

E. P. THOMPSON (1924 – 1993): A RELIGIÃO DOS TRABALHADORES

Michael Löwy¹

Tradução: Deivy Ferreira Carneiro²

E. P. Thompson é um dos historiadores mais célebres do século XX e sua obra contém algumas brilhantes incursões no domínio das ciências sociais das religiões. Em uma homenagem póstuma, seu colega Eric Hobsbawn afirmou que ele era o único, dentre todos os historiadores que ele havia conhecido, capaz de produzir ideias *qualitativamente novas*: “Chamemos-lhe de gênio, no sentido mais tradicional do termo” (*The Independent*, 31 de agosto de 1993). De acordo com o *Catalogue of Quotations in Arts and Letters*, Thompson é um dos 250 autores mais citados no mundo.

Nascido na Inglaterra em 1924, Edward Palmer Thompson aderiu ao Partido Comunista Britânico aos 16 anos de idade, durante a Segunda Guerra Mundial. Alguns anos mais tarde ele participou da batalha de Monte Cassino como oficial de cavalaria de uma companhia de tanques. Nos anos seguintes à guerra, ele fez parte do célebre grupo de historiadores do PC inglês, mas após os eventos de 1956 (invasão da Hungria pelas tropas soviéticas), ele, assim como muitos outros intelectuais e militantes comunistas, rompeu com o partido. Acadêmico respeitado, contribuiu – primeiramente com as revistas *The New Reasoner* e *New Left Review* e, mais tarde, com a publicação do influente *May Day Manifesto* (1967), juntamente com o sociólogo da cultura

¹ Diretor emérito de pesquisa do CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris) e professor da École des Hautes Études en Sciences Sociales.

² Professor do Programa de Graduação e Pós-graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia.

Raymond Williams – que se tornou importante para a renovação da cultura socialista da Grã-Bretanha. Finalmente, ao longo dos anos 1970 e 1980, Thompson foi um dos grandes nomes da Campanha Europeia pelo Desarmamento Nuclear, um movimento que associava alguns pacifistas ocidentais, assim como alguns dissidentes democratas da Europa Oriental.

A crítica à civilização industrial (capitalista) corre como um fio condutor através dos escritos políticos, teóricos e historiográficos de Edward Palmer Thompson. A originalidade, a novidade, a força subversiva e a coerência de seus trabalhos históricos estão intimamente ligadas à sua capacidade de redescobrir e reformular em termos marxistas (heterodoxos) a tradição romântica de crítica da modernidade. Isso se aplica tanto para seu primeiro livro *William Morris: From Romantic to Revolutionary* (1955 e 1977) quanto para a coletânea de artigos *Costumes em Comum* (1991), bem como para sua última obra *The Romantics: England in a Revolutionary Age* (1997).

Mas o exemplo mais importante dessa perspectiva analítica é sua obra *A Formação da classe operária inglesa* (1963),³ um livro que marcou profundamente toda historiografia anglo-saxã nos últimos 30 anos.⁴ No seu prefácio, Thompson registra uma frase que servirá de bandeira e sinal de reconhecimento para uma nova corrente na história social: “estou tentando resgatar o pobre tecelão de malhas, o meeiro luddita, o tecelão do “obsoleto” tear manual, o artesão “utópico” e mesmo o iludido seguidor de Joanna Southcott, dos imensos ares superiores de condescendência da

³ Traduzimos todas as notas explicativas do autor mas optamos por manter as referências bibliográficas originais. [N. do Tradutor]

⁴ Trata-se, como bem notou Miguel Abensour no prefácio para a tradução francesa da obra, “um grande livro morrisiano”, ou seja, profundamente impregnado pelos modos de percepção adquiridos com a leitura da obra de William Morris. ABENSOUR, Miguel. La passion d’Edward P. Thompson. In : THOMPSON, E.P. *La formation de la classe ouvrière anglaise*. Paris : Gallimard/Seuil/Hautes Etudes, 1988, p. VI, XV, XVI. (Tradução em português: THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. 3 vol. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.)

posteridade”. A Religião não está ausente desse projeto, como mostra a referência à Southcott, uma profetiza apocalíptica do início do século XIX. As aspas irônicas em torno de “obsoleto” e “utópico” são uma provocação que colocam, implicitamente, em questão as categorias da historiografia dominante impregnada de uma ponta a outra pela ideologia do progresso linear, benéfico e inevitável. Não se trata de “idealizar” essas figuras do passado de maneira acrítica, mas se dar conta do significado humano e social de seu combate que, longe disso, não era apenas anacrônico:

Seus ofícios e tradições poderiam estar desaparecendo. Sua hostilidade frente ao novo industrialismo podia ser retrógrada. Seus ideais comunitários podiam ser fantasiosos. Suas conspirações insurrecionais podiam ser temerárias. Mas eles viveram nesses tempos de aguda perturbação social, e nós não. [...] Podemos descobrir, em algumas causas perdidas do povo da Revolução industrial, percepção de males sociais que ainda estão por curar.⁵

Face à implacável doutrina dos primeiros ideólogos da industrialização, Thompson se situa em um ponto de vista crítico fundamentado em duas fontes contemporâneas: a cultura romântica e a resistência popular. Ele não hesita em reconhecer sua dívida nessa matéria:

Nós podemos alcançar um certo distanciamento, considerando-se tanto a crítica “romântica” do industrialismo [...] e a incrível resistência e a tenacidade por meio das quais o tecelão em seu tear manual ou o trabalhador urbano confrontaram esta experiência e agarraram-se a uma cultura alternativa. Graças a essas duas vozes dissidentes, “nós compreenderemos melhor o que foi perdido, o que foi “enterrado” e aquilo que ainda hoje não foi resolvido”.⁶

⁵ THOMPSON, E.P. *op. cit.* p. 16.

⁶ *Ibidem*, p. 401.

De fato, na virada do século XVIII, essas duas formas de protesto (cultural e plebeia) contra a nova sociedade burguesa/industrial estavam separadas e eram estranhas uma à outra: é o historiador que, retrospectivamente, descobre sua solidariedade invisível frente a um adversário comum.

É, então, em relação a sua atitude submissa ou rebelde frente às disciplinas e imperativos da industrialização capitalista que E. P. Thompson vai analisar – e criticar – os diferentes movimentos religiosos do final do século XVIII e início do XIX. Contrariamente a outros historiadores de sua geração – como por exemplo Christopher Hill – ele não está nem um pouco interessado pelas correntes radicais da Revolução Puritana do século XVII. Ele escreveu, no entanto, no meio de uma polêmica com os representantes da nova geração marxista inglesa dos anos 1960 (Perry Anderson), o seguinte comentário, que muito nos interessa do ponto de vista metodológico: “A Revolução Inglesa foi um combate conduzido em termos religiosos, não porque seus participantes estavam imersos em confusão a respeito do seu verdadeiro interesse, mas porque a religião era *importante para eles (religion mattered)*. As guerras eram, em grande medida, confrontos sobre a autoridade religiosa”. Graças ao protestantismo triunfante e ao racionalismo que o favoreceu “a iniciativa privada e o *laissez faire* qualificado dominaram a cultura econômica antes mesmo de ter assumido o poder em uma economia de mercado”.⁷ Essa passagem mostra não somente importância para o historiador dos fenômenos religiosos, mas também sua autonomia, sua independência e seu impacto político e econômico: não estamos tão longe de Max Weber.

Esta é, de fato, a problemática weberiana da ligação entre protestantismo e capitalismo que serve como ponto de partida a E. P. Thompson para sua discussão sobre o papel do Metodismo em *A Formação da classe operária inglesa*. Em sua argumentação, ele associa estreitamente, apesar de suas diferenças, a obra

⁷ THOMPSON, E. P. The peculiarities of the English. In *the Poverty of Theory*, London: Merlin Press, 1978, p.58.

de Weber com a do historiador inglês R. H. Tawney, cujo livro *Religion and the rise of capitalism* (1926) destina-se à análise do impacto das mudanças econômicas sobre a religião protestante: “Max Weber e R. H. Tawney fizeram uma análise tão completa da interpenetração do modo de produção capitalista e da ética puritana que parece não haver sobrado muita coisa a acrescentar nesta interpretação; podemos ver no Metodismo o simples prolongamento desta ética em um meio social em plena mudança”, a saber, a classe operária.⁸

