

## **Thompson y Hobsbawm frente a los dilemas del marxismo historiográfico: concepción de la historia, estrategia teórica y propuesta política**

### **Thompson and Hobsbawm facing Marxist Historiography Dilemmas: Conception of History, Theoretical Strategy and Political Proposal**

Francisco Erice Sebares

*Universidad de Oviedo*

#### RESUMEN

El artículo analiza en términos comparativos la obra de los dos más conocidos historiadores marxistas británicos, Eric J. Hobsbawm y Edward P. Thompson. Partiendo de su postura respectiva ante los grandes dilemas y algunos problemas centrales de la interpretación histórica (determinación estructural-human agency, historia desde abajo-historia desde arriba, papel de las clases o la cultura), el trabajo reflexiona sobre su distinta apropiación del marxismo en general y de la influencia de Gramsci en particular. También se adentra en sus discrepancias en torno a la implantación política de la Historia, desde el realismo radical que se auto-atribuye Hobsbawm al utopismo romántico que se ha achacado a Thompson. Admitiendo la pertinencia relativa de estas polarizaciones, reflejo de viejas disyuntivas dentro del campo del marxismo, se hacen notar, asimismo, las posiciones comunes de ambos autores o aquellas que suavizan y matizan en la práctica sus diferencias, tanto en la dimensión historiográfica como en la política.

**PALABRAS CLAVE:** Marxismo británico; Implantación política de la Historia; Historia desde abajo; Experiencia; Marxismo gramsciano.

#### ABSTRACT

The paper examines, from a comparative perspective, the work of the two most well known British Marxist historians, Eric J. Hobsbawm and Edward P. Thompson. Taking into account their respective stance on some of the dilemmas and problems of historical interpretation (structural determination-human agency, history from below-history from above, role of the social classes or the culture), the essay reflects on their different appropriation of Marxism in general and of Gramsci's influence in particular. It also addresses their discrepancies regarding the political implementation of History, from the self-attributed radical realism of Hobsbawm to the romantic utopianism that has been ascribed to Thompson. Admitting the relative pertinence of such polarizations, which are result of old quandaries within Marxism, the paper also highlights the common ground between these two authors, as well as those viewpoints that, in practice, reduce or diminish their differences, both in the historiographical and the political areas.

**KEYWORDS:** British Marxism, political implementation of History, History from below, experience, Gramsci's Marxism

#### LA PERTINENCIA DE UN ANÁLISIS COMPARADO

Es bastante habitual, cuando se analiza la obra de los historiadores marxistas británicos, caracterizarlos de modo genérico como ramas de un mismo tronco o brotes alimentados de una savia común (la del tantas veces citado Grupo de Historiadores del Partido Comunista británico), compartiendo concepciones historiográficas básicas y estilo de trabajo. Dentro de este colectivo, la popularidad y la innegable capacidad de seducción de Edward P. Thompson le otorgan, sin duda, particulares credenciales para fungir como figura *representativa* del conjunto, capaz de llevar a sus más acabadas expresiones las concepciones propias del mismo.

Sin negar la parte de verdad que esta imagen contiene, mi intención es, sin embargo, ensayar un acercamiento parcial a la obra de Thompson, subrayando sus singularidades mediante su cotejo con la de otro conocido historiador marxista británico, Eric J. Hobsbawm. Este juego de semejanzas y diferencias no debe ser entendido como un intento de establecer innecesarios *rankings* de excelencia, órdenes de prelación y triviales preferencias personales.

De lo que trataré es de profundizar, a través de este ejercicio comparativo, en las discrepancias significativas presentes en sus respectivas estrategias de *apropiación* del marxismo, así como en las concepciones eventualmente divergentes que puedan mantener sobre la *implantación política* de la Historia. Ambas cuestiones deben resultarnos útiles para calibrar su relevancia en los debates historiográficos recientes y, más allá de ellos, su proyección en las controversias en torno a los proyectos *emancipadores* de nuestro tiempo<sup>1</sup>.

Planteado de otro modo, lo que me interesa es enlazar, en los términos en los que lo formulara hace ya tiempo Josep Fontana, la *genealogía del presente*, la *economía política* y el *proyecto social* que se derivan de la obra de ambos autores (Fontana, 1982). Vaya por delante, anticipándome a posibles acusaciones de *funcionalismo vulgar*, *reduccionismo* o *idealismo moralizante* con que un crítico del historiador catalán calificó incisivamente este esquema analítico, que no pretendo agotar con esta aproximación las múltiples y ricas expresiones de los dos autores británicos; pero debe quedar claro asimismo que no comparto, con el citado crítico, la idea de que el conocimiento de las raíces históricas de una sociedad resulta irrelevante para comprender su presente y apenas “nos dice nada” acerca de su futuro (Juliá, 1984).

