




A história social das religiões e as contribuições teórico-metodológicas de E. P. Thompson

Wellington da Silva Medeiros

well-medeiros@hotmail.com

Secretaria de Estado da Educação de Alagoas/Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Doutorando em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), na linha de pesquisa Poder, Trabalho e Práticas Culturais.

<https://orcid.org/0000-0001-7454-5562>

 10.28998/rchv14n27.2023.0016

Recebido em 12/09/2022

Aprovado em 06/10/2022



A história social das religiões e as contribuições teórico-metodológicas de E. P. Thompson

RESUMO

Na análise de Thompson (2021) sobre a “dissidência”, revela-se o duplo caráter do fenômeno religioso: seu papel social de legitimação da sociedade estabelecida, mas também de crítica e protesto contra esta mesma sociedade. Por um longo tempo, houve certo consenso entre pesquisadores marxistas que a religião seria “o ópio do povo”. Entretanto, a postura dos diferentes grupos religiosos desvinculados da Igreja Anglicana na Inglaterra, durante a segunda metade do século XVIII, demonstrou que é insuficiente e até errôneo tal enfoque teórico. Dessa forma, o presente artigo tem como objetivo discutir as contribuições teórico-metodológicas de Edward Palmer Thompson (1924-1993) para a compreensão das implicações sociais e políticas do fenômeno religioso a partir da luta de classes. Para tanto, dividiu-se o escrito em duas seções. A princípio, discutem-se os pressupostos mais gerais da “sociologia marxista da religião” e a perspectiva analítica do historiador inglês sobre o fenômeno religioso, em contraposição a uma visão mecanicista da “teoria do reflexo”. Na seção posterior, examinam-se os temas relacionados ao campo religioso na obra *A formação da classe operária inglesa*, e as contribuições teórico-metodológicas à História Social das Religiões.

PALAVRAS-CHAVES: Edward P. Thompson. História Social das Religiões. Historiografia.

The social history of religions and the E. P. Thompson’s theoretical and methodological contributions

ABSTRACT

In Thompson’s (2021) analysis of “dissidence”, the dual character of the religious phenomenon is revealed: its social role of legitimating the established society, but also of criticizing and protesting against this very society. For a long time, there was a certain consensus among Marxist researchers that religion was “the opium of the people”. However, the bearing of different religious groups, disconnected from the Anglican Church in England during the second half of the 18th century, demonstrated that such a theoretical approach is insufficient and even erroneous. Thus, the present article aims to discuss the Edward Palmer Thompson’s theoretical and methodological contributions (1924-1993) to the understanding of the social and political implications in religious phenomenon based on the class struggle. Hence, this paper is divided into two sections. At first, the general assumptions of the “Marxist sociology of religion” and the English historian’s analytical perspective on the religious phenomenon are discussed in the first section, as opposed to a mechanistic view of the “reflection theory”. Through the following section, the themes related to the religious field are examined in the work “The Formation of the English Working Class”, as well as the theoretical and methodological contributions to the Social History of Religions.

KEY-WORDS: Edward P. Thompson. The Social History of Religions. Historiography

O *Progresso do Peregrino* não se encerra aí. Como observou Weber, a ‘atmosfera básica’ do livro é aquela em que ‘o além não só era mais importante, mas em muitos sentidos mais seguro do que todos os interesses da vida neste mundo’. E isso nos lembra que a fé numa vida do além serviu não só como um consolo para os pobres, mas também como um pouco de compensação emocional pelos sofrimentos e injustiças atuais: era possível imaginar a ‘recompensa’ dos humildes e ainda gozar de uma certa vingança sobre seus opressores, ao imaginar seus tormentos futuros. (THOMPSON, 2021, p. 40)

Num certo sentido, era uma turba em transição, em vias de se tornar uma multidão radical autoconsciente; **o fermento da Dissidência** e da educação política entrava em ação, dando ao povo uma predisposição para assumir a defesa das liberdades populares, desafiando as autoridades, em ‘movimentos de protesto social, onde o conflito subjacente dos pobres contra os ricos [...] é claramente visível [...]’ (THOMPSON, 2021, p. 87, sem grifo no original)

Introdução

Na análise de Thompson (2021) sobre a “dissidência”, revela-se o duplo caráter do fenômeno religioso: seu papel social de legitimação da sociedade estabelecida, mas também de crítica e protesto contra esta mesma sociedade.¹ Por um longo tempo, houve certo consenso entre pesquisadores marxistas que a religião seria “o ópio do povo”. Entretanto, a postura dos diferentes grupos religiosos desvinculados da Igreja Anglicana, na Inglaterra, durante a segunda metade do século XVIII, demonstrou que é insuficiente e até errôneo tal enfoque teórico. Desta forma, o presente artigo tem como objetivo discutir as contribuições teórico-metodológicas de Edward Palmer Thompson (1924-1993) para a compreensão das implicações sociais e políticas do fenômeno religioso a partir da luta de classes.

A trajetória biográfica de Edward P. Thompson foi marcada pela imbricação entre o fazer historiográfico e a história vivida. O historiador inglês nasceu em Oxford a 3 de fevereiro de 1924. Nas palavras de Eric Hobsbawm, companheiro de ofício e de militância

¹ Este é um tema clássico do marxismo, desde Karl Marx, em seu artigo *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1844. Para Löwy (1998, p. 158), o pensamento do “jovem” Marx – neo-hegeliano de esquerda – “é mais complexo do que se costuma imaginar”, uma vez que ele não desconsidera o caráter dual do fenômeno religioso: “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo” (MARX, 2010, p. 145, grifo no original).

no Partido Comunista, ele foi o único historiador que conheceu “capaz de produzir algo qualitativamente diverso de tudo aquilo que o resto de nós produzimos, implausível de ser medido pela mesma escala. Chamemos simplesmente de genial, no sentido tradicional da palavra” (2012, p. 18-19).

Durante a Segunda Guerra Mundial, Thompson aderiu ao Partido Comunista da Grã-Bretanha (PCBG). Nesse período, ele interrompeu seus estudos e serviu no Exército, sendo deslocado para as frentes africana e italiana. Após a sua graduação na Universidade de Cambridge, em 1946, alistou-se como voluntário numa brigada de solidariedade ao reerguimento da Iugoslávia. Dez anos depois, após a invasão da Hungria pelas tropas soviéticas, ele rompeu com o Partido Comunista, assim como muitos outros intelectuais e militantes, “convencido da necessidade de um ‘socialismo humanista’, indo engajar-se na *New Left* (Nova Esquerda)” (FORTES; NEGRO; FONTES, 2012, p. 23).

De acordo com Christopher Hill, no continente europeu, na Índia, Austrália, Brasil e Estados Unidos, ele foi o historiador britânico mais reconhecido. O seu livro *A formação da classe operária inglesa*,² publicado originalmente em 1963, se transformou instantaneamente em um clássico da história social logo após o lançamento. No prefácio dessa obra, destaca-se a tradicional passagem em que o autor demarca uma nova perspectiva do fazer historiográfico a partir “de baixo”, ao se propor “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 posteridade” (THOMPSON, 2021, p. 14). Esta perspectiva alternativa ao que poderia ser chamado de “história da elite”, atraiu historiadores e historiadoras que desejavam “explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão frequentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história” (SHARPE, 1992, p. 41).

