “momentos”. Sua ideia da “teoria” se abstrai de qualquer análise do contexto político gerador e o que lhe interessa – e como poderia escrever essa frase sem sentir um calafrio em alguma parte de seus órgãos epistemológicos? – é “a produção de conhecimentos realmente útil”. Conhecimento, entretanto, que não deve estar contaminado pelo empirismo, que deve se encontrar em um nível elevado de abstração e que deve apontar para uma utopia quando por fim se escreva a história total. São completamente esquecidos alguns “textos” bastante importantes daquele “momento da cultura”: o discurso secreto de Jruschov (texto que segue requerendo uma leitura atenta e sintomática); os discursos de John Foster Dulles; a crise do imperialismo britânico em Suez; os debates da VIII plenária do Partido Comunista polonês, os poemas de Wazyk, os retratos de Tibos Dery, etcetera, etcetera.

O que reuniu na primeira nova esquerda a esta mistura de elementos teóricos não foi um momento da cultura nem nada parecido, se não um sentido comum de crise política. Foi a *política* daquele momento que orientou a todos nós, procedentes de tradições distintas, haviam certos problemas comuns, entre eles estavam o da classe, os da cultura popular e das comunicações. Examinem esse momento – situem-se para uma análise histórica ou cultural marxista – e deverão começar, não dentro da teoria, mas dentro do mundo político. Marx começaria assim; pois o que mais interessava a Marx não era a “economia” nem sequer (me atrevo a dizer?) a epistemologia, mas o *poder*. Foi feito um desvio em direção a teoria econômica, um desvio que durou toda sua vida, foi para compreender o poder na sociedade.

No calor da década de 1950, enquanto contemplávamos as chamas que se lançavam sobre Budapest, acreditávamos que o movimento operário tradicional estava se corroendo ao nosso redor, enquanto a guerra nuclear parecia eminente, tivemos que tomar desvios diferentes para seguir as mesmas perguntas. O ser social havia feito uma entrada convulsiva e atrasada na consciência social, incluindo a consciência marxista, e os tempos nos levantaram não somente certas questões, mas também nos indicavam como deveríamos segui-las. Foi isto e não o culturalismo as questões propostas a serem tratadas na *Formação da classe operária inglesa*. É certo que aos leitores atuais o livro não os satisfaz, ou em todo caso, que andam buscando livros diferentes. O momento atual nos propõe questões distintas e urgentes.

Porém, quais são estas teorias, ou mesmo esta “história socialista” que é tão ecumênica que o poder e a política pouco importam? Richard Johnson não quer que inflemos as diferenças: Nosso discurso tem que ser “cuidadoso e respeitoso” e iremos conduzi-lo de “modo fraternal”. É fácil ser respeitoso e fraternal se sua teoria não consegue mover um alfinete no mundo real: se nunca te pedirão que explique suas teorias, uma vez que a lacuna entre a teoria e a realidade é preenchida muito raramente: ou se a teoria for reduzida (em parte por conta de determinações externas, em parte por nossas próprias mentalidades viradas para dentro) a pouco mais que um psicodrama dentro do *gueto* fechado da esquerda teórica.

Não é correto, reconheço, se acalorar falando do estalinismo em um seminário acadêmico. Não estão nada bem, desde já, que os professores de idade avançada intimidem ou doutrinem os jovens. Porém, é possível mover os procedimentos próprios do debate acadêmico ao mundo político, assim, para o bem? Porque *há* outro mundo político, no qual se dirige *A Miséria da Teoria*. E é um mundo que, gostemos ou não, não é fraternal, em que devemos reconhecer as solidariedades e distinguir entre parentes teóricos.

Pensava em finalizar aqui. Mas recentemente recebi essa crítica de muitos lados – “lutar antigas batalhas” e coisas do tipo – e tenho que dizer algo mais. Há, em primeiro lugar, o assunto da agressão. As vezes

apresentam *A Miséria da Teoria* como um ato improprio de agressão que rompe e desorganiza um discurso construtivo, “cuidadoso e respeitoso” da esquerda teórica. Mas, de qualquer lugar da tradição, o assunto da agressão pode ser visto de maneiras muito distintas. Durante toda uma década lançaram uma campanha teoricista e estruturalista sobre nossas posições, por suas suposições de “empirismo”, “humanismo”, “moralismo”, “historicismo”, vaidade teórica, etc. Esta campanha quase esmagou a tradição marxista, que era mais antiga, na sociologia, arraigada profundamente na crítica do cinema, da arte e da literatura, e estava se concentrando em massa junto as fronteiras da história. O que parecia estar em risco, então, não foi este ou aquele livro meu ou de Genovese – e não tenho o menor desejo de proteger nossa obra contra as críticas –, mas sim toda uma tradição de prática histórica marxista, que nunca havia estado teoricamente vazia e cuja mesma continuidade parecia ameaçada. Neste sentido, *A Miséria da Teoria* não foi um ato de agressão, mas um contra-ataque contra uma década de rejeição althusseiana.