Es indudable que la tradición histórica marxista británica, sin ser monolítica, incorpora muchos elementos comunes a sus principales integrantes; de ahí que se hayan cuestionado intentos como el de Bryan Palmer de presentar a Thompson como una figura aislada y solitaria (Kaye, 1995). Por ello, para comparar los puntos de vista de Thompson y Hobsbawm, comenzaremos utilizando caracterizaciones de claro sesgo dicotómico que nos ayuden a dibujar mejor los perfiles respectivos de cada uno, pero que luego deben ser reconducidas hacia oposiciones más suaves y matizadas. No debemos olvidar que especialmente la estrategia centrifugadora que Thompson aplica con respecto a elementos considerados centrales del núcleo del marxismo histórico, acentuada por su conocido talante polémico, genera polarizaciones aparentes que contrastan con otras fuerzas centrípetas (más en la práctica historiográfica que en sus incursiones *teóricas*) que lo mantienen unido a dicha tradición.

---

<sup>1</sup> Utilizaré las traducciones al castellano de las obras de ambos autores cuando éstas existan (es decir, en la mayoría de los casos), dado que mi interés no es estrictamente filológico. Cuando no se trate de los textos originales, consignaré entre corchetes, en la referencia bibliográfica final, la fecha de la edición original, ya que este dato sí puede resultar relevante a efectos identificativos o interpretativos.

Semejanzas y diferencias se combinan, en primer lugar, en las trayectorias intelectuales, profesionales y políticas de ambos. Hobsbawm (1917-2012) llegó a alcanzar una edad más avanzada que Thompson (1924-1993), pero ambos compartían una relativa afinidad generacional. Los dos vivieron con intensidad los años turbulentos del antifascismo y militaron en las filas del Partido Comunista. Tanto Edward como Eric –más activamente el segundo que el primero– formaron parte del ya citado Grupo de Historiadores y coincidieron en la reacción crítica contra los acontecimientos del mundo soviético en 1956, aunque con desenlaces político-personales distintos: separación de Thompson del partido y permanencia dentro del mismo en el caso de Hobsbawm. A partir de entonces, sus trayectorias divergen de manera palpable. Hobsbawm desarrolla una carrera universitaria de extenso reconocimiento y se mantiene ligado al PCGB hasta su desaparición, aunque sin protagonismo político de primer plano y participando eventualmente en otras actividades con el Partido Comunista Italiano o, en los años ochenta, interviniendo circunstancialmente en las polémicas internas del Laborismo británico; hasta el final de su vida actuó como historiador ampliamente leído en todo el mundo y como intelectual de izquierdas independiente. Thompson, sin anclajes académicos sólidos e incluso voluntariamente alejado de los mismos, desplegó una labor como historiador más discontinua y un activismo político mucho más intenso, intentando primero articular una Nueva Izquierda en el país, actuando luego como publicista en defensa de los derechos civiles y las libertades democráticas y, finalmente, ejerciendo de líder y agitador de masas del potente movimiento pacifista de los años setenta-ochenta<sup>2</sup>.

Es evidente que, más allá de las discrepancias, ambos comparten una explícita e inequívoca concepción política de la *implantación* de la Historia<sup>3</sup>. El impulso fundamental del Grupo de Historiadores procedía precisamente “de la política, de un poderoso sentido de la pedagogía de la historia y de una identificación más general con los valores democráticos y la historia popular” (Eley, 2008: 31-60). En el caso de Thompson, se ha destacado la estrecha relación entre su condición de comunista disidente y sus estudios sobre el pasado; al decir de Perry Anderson, su obra histórica es “la más abiertamente política de toda su

---

<sup>2</sup> Datos de Hobsbawm, en sus memorias (Hobsbawm, 2003). Sobre Thompson, entre otros muchos trabajos que estudian su obra, el de A. Estrella (2011) analiza también sus experiencias vitales desde el concepto de *habitus* y otros tomados de la sociología de Bourdieu.

<sup>3</sup> G. Bueno (1972: 235-263) ha desarrollado la noción de *implantación política* de la Filosofía que, *mutatis mutandis*, podría aplicarse a la Historia.

generación”, y sus estudios combinan “la intervención militante en el presente” con “una recuperación profesional del pasado” (Palmer, 1981; Anderson, 1985: 1-2). Otro tanto podría decirse de Hobsbawm, que lo refleja así con sus propias palabras: “los historiadores del trabajo, y especialmente los marxistas, naturalmente son conscientes de que sus análisis tiene implicaciones políticas” (Hobsbawm, 1993: 7).