Além da luta antifascista, da militância no PCBG, na Nova Esquerda e no movimento pacifista, as bases para enfrentar as visões consagradas da História Inglesa oficialmente correta foram angariadas nas salas de aula “freqüentadas por homens e mulheres comuns (trabalhadores manuais, bancários, funcionários de escritório, profissionais da seguridade social e professores da rede de ensino não universitária),

² Daqui em diante: *A formação*.

durante os cursos de educação de adultos da Universidade de Leeds” (FORTES; NEGRO; FONTES, 2012, p. 24).

Essas visões da história oficial inglesa são mencionadas no prefácio de *A formação: a ortodoxia Fabiana, a ortodoxia dos historiadores econômicos empíricos e a ortodoxia do Progresso do peregrino*, bem como a escola funcionalista e a marxista estruturalista. Nessa obra, a noção de experiência é apresentada como chave analítica para superar a contradição entre determinação e agência humana presente no interior da historiografia marxista.

Sabe-se que uma parte significativa da historiografia brasileira, tanto sobre o trabalho, quanto sobre os movimentos sociais, a partir dos anos 1980, renovou-se por influência da história social inglesa.³ O mesmo pode-se afirmar acerca da história das religiões e religiosidades. Para Deivison Amaral e Isabel Bilhão, com a obra *A formação*, “A religião entrou definitivamente na agenda da história social e passou a ser percebida como uma dimensão básica da sociedade industrial” (2020, s. p.).

Neste escrito, abordar-se-á as incursões de E. P. Thompson no campo da história das religiões, a fim de discutir suas contribuições teórico-metodológicas a luz da “sociologia marxista da religião”, conforme denominado por Michael Löwy (1998), e os temas relacionados ao campo religioso.⁴ Para tanto, dividiu-se o escrito em duas seções. A princípio, discute-se os pressupostos mais gerais da sociologia marxista da religião e a perspectiva analítica do historiador inglês sobre o fenômeno religioso, em contraposição à uma visão mecanicista da “teoria do reflexo”. Na seção posterior, examina-se os temas relacionados ao campo religioso na obra *A formação da classe operária inglesa* e as contribuições teórico-metodológicas à História Social das Religiões.

A “sociologia marxista da religião” e a perspectiva de totalidade em E. P. Thompson

Para Jacqueline Hermann (1997, p. 329), o longo processo que resultou na “configuração de uma história das religiões como disciplina específica, dotada de objeto e metodologia próprios, pode ser analisado a partir das discussões” que, no decorrer do

³ “Grupo de historiadores marxistas atuantes na segunda metade do século XX [...] responsáveis por uma proposta moderna e flexibilizadora do materialismo histórico, trabalhando dentro de uma abordagem interdisciplinar e ocupando-se de novos objetos que até então eram pouco estudados pelas correntes mais tradicionais do marxismo” (BARROS, 2010, p. 200).

⁴ Otto Maduro (1983, p. 120) define o campo religioso como “um conjunto articulado de indivíduos, grupos e instituições encarregados especialmente de satisfazer o interesse religioso dos diversos grupos integrantes” de uma determinada sociedade.

século XIX e início do XX, “aprofundaram as relações entre a defesa do caráter racionalista do homem ocidental e a persistência de formas de expressão ainda classificadas de religiosas”.

Em *História das religiões e religiosidades*, a autora apresenta um panorama sobre o estudo das religiões e religiosidades, abordando as principais disciplinas e correntes ideológicas, que contribuíram na formulação de métodos e conceitos deste campo específico.

No que se refere ao materialismo histórico dialético – ou, a sociologia marxista da religião –, Hermann destaca a perspectiva teórico-metodológica baseada “nos condicionamentos sociais e políticos das idéias religiosas”, evidente nas reflexões de Karl Marx (1818-1883), “que já em 1842, afirmara que a ‘religião não vive no céu, mas sim na terra’” (HERMANN, 1997, p. 334). De acordo com a autora, tanto para Marx quanto para Engels (1820-1895),

o estudo das religiões só poderia ser feito atrelado à luta de classes, na medida em que percebiam a religião como uma ilusão destinada a mascarar e a justificar a desigualdade entre as classes sociais, cuja origem tinha bases eminentemente econômicas. Atentos às possibilidades históricas de manipulação das crenças para a dominação social e o exercício do poder, estes autores contribuíram pouco para a valorização da história das religiões como objeto de investigação, mantendo uma análise formal e subordinada dos fenômenos religiosos. (HERMANN, 1997, p. 334-335)

Ao propor uma visão meramente ilusória do campo religioso no pensamento de Marx e Engels, destinada tão somente “a mascarar e a justificar a desigualdade entre as classes sociais” e defender que “estes autores contribuíram pouco para a valorização da história das religiões como objeto de investigação”, a autora desconsidera o caráter dialético do pensamento marxista. Portanto, não se trata de uma concepção marxista da religião.

De acordo com Löwy (1998, p. 170), Marx e Engels desenvolveram “um novo modo de análise da religião, baseado no estudo dos vínculos entre alterações econômicas, conflitos de classe e transformações religiosas. Apesar de nem sempre evitarem o reducionismo, eles abriram o campo da pesquisa que se mantém até hoje no centro da sociologia das religiões”.

Em 1846, com a obra *A ideologia alemã*, os autores apresentam uma análise propriamente materialista histórica da religião. Dialética, materialismo e historicidade

constituem os três fundamentos centrais dessa abordagem teórico-metodológica. José D'Assunção Barros esclarece que “se abstrairmos qualquer um destes fundamentos, o Materialismo Histórico deixa de fazer sentido em seu núcleo mínimo de coerência” (BARROS, 2011, p. 26).

A partir destes três fundamentos, derivam três conceitos incontornáveis: (a) *Práxis*, algo que une teoria e prática, e é de certo modo um desdobramento da dialética; (b) *Luta de Classes*, “desdobra-se diretamente da combinação entre Historicidade e Dialética”; e, (c) *Modo de Produção*, conceito que busca “expressar o núcleo mínimo de Materialidade de uma determinada formação social, embora este conceito também dependa dos outros dois fatores – Dialética e Historicidade” (BARROS, 2011, p. 27).

No que se refere ao campo religioso, destaca-se ainda, que abordar a religião exclusivamente como produto dos conflitos sociais, ou reduzi-la a mero reflexo da infraestrutura econômica, significaria despojá-la de toda sua especificidade. Em *A formação*, E. P. Thompson analisa os diferentes movimentos religiosos, de fins do século XVIII e início do XIX, em relação a sua atitude de legitimação e/ou rebeldia frente às disciplinas e imperativos do processo de industrialização capitalista.

