

## La mirada antropológica de E.P. Thompson

### The anthropological insight of E.P. Thompson

María Gómez Garrido\*

*Universitat de les Illes Balears*

#### RESUMEN

Las aportaciones de Edward Palmer Thompson a la historia social y la teoría política son tan numerosas como las corrientes que combatió, apoyándose siempre en un minucioso trabajo de investigación. En este texto me propongo rescatar su mirada antropológica. De ella destaca la prioridad concedida a la experiencia de los sujetos históricos, tal y como ellos mismos la vivieron y expresaron. Thompson comparte con Dilthey y la antropología interpretativa y de la experiencia una conceptualización de ésta como suceso vivido que adquiere significado al ser interpretado a través de unos marcos culturales comunes. Es así que Thompson rescata tradiciones populares que remiten a nociones de justicia, pero también memorias colectivas desde la que se interpretaron las vidas cambiantes de aquellos grupos que, en los albores de la industrialización, se fueron constituyendo en un nuevo sujeto colectivo – la clase obrera. Experiencia supone además la inclusión de los deseos y sentimientos, no sólo los pensamientos. No es posible concebir la configuración del “interés” de la clase obrera sin comprender antes sus sentimientos de agravio frente a otras clases. Finalmente, la mirada antropológica de Thompson pone acento en la idea de proceso. Sus densas descripciones irritaron a sociólogos como Bendix. Su forma narrativa, sin embargo, nos ayuda a comprender la complejidad de cualquier acontecimiento histórico, al tiempo que arroja luz sobre problemas teóricos tan

---

\* Agradezco a dos evaluadores anónimos sus comentarios críticos y sugerencias que han permitido nutrir una versión previa de este texto. Por otra parte, mi acercamiento a la antropología de la experiencia es deudor del trabajo común en el grupo Historia de la Experiencia (CSIC) y de las lecturas animadas por su coordinador, Javier Moscoso, sin que ninguno de ellos sea responsable del enfoque aquí presentado.

difíciles como la constitución de un nuevo sujeto colectivo. Probablemente pudo emprender esta complicada tarea porque, más allá de las disquisiciones académicas, le movía una profunda pasión y respeto hacia los protagonistas de su estudio.

**PALABRAS CLAVE:** antropología, historia, experiencia, memoria colectiva, emociones.

**ABSTRACT**

Edward Palmer Thompson's contribution to social history and political theory is as wide as are the many intellectual trends that he combatted, always on the basis of a thorough research work. The purpose of this text is to rescue his anthropological gaze, characterized above all by the priority given to the historical subjects' experience, in the ways that they lived it and expressed it. Thompson shares with Dilthey and with interpretive anthropology, as well as with the anthropology of experience, a conceptualisation of this as the flux of what is lived and which acquires meaning by its interpretation according to shared cultural frames. That is how Thompson rescues popular traditions that refer to notions of justice, but also collective memories from which the changing lives of all those groups that, in the beginnings of industrialisation constituted a new subject -the working-class- were interpreted. Experience implies the inclusion of desires and feelings, not only thoughts. It is not possible to conceive the formation of the working-class "interest" without previously understanding the grievance felt that placed it in opposition to other classes. Finally, Thompson's anthropological gaze puts the accent on the idea of process. His thick descriptions irritated sociologists like Bendix. His narrative form, however, helps us to understand the complexity of any historical event, at the same time that it sheds light on theoretical problems as difficult as the constitution of a new collective subject. He probably managed to accomplish this task because, beyond academic digressions, he was moved by a deep passion and respect towards the protagonists of his research work.

**KEY WORDS:** anthropology, history, experience, collective memory, emotions.

## INTRODUCCIÓN

*“Éste es, en lo que alcanzo a conocer, el trabajo más extenso de lo que se sabe sobre la vida y los movimientos sociales de las clases bajas inglesas en el período señalado. (...) Pero con todos los respetos debidos a los esfuerzos infatigables del autor, el lector puede al final quejarse de la falta de guía. Muchas partes concretas de este estudio son excelentes, pero no hay suficiente coherencia en el conjunto. Pese a todos los riesgos que implica la conceptualización abstracta, sin ella la historia es imposible de abarcar – y resulta muy larga”* (Bendix 1965: 606).

Con este final despachaba Richard Bendix en la *American Sociological Review* su breve reseña de la obra de Thompson *The Making of the English Working Class*. Bendix concedía que el extenso trabajo tenía algunas virtudes: “los científicos sociales interesados en el periodo se beneficiarán enormemente del completo y razonado estudio de temas como los motines luditas, o la influencia de Cobbett, Carlile o Owen en la cultura obrera, las leyes *Anti-Combination* y muchos, muchos otros”. Resultaba imposible no reconocer el monumental trabajo de Thompson, pero para alguien autodenominado “científico social”, *La formación de la clase obrera en Inglaterra* carecía de los requisitos de científicidad: un duro aparato conceptual y teórico desde el que examinar la evidencia empírica. Aquello que fue, en definitiva, la propuesta del programa anglosajón que inició la llamada sociología histórica, cuyos principales impulsores, además del propio Bendix como referente, han sido Charles Tilly y Theda Skocpol.

Retomar las páginas del libro de Thompson cincuenta años después puede llevar a una queja parecida al lector, sea éste investigador o no: demasiado largo. En un tiempo en el que triunfa un servicio de comunicación que nos limita la expresión a 140 caracteres, o los *pechakucha*, con sus 6 minutos, ¿qué cabida tiene la lectura de un libro de casi 900 páginas? Tampoco parece que tenga mucho lugar en un mundo académico presionado por la publicación de impacto como índice de calidad, donde se ha de engullir en un tiempo récord resumen y conclusiones de los últimos artículos (también de impacto) sobre una determinada temática, e ingeniárselas (citando a la revista donde una quiere publicar, presentando una perspectiva que resulte novedosa, pero dentro de la moda) para vomitar uno o varios textos que seduzcan en este peculiar mercado configurado en los últimos años.

No, no son tiempos para un libro como el de Thompson. Y, sin embargo, cuánto podemos aprender hoy de este largo trabajo, escrito con otros ritmos, innovador de verdad porque está alentado por la pasión y no por la moda, ni por las ansias de tener un renglón más en el currículum. Es mucho lo que nos puede decir hoy a las y los historiadores, también a sociólogas y sociólogos; pero además, nos interpela a las ciudadanas europeas de estas décadas del siglo XXI, en las que cualquier atisbo de movimiento social que reconstruya lo colectivo desde principios solidarios es sofocado y reprimido. Qué alivio leer esas páginas en las que Thompson recuerda que, durante los años más duros de la represión anti-jacobina, florecieron, aunque fuera subterráneamente, toda suerte de asociaciones y grupos políticos. Poco a poco, irían confluyendo las energías de trabajadores manuales, artesanos, o mineros, acompañados de lecturas clave, pero también de una fe entusiasta y crítica, para construir – aún sin saberlo – algo nuevo. No fue tal el fracaso que muchos sentían con desaliento mientras se acercaba el nuevo siglo; se fueron sembrando las semillas de los proyectos solidarios y emancipadores que constituirían la clase obrera británica de las siguientes décadas.