Em segundo lugar, realmente não acredito que o próprio Richard Johnson compreenda como certo tipo de apelo para não começar uma polêmica, que o debate seja “cuidadoso e respeitoso” e “fraternal”, pode ser uma estratégia para realizar duas coisas: a primeira, realocar a teoria socialista de um contexto e um procedimento político a outros acadêmicos; e, a segunda, se apropriar do único terreno no qual o debate é permitido. Tenho demonstrado que ele retirou sua concepção de “momento da cultura” de qualquer texto político e que, além disto, insiste que “o momento da teoria” também deve ser considerado fora de contexto. Ressaltar, como estou fazendo, que este momento tem sua origem no trabalho de Althusser, em um contexto polêmico e muito especial (além de medidas de organização, expulsões, controles, etc.) dentro do Partido Comunista francês contra os críticos libertários e humanistas do movimento marxista e socialista francês, é introduzir considerações (não teóricas) impróprias.

Mas isto é uma apropriação conforme crescemos. Equivale a dizer que o debate tem que ser celebrado dentro do terreno indicado por ele e em nenhum outro lugar. Equivale a dizer, além disto, que as considerações de

ideologia, embora sejam indubitavelmente apropriadas quando estamos examinando o racismo, o sexismo, o empirismo, o humanismo e todos os demais, são totalmente impróprias – e até mesmo inconcebíveis – quando examinamos o movimento comunista ou marxista, onde tudo surge em um meio feito de teoria pura. Richard Johnson declara, em seu artigo de posição, com sua maneira cuidadosa e respeitosa de agir: “Eu vejo *A Miséria da Teoria* principalmente como prejudicial em seus efeitos”. Estava tratando de explicar porque esta nova categoria absolutista do “culturalismo”, me parece prejudicial também. É uma categoria que ele introduziu, não somente no discurso nacional, mas também no internacional, e que, se nada se opõe a ela, produzirá graves erros de reconhecimento e ameaçaria concluir ou expulsar uma grande tradição, ainda criativa, de prática historicamente abertamente marxista ou, pelo menos, “marxizante”. Mas, para se opor a esta expulsão, não basta entrar humildemente no terreno que ele declarou legítimo e argumentar respeitosamente que tal formulação é incorreta. É necessário rejeitar seu terreno e seus termos.

Ao fazer isto, as vezes as vozes sobem de tom. E por isto me repreende Gareth Stedman Jones, camarada e historiador a quem respeito muito. Na *History Workshop Journal* 8, Gareth disse: “Desde *Pre-capitalist modes of production* e *A Miséria da Teoria*, o tom de debate caiu nos piores níveis da Guerra Fria... Somos ordenados à pensar em termos maniqueístas”. Contudo, me parece que isso também é apropriação – de novo, quem sabe, inconsciente – de um tipo distinto. Devo recordar-lhes de onde veio *A Miséria da Teoria*. Veio da tradição socialista e marxista, especialmente da tradição da *Reasoner*. Todos os camaradas associados com esta tradição vivemos os piores anos da guerra fria ideológica e sofremos suas consequências. Quando chegou nossa própria crise, em 1956 mais ou menos, nenhuma das pessoas ligadas aquela tradição de historiografia marxista correu para a *Encounter*, eles lamentaram que nosso deus tivesse falhado ou pediram rejeição geral da tradição marxista. Tampouco abandonamos o movimento socialista. Nesta “oficina” de hoje, estão presentes ao menos quatro membros da junta da *New Reasoner* de anteriormente (John Saville, Dorothy Thompson, Peter Worsley e eu mesmo). Cito estes em particular porque penso que nos deram direito –

quando enfrentamos ao que parecem deformações idealistas bastante familiares, assim como a grandes silêncios culpados, no qual passa o marxismo – de apresentar os argumentos, dentro da esquerda, de maneira seca e enérgica. *A Miséria da Teoria* foi uma intervenção política que saiu de uma edição socialista e foi dirigida a esquerda.