O que ocupa a atenção do historiador inglês não é, como o é para Weber, o papel da ascese puritana na gênese da burguesia moderna, mas o significado dessa ética na condução da vida dos trabalhadores, sobretudo na variante metodista um século e meio mais tarde. É certo que Weber e Tawney já haviam avançado em suas reflexões, fornecendo algumas pistas para esse tema: “Weber e Tawney explicam que os empregadores tinham boas razões para achar *útil* a propagação de valores puritanos ou pseudo-puritanos no seio da classe trabalhadora”. Tawney colocou em evidência o papel da ética protestante na justificação das desigualdades sociais: para o desenvolvimento da “crença conveniente de que se o sucesso é um sinal de eleição, a pobreza era em si mesma uma prova de torpeza espiritual”. No entanto, é Weber que se dá conta da questão decisiva: a disciplina do trabalho. O capitalismo moderno não pôde se estabelecer sem um combate violento contra a resistência obstinada da mão de obra pré-capitalista, ou seja, contra a atitude “tradicional” que não deseja “sempre ganhar mais dinheiro”, mas simplesmente viver de acordo com seus hábitos e costumes. Para os artesãos e os camponeses, as regras de produção capitalista foram percebidas como “um conjunto de restrições detestáveis e contra a natureza”. E a submissão desses se deu graças ao calvinismo, por meio da imposição de uma vida metódica e disciplinada, aliada à abstinência rigorosa de todo prazer espontâneo.

⁸ THOMPSON, E. P. *La formation de la classe ouvrière anglaise... op. cit.* p. 323.

Weber notou as dificuldades enfrentadas pelos empregadores na indústria de tecelagem do século XVII e o papel do pastor Richard Baxter no estabelecimento de uma disciplina industrial. O sociólogo alemão destacou, também, sobre as doutrinas desse eminente clérigo e seus colegas, “a relação entre a repressão sexual e disciplina de trabalho”.⁹ Tratava-se, afirmou Thompson a respeito dos escritos de outro pregador metodista, Joseph Marsden, de um sistema “destinado a quebrar a personalidade do trabalhador ou do artesão rebelde, para remodelá-la de acordo com as necessidades da nova ordem industrial” – um sistema de pressão moral insuportável que “penetra até o âmago da personalidade humana com o intuito de reprimir as energias emotivas e espirituais”.¹⁰

Nessas passagens, o historiador inglês, aparentemente, não faz nada além de citar, parafrasear ou resumir – por meio de exemplos – as análises de Weber. De fato, ele as radicaliza em um sentido anticapitalista. Essa reinterpretação não é de todo contrária àquela feita por Erich Fromm há algumas décadas. Não é nenhuma coincidência o fato de E.P. Thompson prestar uma homenagem a este último ao mostrar – “expandindo e ampliando o argumento de Weber” – que o capitalismo não poderia se desenvolver sem alguma forma de “tensão interna”. Sendo capaz de “canalizar todas as energias para trabalhar”, graças à ética protestante, “o trabalhador deve tornar-se seu próprio carcereiro”.¹¹

⁹ *Ibidem*, p. 324-325. A passagem da obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* citada para ilustrar esta afirmação é aquela na qual Weber examina o ascetismo sexual dos puritanos, para os quais o melhor remédio para resistir a todas as tentações sexuais era a máxima: “trabalhar duro na sua profissão”.

¹⁰ *Op.cit.* p. 334. De fato, acrescenta ele, “reprimir” não é o termo apropriado: “estas energias não eram tão inibidas e acabaram desviando sua expressão social e pessoal a serviço da Igreja”.

¹¹ *Ibidem*, p. 325. As citações de Fromm remontam a edição inglesa da obra *La peur de la liberté*, que data de 1960. A tradução francesa é um pouco inexata: “Fromm, en poussant l'raisonnement de Weber”. O texto inglês de Thompson

Na verdade, ao contrário de Weber, não lhe interessa tanto a origem do capitalismo no século XVII, mas o papel da religião na submissão dos trabalhadores à disciplina industrial no início do século XIX. Ele vai, então, examinar de perto a *Philosophie de la manufacture* (1835) do célebre Dr. Andrew Ure – “um livro que, por seu cinismo diabólico (*satanic advocacy*), chamou a atenção de Engels e Marx”, para os quais a religião era uma grande ajuda para convencer os trabalhadores a “renunciarem seus hábitos de trabalhos desorganizados e a se identificarem com a regularidade constante do complexo autômato” da fábrica.