En este artículo me propongo rescatar la mirada antropológica de Edward Palmer Thompson. De ella destaca la prioridad concedida a la experiencia de los sujetos históricos, tal y como ellos mismos la vivieron y expresaron. Desde un enfoque diltheyano, pero movido por un posicionamiento político, Thompson trata de rescatar de la “enorme prepotencia de la posteridad al pobre tejedor de medias, al tundidor ludita, al ‘obsoleto’ tejedor en telar manual, al artesano ‘utópico’ e incluso al iluso seguidor de Joanna Southcott” (2012: 30).<sup>1</sup> La prepotencia venía del lado de quienes desde el presente podían juzgar a aquellos del pasado, sin haber compartido sus vidas. Desde la historia económica, con unos modelos estadísticos de medición del “progreso”, a la propia historia marxista ortodoxa, con unos esquemas dogmáticos sobre quiénes y cómo debían ser los sujetos protagonistas de la historia. Frente a ellos, Thompson da voz a esas otras visiones del mundo, así como los deseos y los sentimientos, de quienes vivieron aquel tiempo y, desde su taller, o su templo, contribuyeron al acervo que acabaría constituyendo la clase obrera. Todo ello en el marco de un proceso largo en el que los participantes hablan desde su presente, sin saber cuál será su devenir, y en el que el historiador hace de esa experiencia *historia* en su narración.

---

<sup>1</sup> En la edición de Alianza esta célebre frase fue traducida como “trato de rescatar de la enorme *condescendencia* de la posteridad...”. Traducir es un arte enormemente difícil; en cada palabra elegida va un matiz diferente.

Hay mucha más teoría de la que Bendix fue capaz de reconocer en el texto de Thompson. Pero también hay un claro respeto por su objeto de estudio: de la misma manera que el antropólogo se introduce en las visiones del mundo de los pueblos que estudia,<sup>2</sup> Thompson se mete en la piel de *los de abajo*,<sup>3</sup> cuidando incluso a aquellos que ni el propio Marx respetó. Su noción de *experiencia* fue duramente criticada por vaguedad, así como por su subjetivismo (Anderson, 1985; Sewell, 1994).<sup>4</sup> Desarrollada de una manera más intuitiva que otros trabajos sobre este concepto, como los posteriores del antropólogo Turner, la noción thompsoniana de experiencia lo vincula a toda una generación de historiadores que trataron de ampliar, en palabras de Ginzburg, la *imaginación moral* del historiador (Díaz Perera, 2004), o acercarse a las variedades de la experiencia humana (Davis, 1981).

Este artículo se centra en tres elementos que me parecen clave para comprender las conexiones del trabajo de Thompson con la antropología, y con una historia interpretativa que hunde sus raíces en Dilthey: en primer lugar, la interrogación sobre el sujeto de enunciación que conduce todo su libro; en segundo lugar, el papel de las tradiciones populares y la memoria colectiva como marco interpretativo de la experiencia; por último, el rescate de las pasiones como cualidades moldeadas social y culturalmente, que sirven, a su vez, de motor para la acción política.

---

<sup>2</sup> Recordemos la diferencia que la antropología establece entre el conocimiento *emic*, referido al universo y lenguaje del nativo, y el conocimiento *etic*, referido a conceptualizaciones y teorías aplicadas por el observador. Frente a las corrientes más objetivistas de sociología, e incluso de historia social, la perspectiva antropológica más favorable al enfoque *emic* trata de acercarse al universo cognitivo de aquellos pueblos que estudia. Lo cual, como Geertz aclaró en varios de sus escritos, apoyándose en la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein (1988), no quiere decir que la antropóloga se convierta en una nativa, sino que reproducirá e interpretará la manera como los nativos describen su mundo, traduciéndolo a la audiencia con la que comparte un mismo lenguaje. Geertz (1994, 1995).

<sup>3</sup> Se ha advertido del riesgo que tiene el uso de este término en el sentido de que podría asociar a Thompson con un enfoque populista. Al igual que Wood hiciera hace años, sostengo y reivindico este término que viene a representar también a todo un movimiento historiográfico que nace en parte del ímpetu del Grupo de Historiadores del Partido Comunista Británico (Wood, 1982: 71, nota 1).

<sup>4</sup> Un buen resumen de todas las críticas que recibió Thompson en Wood (1982), también Díaz Perera (2004).

La *mirada antropológica* de Thompson no es la de la antropología estructuralista, ni la de la antropología funcionalista: tiene conexiones con la antropología interpretativa geertziana. Por otra parte, su insistencia en rescatar la experiencia de aquellos que estudia lo conecta con la llamada antropología de la experiencia (Turner y Bruner 1986), pero no porque trabaje de manera sistemática cuestiones como las *situaciones liminales*,<sup>5</sup> desarrolladas por su principal exponente, sino porque, en ese interés por la articulación de la experiencia vivida, entronca con la perspectiva humanista diltheyana que une también a estos últimos. Es diferente a todos ellos, sin embargo, porque su mirada está relacionada a su vez con su propia experiencia política de militancia en el Partido Comunista británico y su participación en el grupo de historiadores marxistas. Ello hace que le preocupen cuestiones específicas, como el sufrimiento o la *explotación* de determinados grupos sociales, que no son compartidas por estos antropólogos citados. Al mismo tiempo, marcado precisamente por esa experiencia política, desarrollará un enfoque cercano al de los antropólogos que lo posiciona claramente frente al estructuralismo y a cierta ortodoxia mal entendida.

Centraré mi texto en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, obra a la que homenajeamos por su aniversario en este monográfico, y que ha sido citada como paradigma de una nueva historia que tendía puentes con la antropología (Geertz 1990: 324). Mencionaré no obstante también otras obras de Thompson en la medida en que clarifiquen las líneas generales de mi argumentación.

#### EL SUJETO DE ENUNCIACIÓN COMO PREGUNTA.

El objetivo de Thompson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* es presentado de manera muy clara en el Prefacio, tantas veces citado:

---

<sup>5</sup> Las *situaciones liminales* estudiadas por Turner (1967) son aquellos momentos transitorios, como los ritos de paso, en los que el conjunto de los miembros de una sociedad se despega de la estructura social, o bien ésta se invierte, de manera que los de arriba estén abajo y a la inversa. Son momentos fundacionales de la *communitas*, donde se restaura el orden social. Con todas las precauciones, podría decirse que hay cierta *liminalidad* en, por ejemplo, los ritos metodistas analizados por Thompson, pero no hay una comunidad amplia por reconstruir (como podría ser el conjunto de la sociedad británica de los siglos XVIII y XIX) sino un colectivo dominado que encuentra un lenguaje en el que traducir su experiencia, y que, a través de los ritos colectivos, refuerza la esperanza y la solidaridad de grupo.

*“Ni en el entramado sociológico mejor engrazado puede darnos una muestra pura de la clase, del mismo modo que no nos puede dar una de la sumisión o del amor. La relación debe estar siempre encarnada en gente real y en un contexto real. (...) No podemos tener amor sin amantes, ni sumisión sin siervos. Y la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes – heredadas o compartidas –, sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos – y habitualmente opuestos – a los suyos”. (Thompson 2012: 27).*

La clase es una relación, no es nada por sí misma. Pero además, como el amor o la sumisión, es una experiencia histórica que se manifiesta en determinados lugares y momentos. No es posible hacer una conceptualización abstracta de ella, como no podemos comprender el amor o la sumisión sin estudiar a los sujetos concretos que encarnan esas experiencias. Cincuenta años después sabemos que el amor tiene historia, y que no es lo mismo el amor cortés, que el amor romántico, o el amor líquido. Que cada una de estas formas de amor va encarnada en unos sujetos que piensan, sueñan, anhelan y sienten de manera diferente, en relación a unos marcos de sentido situados en el contexto en el que viven. Igualmente, hemos aprendido gracias al trabajo de Foucault, que las formas de poder, y de sumisión, presentan variación histórica.