Hoje não podemos comentar a teoria marxista, cuidadosa e respeitosa, se não ocultarmos o feito de que em imensos territórios do mundo o poder recebe a aprovação de uma ortodoxia estatal chamada marxismo, a qual é profundamente autoritária e hostil aos valores libertários. Os que nos pedem que não mencionemos estas questões em voz alta, que nos pedem em nome da solidariedade da “esquerda”, o que fazem é simplesmente pedir que os deixem sob posse do campo – para definir que é a “esquerda” – e utilizam a solidariedade como mordça. Também estão nos tranquilizando, sem permitir uma inspeção, no sentido de que não poderia haver nenhum componente teórico nos desastres da história socialista real.

Eu acho isto muito estranho. Porque os mesmos teóricos são muito sensíveis, e as vezes esclarecedores, ao nos mostrar como as ideologias capitalistas, racistas ou sexistas se reproduzem por meios teóricos. Porém, por alguma razão, se proclama que o “marxismo” está totalmente isento de “protocolos” parecidos: é impróprio sugerir sequer que a ideologia estalinista ou as atitudes autoritárias, elitistas, inumanas e filisteias poderiam se reproduzir por meios teóricos dentro do marxismo. Se alega um privilégio muito especial, uma imunidade com respeito à ideologia. Bem, eu argumentei o contrário em *A Miséria da Teoria*: argumentei que “o momento da teoria” tinha origens ideológicos, que o estruturalismo permitiu que se mantivessem imensas zonas de silêncio culpado referente a prática estalinista e inclusive até argumentei com mais cuidado do que supõem alguns críticos, a diferença entre o estalinismo como acontecimento histórico e o estalinismo como tradição histórica existente. Tratei de estabelecer posições libertárias, não só sobre uma base de moralismo ou de aspiração utópica, mas também a nível de teoria: e tal divisão de elementos autoritários e libertários dentro e uma tradição teórica comum no que pode se efetuar sem uma polêmica que as vezes parece inevitavelmente “maniqueísta”.

Estou de acordo, entretanto, que lançar indiscriminadamente acusações de “estalinismo” é tão inútil para o pensamento ou a prática como lançar qualquer outra classe de acusação indiscriminada: de racismo, de empirismo, de sexismo ou de humanismo. A discriminação é o que importa. O que importa é extrapolar essas zonas grandes e culpáveis de silêncio que o althusserianismo rodeou com muros de suas próprias vaias. E seus próprios apelos ilusórios a uma solidariedade da “esquerda” que deixou seus cultivadores com o comando de cada uma de suas muralhas. Se Gareth Stedman Jones quer dizer que o “estalinismo” é um termo tão carregado de emoção que não pode ser utilizado para a discriminação, então – se ele também concorda que devem ser derrubadas as outras muralhas que durante muito tempo protegeram este objeto histórico e teórico contra a análise – entenderei sua objeção com cuidado e respeito.

Algumas outras negativas, muito mais breves. Se referem principalmente ao artigo de Stuart Hall. O que me desconcerta é que o artigo leva toda uma série de afirmações acerca de meus posicionamentos que não se fundamentam em uma atenção cuidadosa ao meu texto. Claro que vejo um problema no empirismo. Certamente não rejeito filiações entre a lei e o governo de classes do século XX; apesar de nem sempre as vejo como ele as vê, eu argumentei sobre a complexidade que elas têm e, desde já, não argumentei “contra a esquerda, *tout court*”. Certamente, não rejeito conceitos de estrutura: tenho cuidado em distinguir tais organizações conceituais e heurísticas validas do estruturalismo. Fiquei atônito ao ver que a ideologia é uma “categoria ausente” do meu trabalho.

Também me surpreende ver que apresento valores e normas como “valores humanos transcendentais *fora* de condições históricas reais”, observação que também parece na crítica generosa e historicamente informada de Simon Clarke que leva o título de “Abstract and ahistorical moralism”, *History workshop journal*, 8, p. 154. Para mim, isto parece o indício do grave fechamento ou negativa que segue caracterizando a tradição marxista. Porque o que na realidade digo sobre isto – “Um exame materialista dos valores deve se situar, não junto a posições idealistas, mas frente a morada material da cultura: o modo de vida das pessoas e, sobretudo, suas

relações produtivas e familiares” (*A Miséria da Teoria*, ed.esp., p.296) – não justifica esta rejeição. Esta segue sendo, como meu *William Morris* revisado e o trabalho que estou realizando sobre os costumes do século XVIII, uma peça central do meu próprio compromisso histórico e *teórico*: nem abstrato, nem ahistórico, nem transcendental, mas contextual e materialista.