De acordo com Ure, “é do mais alto interesse para cada proprietário de fábrica *dispor suas máquinas morais e mecânicas de acordo com os mesmos bons princípios*” (é Thompson quem sublinha); daí a importância de uma religião que exige uma rigorosa disciplina e as “virtudes da auto abnegação do Evangelho” para as suas “máquinas morais”. A vantagem, para o filósofo da indústria, é ao mesmo tempo econômica e teológica: “Não há de fato nenhum caso em que esta verdade do Evangelho – ‘A piedade é um imenso ganho’ – se aplique melhor do que na administração de uma vasta fábrica”.¹²

Entre as manifestações dessa “piedade” disciplinadora, Thompson dirige uma atenção especial ao *Metodismo*. Enquanto Weber estava interessado na doutrina calvinista de Wesley, o fundador dessa seita protestante no século XVII, o historiador inglês analisa principalmente os escritos e os sermões de ministros metodistas do século XIX, como Jabez Bunting, que documentam “a convergência extraordinária entre as virtudes que o Metodismo inculca na classe operária e o utilitarismo da burguesia”. Esses pastores contribuíram, de forma notável, para incutir a submissão entre os trabalhadores e uma atitude psicológica favorável à “disciplina do trabalho tão necessária aos industriais”. Para o Metodismo, o próprio Deus era o supervisor mais vigilante de todos e a indisciplina no trabalho seria punida com as chamas do inferno.

é: “*here Fromm amplifies Weber’s argument*”.

¹² *Idem*, p. 327-329.

Tawney já havia constatado o papel do puritanismo do século XVII na legitimação dos constrangimentos utilitaristas. Porém, de acordo com Thompson, “foi o Metodismo que forjou os últimos elos das cadeias utilitaristas ligadas ao proletariado”. Mais que uma convergência, é um tipo de fusão que se opera entre a doutrina religiosa e o *ethos* econômico: “Visto por este prisma, o Metodismo foi a árida paisagem interior do utilitarismo em uma época de transição para a disciplina do trabalho do capitalismo industrial”.¹³

Apesar dessas diferenças com o pensamento de Weber, e do tom anticapitalista, essa primeira parte do argumento de E. P. Thompson está em direta continuidade com a tese weberiana – obviamente, “expandindo o argumento de Weber”, como ele escreveu sobre Erich Fromm. É, então, no segundo momento que ele avança para além desse campo relativamente marcado ao se interessar por uma nova questão, que diz respeito diretamente à sociologia das religiões e que não é considerada na obra de Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo*: por que muitos trabalhadores aderiram a essa seita protestante? Por que eles mesmos se submeteram, por conta própria, a “esse tipo de operação psicológica”? O Metodismo foi muito bem sucedido, observa o historiador, em ser “simultaneamente a religião da burguesia industrial [...] e de amplos setores do proletariado. [...] Como o Metodismo conseguiu cumprir estes dois papéis com tanto vigor? É um problema que nem Weber nem Tawney se colocam”. E. P. Thompson se propõe, então, a explorar um campo desconhecido, negligenciado pelos “clássicos”, em torno do seguinte paradoxo: como uma religião burguesa, própria de uma elite de empreendedores que se consideravam “chamados” ou “eleitos”, “pôde seduzir o proletariado nascente, em uma época particularmente difícil quando, pelo seu número, estes proletários eram pouco predispostos a se considerarem um grupo de ‘eleitos’?”.¹⁴

¹³ *Op cit*, p. 323, 332 e 334.

¹⁴ *Op cit*, p. 324. Ver também a página 340: “A utilidade do Metodismo como

Ele propõe três hipóteses para tentar explicar esse enigma: 1) o doutrinamento religioso; 2) o papel da comunidade; 3) o milenarismo.

A primeira hipótese é mais descritiva que explicativa. Thompson expõe em detalhes os procedimentos “pedagógicos” dos metodistas, ilustrados por uma passagem do próprio Wesley a respeito da educação das crianças:

quebre a sua vontade inicial. [...] O que vai lhe custar! Quebre sua vontade se você não quer a danação da criança. Com um ano de idade a criança já pode aprender a temer a vara e a chorar baixinho; a partir dessa idade, torne-o dócil, mesmo que você tenha que bater nele dez vezes para chegar a este fim [...]. Quebre a sua vontade agora e sua alma viverá, e ele provavelmente irá agradecê-lo para sempre.¹⁵

Embora seja um exemplo bastante impressionante e justifique o termo “terrorismo religioso assustador”, dado ao Metodismo pelo historiador inglês W. E. H. Lecky, ele não nos revela nada sobre as razões de adesão de tantos trabalhadores adultos a essa corrente religiosa.