Con su definición de clase, Thompson criticaba no sólo algunas rígidas aplicaciones del esquema marxiano, sino también las perspectivas funcionalistas que presuponían igualmente la existencia de esas clases, aunque fuera para asumir la convivencia armónica entre todas ellas:

*“Si recordamos que la clase es una relación y no una cosa no podemos pensar de este modo. “Ella” no existe, ni para tener interés o una conciencia ideal, ni para yacer como paciente en la mesa de operaciones del ajustador”. (Thompson 2012: 28).*

Como apuntaría en otro lugar por la polémica suscitada en torno al papel de la mujer en los motines de subsistencia, polémica que sólo podía darse en una lectura retroactiva, por parte de algunos historiadores, desde la problemática del siglo XX: *Estas mujeres (y estos hombres) lo eran para sí mismos y no para nosotros: eran proto-nada.* (Thompson 1995: 361; también, Calhoun 1994: 226).

La clase se expresa desde sí misma, desde su experiencia histórica y su propia articulación de ésta. No pre-existe en una transposición directa al pasado operada desde la cabeza del sociólogo; sólo puede devenir en su propia historia. Rechazaba de esta manera el kantianismo marxiano según el cual habría una *clase-en-sí* que, bajo ciertas circunstancias, se convertiría en *clase-para-sí*. Para Thompson la *clase-en-sí* presenta escaso interés de investigación. Y ello porque la clase como categoría heurística no dejaba de ser una imposición por parte del observador, y en ese sentido, una manera completamente ahistórica de mirar el pasado. No significa esto que Thompson defienda un relativismo en cuestiones tan importantes como la desigualdad, la opresión, o el conflicto. Significa que, antes de presuponer quiénes son o cómo deberían pensar o sentir los sujetos que se encuentran en situaciones históricas de desigualdad u opresión, es necesario comprender la manera como ellos mismos articularon su propia situación. Por otra parte, la clase en sentido estricto, es una relación histórica que tiene un marco temporal acotado.

Como aclarará en su artículo “Lucha de clases sin clase” (1978), donde daba respuesta a las críticas que recibió *La formación de la clase obrera*, el historiador puede, no obstante, observar algo semejante a las clases en otras épocas históricas, como la Inglaterra preindustrial, pero sólo desde el punto de vista de los ejes de conflicto, y no entendiendo las clases como grupos aislados analizados en base a una serie de parámetros o medidas construidos por el observador. Introducirá así el concepto *campo de fuerza*,<sup>6</sup> para representar con más exactitud su idea del universo concreto en el que se manifiestan los conflictos sociales de una determinada época. El campo de fuerza tendrá propiedades específicas propias al contexto estudiado. Todo ello implica conocer más sobre el tipo de relaciones establecidas entre quienes el historiador estudia y otros grupos coetáneos, ya que – como se demostró en su trabajo sobre la *Economía “moral” de la multitud* – éstas no siempre responden al mismo esquema de, por ejemplo, “explotación”.

Thompson comparte con la antropología de la experiencia un interés por ésta y sus expresiones como elaboración indígena del significado (Bruner 1986: 9). Es la suya una perspectiva *emic*, pero en la que el significado se entreteje en el torrente de vida en toda su expresión, acercándose así a la propuesta diltheyana.

---

<sup>6</sup> El concepto de *campo de fuerza* sería desarrollado más adelante por Bourdieu con ese cuidado que él ponía a la hora de complejizar todas las herramientas heurísticas.



El proyecto de unas *ciencias del espíritu* de Dilthey trataba de rescatar el flujo de vida humana y, como disciplinas diferenciadas de las ciencias naturales, la manera como los humanos comprendieron y acuñaron ese flujo en cada época:

*“Las ciencias del espíritu encuentran como su amplio objeto la objetivación de la vida. Al convertirse la objetivación de la vida en algo comprendido por nosotros contiene ya de por sí la relación de lo exterior con lo interior. (...) La naturaleza, el objeto de la ciencia, abarca aquella realidad que se produce con independencia de la acción del espíritu. Todo lo que el hombre acuña mediante su acción constituye el objeto de las ciencias del espíritu”* (Dilthey 1944: 172).

El mundo humano nos viene dado por las formas como la vida es nombrada y, de esta manera, comprendida por los hombres y mujeres de cada tiempo. La cuestión de la comprensión concreta que los humanos dan a los acontecimientos vividos se articula en Dilthey a través del concepto de comunidad: una comunidad es el grupo desde el que opera el sentido que el individuo confiere a su vida. No hay, por así decirlo, *lenguajes privados*<sup>7</sup>; todo adquiere sentido dentro de las comunidades a las que pertenece el individuo:

*“Cada palabra, cada frase, cada ademán o fórmula de cortesía son inteligibles porque hay una ‘comunidad’ que une a lo que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de ‘comunidad’ y sólo en tal esfera comprende. Todo lo que es comprendido lleva consigo la marca de familiaridad, de ser conocido en razón de esa ‘comunidad’. Vivimos en esta atmósfera, nos rodea por doquier. Nos hallamos inmersos en ella. Nos encontramos en este mundo histórico y comprendido como en nuestra propia casa, comprendemos el sentido y el significado de todo ello, nos hallamos, nosotros mismos, entretejidos en estas ‘comunidades’”* (Dilthey 1944: 170).

---

<sup>7</sup> El concepto de *lenguaje privado* procede de Wittgenstein, quien en sus *Investigaciones filosóficas* (1988) se esforzó por mostrar la imposibilidad de un monólogo del sujeto consigo mismo fuera de los marcos establecidos por el propio lenguaje, es decir, por los usos compartidos del mismo y los significados establecidos mediante una serie de reglas sociales.

Cada época, aunque pueda caracterizarse por unos elementos comunes (y ésta es una de las tareas del investigador), está formada por una serie de grupos histórico-sociales o comunidades que la vivieron. Estas comunidades de sentido, con su manera de concebir y estar en el mundo son históricas, lo que necesariamente significa que no pre-existen, sino que se puede estudiar los procesos por los que se constituyeron. En palabras de Dilthey, “Si la comunidad es sujeto tenemos que habrá que determinar qué es lo que de nuevo se ve en el mundo espiritual desde este punto de vista, y entonces surge la cuestión: *¿cómo se convierte semejante comunidad en un sujeto que actúa unitariamente como un individuo? A ello contribuye el pasado, la cooperación actual y el futuro*” [la cursiva es mía] (Dilthey 1944: 290).