Tanto uno como otro han publicado libros (o textos más cortos) netamente históricos pero de indudable inspiración política, como *The Making of the Working Class* o la biografía de William Morris en el caso de Thompson, o *Primitive Rebels* y muchos estudios sobre la historia obrera en el de Hobsbawm; y otros de intervención política directa en los que se trasluce su formación de historiadores, como *Writing by candlelight* o los dedicados a las campañas pacifistas el primero de ellos, o *Política para una izquierda racional, Guerra y paz en el siglo XXI* y algunos más el segundo. Ambos pueden ser catalogados como exponentes de un marxismo *abierto* no talmudista y se identifican con la plena adhesión a las exigencias del *trabajo empírico*. Thompson lo ha resaltado una y otra vez, por ejemplo en su ensayo *Miseria de la teoría*, cuando confronta las visiones estáticas y antihistóricas con las de “aquel formidable ejercitante del materialismo histórico que fue Marc Bloch”, capaz de “asumir con firme confianza el carácter objetivo y determinante de sus materiales de trabajo” (Thompson, 1981: 38-39). Hobsbawm también lo ha expresado de forma reiterada; por ejemplo cuando, tomando asimismo como referente al “maravilloso” Marc Bloch, nos recuerda que “los historiadores tienen que imaginar pero no deben inventar”, han de guiarse por los hechos, y aunque tengan sus propios sentimientos, éstos “no deben interferir con las pruebas” (Costa, 2007).

#### DILEMAS Y POLARIZACIONES

Más allá de genéricas o específicas coincidencias, un análisis comparativo de los dos historiadores requiere, ante todo, que nos centremos en las posibles divergencias. Hay un primer plano, el de las competencias técnicas y las situaciones y actitudes personales en relación con la práctica profesional, en que los encontramos al menos confrontados en torno a tres disyuntivas: en el estilo de exposición (apasionamiento expresivo- serenidad formal), la proyección temática de sus investigaciones (*provincianismo* - cosmopolitismo) y la situación laboral-institucional respectiva (vinculación académica-independencia profesional).

En un segundo nivel, el referido a los enfoques metodológicos y los planteamientos teóricos, también nos enfrentamos con unos cuantos dilemas reveladores ante los que podemos situarlos: historia sociocultural-historia *estructural*; historia *desde abajo*-historia *desde arriba*; perspectiva *emic*-perspectiva *etic*; marxismo *crítico*-marxismo *científico*. Finalmente, en un tercer plano, el relacionado con las expectativas y propuestas políticas, encontramos al menos dos contraposiciones que procede plantear: utopismo-realismo en la concepción general y *movimentismo-partidismo* en lo que atañe a los instrumentos organizativos y los canales de acción política utilizados o recomendados.

En la forma de expresarse, Peter Burke nos recuerda que Thompson utilizaba un lenguaje intensamente apasionado, mientras que Hobsbawm escribía “con notable neutralidad”; bien es cierto que luego, aunque se refiere a las relaciones entre el estilo y la cultura a la que se pertenece, considera que en este caso la diferencia no es importante, ya que, según él, ambos forman parte de la misma cultura e incluso “la misma subcultura del marxismo inglés” (García-Pallarés, 2005: 181). Sin embargo, no hace falta ser adepto de las tesis *narrativistas* ni dejarse seducir por el *poder de la retórica* para admitir la relevancia de esta distinción. ¿Acaso es concebible no ya la influencia sino la propia estructura y el contenido de *The Making* sin el tono arrebatado que lo caracteriza? ¿Puede entenderse la estrategia comunicativa de amplio espectro de Hobsbawm y su voluntad de integrarse en los círculos académicos y huir de los guetos ideológicos sin el fluido y *socrático* modo de presentación o la forma ensayística de muchos de sus trabajos?

En el caso de Thompson, la pasión expresiva formaba parte de su personalidad y era, en gran medida, condición misma de su carisma. Eley rememora, a propósito de una conferencia suya a la que tuvo la fortuna de asistir en 1971, el fuerte magnetismo del célebre historiador, “llenando el escenario con su ardor intelectual y la grandeza de su presencia, merodeando de vez en cuando lejos del estrado, pasándose una mano por un mechón de pelo, manteniendo en vilo a la gente con cada gesto” (Eley, 2008: 98),

Su eterno antagonista y ocasional compañero de batallas en la Nueva Izquierda Perry Anderson lo describe en su obituario como un “dios airado, terrible en la polémica”, la imagen misma del orador romántico, “el mayor retórico de su época” (Anderson, 2008: 195-205).