Conforme assinala Michael Löwy (2014), diferentemente de outros historiadores de sua geração, como, por exemplo, Christopher Hill, Thompson não se interessou pelas correntes radicais da Revolução Puritana do século XVII. Entretanto, em meio a uma polêmica com Perry Anderson e Tom Nairn, ele publicou o texto *As peculiaridades dos ingleses*, em que discute, entre outros temas, o papel da religião naquele movimento revolucionário. Nesse texto, Thompson criticou vários dos pressupostos do marxismo “vulgar”. Acerca do campo religioso, afirma-se o seguinte:

A Grã-Bretanha é, afinal, um país *protestante*. O catolicismo (como centro de autoridade espiritual ou intelectual) foi esmagado neste país mais minuciosamente que em qualquer parte da cristandade, salvo duas ou três exceções. Mais ainda: o foi não por uma ideologia religiosa rival com sua própria autoridade, disciplina e teologia bem estruturada, mas pela decomposição comparativa de qualquer centro de autoridade. Todos aqueles sermões e panfletos, todas aquelas preces antes das batalhas, toda aquela briga sobre juramentos, altares e bispos, toda aquela fragmentação sectária, considerada tão obscurantista por Anderson, tão tristemente distanciada dos motivos econômicos reais, fizeram, de fato, parte de uma confrontação cultural de época. A Revolução Inglesa foi disputada em termos religiosos não porque seus participantes estavam confusos com relação aos seus interesses reais, mas

porque a religião *importava*. As guerras giraram, em boa medida, em torno da autoridade religiosa. Um direito de propriedade do homem sobre sua própria consciência e lealdades religiosas tornara-se tão real quanto (e momentaneamente *mais* real que) direitos de propriedade econômica. (THOMPSON, 2012, p. 118-119, grifos do autor)

E acrescenta:

Ao destruir a magia instituída da Igreja, o protestantismo triunfante tornou possíveis a multiplicação da racionalidade e a dispersão de iniciativas racionais por todos o país e em diferentes meios sociais. Mesmo antes de tomar posse da economia de mercado, a iniciativa privada e um *laissez-faire* qualificado já haviam assumido a direção da economia natural. (THOMPSON, 2012, p. 119, grifo do autor)

Estes comentários são importantes do ponto de vista metodológico, pois, não só demonstram a importância do fenômeno religioso para Thompson, mas também sua autonomia e seu impacto, tanto político quanto econômico.

Para os chamados “marxistas ortodoxos”, haveria uma determinação absoluta de uma Base sobre a Superestrutura. Isto é, que a Base material de uma dada sociedade determinaria de forma linear as estruturas política, religiosa e cultural desta mesma sociedade. Nesse sentido, o econômico teria “uma primazia, e as normas e a cultura desdobrar-se-iam como meros reflexos secundários” (BARROS, 2011, p. 75). Notadamente, Thompson não compartilha dessa perspectiva analítica sobre o campo religioso. Em *Folclore, Antropologia e História Social*, o autor rompeu com a concepção de que o “mundo da cultura” poderia ser examinado como simples reflexo da base social e propõe analisá-lo como parte integrante do “modo de produção”. De acordo com essa perspectiva, existiria “uma interação e uma retroalimentação contínua entre a cultura e as estruturas econômico-sociais de uma sociedade” (BARROS, 2011, p. 64-65). Além disso, Marx e Engels não propuseram nenhuma receita em qual deve-se utilizar os conceitos marxistas, como formulário rígido para que neles se enquadrem a realidade histórica.⁵

⁵ Numa carta de 5 de agosto de 1890, Engels já protestava contra a concepção mecanicista, segundo a qual, bastaria uma análise econômica da sociedade para a explicação do sistema político, jurídico, ou neste caso, do campo religioso. Observe-se: “Mas a nossa [de Marx e dele] concepção da história é, *sobretudo, um guia para o estudo* [...] *É necessário voltar a estudar toda a história, devem examinar-se em todos os detalhes as condições de existência das diversas formações sociais* antes de procurar deduzir delas as ideias políticas, jurídicas, estéticas, filosóficas, *religiosas* etc. que lhes correspondem. (MARX-ENGELS, 2010, p. 107 *apud* PAULO NETTO, 2011, p. 13, sem grifos no original).

Assim, exposta a perspectiva analítica de Thompson sobre o fenômeno religioso e os pressupostos mais gerais da sociologia marxista da religião, vale examinar alguns temas presentes na obra *A formação* sobre o campo religioso a partir da luta de classes.

Religião e luta de classes em E. P. Thompson

Através da análise sobre a formação da classe operária inglesa, em fins do século XVIII e início do século XIX, assim como Engels,⁶ Thompson compreendeu que o campo religioso não é um bloco homogêneo e “que, em certas conjunturas históricas, dividia-se segundo sua composição de classe” (LÖWY, 2000, p. 17). Nota-se na obra *A formação*, que o fenômeno religioso possui um duplo caráter: seu papel social de acomodação à sociedade estabelecida, mas também de resistência contra esta mesma sociedade, ou até mesmo revolucionário, dependendo das circunstâncias históricas.

Na primeira parte da obra *A formação*, Thompson analisa as longas tradições dos artesãos e artífices urbanos e as múltiplas experiências presentes na formação da classe operária inglesa. Segundo ele, para compreendê-las se deve isolar três problemas: (1) “a tradição da Dissidência e sua modificação pelo revivalismo metodista”; (2) “a tradição composta por todas aquelas vagas noções populares que se combinam com a ideia do ‘direito de nascimento’ do homem inglês”; e (3) a ambígua tradição da “turba” do século XVIII, que Thomas Hardy, fundador e primeiro secretário da Sociedade Londrina de Correspondência, “tentou organizar em comitês, seções e manifestações responsáveis” (THOMPSON, 2021, p. 27).

No capítulo *O cristão e o demônio*, o autor discute as influências e contribuições da dissidência religiosa ao movimento operário e sua organização. O termo “dissidência” se refere a um conjunto de grupos religiosos desvinculadas da Igreja Anglicana. Ele esclarece que corresponde a “muitas seitas, muitas tendências intelectuais e teológicas conflitantes, [e] encontra muitas formas diferentes em diferentes meios sociais” (THOMPSON, 2021, p. 29).

De acordo com Thompson, para compreender o século XVIII e um elemento que se manteve na política operária posterior: “o quietismo político com uma espécie de radicalismo adormecido” é crucial compreender o retraimento gerado pela derrota de um

⁶ Para maiores informações sobre as contribuições teórico-metodológicas de Engels e, a análise histórica envolvendo o campo religioso e a luta de classes, consultar: ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. In: ENGELS, Friedrich. *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, v. 1.

dos grupos religiosos da dissidência, durante o período da *Commonwealth*:⁷ dos *levellers*.⁸ E, daquilo que se preservou apesar do seu retraimento. Para o autor, deve-se observar

como a resolução das seitas em ‘pacientemente sofrer no mundo’, enquanto se abstinham de esperar atingir sua ‘ordem e governo’, permitiu-lhes combinar o quietismo político com uma espécie de radicalismo adormecido – preservado nas imagens de sermões e versículos cantados e na forma democrática de organização –, que poderia, num contexto mais promissor, se reavivar uma vez mais. (THOMPSON, 2021, p. 35)

Para o historiador inglês, é, principalmente, na obra *Progresso do Peregrino* de John Bunyan (1628-1688)⁹ em que se encontra “o radicalismo adormecido que se preservara ao longo do século XVIII e que irrompe, vez por outra, no século XIX”. O *Progresso do Peregrino*, em conjunto com *Direitos do Homem*, é “um dos dois textos de fundação do movimento operário inglês: Bunyan e Paine, com Cobbett e Owen, foram os que mais contribuíram para o conjunto de ideias e atitudes que compõem a matéria-prima do movimento de 1790 a 1850” (THOMPSON, 2021, p. 36).

