
Thompson, E. P. (1990): “Patricios y plebeyos”, en *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica.

En este capítulo, Thompson analiza lo que él considera la división principal de las clases durante el siglo XVIII en Inglaterra: un modelo de sociedad que tomaba como base el modelo de la antigua Roma. Los autodenominados patricios, o la *gentry* (algo así como la alta burguesía, en algunos casos también nobleza menor), se oponen así a grandes rasgos (a sabiendas de que hay diferencias al interior de esta clase, le interesa remarcar esta gran división principal) a lo que se puede llamar plebe o "multitud". A Thompson le interesa desmenuzar la relación entre ambas. En particular van a encontrar referencias a los conceptos de “paternalismo y deferencia”, sobre todo porque él va a tener una visión diferente a la de otros historiadores del período en este sentido. Van a encontrar algunas cosas entre corchetes, son palabras agregadas por nosotros en los casos en que hay que reponer algo que se perdió en el resumen. Las negritas también son nuestras.

Estamos hablando del siglo durante el cual se produce la erosión de las formas de trabajo medio libres, la decadencia del sistema en virtud del cual los trabajadores viven en casa del amo, la extinción definitiva de los servicios laborales y el avance de la mano de obra asalariada, libre y móvil. No fue una transición fácil ni rápida. [Los miembros de la *gentry*] deseaban fervientemente tener lo mejor de ambos sistemas, el viejo y el nuevo, sin ninguna de sus desventajas. Se aferraban a la imagen del trabajador como hombre no libre, “sirviente”: un sirviente en la agricultura, en el taller, en la casa. (Se aferraban simultáneamente a la imagen del hombre libre o sin amo como vagabundo al que había que disciplinar, dar latigazos y obligar a trabajar.) Pero no se podían recoger las cosechas, no se podía manufacturar el paño, no se podían transportar las mercancías (...) sin una mano de obra fácil de obtener y móvil, una mano de obra para la que podía resultar inconveniente o imposible aceptar las reciprocidades de la relación amo-sirviente. Los amos repudiaron sus responsabilidades paternales; pero durante muchas décadas no pararon de quejarse de la ruptura de la “gran ley de la subordinación”, la disminución de la deferencia, que vino después del citado repudio:

Los Pobres que Trabajan, a pesar de la Paga doble, son descarados, revoltosos y Mendigantes.^{1[1][3]}

La queja más característica durante la mayor parte del siglo tuvo que ver con la indisciplina de los trabajadores, su irregularidad en el empleo, su falta de dependencia económica y su insubordinación social....

Nos encontramos ante un cambio importante de los términos de la relación: la subordinación se está transformando en negociación (si bien entre partes sumamente desiguales).

(...)

Es, como siempre, una queja sin distinciones contra el populacho en su conjunto. El trabajo libre había traído consigo un debilitamiento de los antiguos medios de disciplina social. Así que lejos de una sociedad patriarcal llena de confianza, el siglo XVIII ve el antiguo paternalismo en un momento de crisis.

(...)

Y, pese a ello, uno tiene la impresión de que “crisis” es un término demasiado fuerte. Aunque durante todo el siglo continúa la queja de que los pobres eran indisciplinados, delincuentes, propensos al tumulto y al motín, jamás se tiene la impresión, antes de la Revolución francesa, de que los gobernantes de Inglaterra concibiesen que todo su orden social pudiera verse en peligro. La insubordinación de los pobres era un inconveniente, pero no una amenaza.

No obstante, el análisis nos permite ver que el control de la clase dominante en el siglo XVIII se hallaba localizado principalmente en una hegemonía cultural y sólo de forma secundaria en una expresión de poder económico o físico (militar). Decir que era “cultural”, no equivale a decir que era inmaterial. (...) Definir el control en términos de hegemonía cultural no significa abandonar los intentos de analizarlo, sino prepararse para el análisis en los puntos en los

cuales debería hacerse: en las imágenes de poder y autoridad, las mentalidades populares de subordinación.