Esa búsqueda de la formación de un sujeto de enunciación, de una comunidad de sentido que actúa unitariamente es el eje central del estudio de Thompson. El historiador rescata en su obra las vidas de aquellos grupos que, a lo largo de las décadas entre 1790 y 1830, se constituirán en clase trabajadora, a partir de los significados compartidos por los mismos. El suyo es un trabajo perfectamente historicista: no puede haber una clase sobre el papel, flotando a lo largo de los tiempos, o inserta en unas leyes mecánicas como el desarrollo de los medios de producción. Ni siquiera nos bastan cifras, como el aumento de precios y el descenso de los salarios en la época estudiada, para comprender quiénes eran estas clases trabajadoras. Thompson desciende al taller del zapatero, al telar, a la calle en la que deambulan artesanos cuyo trabajo ha sido devaluado, y cruzan miradas con marineros y prostitutas. Rescata el conjunto de las vidas de esos distintos grupos sociales que configuraban el universo de *los de abajo* a partir de los significados que ellas mismas le atribuyeron. De ese conglomerado, surgirá, y esta es su pregunta central de investigación, un grupo social – la clase obrera – que se concibe a sí mismo como tal frente a otros grupos. Se trata, pues de buscar cuál es el sujeto de enunciación, y cómo se constituyó en el tiempo.

Thompson rastreará en todos los elementos posibles que confieren significado en la época a lo que será la formación de este grupo. No nos basta con la experiencia del trabajador recién llegado a la fábrica; tampoco con la de los trabajadores de la industria a domicilio, ni con la de los artesanos. Para Thompson merece atención cualquier pequeño fragmento de vida del pasado, y en especial de aquellas vidas de las que conocemos menos, bien porque fueron denigradas por los coetáneos, y después por los historiadores, (como las de los delincuentes de poca monta, y las

prostitutas)<sup>8</sup>, bien porque formaron parte de una tradición oral a la que el historiador académico prestó poca atención (como el caso de Blake). Muestra cómo en cada una de las distintas experiencias que estudia – la de los artesanos, los mineros, los trabajadores manuales, o la de los recién emigrados a la ciudad; en las de cualquier grupo, en definitiva, incluyendo los marineros y las prostitutas – subyace un conjunto de tradiciones, normas y expectativas que, a su vez, se habían configurado históricamente. Cada pequeño fragmento de evidencia debe ser estudiado en relación al conjunto del contexto histórico; cada hecho adquiere significado dentro de un conjunto de otros significados interrelacionados (Thompson 1972, Calhoun 1994).<sup>9</sup>

Thompson se acerca así a la idea que Geertz tiene de la antropología como una actividad de interpretación de las culturas, y éstas a su vez como un conjunto de significaciones compartidas por los nativos (Geertz, 1995). Por otra parte, como historiador, Thompson ubica esas tradiciones, normas y expectativas de cada uno de los grupos que estudia en una configuración histórica en la que se han ido sumando capas de significado. Es por ello que necesita, por ejemplo, dar cuenta de la tradición del inglés libre, o de los derechos locales antiguorregimentales, para comprender los ejes de conflicto en el período por él estudiado.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Se sale del objetivo de este texto, pero no quiero dejar de enfatizar esa curiosidad respetuosa de Thompson por *los de abajo*. “La canalla de las grandes ciudades, esa podredumbre pasiva, esa hez de los más bajos fondos de una sociedad”, según los autores del *Manifiesto Comunista*, encarna en sus formas de vida una sabiduría brechtiana, según Thompson: “el fatalismo, la ironía frente los sermones del poder, la tenacidad de la propia supervivencia” (Thompson 2012: 82). El historiador intuye una sabiduría propia del *lumpenproletariat*, y alerta frente a cualquier dureza en el juicio moral de “aquellas cosas [como la taberna] que hacían soportable la vida para la gente común” (2012: 81).

<sup>9</sup> Ahora bien, Thompson negará que su enfoque amplio y complejizado equivalga a un enfoque holista, al menos si por holismo se entiende una interrelación armónica entre las partes. Como se referirá al trabajo de Greenough sobre la experiencia de hambre de los campesinos bengalíes y la reinterpretación de su supuesta resignación a partir de ciertas tradiciones: “Su reconstrucción del sistema de valores de los campesinos bengalíes lleva la marca de cierta escuela de antropología holística y no deja espacio para la variedad y la contradicción” (Thompson 1995: 390).

<sup>10</sup> Aclaraba Davis, en un artículo donde defendía el trabajo de Thompson y señalaba la importancia del diálogo entre antropología e historia, que éste no podía darse con una antropología que buscara generalizaciones sobre el comportamiento humano, es decir, aquella que reforzara un sentido de lo inmutable, sino precisamente con

La clase no pre-existe a su constitución histórica y tampoco nace “por generación espontánea del sistema fabril” (Thompson 2012: 221). En respeto a su propia historia, Thompson enfatizará que la clase no surge sino como resultado de un largo proceso en el que confluirán diversas tradiciones y experiencias. Negar que la fábrica cree la clase social es, además, coherente con su crítica a cualquier tipo de interpretación mecanicista de los procesos sociales y, en concreto, aquellas interpretaciones del marxismo que separaban base de superestructura, y daban prioridad a los cambios en la técnica y la economía como motor de la historia. Las nuevas relaciones de producción creadas por la fábrica no operaban sobre una *tabula rasa* sino sobre unos hombres y mujeres concretos que poseían un acervo colectivo desde el que miraban el mundo, y mediante el cual interpretaban los acontecimientos de sus vidas:

*“Las relaciones de producción cambiantes y las condiciones de trabajo de la Revolución industrial fueron impuestas, no sobre una materia prima, sino sobre el inglés libre por nacimiento; un inglés libre por nacimiento tal y como Paine lo había legado o los metodistas lo habían modelado. Y el obrero fabril o el calcetero era también el heredero de Bunyan, de derechos locales no olvidados, de nociones de igualdad ante la ley, de tradiciones artesanas”.* (Thompson 2012: 221).

Lo antiguo y lo nuevo se combina en unos años de profundos cambios en los que la clase obrera se hará a sí misma tanto como la harán otros (2012: 221). Hay tres elementos que son, bajo mi punto de vista, centrales en el análisis de Thompson de ese proceso: las tradiciones populares, que dan sentido de lo justo y de lo intolerable; la memoria social, que aporta el referente desde el que se siente la pérdida de derechos; y las pasiones como estado de ánimo colectivo, que servirán de motor para la acción política.

---

aquella que diera cuenta de las variedades de la experiencia humana. Asimismo, uno necesitaba apuntar fino con esa red de significaciones propia de cada contexto histórico. De tal manera, dirá Davis, que no hay forma de relacionar la psicología de acusaciones de brujería entre los azande con la de los europeos sin antes considerar cómo las nociones de propiedad, cuerpo, alma, o salud del siglo XVII influyeron en los temores que las personas tenían unas de otras (1981: 275).

EXPERIENCIA Y SIGNIFICADOS: LAS TRADICIONES POPULARES Y LA MEMORIA COLECTIVA COMO MARCO DE LOS SENTIMIENTOS DE INJUSTICIA.

Uno de los objetivos más claros del trabajo de Thompson es oponerse a interpretaciones mecanicistas de los procesos sociales. Criticará duramente la idea de que la fábrica crea al obrero, así como las líneas de trazo grueso en el debate sobre las condiciones de vida. En éste, tanto los economistas con sus tablas de precios y salarios, como algunos historiadores sociales desde una interpretación opuesta, presupusieron la posibilidad de establecer una línea objetiva y directa entre condiciones de vida y el sentimiento de descontento.