Mais significativa a esse respeito é a segunda hipótese: de acordo com o autor da *Formação da classe operária inglesa*, o Metodismo e suas capelas abertas “ofereciam aos desarraigados e aos abandonados da Revolução Industrial uma espécie de comunidade de substituição”. Por exemplo, para o trabalhador itinerante, a igreja metodista abria a porta de uma nova comunidade quando ele se mudava de uma cidade para a outra. Além disso, do ponto de vista puramente doutrinal, o Metodismo aparecia

disciplina do trabalho é evidente. Menos evidente é o porquê de tantos trabalhadores se submeterem voluntariamente a esta forma de exploração psicológica”. Thompson critica, numa nota de rodapé, o autor da *Ética Protestante* por ter “dado importância demasiada aos elementos calvinistas desta teologia”, especialmente a doutrina da eleição, ao invés da submissão e da obediência, mais importantes no que diz respeito ao proletariado (p. 330).

¹⁵ *Ibidem*, p. 339-341.

como uma implacável ideologia da disciplina industrial: “na prática, esta doutrina perdeu mais ou menos rigor, humanizando-se ou modificando-se de acordo com as necessidades, com os valores e com o estado das relações sociais da comunidade em que exercia a sua influência”. E. P. Thompson formula aqui um argumento em termos gerais que diz respeito, evidentemente, à sociologia da religião e que a distingue de uma simples história da teologia ou das doutrinas religiosas – e é isso que ele designa de “quadro intelectualizado” da religião como ideologia.¹⁶

A terceira abordagem explicativa é talvez a mais original, mas também a mais complexa: trata-se daquilo que o historiador designa através de um novo conceito, o *milénarismo do desespero*. Sua principal referência sociológica a esse respeito não é mais Max Weber, mas Karl Mannheim, o qual cita na seguinte passagem da obra *Idéologie et utopie* (1929): “O milénarismo sempre acompanhou as explosões revolucionárias e sempre foi a sua alma. Quando o espírito se retira e abandona esses movimentos, deixando mundo um frenesi coletivo de estado puro e de uma loucura desespirtualizada”.

E. P. Thompson distingue duas formas de milénarismo

a) a que ele chama de “milénarismo autêntico”, de tendência revolucionária, que desaparece na Grã-Bretanha no fim dos anos 1790 com a derrota do jacobinismo inglês e com o início das guerras com a França. Um exemplo citado repetidamente por Thompson é o de Richard Brothers, um capitão de navio aposentado, autor de uma obra “profética” que utilizava a linguagem do apocalipse para anunciar uma era revolucionária eminente. Ele conseguiu ter uma influência significativa, mas acabou sendo preso em 1795 e internado como louco. O poeta

¹⁶ *Op cit*, p. 344-345: “Analisando a teologia do Metodismo, nós construímos um quadro intelectualizado. A realidade da vida em comunidade, o bom senso [...] a vivacidade das velhas tradições comunitárias, tudo isso tendia a suavizar os aspectos sinistros”.

William Blake pode também ser considerado como próximo dessa corrente “quiliástica” radical.

b) o “milénarismo do desespero”, que corresponde à “loucura desespiritualizada” de Mannheim, que prospera no início do século XIX, com a renovação do Metodismo e com o “fanatismo profético” de uma multidão de seitas que se autoproclamavam a “Nova Jerusalém”. Sua expressão mais importante foi o movimento em torno da profetisa apocalíptica Joanna Southcott, uma dissidente do Metodismo que havia conseguido reunir cerca de 100 mil adeptos, proclamando, em nome do Senhor: “Eu quebrarei o orgulho dos poderosos e exaltarei o espírito dos humildes”. Esse “southcottianismo” não foi um milénarismo revolucionário, pois ele “não empurrava as pessoas para a ação social e dificilmente se agarrava ao mundo real. O seu fervor apocalíptico era muito parecido com o do Metodismo – pronunciava o desejo de ser pessoalmente resgatado até a histeria”. Nós podemos nos perguntar, entretanto, se o historiador inglês não subestima o protesto, um tanto implícito, desses sermões milénaristas que denunciavam, como ele reconheceu, “os falsos pastores da Inglaterra (proprietários de terras e governantes) que conspiraram para elevar o preço do pão”.¹⁷