[Por ejemplo, el trabajador de la industria textil naciente]... desea liberarse de las humillaciones inmediatas y cotidianas de la dependencia. Pero las líneas generales del poder, la posición en la vida, la autoridad política, parecen ser tan inevitables e irreversibles como la tierra y el cielo. La hegemonía cultural de este tipo crea exactamente este estado de ánimo, en el cual las estructuras establecidas de autoridad y los modos de explotación parecen formar parte del orden natural de las cosas. Esto no excluye el resentimiento ni siquiera actos subrepticios de protesta o venganza: lo que sí excluye es la rebelión afirmativa.

(...)

Cuando subían los precios de los alimentos, la rabia popular no caía sobre los terratenientes, sino sobre los intermediarios, los acaparadores, los molineros.

(...)

Nos encontramos ante la paradoja de que la credibilidad de la *gentry* como paternalista surgió de la elevada visibilidad de ciertas funciones suyas y de la baja visibilidad de otras.

[El "patricio"] dejaba la espada en casa, salvo para fines ceremoniales, pero la aparatosidad de la peluca empolvada, la indumentaria suntuosa y los bastones, e incluso los gestos patricios ensayados y la altivez en el porte y la expresión, todo ello tenía por fin exhibir su autoridad ante la plebe y exigirle deferencia.

(...)

Tenemos aquí un estilo hegemónico estudiado y complicado, un papel teatral para el cual los grandes eran preparados durante la infancia y que luego mantenían hasta la muerte. Y si decimos que era teatro, no es para disminuir su importancia. Gran parte de la política y de la ley es siempre teatro; una vez un sistema social queda "fijado", no necesita que lo confirmen todos los días por medio de exhibiciones de poder (aunque de vez en cuando se harán manifestaciones de fuerza para definir los límites de la tolerancia del sistema); lo que es más importante es la continuación de un estilo

teatral. Lo que llama la atención del siglo XVIII es la complicada naturaleza de dicho estilo y la afectación con que se desplegaba.

(...)

El teatro de los grandes no dependía de la atención constante, cotidiana, a las responsabilidades (...) sino de ocasionales intervenciones espectaculares: el buey asado, los premios que se ofrecían para alguna carrera o deporte, la donación liberal a la beneficencia en tiempos de carestía, la solicitud de misericordia, la proclamación contra los acaparadores. Es como si la ilusión de paternalismo fuera demasiado frágil para arriesgarse a exponerla de modo más sostenido.

No cabe duda de que las ocasiones de patronazgo aristocrático y de la *gentry* merecen atención: con muchísima frecuencia, este lubricante social hecho de gestos hacía que los mecanismos del poder y la explotación girasen con mayor suavidad. A los pobres, habituados a su situación irrevocable, los han utilizado con frecuencia como cómplices de su propia opresión, valiéndose para ello de su propia bondad: un año de raciones escasas puede compensarse por medio de una dádiva liberal cuando llega la Navidad. Sus gobernantes eran muy conscientes de ello.

(...)

Estos grandes burgueses agrarios daban pocas muestras de tener sentido de la responsabilidad pública o siquiera corporativa. El siglo no destaca por la escala de sus edificios públicos, sino por la de sus mansiones particulares; y es tan conocido por la malversación de los fondos de beneficencia de siglos anteriores como por la fundación de otros nuevos.

(...)

Si los grandes estaban tan apartados, dentro de sus parques y mansiones, de la vista del público, cabe deducir de ello que la plebe, en muchas de sus actividades, a su vez se hallaba apartada de los grandes. Para ser eficaz, el dominio paternal no requiere solamente autoridad temporal, sino también autoridad espiritual o psíquica. Es aquí donde parece que encontramos el eslabón más débil del sistema.

(...)

Sobre todo, la Iglesia perdió su dominio sobre el “ocio” de los pobres, sus fiestas y festivales y, con ello, su dominio sobre un amplio campo de la cultura plebeya. (...) Se invertía un enorme capital emocional (...) en las fiestas y festividades especiales. (...) En un sentido importante, los hombres y las mujeres vivían para estas ocasiones; y si la Iglesia participaba poco en su organización, en esta medida había dejado de ocupar un lugar en el calendario emocional de los pobres.

(...)