Surpreende-me comprovar que, nas minhas tentativas de definir a disciplina histórica, com sua lógica própria o discurso da prova, deixei a impressão que toda a “história” é, de algum modo, imune a instrução ideológica e podem pairar por cima de outras disciplinas como “juiz”. E, finalmente, me surpreende ver que os leitores ainda pensam que propus alguma teoria “culturalista” das classes, na qual as pessoas flutuam livres das determinações econômicas e se descobrem em termos de alguma consciência imaterial. (Escrevi sobre isso, com fins distintos, repetidamente: a ocasião mais recente foi em *Social History*, vol. 3, núm. 2; pero também no excelente estudo de R. W. Connell intitulado “A critique of the Althusserian approach to class”, na *Theory and Society*, 8, 1979.)

Não pretendo recusar todas as críticas. Estou recusando a categoria de “culturalismo” (que eu vejo como outro muro de silêncio) e as críticas inexatas. Enquanto ao debate geral na *History workshop journal*, encontrei nele muitas coisas construtivas e está claro que me parecem úteis muitas das observações de McLelland, Tim Mason, Clarke, William e Stedman Jones. O esclarecimento de conceitos em *O Capital* e o respeito a noção marxista de modo de produção capitalista são certamente muito úteis; e estou mais que disposto à aceitar (com gosto) correções e esclarecimentos em questão de teoria econômica, onde meu trabalho apresenta óbvios pontos fracos.

Há, entretanto, certas dificuldades neste intercâmbio. Isso é, não é útil criticarem a mim ou a Genovese por não haver escrito versões diferentes de *O Capital*, quando nossos objetos de estudo e nossas habilidades concretas não os de Marx. Ambos estivemos trabalhando em uma tradição marxista da historiografia, apoiados pelas habilidades de colegas de disciplinas adjacentes e castigados ou iluminados por suas críticas. Ao escrever *A formação da classe operária inglesa*, cujo objeto central de estudo era um momento da

formação das classes, verifiquei minha própria debilidade em matéria de teoria econômica tomando muitas coisas emprestadas daquela tradição (Marx ou Dobb) ou mediante a intercâmbios com colegas (John Saville, Hobsbawm e outros). Estou certo de que seguem havendo pontos fracos que merecem críticas. Mas não me agrada – *especialmente em relação a historiografia marxista* – esta tendência em adorar o indivíduo metodológico, cujos temas, objetos de estudo e debilidades características (ou até mesmo pontos fortes) devem se definir prematuramente como sinais que identificam uma posição absolutista. Não se trata somente de que isto coloque sobre a obra de um indivíduo mais peso do que pode suportar (a menos que um seja como Marx, e nenhum de nós é), distraíndo assim a atenção de trabalhos adjacentes igualmente significativos dentro de uma tradição comum. Se trata, porém, de que ele levanta muralhas *dentro* de uma tradição, muralhas que não tem porque estar ali. De fato, na tradição marxista britânica da historiografia, estas muralhas simplesmente não existiram: colegas de opiniões muito mais duras – incluindo “economicista” – Discutiram comigo, e eu os contestei, e ambos aprendemos no intercâmbio, do mesmo modo que hoje em dia realizam intercâmbios frutíferos as tradições muito distintas da Society for the Study of Labour History, *Past and Present*, *Social History*, *New Left Review* e a *History Workshop*. Se resisti tão vigorosamente ao estruturalismo – e recuso com vigor a intenção de colocar a etiqueta de “culturalismo” a toda uma tradição de trabalho em andamento –, é exatamente porque não deveríamos permitir que se construíssem estas muralhas absolutistas para interromper nossos intercâmbios.