A partir da análise de Thompson da obra *Progresso do Peregrino*, nota-se a ambivalência do campo religioso, conforme indicado na introdução:

Quando o contexto é favorável e surgem agitações de massa, evidenciam-se melhor as energias ativas da tradição: o cristão luta contra o Demônio no mundo real. Em tempos de derrota e apatia da massa, o quietismo ascende, reforçando o fatalismo dos pobres: o cristão sofre no Vale da Humilhação, longe da trepidação dos coches, abandonando a Cidade da Destruição e buscando o caminho para uma espiritual Cidade do Sião. (THOMPSON, 2021, p. 40)

Assim como a proposta analítica do autor sobre a noção de classe, que a entende como um fenômeno histórico e não “como uma ‘estrutura’, nem mesmo como uma

⁷ De acordo com Renato Ribeiro, de modo geral o termo *Commonwealth* pode ser traduzido por “república”, “embora muitos preferam utilizar ‘Estado’. Convém assinalar que: 1) nos séculos XVI a XVIII o termo ‘república’ (que é a tradução mais aproximada de *Commonwealth*, correspondente inglês do latim *res publica*) serve para designar tanto os Estados republicanos quanto os monárquicos” (HILL, 2001, p. 37). Historicamente, o termo está vinculado à chegada de Oliver Cromwell ao poder, em 1649.

⁸ Eram conhecidos por “*levellers*”, pois pretendiam nivelar as distintas condições sociais. O termo vem do verbo *to level* (HILL, 2001, p. 30).

⁹ John Bunyan nasceu em Elstow, Inglaterra, a 30 de novembro de 1628, e faleceu em Londres, em 31 de agosto de 1688. Foi um escritor e pregador cristão batista. Dentre seus livros, destaca-se *The Pilgrim's Progress (O Peregrino)*, provavelmente a alegoria cristã mais conhecida entre os países de língua inglesa. Cf: JOHN Bunyan. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/John_Bunyan. Acesso em: 21 jul. 2022.

‘categoria’”, que “escapa à análise ao tentarmos imobilizá-la num dado momento e dissecar sua estrutura” (THOMPSON, 2021, p. 9-10). A religião também é um fenômeno histórico, situada em um contexto humano específico, em um meio ambiente social concreto e determinado. Nota-se, portanto, uma relação dialética ou retroalimentação entre os condicionamentos socioeconômicos, historicamente localizados, e a relação entre os valores, as crenças e representações que orientam a ação histórica dos agentes religiosos no interior de uma determinada classe social.

Nesse sentido, são importantes as análises do autor sobre a palestra de Thomas Spence, na Sociedade Filosófica de Newcastle, em 1775, e os *Direitos do Homem* de Thomas Paine:

A história intelectual da Dissidência é composta de choques, cismas, mutações; muitas vezes sentem-se nela os germes adormecidos do radicalismo político, prontos para germinar logo que semeados num contexto social promissor e favorável. Thomas Spence, criado numa família sandemaniana, apresentou uma palestra na Sociedade Filosófica de Newcastle, em 1775, contendo em esboço toda sua doutrina sobre o socialismo agrário; e não foi senão nos anos 1790 que ele começou a sério sua propaganda pública. Tom Paine, com sua base quacre, poucas mostras dera de suas concepções políticas escandalosamente heterodoxas durante sua vida monótona de coletor de impostos em Lewes; o contexto era desanimador e a política parecia uma simples espécie de ‘logro manobrista’. Um ano depois da sua chegada à América (novembro de 1774), ele publicou *Senso Comum de Crise*, que contém todos os pressupostos de *Direitos do Homem*. [...] O que mudou não foi Paine, mas o contexto em que ele escreveu. A semente dos *Direitos do Homem* era inglesa: mas apenas a esperança trazida pelas Revoluções Americana e Francesa permitiu-lhe brotar. (THOMPSON, 2021, p. 43-44)

Com efeito, as ações dos agentes religiosos, como, por exemplo, Thomas Spence e Thomas Paine – com sua base quacre – bem como as funções sociais de uma religião em um contexto social determinado podem variar conforme as condições históricas, estruturais e conjunturais da sociedade em tela. A partir de suas experiências religiosas, vinculados ao movimento da dissidência, Spencer e Paine desenvolveram uma visão sociopolítica, não apenas crítica, mas, oposta à estrutura social e à ideologia dominante de sua própria sociedade, propondo alternativas subversivas e até mesmo revolucionárias, no caso de Tom Paine. Thompson compreende a dissidência como uma tradição intelectual, caracterizada pela “tolerância para com sua liberdade de consciência”, que

trabalhou, ao longo do século XVIII, pelas liberdades civis e religiosas. Desta tradição, saíram muitas ideias e homens originais. No que se refere à organização eclesial, os grupos “dissidentes muitas vezes levaram os princípios de autogestão e da autonomia local aos limites da anarquia. Qualquer autoridade centralizada – até mesmo a consulta e a associação entre igrejas – era vista como ‘produtora da grande apostasia anticristã’” (THOMPSON, 2021, p. 32).

Alguns dos ramos da dissidência, influenciados por ideias Iluministas, combinaram o “radicalismo adormecido” e seus valores religiosos de organização democrática, com a hostilidade em relação ao Estado britânico, o que orientou, em certa medida, a prática social dos que defendiam a reforma parlamentar. Evidencia-se, desse modo, as influências e condicionamentos do campo religioso ao âmbito sociopolítico e ao movimento operário em formação.

Por outro lado, a dissidência acabou se tornando distante e de pouca atração popular, por dois motivos: (1) “de um lado a tendência para o humanitarismo racional e a pregação refinada – por demais intelectual e culta para os pobres”; e (2) “de outro, o rígido Eleito, que não podia casar fora da sua igreja, que expulsava todos os apóstatas e heréticos e que se mantinham à parte de toda a ‘massa corrupta’ predestinada à danação eterna” (THOMPSON, 2021, p. 41).

Os Batistas e Metodistas buscaram uma maior aproximação junto às camadas populares, e os metodistas foram os primeiros a chegarem até elas. John Wesley,¹⁰ “ultraconservador em política e sacerdotal em questões de organização”, rompeu o “tabu calvinista com a simples mensagem: ‘A única coisa a fazer é salvar almas’” (THOMPSON, 2021, p. 44).

A adoção, por parte de Wesley, da doutrina da universalidade da graça era incompatível com a ideia calvinista da ‘eleição’. Se a graça era universal, o pecado também o era. Qualquer homem que confessasse seus pecados poderia receber a graça e ser redimido pelo sangue de Cristo. Nesse sentido, trata-se de uma doutrina de igualitarismo espiritual que ao menos oferece iguais oportunidades de acesso à graça e ao pecado para ricos e pobres. Enquanto ‘religião do coração’, e não do intelecto, dava aos mais humildes e incultos a esperança de atingir a graça. A esse respeito, o metodismo derrubou todas as

¹⁰ John Wesley nasceu em Epworth, na Inglaterra, no dia 17 de junho de 1703 e faleceu em Londres, em 02 de março de 1791. Ele “foi um reverendo anglicano e teólogo britânico. Foi o líder e precursor do Movimento Metodista ocorrido na Inglaterra no século XVIII”. Cf: FRAZÃO, Dilva. *John Wesley: Pastor metodista britânico*. Disponível em: https://www.ebiografia.com/john_wesley/. Acesso em: 21 jul. 2022.

barreiras doutrinárias e abriu suas portas à classe operária. (THOMPSON, 2012, p. 302)

Apesar do conservadorismo do seu fundador, o metodismo “conseguiu combinar nas proporções exatas democracia e disciplina, doutrina e emotividade” e ainda “facilitou a admissão a essas sociedades, derrubando todas as barreiras das doutrinas sectárias” (THOMPSON, 2021, p. 45).