No fue la fábrica, pero tampoco fue la Revolución francesa lo que creó las actitudes políticas del pueblo. La agitación de los años entre 1792 y 1796 alteró las actitudes subpolíticas de éste, y sirve de punto de partida para una serie de nuevas tradiciones; pero, nos explica Thompson, los elementos que cristalizaron mediante el ejemplo francés – las tradiciones disidentes y libertarias – se remontan muy lejos en la historia inglesa (Thompson 2012: 127). ¿De qué estaba hecho este acervo? Thompson rescata tradiciones populares que remiten a sentimientos de justicia sin los cuales no hubieran sido leídas de la misma manera las propias vidas de aquellos grupos que, en los albores de la industrialización, se fueron constituyendo en un nuevo sujeto colectivo – la clase obrera. Entre ellas, la tradición de disidencia y su transformación a través del resurgimiento metodista, toda una serie de nociones populares imprecisas que remitían a la idea del inglés “libre por nacimiento”, y esa otra tradición de la multitud que desarrollará en su trabajo sobre la “economía moral” (Thompson 2012: 47).

La tradición del inglés libre por nacimiento derivaba del constitucionalismo de la Revolución Gloriosa, e impregnó en las clases populares un sentimiento antiabsolutista que legitimaba el derecho a la resistencia frente a la opresión. Este constitucionalismo va forjando durante años una comunidad moral de la que participaban las clases populares y desde la cual era posible detectar acciones tiránicas del poder.

*“Por muy indefinida que sea una idea como la de “consenso moral”, la cuestión de los límites más allá de los cuales el inglés no estaba dispuesto a ser “mandado”, así como los límites que la autoridad no se atrevía a traspasar, es crucial para entender este período. La actitud del inglés medio no era tanto democrática, como anti absolutista”. (Thompson 2012: 104).*

El lenguaje igualitarista de Paine se extenderá así entre unos grupos obreros que durante años habían tenido muy claro esos límites de la acción del poder que, atravesados, lo convertían en opresión.

Siguiendo esa historia fina que escape al trazo grueso, Thompson matiza otra de las grandes generalizaciones de las que habían hecho gala algunos historiadores relativamente innovadores: la contribución del metodismo a las primeras organizaciones obreras. Como profundo estudioso del metodismo (por razones probablemente biográficas también), Thompson insiste en que éste dio lugar a corrientes muy diferentes, algunas de las cuales promoverían mayor sumisión en el trabajo. Será la tradición de la disidencia, transformada y con nuevos elementos, como esa la lectura de *Los derechos del hombre* de Paine, lo que dará a los grupos de trabajadores una nueva cultura política. La levadura de la disidencia actúa, además, sobre ese código no escrito, que era el código popular en relación sobre todo al precio justo. Los motines de la muchedumbre, especialmente aquellos que tuvieron lugar en Londres, irán adquiriendo un lenguaje cada vez más político (Thompson 2012: 86 – 92).

Thompson se acerca al Hobsbawm de *Rebeldes Primitivos*, pero rescata muchos más elementos de esa tradición de la disidencia. Y nos explicará cómo ésta, tras la muerte de Wesley, florecerá con una fuerza inusitada en muchos pueblos y también centros manufactureros, donde se propusieron estructuras más democráticas en las iglesias en las que participaban artesanos y tejedores, la mayor parte de ellos – nos dirá – teñidos de jacobinismo (Thompson 2012: 67).

El metodismo dará lugar a muchas más ramificaciones y elementos de influencia. Menciona Thompson también algunas corrientes, como las de los cuáqueros y camisardos, cuyos ideales comunitarios expresados en un lenguaje de fraternidad anticipan claramente el owenismo del XIX. Finalmente, Thompson rescatará la propia pasión creada por el entusiasmo metodista, de la que me ocuparé más abajo.

Menciona Thompson ya en su trabajo sobre la *Formación de la clase obrera* la importancia de *economía moral*, como toda una serie de prácticas relativas a la justicia de los precios, que están en la base de los motines de subsistencia protagonizados por las clases populares contra los acaparadores, y que remiten a unas reglas colectivas previas y situadas contra la lógica de mercado de la economía política.

Su concepto, criticado hasta la saciedad por los contemporáneos, expandido y por antropólogos como Scott (1976) o Roseberry (1989) (en algunos casos también para criticarlo)<sup>11</sup>, fue defendido firmemente en su “Economía moral revisada” (1995). Su importancia radicaba no sólo en que permitía ver una sabiduría popular histórica y anterior a la formación de los partidos obreros (cuestión que machaconamente siguió siendo criticada por romanticismo), sino que permitía a su vez comprender la moral como norma, pero también como estructura cognitiva.

Una segunda línea argumentativa en esa crítica a las tesis mecanicistas será la importancia otorgada a la memoria social como marco interpretativo de las experiencias de carestía. Harto conocido es el pulso que Thompson mantiene en el debate sobre precios y salarios con economistas e historiadores sociales. En relación a la supuesta relación objetiva entre tablas de precios y salarios, y las vivencias de los obreros, dirá:

*“Es perfectamente posible que los promedios estadísticos y las experiencias humanas vayan en direcciones opuestas. Pueden tener lugar al mismo tiempo un aumento per capita de factores cuantitativos y un gran trastorno cualitativo en forma de vida, las relaciones tradicionales y las legitimaciones de la población. La población puede consumir más bienes y a la vez ser menos feliz y menos libre”* (Thompson 2012: 237).

Será la memoria social de los artesanos, de los trabajadores del campo emigrados a la ciudad, o de los tejedores manuales, la que nos permita comprender su vivencia. Son memorias desde las que se lee la historia intergeneracional como aquella de los derechos perdidos, o el drama familiar. Como nos recuerda el historiador, en un claro sentimiento de simpatía con quienes estudia, de ningún consuelo serviría para el tejedor manual, que lloraba junto a su telar, la historia de progreso económico que narraría un siglo después las ventajas de la nueva maquinaria (Thompson 2012: 348).

---

<sup>11</sup> Concretamente, Roseberry le criticará, entre otras cuestiones, la idealización del concepto de “tradicición” y de las relaciones del mercado precapitalista. No obstante, el propio trabajo del antropólogo lleva claramente el impulso de Thompson para lanzarse a realizar toda una serie de etnografías históricas en un esfuerzo, también, por comprender la formación de comunidades políticas.

Thompson desciende al detalle de las vidas de todos esos distintos grupos que más adelante pasarán a formar un sujeto unitario, como clase obrera, para comprender las transformaciones que vivieron entre 1780 y 1840. Un período en el que las líneas que separaban los oficios honrosos de los deshonorosos comienzan a desdibujarse, en una progresiva devaluación del trabajo de muchos grupos como los artesanos, o los tejedores manuales; o en el que los obreros emigrados a la ciudad para trabajar recordarán con nostalgia un pasado de generaciones con acceso a la tierra, aún sin apenas haber podido ellos tocarla.