Para explicar o surgimento dessas duas formas de milénarismo, Thompson desenvolve uma brilhante hipótese sócio-histórica: sua alternância corresponderia a “uma oscilação entre períodos de esperança e períodos de desespero e de abatimento”. Cada vez que renascia a esperança de uma mudança política, “o avivamento perdia terreno para reaparecer, impulsionado por um fervor renovado, sobre as ruínas do messianismo político derrubado”. É nesse sentido, acrescenta ele, que o grande recrutamento metodista que ocorreu entre 1790 e 1830 pode ser considerado como “o milénarismo do desespero”. Analisando em detalhes a alternância entre diferentes momentos de luta política e avivamento fervoroso entre os

¹⁷ THOMPSON, E. P. *La formation de la classe ouvrière anglaise...* op. cit. p. 346-350. O termo inglês utilizado por Thompson não é *milénarismo*, mas *quilliasmo* – seu equivalente de origem grega –, o mesmo termo que utiliza Karl Mannheim.

anos de 1790 e 1834, Thompson sugere, a partir de uma matriz milenarista comum, “algo que parecia uma oscilação, a renovação religiosa ocupando o polo negativo e a política radical (tingida de um milenarismo revolucionário), o polo positivo”.¹⁸ Em todo caso, independentemente do contexto inglês em questão, com o conceito de *milenarismo do desespero*, E. P. Thompson forjou uma ferramenta mais ampla e geral para a pesquisa sociológica.

Na sua análise do Metodismo, o autor da *Formação da classe operária inglesa* parece talvez se aproximar da tese marxista “clássica”: a religião como “ópio do povo”. Certamente não é Marx que ele cita, mas Charles Kingsley, autor da expressão “o ópio das massas”, que permitia compreender que “muitos trabalhadores viravam-se para a religião, pois esta funcionava como uma forma de consolação [...]”. Porém, ele escapa de uma visão muito restritiva do fato religioso na medida em que reconhece que “nenhuma ideologia é integralmente absorvida por seus adeptos; ela se transforma na prática, de mil maneiras, através da ação espontânea e da experiência; a comunidade operária foi introduzindo nas capelas seus próprios valores de ajuda, de boa vizinhança e de solidariedade”. Isso é particularmente verdadeiro para os dissidentes metodistas populares – a seita da *Bíblia Cristã* e aquela chamada de “metodistas primitivos” – fundadas por pregadores leigos em ruptura com os ministros do culto profissional, que terão um papel importante na história ulterior do sindicalismo e do radicalismo político ao longo do século XIX.¹⁹

Eis então um novo rosto do Metodismo, que não é mais aquele do “terrorismo religioso”, mas sim um movimento “marcado por uma grande consciência de classe”, que contribuirá de modo notável à ascensão do movimento cartista, o primeiro grande movimento político operário da Inglaterra, graças a figuras como o tecelão manual e o pregador metodista Ben Rushton, ou ao pregador Hanson. Este último não hesitou em denunciar o Clero oficial, culpado de pregar aos operários “obediência passiva

¹⁸ *Ibidem*, p. 352-355.

¹⁹ *Op cit*, p. 345, 359-360.

e não resistência”. Quanto a Ben Rushton, que seus amigos descreviam como “um homem político constante, sem medo e íntegro”, sempre pronto a sustentar a moral dos cartistas em luta, era bem próximo de Ernest Jones, o dirigente (laico) da ala esquerda do cartismo, aquele que não abria mão do uso eventual da “força física” para arrebatado o sufrágio universal. Ele ilustra o fenômeno que Thompson definiu como “a revolta política metodista”: um indivíduo convencido que “estava inspirado, na sua atividade revolucionária ou radical, por uma moral séria, um senso de justiça e ‘vocaçãõ’; uma dedicação ‘Metodista’ sustentada pela organização e um elevado sentimento de responsabilidade pessoal”. Em outros termos: a opção sócio-política radical não se deu apesar da religiosidade metodista de seus operários ou artesãos, mas em continuidade a ela.²⁰