Na análise do historiador inglês sobre o metodismo, destaca-se o duplo caráter do fenômeno religioso. Para Thompson (2021, p. 51), “o metodismo surge como uma influência politicamente regressiva ou ‘estabilizadora’, e temos algumas confirmações da famosa tese de Halévy de que o metodismo impediu a revolução na Inglaterra nos anos 1790”. Ao tempo “que o metodismo foi indiretamente responsável por um aumento na autoconfiança e capacidade de organização do operariado”.

De acordo com Thompson, existem diversas interpretações da contribuição positiva do metodismo ao movimento operário. Em diálogo com R. Southey, afirma-se o seguinte:

Talvez o modo como o metodismo familiarizou as classes baixas com o trabalho de se reunirem em associações, elaborando regras para seu próprio governo, levantando fundos e se comunicando de uma a outra parte do reino possa ser incluído entre os males incidentais dele resultantes [...] (THOMPSON, 2021, p. 51)

Por outro lado, Thompson assinalou que boa parte das “‘contribuições’ do metodismo ao movimento operário veio, não por causa, mas apesar da Conferência Wesleyana” (2021, p. 51):

Na verdade, ao longo da história inicial do metodismo, podemos ver um espírito democrático em formação, que lutava contra as doutrinas e as formas organizativas impostas por Wesley. Pregadores leigos, ruptura com a Igreja Estabelecida, formas de autogoverno no interior das sociedades – em todas essas questões, Wesley resistiu, contemporizou ou apenas aceitou após consumadas. Wesley não poderia fugir às consequências do seu próprio igualitarismo espiritual. Se os pobres de Cristo chegaram a crer que suas almas eram tão boas quanto as dos burgueses ou aristocratas, chegariam aos argumentos dos *Direitos do Homem*. (THOMPSON, 2021, p. 51-52)

Ao discutir a transmissão a sociedades operárias das formas de organização próprias à União Metodista, ele argumenta que “o metodismo proporcionou não só as

formas de reunião, coleta regular de subscrições em dinheiro e ‘cédulas’, tantas vezes adotadas por organizações sindicais e radicais, como também uma experiência de organização centralizada eficiente”, tanto a nível distrital quanto nacional, que faltara à Dissidência (THOMPSON, 2021, p. 53). Desse modo, a Igreja metodista, do final do século XVIII, foi marcada por “tendências democráticas estranhas a ele, enquanto que simultaneamente, e apesar de si mesmo, vinha servindo como modelo a outras formas de organização” (THOMPSON, 2021, p. 53).

Após a morte de John Wesley, em 1791, houve um ascenso democrático no movimento metodista, influenciado pelo jacobinismo que teve os *Direitos do homem* como tendência. Por outro lado, foi no período contrarrevolucionário “após 1795 que o metodismo realizou seu maior avanço entre o operariado e agiu de forma mais evidente como força social estabilizadora ou regressiva” (THOMPSON, 2021, p. 56).

O metodismo e sua “piedade disciplinadora”

No capítulo *O poder transformador da cruz*, Thompson discute o duplo serviço da Igreja metodista, no início do século XIX, que “obteve o maior êxito em servir simultaneamente como a religião da burguesia industrial (apesar de compartilhar este terreno com outras seitas heterodoxas) e de amplos setores do proletariado” (THOMPSON, 2012, p. 280).

Em sua argumentação, Thompson dialoga com as obras de Max Weber e do historiador inglês R. H. Tawney – apesar de suas diferenças. Para ele, “Weber e Tawney dissecaram tão minuciosamente a interpretação do modo de produção capitalista e da ética puritana que aparentemente há pouco a acrescentar”. Nesse sentido,

O metodismo pode ser visto como uma simples extensão dessa ética num meio social em processo de mudança. Além disso, tomando por base o fato de que o metodismo, na época de Bunting, parecia excepcionalmente bem-adaptado, devido à valorização da disciplina e da ordem e à opacidade moral que beneficiavam os industriais self-made, os manufatureiros, os contramestres, os capatazes e outros grupos de subdireção, elaborou-se uma tese economicista segundo a qual o metodismo serviu como autojustificação ideológica para os patrões-manufatureiros e seus auxiliares, o que representa uma parcela importante da verdade. (THOMPSON, 2012, p. 289)

Entretanto, para o autor de *A formação*, não se pode duvidar da profunda devoção de segmentos da classe operária – incluindo mineiros, tecelões, operários industriais,

marinheiros, ceramistas e trabalhadores rurais – ao metodismo, o que não foi discutido nem por Weber, nem por Tawney. Na obra dos dois autores se encontra o argumento de que “o puritanismo contribuiu para fortalecer as energias psíquicas e a coerência social dos grupos de classe média, que consideravam a si próprios ‘chamados’ ou ‘eleitos’ e que estavam engajados em projetos gananciosos (com algum êxito)”. Diante disso, como se explicaria

a atração exercida por essa religião sobre o nascente proletariado num período de excepcional miséria, considerando-se que as massas não tinham qualquer motivo para se imaginarem iluminadas, que suas experiências no trabalho e nas comunidades favoreciam os valores coletivistas em detrimento dos individualistas e que sua frugalidade, disciplina ou ganância trariam maior proveito aos patrões do que a eles mesmos? (THOMPSON, 2012, p. 291)

O que interessa a Thompson, portanto, não é o papel da ascese puritana na origem da burguesia moderna, mas o significado dessa ética na condução da vida do operariado, sobretudo na variante metodista, no início do século XIX. Ele se preocupa, principalmente, com o papel da religião na submissão dos trabalhadores à disciplina industrial. Desse modo, o autor de *A formação* analisa de perto a *Philosophy of Manufactures* (1835) de Andrew Ure,¹¹ “uma obra que influenciou profundamente Engels e Marx por sua apologia satânica ao capitalismo” e, na qual se observa “uma completa antecipação da hipótese ‘economicista’ sobre a função da religião enquanto disciplina de trabalho” (THOMPSON, 2012, p. 296).

Para Ure, “é do interesse de todo industrial organizar seus dispositivos morais sobre princípios tão sólidos quanto aqueles em que se apoiam os dispositivos mecânicos, pois, caso contrário, nunca poderá controlar mãos firmes, olhos atentos e a cooperação imediata dos empregados, requisitos para a qualidade da produção”. Nesse sentido, “a religiosidade é um grande benefício”. Não existiria nenhum outro contexto “em que a verdade do Evangelho [...] é mais válida do que a administração de uma grande fábrica” (THOMPSON, 2012, p. 299).