La narración detallada de Thompson a partir de fuentes primarias matiza las tesis predominantes, y nos permite meternos en la piel de estas trabajadoras y trabajadores durante aquellos años.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Probablemente la única obra posterior a Thompson que ha sabido rescatar esa complejidad de mirar la realidad desde los distintos *puntos de vista* marcados por la ubicación de quien los narra es *Miseria del mundo* (1999), realizada por Bourdieu y su equipo. A diferencia de Thompson, Bourdieu tenía un largo entrenamiento en trabajo etnográfico, pero también en sociología cuantitativa y ha sido alguien que, a través de su propia crítica, ha permitido que el estructuralismo sobreviva, refinándolo. Ésta, su obra más cercana a las propias vivencias de aquellos que estudia, da cuenta, por ejemplo, de la importancia de percibir la *miseria de posición* frente a la gran miseria. Es decir, recuperar esas experiencias concretas que quizás escapan a la gran narración (ya sea ésta la de la gran miseria, o la de progreso): “instituir la gran miseria como medida exclusiva de todas las demás significa prohibirse *percibir* y comprender toda una parte de los sufrimientos característicos de un orden social que, sin duda, hizo que aquélla retrocediera pero que, al diferenciarse, también multiplicó los espacios sociales (campos y subcampos especializados) que brindaron las condiciones favorables para un desarrollo sin precedentes de todas las formas de la pequeña miseria”. Defenderá Bourdieu en todo momento el poder acercarse a esos puntos de vista que escapan a los datos cuantitativos, y ponerse en su lugar. Advertirá, no obstante, frente a la ingenua creencia en la fusión con el otro. En esto es muy geertziano, pero no tanto porque no podamos comprender el lenguaje del otro, sino por la distancia social (y la relación de poder) existente entre el sociólogo y el entrevistado. Las inquietudes metodológicas de Bourdieu tienen que ver con la propia relación establecida en la entrevista, un problema que se disuelve en el trabajo de Thompson al hablar los documentos sin que el historiador pueda influir en la producción de ese texto. Otra cuestión será tanto las condiciones de producción de esos textos (sobre las que Thompson reflexiona en algunos momentos), como la interpretación que el historiador dé a los mismos, y que serán el eje de sus debates en varios frentes sobre los motines de subsistencia y el controvertido término de *economía moral*.



Los convulsos cambios de esas décadas fueron vividos por sus protagonistas a la luz de las experiencias pasadas y la memoria colectiva. Es así como, por ejemplo, los obreros urbanos emigrados a la ciudad se convertirán en los más fervorosos defensores del derecho a la tierra. Una demanda que adquiriría todo el sentido en esas duras vidas de una ciudad desbordada por el desempleo: “Enfrentado con los tiempos difíciles y el desempleo en los desiertos de ladrillo de las crecientes ciudades, el recuerdo de los derechos perdidos se alzó con la nueva amargura de la privación” (Thompson 2012: 261). Los anhelos de estos obreros urbanos son una esperanza nostálgica que guarda la memoria del vínculo de sus abuelos con la tierra, y de otros tiempos que parecieron ser mejores.

De la misma manera, la memoria y tradiciones de oficio de los artesanos configuraban una serie de expectativas vitales que se ven rotas en los años que van entre 1815 y 1840. Además de la innovación técnica y la superabundancia de mano de obra barata, su posición se deteriora en un contexto en que, en ausencia de derechos políticos, el poder del Estado se utilizó para destruir sus *trade unions*. No sólo sus condiciones económicas empeoraron, sino que hay una pérdida del orgullo de oficio. El artesano, dirá Thompson, “*sentía* que su posición social y su nivel de vida estaban amenazados o se habían deteriorado” (Thompson 2012: 293). Aquellos que no habían logrado cierta cualificación y no estaban protegidos por la *trade union* se ven forzados a deambular por las ciudades, y tratar de obtener cualquier trabajo.

Según cronistas de referencia como Mayhew, estos artesanos, huérfanos de la protección del oficio, tenían un fuerte sentimiento de vergüenza [y –podríamos decir – de orgullo dañado] que les llevaba a vender su ropa antes que solicitar ingreso en el asilo (Thompson 2012: 272).

Pero si algún grupo encarna para Thompson la experiencia de devaluación de las condiciones de vida, y el total resquebrajamiento de su horizonte, es el de los tejedores manuales. Ese proceso, al igual que el de la mayor parte de los trabajadores a domicilio, no está condicionado exclusivamente por la competencia de la máquina. Entre las causas subyacentes que precedieron a la máquina están “el deterioro tanto de la tradición como de la protección de las *trade unions*” (Thompson 2012: 330). Una desintegración facilitada, recordemos, por la propia acción del Estado, primer defensor de una política contrarrevolucionaria y ultraliberal en aquellas décadas.

Es en el contexto de esa progresiva desprotección en el que la máquina irrumpirá con violencia, logrando además una fuerza simbólica que debilita más al tejedor que acaricia su viejo telar manual. Pero la memoria colectiva da a los tejedores

una interpretación muy nítida de los hechos: un sentimiento claro de explotación que los ubica frente a los capitalistas. Los tejedores se convertirán en las décadas de 1830 y 1840 en “cartistas partidarios inveterados de la fuerza física” (Thompson 2012: 336).

En un esfuerzo descomunal por comprender cada una de estas comunidades de sentido desde la propia virulencia de sus vidas, Thompson rompe con todas las líneas de trazo grueso que se habían dibujado sobre su historia. En primer lugar, aquellas que establecían una cadena causal sencilla entre grandes acontecimientos, como la Revolución francesa, o la llegada de la fábrica, y la formación del substrato social y las actitudes políticas de la clase obrera. Su investigación está plagada de evidencia sobre, por ejemplo, los procesos políticos y sociales que precedieron a la entrada de la máquina y sin los cuales no podemos comprender el deterioro que sufrieron los distintos grupos obreros. En segundo lugar, su trabajo deja claro la imposibilidad de hacer una interpretación adecuada del pasado (y, extrapolando podríamos decir, del presente) exclusivamente a través de correlaciones estadísticas, como las realizadas entre precios y salarios para la época. Menos aún aceptará Thompson lecturas ideológicas sobre el progreso económico, ciegas y sordas a cualquiera de las experiencias de quienes lo padecieron. Pero las respuestas que dieron a ese sufrimiento no fueron reacciones automáticas, de la misma manera que los motines de subsistencia no fueron puras señales del estómago. Los grupos que confluyeron para formar la clase obrera construirán algo nuevo sobre la base de las tradiciones y de la memoria colectiva.

#### LAS PASIONES. ESTADOS DE ÁNIMO COLECTIVO COMO MOTOR PARA LA ACCIÓN POLÍTICA

Nos dice Brunner que la hermenéutica diltheyana entiende por experiencia no sólo datos sensibles o cognitivos, sino también sentimientos y expectativas. Efectivamente Dilthey propone recoger en esos datos del flujo de la vida también los sentimientos, no sólo aquello establecido por la razón:

*“La ‘significación’ que corresponde a un hecho es una referencia vital y no una relación intelectual, no una interpolación de razón, de pensamientos, en la parte del acontecer. La significación ha sido recogida de la vida misma” (Dilthey 1944: 265).*

Esa referencia vital es una constante en el trabajo de Thompson. Pero, además, algunos de sus análisis miran de manera más concreta las pasiones, o los estados

de ánimo colectivo. Es el caso de su investigación sobre algunas tradiciones metodistas, pero también en su caracterización de los obreros irlandeses.

A los historiadores marxistas más ortodoxos raramente se les hubiera ocurrido mirar a los grupos metodistas para hallar en ellos las raíces del radicalismo obrero. Otro compañero de Thompson, Hobsbawm, se había atrevido a hacerlo antes [1959] (1983), aunque el propio término “primitivo” con el que los acuñó, tenía claras connotaciones de pre-político. Lo verdaderamente *político* sólo podría venir en paralelo a la secularización.