A outra dificuldade do intercâmbio estava em que alguns dos participantes, se embora forneçam críticas valiosas, parecem desejar a reconstrução do marxismo-como-sistema (Tim Mason é, certamente, uma digna exceção) e às vezes (como sugere Gareth Stedman Jones na *History Workshop Journal* 8) um sistema reconstruído a sua própria imagem. É difícil discutir com tanta distância, porém espero que possamos seguir fazendo. Uma característica desta ideia do marxismo-como-sistema é uma insistente atribuição de prioridade heurística, não somente no sentido da época, mas em cada detalhe do método, ao modo de produção: persiste a ideia de que,

uma vez que se possa teorizar e juntando com todos os fragmentos (incluindo a estética e o direito comum) nos lugares apropriados, terminaram todos os problemas da explicação; ao dizer a verdade, pode então não ser necessário investigar a história, já que a teoria antecipará todos os resultados. Expliquei, e espero ter feito com certo cuidado, em *A Miséria da Teoria*, porque recuso esta ideia de "teoria": ao explicar, tudo, de uma só vez, deixa sem explicar a história propriamente dita.

Não se trata, desde já, de se necessitamos ou não da *teoria*. Faz falta que diga que o último título de meu livro não invoca o abandono de toda a teoria, do mesmo modo que Marx, ao escrever *Miséria da filosofia*, não pretendia abandonar toda a filosofia? Minha crítica se referia a Teoria, a ideia de que tudo, de alguma maneira, podia se juntar, como sistema, por meios teóricos. Certamente necessitamos da teoria em cada momento de nosso trabalho – Seja para definir os problemas do modo de produção, a microeconomia, a família, a cultura, ou o Estado – e necessitamos uma investigação que esteja informada tanto empírica quanto teoricamente, e a interrogação teorizada do que esta investigação encontre.

Duas observações autocríticas. A primeira surge de maneira geral, mas especialmente no artigo de opinião de Gavin Kitching. O que me surpreendeu em Kitching foi sua afirmação de que eu anulo a exploração a substituído pela *experiência* da exploração, recuso as causas materiais que ocorrem "por trás" da consciência, suponho que a consciência é de algum modo "autônoma" de quaisquer determinações materiais e suponho que a classe surge de tais maneiras. Isto é repetir uma crítica parecida que se faz no artigo original de Johnson.² Isto é tão contrário a toda tendência de minha obra (e da tradição mais antiga de historiografia marxista) que devo supor que a leitura nasce de uma falta de clareza nas minhas próprias definições.

Parte da culpa tem meus próprios escritos. Recusam persistentemente examinar com seriedade as distinções que temos feito a Raymond Williams e eu acerca da determinação em seu sentido de "fixar limites" e "exercer

² Veja em Richard Johnson "Thompson, Genovese and socialista-humanist history", em *History Workshop journal*, 6, outono de 1978, e debates subsequentes nos números 7, 8 e 9.

pressões” e que eu fiz a respeito dos “conceitos de junção” (*junction-concepts*). Mas o resto da culpa pode ser que seja meu próprio uso da “experiência”. Porque experiência é exatamente o que constitui a junção entre a cultura e não cultura, a metade dentro do ser social, a outra metade dentro da consciência social. Talvez nós poderíamos chamar de experiência I – a experiência vivida – e experiência II – a experiência percebida.

Muitos epistemologistas e sociólogos contemporâneos, quando ouvem a palavra “experiência”, procuram diretamente a experiência II. Isto é, se movem diretamente para o que Marx chamou de consciência social. Logo partem para demonstrar que a experiência II é um meio muito imperfeito e falsificador, corrompido por intrusões ideológicas, etcetera. Eles até leem pequenas lições epistemológicas, para demonstrar que diferentes pessoas experimentam a mesma coisa de maneira distinta, que a experiência se organiza segundo as pressuposições e dentro de categorias formadas ideologicamente, etcetera. Tudo é assim. Mas, precisamente por isto eu insisti tanto na disciplina distinta, no discurso da prova, do historiador. Os historiadores incluídos na tradição marxista – assim como muitos que estão fora dela – tem usado o termo “experiência” de uma maneira diferente por tanto tempo que eu mesmo passei a assumir esse uso tão profundamente que em *A Miséria da Teoria* não o expliquei adequadamente.

O que vemos – e estudamos – nos nossos trabalhos são acontecimentos repetidos dentro do “ser social” – acontecimentos, de fato, que muitas vezes são consequência de causas materiais que acontecem por trás da consciência ou intenção – que inevitavelmente dão e devem dar origem à experiência vivida, a experiência I, que não penetram instantaneamente como “reflexos” na experiência II, mas cuja pressão sobre a totalidade do campo da consciência não pode ser desviado, adiado, falsificado ou suprimido indefinidamente pela ideologia. Em *A Miséria da Teoria* indiquei a classe de experiência coletiva, dentro do ser social, o que eu quero dizer:

A experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas estão famintas: seus sobreviventes têm novos modos de pensar em relação ao mercado. Pessoas são presas: na prisão, pensam de modo diverso e sobre as leis.