Num período de excepcional miséria, o metodismo foi um “Novo Remédio para a pobreza” e era um elemento fundamental para manter a disciplina do trabalho. O que

¹¹ Andrew Ure nasceu em 18 de maio de 1778, em Glasgow, e faleceu em 02 de janeiro de 1857, em Londres. Foi médico, químico, economista e partidário do livre-câmbio. “Publicou vários livros baseados em experiências de consultoria industrial, incluindo Dicionário de Artes, Manufaturas e Minas; A Filosofia das Manufaturas; e a Conta da Indústria do Algodão”. Cf: ANDREW Ure. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Andrew_Ure. Acesso em: 21 jul. 2022.

era crucial para o patrão-manufatureiro da Revolução Industrial, que se deparava com a resistência obstinada da mão de obra pré-capitalista, descrita por Weber como “tradicionalista”, que não desejava ganhar cada vez mais; pelo contrário, a produção de subsistência camponesa, caracterizava-se por um ritmo inconstante e “antieconômico”. Para Thompson, “O metodismo e o utilitarismo, considerados em conjunto, constituíram a ideologia dominante da Revolução Industrial” (2012, p. 365).

“O sistema fabril requer a transformação da natureza humana”, escreve Thompson, “e os ‘paroxismos de trabalho’ do artesão ou do trabalhador externo devem ser metodizados até que o homem se adapte à disciplina imposta pela máquina”. É nisto que consiste “o poder transformador da cruz”, para Andrew Ure. Ele questiona: “Onde, então, a humanidade encontrará este poder transformador? Na cruz de Cristo”, ele responde. Para Ure, “O sacrifício repara a desobediência e incita à obediência, tornando-se praticável, aceitável e, de certa forma, inevitável, pois compele a ela. Ele representa não apenas a razão da obediência, mas sua própria forma”. Além disso, para inculcar tais “virtudes disciplinares” na classe trabalhadora era preciso ensiná-la “a primeira e mais importante lição... de que o homem deve aguardar por sua maior felicidade na vida futura, não na presente”. O ato de trabalhar “deve ser considerado um ‘puro ato de virtude... inspirado pelo amor de um ser transcendente, que age... sobre nossa vontade e nossas emoções” (THOMPSON, 2012, p. 299-300).

É evidente, dessa forma, a utilidade do metodismo enquanto disciplina do trabalho. Entretanto, para Thompson, não “parece tão fácil compreender o motivo pelo qual tantos trabalhadores demonstraram disposição para se submeterem a essa forma de exploração psíquica”. O que o leva a questionar: “Como foi que o metodismo conseguiu desempenhar com tamanho êxito o duplo papel de religião dos exploradores e dos explorados?” (THOMPSON, 2012, p. 320-321).

Sendo assim, ele propõe três hipóteses explicativas a fim de responder essa problemática: (a) a doutrinação religiosa; (b) o papel da comunidade metodista; e (c) o milenarismo, o que denomina de “consequências psíquicas da contrarrevolução”.

Para Löwy (2014, p. 303), a “primeira hipótese é mais descritiva que explicativa”. Thompson aborda em detalhes os procedimentos “educativos” dos metodistas, a partir de uma citação do próprio Wesley sobre a educação das crianças:

Domine suas vontades a tempo. Comece essa tarefa antes que eles possam se movimentar sozinhos e falar corretamente ou, talvez, antes mesmo que saibam falar. Custe o que custar, domine suas vontades, se não quiser condenar

irremediavelmente seus filhos. Ensine o menino de um ano a temer o castigo e a chorar mansamente; a partir dessa idade, ele deve ser ensinado a fazer o que lhe ordenam, mesmo que para isso tenha de ser surrado dez vezes... Domine suas vontades agora; sua alma viverá e ele, provavelmente, lhes agradecerá porá toda a eternidade. (THOMPSON, 2012, p. 321-322)

As crianças mal aprendiam a caminhar e já eram ensinadas a entoar “cantos em que eram consideradas ‘por natureza e também na prática, desprezíveis escravas do pecado’”. Essas “iniciativas educacionais” da Igreja metodista podem ser descritas como “atrocidades psicológicas”. Sua finalidade educacional era tão somente a “recuperação moral’ das crianças pobres” (THOMPSON, 2012, p. 322; 325).

Conforme afirma Thompson, o termo “terrorismo religioso”, dado ao metodismo pelo historiador inglês W. E. H. Lecky, “não é de forma alguma, um termo impróprio para uma sociedade que não oferecia qualquer alternativa educacional para as crianças pobres” (THOMPSON, 2012, p. 326). Por outro lado, essa primeira hipótese não revela nada sobre as razões de adesão de tantos trabalhadores adultos a Igreja metodista.

Mais relevante a esse respeito é a segunda hipótese proposta pelo o autor. Thompson destacou o importante papel do metodismo como uma “comunidade de substituição” que contribuiu para criar solidariedade de classe no processo de formação da classe operária inglesa. Para o historiador inglês, “a Igreja era algo mais do que um simples edifício ou os sermões e as ordens de seus ministros”. Seu espírito também estava incorporado às reuniões de classe e aos grupos de costura, bem como “às atividades de coleta de dinheiro e às missões dos pregadores locais que caminhavam várias milhas após o trabalho para desempenhar pequenas funções ou serviços em aldeias distantes, raramente visitadas por ministros” (THOMPSON, 2012, p. 328).

Suas capelas abertas ofereciam “aos desamparados e desarraigados pela Revolução Industrial uma espécie de comunidade que substituísse os antigos padrões comunitários suplantados”. Devido à sua condição de Igreja não oficial “havia um elemento que permitia à classe operária tomá-la como sua; assim, quanto maior a penetração do metodismo nas comunidades em que fosse implantado (povoados mineiros, pesqueiros ou têxteis), mais forte era essa tendência” (THOMPSON, 2012, p. 328).

Para o trabalhador itinerante, por exemplo, a Igreja metodista abria a porta de uma nova comunidade, quando ele se mudava de uma cidade para a outra. “Após ingressarem nesta Igreja, homens e mulheres passavam a se considerar parte de um mundo que, de

outra forma, lhes seria hostil”. Se do ponto de vista puramente doutrinário, o metodismo atuava como uma implacável ideologia da disciplina do trabalho industrial, “na vida social concreta, o senso comum, a compaixão e a obstinada vitalidade das antigas tradições comunitárias contribuíram para suavizar seus contornos mais repulsivos” (THOMPSON, 2012, p. 329).

Com efeito, os seres humanos que compartilham uma religião, são indivíduos que não só compartilham crenças e ritos, mas também uma maneira de produzir e reproduzir suas condições materiais e simbólicas de subsistência, próprio daquele determinado grupo, situado num contexto social particular. Nas palavras do sociólogo venezuelano, “os seres humanos que compartilham uma religião, qualquer que seja, compartilham-na ao mesmo tempo em que compartilham uma vida coletiva (econômica, afetiva, familiar, lingüística, política, militar, cultural etc.) com múltiplas dimensões imbricadas, ligadas, relacionadas entre si” (MADURO, 1983, p. 71).