Hemos visto que el lujo y la ostentación de lujo y “liberalidad” formaban parte del teatro de los grandes. En algunos aspectos (la teoría salarial, las leyes de pobres, el código penal), el materialismo de los ricos se asociaba sin dificultad con un control disciplinario de los pobres. Pero en otros aspectos –la actitud de tolerancia ante la cultura popular, grosera y anticristiana, cierta prudencia e incluso delicadeza en el tratamiento de los desórdenes populares, incluso cierta lisonja en lo referente a las libertades y los derechos de los pobres- plantea un problema que exige un análisis más sutil. Induce a pensar en cierta reciprocidad en las relaciones entre los ricos y los pobres; una restricción en el uso de la fuerza contra la indisciplina y el desorden; una precaución (por parte de los ricos) contra la toma de medidas que les indispusieran demasiado con los pobres, y (por parte de aquel sector de los pobres que de vez en cuando respondía a la llamada de “la Iglesia y el rey”) la sensación de que podían obtenerse ventajas tangibles buscando el favor de los ricos. Hay aquí cierta mutualidad en la relación que es difícil no analizar en el nivel clasista.

(...)

Es este un mundo de patricios y de plebeyos; no es casualidad que los dominadores volvieran su mirada hacia la antigua Roma en busca de un modelo para su propio orden sociológico. Pero semejante polarización de las relaciones entre las clases no priva por esa razón a la plebe de toda existencia política.

(...)

Una plebe no es, quizá, una clase trabajadora. La plebe puede carecer de la consistencia de una autodefinición, de conciencia; de claridad de objetivos; de la estructuración de la organización de clase. Pero la presencia política de la plebe o “chusma” o “multitud” es manifiesta (...). En cierto sentido, los gobernantes y la multitud se necesitaban mutuamente, hacían teatro y contrateatro utilizándose los unos a los otros como espectadores, moderaban su respectivo comportamiento político. Esta es una relación más activa y recíproca que la que acude a nuestro pensamiento al oír hablar de la fórmula "paternalismo y deferencia".

(...)

Por supuesto, esta cultura plebeya no era revolucionaria, ni siquiera protorrevolucionaria (en el sentido de fomentar objetivos ulteriores que pusieran en duda el orden social); pero tampoco debe calificarse de cultura deferente. Causaba motines, pero no rebeliones; acciones directas, pero no organizaciones democráticas. Llama la atención la rapidez con que cambia el estado anímico de la multitud, que salta de la pasividad al motín y de éste a la obediencia acobardada.

(...)

Es fácil calificar este comportamiento de infantil. Sin duda, si insistimos en contemplar el siglo XVIII sólo a través de las lentes del movimiento obrero del XIX, veremos únicamente lo inmaduro, lo prepolítico, la infancia de la clase. Y en un aspecto esto no es falso: vemos repetidamente prefiguraciones de las actitudes y las organizaciones de clase del siglo XIX; fugaces expresiones de solidaridades en motines, en huelgas, incluso ante el patíbulo; es tentador ver a los trabajadores del siglo XVIII como una clase obrera inmanente cuya evolución se ve retrasada por un sentido de la futilidad de trascender su situación. (...) Un exceso de retrospectión histórica nos impide ver la multitud tal como era, sui generis, con sus propios objetivos, actuando dentro de la compleja y delicada polaridad de fuerzas de su propio contexto.

Aquí deseo comentar brevemente tres características de la acción popular (...)

La primera es la tradición anónima. La amenaza anónima o incluso el acto terrorista singular, se encuentra a menudo en una sociedad de clientelismo y dependencia totales, en la otra cara de la medalla de deferencia simulada. (...) El mismo hombre que de día saluda servilmente al hacendado –y que pasa a la historia como ejemplo de deferencia puede que de noche mate sus ovejas, atrape sus faisanes o envenene a sus perros.

No presento la Inglaterra del siglo XVIII como teatro de terror cotidiano. Pero los historiadores han empezado a tomar la medida del volumen de violencia anónima, normalmente acompañada por anónimas cartas amenazadoras.

Lo que estas cartas demuestran es que los trabajadores del siglo XVIII eran muy capaces, al amparo del anonimato, de destruir toda ilusión de deferencia y de contemplar a sus gobernantes de un modo que no tenía ni un ápice de sentimental y filial.