¿Qué valor podían tener pasiones tan aparentemente apolíticas como aquellas encendidas en el templo y a través de las relecturas de la Biblia? Thompson nos muestra cómo las metáforas cargadas de pasión, y los rituales de algunos de los grupos metodistas disidentes, aportarían la fuerza colectiva necesaria cuando el lenguaje de Paine se extiende por Inglaterra.

Para empezar, Thompson rebate las críticas lanzadas contra las tradiciones metodistas más apasionadas. Una cierta corriente de la historiografía que podría recordarnos al Le Bon de la *Psicología de las Masas*, había visto en las metáforas de estos grupos apasionados una manifestación de locura, histeria o paranoia. Frente a estas interpretaciones advierte Thompson:

*“Las distintas metáforas de los grupos metodistas: el exilio egipcio, la Ciudad Celestial, la contienda con Satán, dejan de ser puros caprichos de la imaginación, ya que en esas metáforas los grupos minoritarios han articulado su experiencia y han proyectado sus aspiraciones durante cientos de años”. (...) “La metáfora (...) es completamente real (...) es el síntoma de cómo se sentían y tenían esperanza, cómo amaban y odiaban, y cómo conservaban determinados valores en el propio entramado del lenguaje. (...) Siempre que encontremos un fenómeno como éste, debemos intentar distinguir entre la energía psíquica acumulada – y liberada – en el lenguaje, por muy apolítico que sea, y el trastorno psicótico real”. (Thompson 2012: 72).*

Resuenan aquí ecos de las *Formas Elementales* durkheimianas, donde se analiza el proceso por el que la energía psíquica colectiva es acumulada y condensada en el símbolo.

Pero Thompson lo lleva no a la sociedad como un todo, sino a aquellos grupos sociales que, en su condición subordinada y disidente, podían proyectar sus

esperanzas a través de la particular lectura metodista, y los rituales que la acompañaban.<sup>13</sup>

Sabe Thompson, además, que era sólo en determinados espacios donde *los de abajo* podían desarrollar un conocimiento distinto del establecido por *los de arriba*:

*“El campo estaba dominado por la gentry, las ciudades por ayuntamientos corruptos, la nación por la corporación más corrupta de todas; pero el templo, la taberna y el hogar les pertenecían sólo a ellos. En los lugares de culto “que no tenían campanario”, había espacio para una vida intelectual libre y para experimentos democráticos con ‘innumerables miembros’” (Thompson 2012: 73, 74).*

Para Thompson el metodismo rebelde (aquel metodismo que se fundió con la disidencia) acumuló en su seno el intelecto y el entusiasmo, “los argumentos de la secularización y la retórica del amor”. Y añadirá: “la tensión se mantiene en el siglo XIX. Y cada tradición parece que se debilita sin la otra” (Thompson 2012: 76). Así pues, las ideas de disidencia no podrían tomar fuerza sin ese substrato emocional, esa “retórica del amor” que nutría la pasión necesaria para las futuras luchas.

El espíritu apasionado, en este caso más espontáneo y despreocupado, aparece siempre en momentos del proceso para dar la energía que necesitará un movimiento obrero excesivamente racional y contenido por sí mismo como para llevar a cabo acciones señalables. Serán los irlandeses quienes aporten esa otra influencia en este sentido importante. Su cultura más solidaria y generosa, y su lenguaje y formas pasionales, son un foco de contagio clave para los obreros ingleses, más individualistas y distantes. Al menos así lo observó Engels en su momento, para quien la naturaleza irlandesa estaba “regida básicamente por el sentimiento” (cf. Thompson, 2012: 482). Y Thompson recoge varios testimonios de la época que los caracterizaron en la misma línea.

Esa atención prestada a las pasiones sitúa a Thompson en un punto más allá de otras líneas hoy consideradas parte del giro lingüístico, como la *historia de los*

---

<sup>13</sup> Un análisis parecido sobre la fuerza de la pasión colectiva en los rituales, y las relecturas de la Biblia, sería llevado a cabo por Raboteau (1978) en *Slave Religion*. Su obra rescata las vivencias de los esclavos afroamericanos y la experiencia colectiva articulada desde las iglesias metodistas, revitalistas, y todas las nuevas variaciones de *gospel* que se crearon en el nuevo continente.

*conceptos*. Por una parte, tal y como se ha desarrollado en la sección anterior, su noción de experiencia implica observar la vida en su totalidad; su narración entra en cuestiones como las esperanzas, el sentimiento de pérdida, la vergüenza, el orgullo. Todas estas emociones están atravesadas por una serie de marcos culturales comunes que dan una interpretación a los acontecimientos.

Koselleck, como fundador de la corriente de historia de los conceptos reflexiona a lo largo y ancho de su trabajo sobre las transformaciones de la experiencia.<sup>14</sup> Si bien, la corriente en sí misma (es decir, aquellos que después han dicho desarrollarla) ha tendido más a hacer una historia de la emergencia y usos de los conceptos, limitándose de alguna manera a una semántica comparada. Por supuesto, en esa semántica hay comunidades de sentido, pero no se llega a penetrar, por así decirlo, en las entrañas de aquellos que compartieron esos significados de la manera que lo hizo Thompson.

Por otra parte, el estudio que el historiador hace de las pasiones encendidas en el calor de las iglesias disidentes, o del carácter generoso y visceral de los irlandeses, lo ubica en otro ángulo de la cuestión: la pasión como un elemento moldeado culturalmente que, a su vez, crea una serie de disposiciones. Se acerca así más a las corrientes de investigación recientes sobre *estilos emocionales*,<sup>15</sup> o también a aquellas que han prestado atención al papel de las emociones en los movimientos sociales (Goodwin, Jasper y Polletta 2001). En esto, como en otras cuestiones, Thompson fue un innovador en su tiempo.

## CONCLUSIONES

A lo largo de estas líneas he tratado de rescatar la mirada antropológica de E.P. Thompson. Una mirada que lo acerca a la antropología geertziana y de la experiencia, con claros matices diltheyanos.

Una mirada quizás más intuitiva que muchos de esos trabajos, más impresionista, y sin un desarrollo conceptual excesivamente complejo. Sin embargo, frente a

---

<sup>14</sup> El concepto de experiencia es, de hecho, un elemento central a su trabajo. Ver, por ejemplo Koselleck, 1993 y 2001.

<sup>15</sup> La bibliografía que podría englobar lo que se ha venido a denominar *estilos emocionales* (Middleton 1989), o desde otro prisma, *comunidades emocionales* (Rosenwein 2006), o regímenes emocionales (Reddy 2001) es demasiado amplia como para referirnos a ella aquí. Aunque a todos estos trabajos los une tomar la emoción como objeto de estudio que presenta variación histórica y cultural, son distintas las maneras de acercarse a esta cuestión.

otras miradas antropológicas, la suya no es un gabinete de acumulación de curiosidades. Sus preguntas nacen de su propio compromiso político, pero como historiador – e historiador apasionado – no puede dar respuestas sencillas, o aprendidas en el manual recitado por el partido. Thompson encuentra valor en cada pequeño fragmento de la historia del proceso de formación de la clase obrera en Inglaterra; de ahí la complejidad de un trabajo que lucha contra las simplificaciones que acallaban las voces del pasado, y trata de mirar a ese nuevo sujeto que se está formando tal cual era. Ello implica observar las numerosas comunidades que, con sus propias tradiciones y memoria, confluyeron para crear algo nuevo en esas décadas de cambio. No era posible establecer una línea recta y directa de la fábrica a la nueva clase social. La historia era mucho más rica en matices, colores y pasiones.