Em sua análise, Thompson retoma a contribuição do metodismo a classe operária. “A estrutura de caráter puritana [...] não poderia ser apreendida unicamente através dos serviços prestados à Igreja e ao patrão”, escreve ele. Uma vez admitidos, a mesma dedicação que capacitava os membros no desempenho dessas funções também seria observada nos que administravam os sindicatos, que estudavam sozinhos até tarde da noite e tinham sob sua responsabilidade a direção das organizações da classe trabalhadora (THOMPSON, 2012, p. 329). Para Löwy, 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” (2014, p. 304).

O autor de *A formação* apresenta uma terceira razão para explicar a vulnerabilidade da classe operária frente à penetração do metodismo. Essa talvez seja a mais original, embora também a mais complexa, o que ele designa através de um novo conceito: o “quiliasma¹² do desespero”. Sua principal referência sociológica a esse respeito é Karl Mannheim (1893-1947), ao qual se refere na seguinte passagem da obra *Ideologia e utopia*, de 1929: “O milenarismo tem acompanhado sempre as irrupções revolucionárias, emprestando-lhe o seu espírito. Quando esse espírito enfraquece e

¹² Palavra de etimologia grega (*khiliasmós*), equivalente a milenarismo. De acordo com essa doutrina, os predestinados, após o julgamento final, ficariam ainda mil anos na Terra, no gozo das maiores delícias. Cf: <https://www.dicio.com.br/quiliasma/>.

abandona esses movimentos, ali permanece latente um frenesi coletivo e um fervor desespiritualizado” (THOMPSON, 2012, p. 332-333).

Thompson distingue duas formas de milenarismo: (1) o que denomina de “milenarismo autêntico”, de tendência revolucionária; e (2) o “milenarismo do desespero”, que corresponde ao “fervor desespiritualizado” de Mannheim. Para o historiador inglês, o milenarismo autêntico terminou no final da década de 1790, com a derrota do jacobinismo inglês e com início das guerras com a França, após uma súbita ascensão de “fantasias milenaristas”, entre os anos de 1793 e 1794, em uma escala desconhecida desde o século XVII. Um exemplo mencionado repetidamente pelo autor é o de Richard Brothers (1757-1824), um capitão de navio aposentado a meio soldo. Sua obra *Conhecimento Revelado das Profecias e dos Tempos* foi publicada em 1794. Sua linguagem apocalíptica, mesclava a “matéria combustível” do movimento da dissidência das classes populares com os anos revolucionários da primeira metade da década de 1790. Brothers adquiriu uma influência muito significativa, inclusive entre reformadores da Sociedade Londrina de Correspondência, mas, acabou sendo preso em 1795 e internado em um manicômio.

Já o chamado “milenarismo do desespero” prosperou no início do século XIX, com a renovação do metodismo e de uma profusão de seitas que se autodenominavam “Novos Jerusalemitas”, que prosperou nos quinze anos seguintes. Surgiram inúmeros “profetas”, no entanto, “a prova mais surpreendente do ‘fervor desespiritualizado’ pode ser encontrada nos movimentos que circundaram e sobreviveram à maior de todas as profetisas, Joana Southcott” (THOMPSON, 2012, p. 334). Profetiza apocalíptica e dissidente da Igreja metodista, Southcott conseguiu reunir cerca de cem mil adeptos, anunciando, em nome do Senhor: “Eu Subjugarei o orgulho do Arrogante, e exaltarei o Espírito do Humilde” (THOMPSON, 2012, p. 337). “Joanna não era nenhuma Joana d’Arc, mas compartilhava de um dos atrativos que ela exercia sobre os pobres: o sentimento de que a revelação podia servir-se tanto da filha de um camponês quanto de uma princesa”. Southcott era uma simples criada doméstica, filha de um fazendeiro de Devon – um grande condado no sudoeste da Inglaterra. Ela reuniu em torno de si um séquito que incluía diversos homens e mulheres cultos. Entretanto, “a atração exercida por Joanna parece ter sido maior no seio da classe operária” (THOMPSON, 2012, p. 335-336).

O “southcottianismo” não foi um quiliasma revolucionário, “pois não incitou os homens à ação social efetiva e pouca relação teve com o mundo real: seu fervor apocalíptico era semelhante aos fervores do metodismo, levando a um ponto de histeria o desejo de salvação pessoal” (THOMPSON, 2012, p. 339). Entretanto, Löwy (2014, p. 305), questiona se Thompson “não subestima o protesto, um tanto implícito, desses sermões milenaristas que denunciavam, como ele reconheceu, ‘os falsos pastores da Inglaterra (proprietários de terras e governantes) que conspiraram para elevar o preço do pão’”.

Para explicar o surgimento dessas duas formas de milenarismo, o autor de *A formação* desenvolve uma hipótese sócio-histórica, segundo a qual, “ocorria uma pulsação revitalizadora, ou uma oscilação entre períodos de esperança e períodos de desespero e angústia espiritual”. Sempre que renascia a esperança de uma mudança política, “deixava-se de lado a revitalização religiosa, que ressurgia com vigor renovado sobre as ruínas do messianismo político recém-abandonado”. É nesse sentido, acrescenta Thompson, que “o grande recrutamento metodista ocorrido entre 1790 e 1830 pode ser considerado o quiliasma do desespero” (THOMPSON, 2012, p. 344). Analisando detalhadamente a alternância entre diferentes momentos de luta política e avivamento fervoroso entre os anos de 1790 e 1834, ele sugere, “algo semelhante a uma oscilação, em que a revitalização religiosa ocupa o polo negativo, e o ativismo radical (influenciado pelo milenarismo revolucionário), o polo positivo” (THOMPSON, 2012, p. 348).

O historiador inglês argumenta que havia “uma instabilidade milenarista no cerne do próprio metodismo”. Ainda que, “historiadores e sociólogos tenham recentemente se dedicado com maior atenção aos movimentos e fantasias milenaristas, o seu significado se mantém parcialmente obscurecido pela tendência de discuti-los em termos de desajuste e ‘paranoia’” (THOMPSON, 2021, p. 59, 60). Dado o fenômeno de “aglutinação” dos movimentos messiânicos discutido por Cohn em sua obra *A Busca do Milênio*, Thompson pontua que, “permanece o problema histórico: por que descontentamentos, aspirações ou mesmo desordens psicóticas ‘se aglutinam’ em movimentos influentes apenas em certas épocas e em formas particulares?” (THOMPSON, 2021, p. 60). Desse modo, concorda-se com o sociólogo franco-brasileiro, que com “o conceito de milenarismo do desespero, E. P. Thompson forjou uma ferramenta mais ampla e geral para a pesquisa sociológica”, independentemente do contexto inglês em questão (LÖWY, 2014, p. 306).

Assim como Christopher Hill, em sua obra *O mundo de ponta-cabeça*, o autor de *A formação* defende que tanto o historiador/a quanto o sociólogo/a da religião devem se esforçar para compreender a significação racional dos movimentos milenaristas, em detrimento de discuti-los em termos de “desajuste” e “paranoia”, ou, como uma “camada de lunáticos”.