E argumentei:

... ocorrem mudanças no ser social que dão origem a *experiência* modificada; 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.

De que outro modo pode um materialista explicar a mudança histórica com um pouco de racionalidade? De que outro modo, em uma época como a nossa, vamos supor que possa haver alguma vez um remédio humano contra a demonização hegemônica da mente, as falsas descrições da realidade que diariamente reproduzem os meios de comunicação? A experiência I está em constante atrito com a consciência imposta e, rompendo com isto, nós, que lutamos em todos os intrincados vocabulários e disciplinas da experiência II, recebemos momentos de franqueza e oportunidade antes que se impunha uma vez mais o molde da ideologia.

A segunda autocrítica é complexa demais para resolver, exceto com alguma dor e de modo extensivo. Duvido de minha competência na tentativa de fazê-la. Depois de ler *A Miséria da Teoria*, Hans Medick me escreveu para dizer que, quando me propus em estabelecer a objetividade tanto da disciplina histórica como do seu objeto – o processo histórico acabado, com sua pauta de causação (fundamentalmente irreconhecível) – teria tropeçado naquele positivismo que, em outros pontos, procuro enfrentar. Havia retirado Popper pela porta da frente e logo voltado a colocá-lo sigilosamente pela porta de trás. Em resumo, ao colocar o feito aqui e o valor ali, havia exposto meu argumento a sérios erros.

Enviei a Hans Medick uma resposta mal-humorada, porém, depois de refletir sobre isso, creio que ele tinha razão, o que a tinha em parte. O fato é que – e essa observação fez David Selbourne em seu artigo –³ que todos nós fazemos faces epistemológicas, ferozes ou arrogantes, porém a maioria de nós, especialmente na Inglaterra, não somos mais do que novatos na filosofia. Um treinamento através de Althusser (que também comente grande

³ Ver David Selbourne, "On the methods of the History Workshop", em *History workshop Journal*, 8 (Primavera de 1980).

erros de lógica) ou mesmo diante de uma crítica de Althusser não é um substituto adequado de uma preparação mais rigorosa. Na minha opinião atual, a diferença que se oferece em *A Miséria da Teoria* segue sendo válida, no sentido de que a disciplina histórica (seu “discurso da prova”) pressupõe que um encontro entre a evidência objetiva é o que está em disputa: e para isto criam-se técnicas especiais e uma lógica disciplinar especial. Porém, também reconheço que o historiador, em cada momento do seu trabalho, é um ser formado por valores que, de fato, quando propõe problemas ou interroga a evidência, não pode funcionar de maneira livre de valores. Medick considera que Habermas revelou a natureza deste problema e que nós deveríamos prestar mais atenção a seus escritos. Espero que Medick volte a escrever e nos ajude a superar este difícil assunto.

Finalmente, que vamos fazer com nosso bom amigo Philip Corrigan? Ele *sabe* o que escreveu? Philip Corrigan, o inimigo do “terrorismo” teórico: como diabos sua máquina de escrever redigiu esta frase, a mais derrotista e terrorista de todas? “A mim parece, para ser franco, que chegou a hora de reconhecer que a história é uma forma cultural dedicada a práticas de regulação justamente iguais ao direito; é uma das formas que se empregam para encorajar os subordinados e acessar seu próprio confinamento”. Isso é o que escreveu. Não que a história às vezes pode ser isto: não que isto é uma deformação ou “captura” ideológica da história, que pode seguir, em certos círculos acadêmicos ou nos planos de estudo das escolas, ou até mesmo como mito popular. Esta observação certamente deve ser levada em consideração. Mas a história é... simplesmente isso. Hindess e Hirst, voltem! Tudo está perdoado! Nenhum de seus golpes foi tão cruel como este!

Nenhuma disciplina intelectual ou arte é uma forma cultural dedicada *somente* a práticas de regulação, nem sequer o direito. Como, certamente, bem sabe Corrigan. A história é uma forma dentro da qual lutamos e muitos lutaram antes de nós. Nem estamos sozinhos quando lutamos ali. Porque o passado não está simplesmente morto, inerte, nem é confinante; leva também sinais e evidências de recursos criativos que podem sustentar o presente e dar forma às possibilidades.