Todavia, o personagem que encarna, aos olhos de Thompson, a oposição mais radical ao Metodismo conservador não é um dissidente da seita, mas um espírito de outra categoria: o artista e revolucionário William Blake, uma das raras figuras em que se cruzam tanto a resistência ao utilitarismo quanto aquela dos artesãos radicais contra o capitalismo industrial. Nos seus escritos encontramos “a afirmação quase antinomiana de alegria sexual e de inocência”. Podemos ler, afirma o historiador inglês, em quase cada verso de seu *Evangelho eterno* “uma declaração de guerra mental contra o Metodismo e o evangelismo”. Sem qualquer hesitação, Blake denunciou o ensino puritano de humildade e submissão – que a seus olhos “deformam os céus de um polo ao outro” - e o poder religioso repressivo do Estado: “A Besta e a Prostituta (da Babilônia) governam sem controle. Defender a Bíblia neste ano de 1798 pode custar a vida a um homem”. Citando Karl Mannheim – para o verdadeiro espírito quiliástico, o presente é a brecha através da qual aquilo que foi internalizado explode de repente –, Thompson situa Blake na corrente do milenarismo revolucionário que surgiu nos círculos artesãos de Londres imediatamente após a Revolução Francesa. Sua imagem

²⁰ *Ibidem*, p. 357, 361-363.

visionária de uma “Nova Jerusalém” não era racionalista e estava mais próxima do contexto milenarista dos anos 1793-1794 do que pensam a maior parte dos críticos.²¹

William Blake é frequentemente mencionado na *Formação da classe operária inglesa*, mas o interesse de Thompson por esse personagem era tanto que ele lhe dedicará um dos seus últimos livros, *Whitness against the Beast: William Blake and the Moral Law*, de 1993.

Procurando as fontes da espiritualidade de Blake, o historiador se interessa pelas correntes religiosas mais radicais da revolução inglesa do século XVII, como a dos *Ranters*, uma seita²² que pregava um evangelho de amor em oposição à Lei Moral da Igreja e do Estado, e que praticava uma certa liberdade sexual e um tipo de comunismo primitivo. A herança desses grupos vencidos e reprimidos foi apropriada pelas correntes da Dissidência Protestante Radical (*radical Dissent*), entre as quais a seita fundada por Ludowick Muggleton no fim do século XVII.

E. P. Thompson era fascinado pelos muggletonianos, cujos arquivos encontrou – guardados em caixas de maçãs – graças a um encontro em 1975 com Philip Noakes, “o último dos muggletonianos”. A doutrina desses era antinomianista – do grego *anti nomos*, “contra a lei” – ou seja, oposta a toda lei estatal, moral ou religiosa considerada como uma invenção do Clero ou dos poderes da terra, e também antirracionalista: a racionalidade dominante era denunciada como um princípio satânico e identificada à serpente bíblica. Tratava-se, segundo o historiador inglês, de uma cultura religiosa anti-hegemônica, dissidente e radical, que colocava em questão os pressupostos profundos da ordem social: ela se opunha, em nome da fé e do amor, à Lei Moral que justificava os interesses do poder e da

²¹ THOMPSON, E. P. *La formation de la classe ouvrière anglaise... op. cit.*, p. 339-40 e 749. Ver também a tradução inglesa: THOMPSON, E. P. *The Making of the English Working Class... op. cit.*, p. 55, 127 e 193.

²² No sentido dado por Troeltsch – inspirada no milenarismo de Joachim de Flore e dos anabatistas – via a obra mística de Jacob Boehme.

propriedade, e ao discurso “civilizado” e racional das instituições estatais, eclesiásticas ou acadêmicas. Thompson tenta mostrar, sem ser inteiramente bem sucedido, que as imagens, os símbolos e os mitos da obra poética e pictural de William Blake estavam em larga medida inspiradas nas doutrinas dos muggletonianos.

Quem eram, do ponto de vista social, os muggletonianos? Eles pertenciam à maior corrente de dissidência religiosa plebeia, oposta ao poder, e que, no fim do século XVIII, pendia para o republicanismo. Esboçando o que ele mesmo chama de uma “análise sociológica”, Thompson sugere que o antinomianismo foi praticado por artesãos e pequenos comerciantes (*tradesmen*), e entre os muggletonianos ele conseguiu identificar as seguintes profissões: relojoeiros, açougueiros, sapateiros, pintores, músicos, impressores, tecelões, padeiros, caixeiros e alfaiates.²³ Nós não podemos analisar esses grupos, observa ele, com os conceitos da sociedade industrial: entre a *gentry* e os trabalhadores pobres havia, no século XVIII, estratos sociais inteiros que não faziam parte das “classes médias” ou da “pequena burguesia”. Encontramos, nesse conjunto de grupos distintos, aquele dos artesãos e dos pequenos comerciantes, que desfrutavam de um alto grau de independência social e profissional. É entre eles que encontramos essa atitude político-religiosa anti-hegemônica; essa “teimosa falta de respeito”; esse sentimento de superioridade espiritual sobre os ricos e os poderosos, que é a assinatura da obra de Blake.²⁴