Ao discutir as ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640, Hill salienta que, “erro por erro, é melhor que o historiador erre por buscar significação racional em ideias que os homens do século XVII levavam a sério. Se desconsiderarmos tais ideias, simplesmente porque a nós elas parecem irracionais, poderemos estar-nos privando de algumas chaves valiosas para a compreensão da sociedade”. Além disso, “a psiquiatria de nossos dias está nos ajudando a entender que a própria loucura pode ser uma forma de protesto contra as normas sociais, e que de certa forma o ‘lunático’ pode ser mais sadio do que a sociedade que o rejeita” (HILL, 2001, p. 33-35).

Considerações finais

Durante a década de 1960, a história social se consolidava como especialidade de abordagem historiográfica e apresentava “diversas modalidades, como a tendência dos *Annales* e diversas correntes marxistas ou próximas ao marxismo” (CARDOSO, 2012, p. 15). No mundo anglo-saxão, dialogando com as demais ciências sociais, especialmente a sociologia e a antropologia social, formulavam-se como problema central, “os modos de constituição dos atores históricos coletivos, ‘classes, os grupos sociais, as categorias socioprofissionais’, e de suas relações que conformavam historicamente as estruturas sociais” (CASTRO, 1997, p. 80). De acordo com Hebe Castro, “as relações entre estrutura (com ênfase na análise das posições e hierarquias sociais), conjuntura e comportamento social, definiriam, assim, o campo específico a ser recortado” (1997, p. 80).

No entanto, durante os anos 1980, os historiadores vinculados à história social defenderam a flexibilização “da crença nos vínculos de determinação entre o contexto social e a consciência. Fala-se de uma autonomia relativa da cultura, ou do imaginário, ou também da política” (CARDOSO, 2012, p. 15). Acreditando-se em um papel mais ativo dos indivíduos na formação dos significados, e uma nova conceituação das relações sociais, historiadores como E. P. Thompson insistiram “na historicização da experiência, mais do que em seus vínculos com uma estrutura abstrata de classes” (CARDOSO, 2012, p. 15).

Na esteira de abordagens como a da historiadora Irinéia Franco (2016) e a do sociólogo Otto Maduro (1983), defende-se que a síntese entre a estrutura socioeconômica, conjuntura e historicização da experiência sociorreligiosa definiriam o campo específico a ser recortado da História Social das Religiões. De acordo com essa perspectiva, argumenta-se que “as funções sociais de uma religião podem variar conforme a história, a estrutura e a conjuntura de cada sociedade particular e cada sistema religioso específico”. Ademais, “a única maneira cientificamente válida de estabelecer as funções sociais de *uma* religião particular em *um* contexto social concreto e determinado é tomar como base uma investigação empírica dos fenômenos sociais e sócio-religiosos pertinentes” (MADURO, 1983, p. 157, grifos no original), conforme a brilhante análise realizada por Edward Thompson em sua obra *A formação da classe operária inglesa*.

Na sua análise sobre o metodismo, a partir da expressão “o ópio das massas” de Charles Kingsley, o autor de *A formação* propõe “que muitas pessoas se voltavam para a religião em busca de algum ‘consolo’, ainda que os sonhos inspirados pela doutrina metodista não parecessem muito felizes” (THOMPSON, 2012, p. 330). O que parece se aproximar da visão sobre a religião “como ópio do povo”. No entanto, ele escapa dessa análise reducionista do campo religioso na medida em que reconhece que

Nenhuma ideologia é inteiramente absorvida por seus partidários: na prática, ela multiplica-se de diversas maneiras, sob o julgamento dos impulsos e da experiência. Desta forma, a comunidade da classe operária introduzia na capela seus próprios valores de solidariedade, ajuda mútua e boa vizinhança. (THOMPSON, 2012, p. 350)

Isso é particularmente verdadeiro para os dissidentes metodistas populares, como, por exemplo, a seita da Bíblia Cristã e os “metodistas primitivos”, ambas fundadas por pregadores leigos em ruptura com clero oficial, que contribuíram mais diretamente para a posterior história do sindicalismo e do radicalismo político, ao longo do século XIX.

Observa-se, portanto, um novo rosto da Igreja metodista, que não é mais aquele do “terrorismo religioso”, mas sim um movimento “que ampliou a consciência de classe”, sobretudo, nas áreas rurais. “Nas aldeias agrícolas, a capela representava, inevitavelmente, uma afronta ao vigário e ao proprietário rural, e um centro no qual o trabalhador adquiria independência e respeito próprio”, escreve Thompson (2012, p. 359).

Referências bibliográficas:

- AMARAL, Deivison Gonçalves; BILHÃO, Isabel Aparecida. Igreja Católica e Mundos do Trabalho no Brasil: breve análise historiográfica. In: SPERANZA, Clarice (Org.). *História do Trabalho: entre debates, caminhos e encruzilhadas*. Jundiaí [SP]: Paco, 2020. Disponível em: <https://lehmt.org/2020/05/23/livro-historia-do-trabalho-entre-debates-caminhos-e-encruzilhadas-download-gratuito/>. Acesso em: 15 jun. 2021.
- BARROS, José D'Assunção. *Teoria da História: os paradigmas revolucionários*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. História e conhecimento: uma abordagem epistemológica. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. São Paulo: CAMPUS, 1997.
- ENGELS, Friedrich. As guerras camponesas na Alemanha. In: ENGELS, Friedrich. *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, v. 1.
- FORTES, Alexandre; SILVA, Amanda Moreira da. Revisitando um clássico da história social: A estrutura narrativa de A formação da classe operária inglesa. *Revista Universidade Rural*. Série Ciências Humanas, v. 29, p. 1-24, 2007.
- FORTES, Alexandre; NEGRO, Antonio Luigi; FONTES, Paulo. Peculiaridades de E. P. Thompson. In: THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Organização Antonio Luigi Negro e Sergio Silva. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 21- 58.
- FRAZÃO, Dilva. *John Wesley: Pastor metodista britânico*. Disponível em: https://www.ebiografia.com/john_wesley/. Acesso em: 21 jul. 2022.
- HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: Ensaios de teoria e metodologia*. São Paulo: CAMPUS, 1997, p. 329-352.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOBBSAWM, Eric J. E. P. Thompson. In: THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Organização Antonio Luigi Negro e Sergio Silva. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 15-19.
- LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. 1998, n. 43, p. 157-170. ISSN 0102-6445. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n43/a09n43.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2020.
- LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LÖWY, Michael. *A sociologia marxista da religião*. Disponível em: https://www.youtube.com/playlist?list=PLHiE8QPap5vSQ_PfVe6FA2A4P0z244sdq. Acesso em: 22 mar. 2020.
- LÖWY, M. E. P. Thompson (1924-1993): a religião dos trabalhadores. *Revista História & Perspectivas*, Uberlândia (1): 295-311, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/27933>. Acesso em: 21 maio 2022.

- MADURO, Otto. *Religião e Luta de Classes*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- PAULO NETTO, José. *Introdução aos estudos do método em Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. *A Caverna do Diabo e outras histórias: ensaios de História Social das Religiões (Alagoas, Séculos XIX e XX)*. Maceió: Edufal, 2016.
- SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.
- THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, v. 1.
- THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa: a maldição de Adão*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012, v. 2.
- THOMPSON, Edward P. As peculiaridades dos ingleses. In: THOMPSON, Edward P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Organização Antônio Luigi Negro e Sérgio Silva. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.