Estas cartas [anónimas] formaban parte del contrateatro de los pobres. Su finalidad era provocar escalofríos de temor en la *gentry*, los magistrados y los alcaldes, recordarles sus deberes, obtener de ellos caridad en tiempos de carestía.

Esto nos lleva a una segunda característica de la acción popular, a la que he llamado contrateatro. Del mismo modo que los gobernantes hacían valer su hegemonía mediante un estudiado estilo teatral, también la plebe hacía valer su presencia por medio de un teatro de amenazas y sedición.

Si algunas de las acciones de la multitud pueden verse como contrateatro, en modo alguno puede decirse lo mismo de todas.

Porque una tercera característica de la acción popular era la capacidad de la multitud para la acción rápida y directa. Ser uno de la multitud, o de la chusma, era otra forma de ser anónimo, mientras que ser miembro de una organización continua forzosamente exponía a la detección y al castigo. La multitud del siglo XVIII comprendía bien sus capacidades para la acción y su propio arte de lo posible. Sus éxitos debían ser inmediatos o no lo eran en absoluto. Debían destruir esas máquinas, intimidar a esos patronos o comerciantes, causar desperfectos en aquella fábrica, arrancar de sus

amos un subsidio de pan, destejar aquella casa, antes de que las tropas hicieran acto de presencia.

(...)

Lejos de ser “ciega” la multitud solía ser disciplinada, tenía objetivos claros, sabía negociar con la autoridad y, sobre todo, aplicaba rápidamente la fuerza.

(...)

Cabría señalar otros rasgos, pero estos tres –la tradición anónima; el contrateatro; y la acción directa, evanescente y rápida- parecen de importancia. Todos dirigen la atención al contexto unitario de la relación de clase. En cierto sentido, los gobernantes y la multitud se necesitaban mutuamente, se vigilaban mutuamente también, hacían teatro y contrateatro en sus respectivos auditorios, moderaban recíprocamente su comportamiento político. Pese a no tolerar la insubordinación del trabajo libre, los gobernantes de Inglaterra mostraron en la práctica un sorprendente grado de licencia ante la turbulencia de la multitud. ¿Hay aquí alguna reciprocidad "estructural" profundamente incrustada?

(...)

Incluso la “liberalidad y la “caridad” deben verse como actos premeditados de apaciguamiento de clase en momentos de escasez y extorsión premeditada (bajo la amenaza de motín) por parte de la multitud: lo que es (desde arriba) un “acto de concesión”, es (desde abajo) un “acto de consecución”. Una categoría tan sencilla como la de "robo" puede resultar, en ciertas circunstancias, una prueba de los intentos prolongados, por parte de la comunidad agraria, de defender antiguos usos de derecho consuetudinario, o de los jornaleros de defender pequeños beneficios establecidos por la costumbre. Y siguiendo cada una de estas claves hasta su punto de intersección, se hace posible reconstruir una cultura popular establecida por la costumbre, alimentada por experiencias muy distintas de las de la cultura educada, transmitida por tradiciones orales, reproducida por ejemplos (...), expresada en símbolos y ritos, y muy distante de la cultura de los que tienen el dominio de Inglaterra.

Yo dudaría antes de describir esto como cultura de clase, en el sentido de que se puede hablar de una cultura obrera, en la que los niños se incorporan a la sociedad con un sistema de valores con patentes marcas de clase, en el siglo XIX. Pero no puedo entender esta cultura, en su nivel experimental, en su resistencia a la homilía religiosa, en su picaresca mofa de las pródidas virtudes burguesas, en su fácil recurso al desorden y en sus actitudes irónicas hacia la ley, a menos que se utilice el concepto de antagonismos, adaptaciones y (en ocasiones) reconciliaciones dialécticas, de clase. (...)

Yo creo que el simbolismo, en este siglo, tenía una especial importancia debido a la debilidad de otros órganos de control: la autoridad de la Iglesia está en retirada y no ha llegado aún la autoridad de las escuelas y de los medios de comunicación de masas. La *gentry* tenía cuatro principales recursos de control: un sistema de influencias y promociones que difícilmente podía incluir a los desfavorecidos pobres; la majestad y el terror de la justicia; el ejercicio local de favores y la caridad, y el simbolismo de su hegemonía. (...) De ahí que la rivalidad por la autoridad simbólica pueda considerarse, no como una forma de representar ulteriores contiendas "reales", sino como una verdadera contienda en sí misma. (...)