Lo que hace fascinante al trabajo de Thompson – además del placer de leer su cuidada escritura – es que su finura analítica se combina con un posicionamiento político de máximo respeto para los estudiados: da respuesta no sólo a la historia de un proceso lineal sin actores (una lectura económica en base a niveles de salarios, o de desarrollo técnico), sino también a una historia que presupone al sujeto antes de estudiarlo: la clase obrera “de verdad” como aquella que surge de la fábrica, y tiene determinadas creencias y comportamientos. O que juzga a aquella otra que tiene falsa conciencia o experiencias no “válidas” como conocimiento.<sup>16</sup> Lo “retrógrado”, pero también lo “depravado” es transformado bajo la dulce mirada de un historiador respetuoso con las vidas de quienes estudia.

Comprensivo con las metáforas en apariencia delirantes de algunos cultos, con las vidas en apariencia desordenadas de las prostitutas y los pequeños

---

<sup>16</sup> Sólo hace falta leer la crítica de Anderson al concepto de experiencia de Thompson para imaginar la prepotencia de algunos de sus queridos compañeros. Dice Anderson que “la experiencia religiosa no es ‘válida’ como conocimiento, y nunca lo fue por muy intensa y real que sea desde un punto de vista subjetivo, y por efectiva que resulte para arrastrar a masas de hombres y mujeres en todos los tiempos tanto a deberes rutinarios como a empresas excepcionales. ¿Cómo distinguimos, entonces, una experiencia válida de la que no lo es? Thompson no nos da ninguna indicación”. (1985: 30). Supongo que los intelectuales del partido podían establecer los criterios que permitían distinguir una experiencia válida de la que no lo era. Por supuesto, no por ser del partido, sino por ser intelectuales. Esta prepotencia epistemológica impedía en realidad llegar a entender perspectiva de Thompson.

delincuentes: para Thompson todas esas maneras de estar y ver el mundo que formaba parte de *los de abajo* tenían una razón de ser. Nadie, ni las autoridades del momento, ni el prepotente historiador, ni siquiera el líder del partido político, estaban legitimados para juzgarlas sin antes haber hecho el esfuerzo de meterse en su piel. ¿Romántico? ¿Ingenuo al confundir la comprensión con el ejercicio de interpretación? Puede ser. Quizás él no pudo evitar sentir con quienes estudiaba: movido por una fuerte simpatía hacia los sujetos de su estudio, pero también por una conciencia de las acciones que podía ejercer el propio observador. Su mensaje era claro, e iba dirigido no sólo a los académicos, sino también a aquellos miembros de los partidos que pretendían redimir a otros: sobaban las vanguardias iluminadoras; la clase obrera se constituyó en un proceso histórico, marcado por las condiciones materiales, pero en el que jugó un papel fundamental una sabiduría propia constituida por las experiencias y tradiciones de varias generaciones. Era el momento de descender a otros espacios para aprender.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, P. (1985): Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson, Madrid, Siglo XXI.
- BENDIX, R. (1965): The Making of the English Working Class by E.P. Thompson, American Sociological Review 30: 605 – 606.
- BOURDIEU, P. (1999): Miseria del mundo, Madrid, Akal.
- BRUNER, E.M. (1986): “Experience and Its Expressions”, en Turner, V. y Bruner, E. The Anthropology of Experience, Illionois, University of Illionois Press.
- CALHOUN, C. (1995): “E.P. Thompson and the Discipline of Historical Context”, Social Research 61: 223 – 243.
- DAVIS, N.Z. (1981): “The Possibilities of the Past”, The Journal of Interdisciplinary History, 12: 267 – 275.
- DÍAZ PERERA, M.A. (2004): “Antropología e historia ¿un diálogo necesario? Edward Palmer Thompson: una revisión”, Relaciones 99, XXV: 287 – 316.
- GEERTZ, C. (1990): “History and Anthropology”, New Literary History 21: 321 – 335.

- GEERTZ, C. (1994): “Desde el punto de vista del nativo’: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”, en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 73 – 90.
- GEERTZ, C. (1995): “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 19 – 40.
- GOODWIN, J. JASPER, J.M. y POLLETTA, F. (2001): *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago, The University of Chicago Press.
- DILTHEY, W. (1978): *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HOBSBAWM, E.J. (1983): *Rebeldes Primitivos*, Barcelona, Crítica.
- KOSELLECK, R. (1993): “Espacio de experiencia” y ‘horizonte de expectativa”, dos categorías históricas en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- KOSELLECK, R. (2001): “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico antropológico” en *Los estratos del tiempo: estudios sobre historia*, Barcelona, Paidós, 43 – 92.
- MARX, K. y ENGELS, F. [1848] (2000): *El Manifiesto Comunista*, Elaleph.com
- MIDDELTON, D. (1989): “Emotional Style: The Cultural Ordering of Emotions”, *Ethos* 17: 187 – 201.
- RABOTEAU, A.J. (1978): *Slave Religion: The ‘Invisible Institution’ in the Antebellum South*, Oxford, Oxford University Press.
- REDDY, W.M. (2001): *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, New York, Cambridge University Press.
- ROSENWEIN, B.H. (2006): *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, London, Cornell University Press.
- SCOTT, J. C. (1976): *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New York, Yale University.
- ROSEBERRY, W. (1989): *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- SEWELL, W.H. Jr. (1994): “Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E.P. Thompson sobre la formación de la clase obrera”, *Historia Social*, 18: 77 – 100.



- THOMPSON, E.P. (1972): "Anthropology and the Discipline of Historical Context", *Midland History* I: 41 – 55.
- THOMPSON, EP. (1978): "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class?" *Social History*, 3: 133 – 165. (En castellano (1979) "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clase?, en *Tradicción, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona, Crítica: 14 – 61)
- THOMPSON, E.P. (1995): "La 'economía moral' revisada", en *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 294 – 394.
- THOMPSON, E.P. (2012): *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing.
- TURNER, V. (1967): "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage" en *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, New York, Cornell University Press, 93 – 111.
- WITTGENSTEIN, L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.
- WOOD, E.M. (1982): "The Politics of Theory and the Concept of Class: E.P. Thompson and His Critics", *Studies in Political Economy*, 9: 45 – 75.

Recibido: 14 Junio 2013

Aceptado: 8 de septiembre de 2013

**María Gómez Garrido** es licenciada en historia (UAM) y doctora en ciencias sociales y políticas (IUE). Profesora ayudante de sociología en la Universitat de les Illes Balears. Realizó una tesis sobre la objetivación estadística del desempleo en España con un enfoque socio-histórico, buscando las líneas de intersección entre la historia social y la historia de la ciencia. Su publicación más reciente sobre la experiencia de clase es "Hidden Injuries: Class Resentment in Western Democracies", en Fantini, Martín Moruno and Moscoso. 2013. *On Resentment: Past and Present*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.