A hipótese sociológica de E. P. Thompson é interessante e original. Enquanto a literatura marxista clássica – a começar pelos escritos de Marx sobre as lutas sociais na França entre 1848 e 1850 – identifica o pequeno comerciante ou o lojista com a reação burguesa, o historiador inglês percebe na situação de autonomia e independência dos artesãos e pequenos comerciantes a base social de seu antinomianismo, de sua dissidência religiosa e de seu espírito insubmisso.

²³ THOMPSON, E. P. *Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law*. New York: The New Press, 1993, p.87.

²⁴ *Ibidem*, p. 112.

William Blake se encontra na encruzilhada desses dois mundos: entre os artesãos e comerciantes – seus pais possuíam um pequeno armazém – de sensibilidade religiosa antinomianista, e entre os artistas e intelectuais, muitas vezes atraídos pelas *Lumières*, pelo jacobinismo e pelo republicanismo. Mesmo ele aderindo brevemente – por volta de 1790 – a uma Igreja swedenborgiana, seu universo simbólico e mitológico povoado de serpentes satânicas e de prostitutas da babilônia é, segundo E. P. Thompson, mais próximo dos muggletonianos. Analisando em detalhes alguns poemas de Blake – suas obras plásticas são citadas, mas infelizmente não foram objeto de um estudo mais aprofundado –, o historiador coloca em evidência seu antinomianismo, seu desprezo pela cultura greco-romana oficial e sua hostilidade pela Lei Moral e pela “Razão da Serpente”: “O Evangelho é perdão dos pecados e não preceitos morais; estes pertencem a Platão, a Sêneca e a Nero”. Atraído pelo Jacobinismo de Thomas Paine e de C. F. Volney – cuja tradução inglesa da obra *Ruines* (1791) leu com particular interesse – ele se distingue deste por sua espiritualidade religiosa: a redenção não é o triunfo da racionalidade, mas sim do Evangelho Eterno de Cristo e de sua mensagem de “misericórdia, piedade, paz e amor”. De acordo com Thompson, Blake não foi bem sucedido em realizar uma síntese plena entre o antinomianismo e o racionalismo das luzes: no calor de sua arte, os dois elementos eram mantidos numa tensão polarizada.²⁵

Curiosamente, o milenarismo de Blake, que estava no centro das reflexões da obra *A Formação da classe operária inglesa*, parece ter desaparecido da obra de 1993: o próprio conceito (quilliasmo) não figura nem mesmo no index de termos. Mais espantoso ainda é a ausência, em *Witness against the Beast*, de qualquer referência ao *romantismo* de William Blake, que Thompson, no entanto, menciona explicitamente no livro de 1963. Fundamental, o romantismo – isto é, a crítica cultural da civilização moderna em nome de certos valores do passado – é uma dimensão essencial para compreender melhor a poesia e

²⁵ *Op. cit.*, p. 224-228.

a pintura de Blake nas suas duas vertentes: o protesto contra a racionalidade utilitarista e a busca de espiritualidade, o desprezo pela cultura hegemônica e a religiosidade dissidente, a revolta contra o mercantilismo moderno e a criação mitopoética. Essa ausência de qualquer referência ao *romantismo* de William Blake é ainda mais paradoxal que o romantismo “anticapitalista” que ocupa um papel central nos escritos anteriores de E. P. Thompson, a começar por seu livro sobre William Morris.

Do ponto de vista da sociologia das religiões, o interesse da obra sobre Blake é sobretudo a tentativa de explicar as ligações entre a condição social dos pequenos artesãos e comerciantes, caracterizada por um grau elevado de independência, e a adesão às correntes religiosas dissidentes, radicais e anti-hegemônicas. Teria sido interessante – mas E. P. Thompson não seguiu este caminho – comparar esse universo sócio-religioso antinomianista com aquele, contemporâneo mas muito diferente, dos operários metodistas dissidentes estudados em *A Formação da classe operária inglesa*: nos dois casos, a partir de culturas religiosas não somente distintas, mas de certa forma opostas, grupos de origens plebeias seguiram propostas sócio-políticas radicais.