Finalmente, ¿con qué alcance y en qué sentido utilizo el concepto de "hegemonía cultural"? Puede responderse a esto en los niveles práctico y teórico. En el práctico es evidente que la hegemonía de la *gentry* sobre la vida política de la nación se impuso de modo efectivo hasta los años 1790. Ni la blasfemia ni los episodios esporádicos de incendios premeditados ponen esto en duda; pues éstos no quieren desplazar el dominio de la *gentry* sino castigarla (...) recordar a la *gentry* sus deberes paternalistas.

Pero también es necesario decir lo que no supone la hegemonía. No supone la admisión por parte de los pobres del paternalismo en los propios términos de la *gentry* o en la imagen ratificada que ésta tenía de sí misma. Es posible que los pobres estuvieran dispuestos a premiar con su deferencia a la *gentry*, pero sólo a un cierto precio.

El precio era substancial. Y la deferencia estaba a menudo privada de toda ilusión: desde abajo podía considerarse en parte necesaria para la autoconservación, en parte como la extracción calculada de todo lo que pudiera extraerse. Visto desde esta perspectiva, los pobres impusieron a los ricos deberes y funciones paternalistas, tanto como se les imponía a ellos la deferencia. Ambas partes de la ecuación estaban restringidas a un mismo campo de fuerza.

En segundo lugar, debemos recordar otra vez la inmensa distancia que había entre las culturas refinada y plebeya; y la energía de la auténtica autoactivación de esta última. Sea lo que fuere la hegemonía, no limitaba la vida de los pobres y no les impedía defender sus propios modos de trabajo y descanso, formar sus propios ritos, sus propias satisfacciones y visión de la vida. (...) Esta hegemonía pudo haber definido los límites externos de lo que era políticamente y socialmente practicable y, por ello, influir sobre las formas de lo practicado: ofrecía el armazón desnudo de una estructura de relaciones de dominio y subordinación, pero dentro del trazado arquitectónico podían montarse muchas distintas escenas y desarrollarse dramas diversos.

(...)

Digo esto teóricamente. El concepto de hegemonía es inmensamente valioso, y sin él no sabríamos entender la estructuración de las relaciones sociales del siglo XVIII. Pero mientras que esta hegemonía cultural pudo definir los límites de lo posible, e impedir el desarrollo de horizontes y expectativas alternativos, este proceso no tiene nada de determinado o automático. Una hegemonía tan sólo puede ser mantenida por los gobernantes mediante un constante y diestro ejercicio, de teatro y concesión. En segundo lugar, la hegemonía, incluso cuando se impone con fortuna, no impone una visión total de la vida; más bien impone orejeras que impidan la visión en ciertas direcciones mientras la dejan libre en otras. Puede coexistir (como en efecto lo hizo en la Inglaterra del siglo XVIII) con una cultura del pueblo vigorosa y autoactivante, derivada de sus propias experiencias y recursos. Esta cultura, que se resiste en muchos puntos a cualquier forma de dominio exterior, constituye

una amenaza omnipresente a las descripciones oficiales de la realidad: dados los violentos traqueteos de la experiencia y la intromisión de propagandistas "sediciosos", la multitud partidaria de Iglesia y Rey puede hacerse jacobina o ludita, la leal armada zarista puede convertirse en una flota bolchevique insurrecta.

De ello se desprende que no puedo aceptar la opinión, ampliamente difundida en algunos círculos estructuralistas y marxistas de Europa occidental, de que la hegemonía imponga un dominio total sobre los gobernados –o sobre todos aquellos que no son intelectuales- que no son intelectuales- que alcanza hasta el umbral mismo de su experiencia e implanta en sus espíritus desde su nacimiento categorías de subordinación de las cuales son incapaces de liberarse y para cuya corrección su experiencia resulta impotente. Pudo ocurrir esto, aquí y allá, pero no en Inglaterra, no en el siglo XVIII.