El propio Hobsbawm, en una contrapesada elegía mortuoria, esboza una descripción de Thompson sumamente incisiva: “un intelecto poderoso aliado a la intuición de un poeta, elocuencia, gentileza, encanto, presencia, una voz maravillosa, una buena apariencia dramática que con los años encaneció y se volvió más áspera, y carisma o ‘calidad de estrella’ a montones” (Hobsbawm, 2012: 21).

Por el contrario, la imagen de Hobsbawm, no sólo la que se trasluce en los textos escritos, sino la que se desprende de sus intervenciones públicas, es bastante apacible, más propia de un sesudo profesor universitario convencional que de un agitador de masas, tarea ésta para la que él mismo reconocía su incapacidad (Hobsbawm, 2003: 159). Tony Judt, en una desafortunada crítica en la que le reprocha no mostrar remordimiento alguno por su pasado comunista, elogia su estilo literario “limpio y claro”, lamentando a la vez su distanciamiento intelectualista en determinados temas y un cierto residuo de romanticismo militante en otros (Judt, 2003). Pero no todo debía ser prudencia y contención en las actitudes del viejo profesor. Con similar intención de censura y el reiterado *leiv motiv* de su compromiso comunista, aunque en un tono más mesurado, Enrique Krauze describe la emoción contenida de Eric en un conferencia impartida en Oxford en 1981, al aludir a la pervivencia de símbolos de la fraternidad obrera como las viejas gorras futbolísticas (las *Liverpool caps*): “en el fondo de su ortodoxia –añade–, Eric Hobsbawm me pareció desde entonces un gran romántico, genuinamente enamorado, desde los años treinta, de la idea universalista del comunismo” (Krauze, 2008).

Las diferencias entre los dos historiadores aparecen también claras en lo que atañe a los horizontes temáticos de su obra, proyectada en Thompson al caso británico y constreñida en el tiempo (siglo XVIII y comienzos del XIX básicamente), mientras que Hobsbawm la extiende a una visión comparativa de amplio espectro internacional y en tramos cronológicos más extensos<sup>4</sup>. Las acusaciones de *provincianismo* limitado o incluso *nacionalismo inglés* han sido relativamente frecuentes entre los adversarios del primero. Perry Anderson le achaca además un notorio y llamativo desconocimiento del marxismo continental (Anderson, 1985: 162).

---

<sup>4</sup> Estas orientaciones se compaginan bien, en lo que se refiere a las destrezas personales, con el poliglotesmo de Hobsbawm y la auto-reconocida torpeza de Thompson en este terreno, que él evoca por contraposición a las habilidades lingüísticas de su hermano Frank, muerto en la Resistencia en Bulgaria (Thompson, 2012b: 67).

Thompson se ha defendido, con su tono habitual, esgrimiendo su probado internacionalismo en el plano político, y reivindicando la existencia de arraigadas corrientes progresistas, radicales e incluso marxistas dentro del movimiento obrero y la izquierda británicas; apostillando que, en definitiva, a los problemas universales se puede acceder desde una tradición *local*, como sucedió con Gramsci (Thompson, 2002a; 1981: iv).

Otro rasgo revelador que afecta a la trayectoria profesional de los dos historiadores es el que contrapone la relativamente fácil integración de Hobsbawm en el *cursus honorum* universitario, sin que parezca haber influido mucho su condición de connotado comunista (Hobsbawm, 2003: 172-186 y 261-274), y la marginación relativa de la institución por parte de Thompson, que pasa de formador de adultos por imperativo militante, a escritor e investigador independiente, tras una breve etapa de docencia universitaria. Es cierto que la obra de Thompson respeta –más allá del tono apasionado de muchos de sus escritos– las convenciones formales requeridas para su reconocimiento académico, pero sus avatares personales afectaron a la continuidad o al volumen mismo de su producción y también, en cierto modo, por compensación, al aire de libertad y frescura que manifiesta en el tratamiento de los temas. No es de extrañar que la valoración de uno y otro sobre la importancia del contexto académico para un historiador marxista o radical resulten bastante divergentes. Hobsbawm no desdeña las ventajas obvias de la *institucionalización*, desde los contactos internacionales al positivo control que –como señala a propósito de los estudios sobre el movimiento obrero– las estructuras académicas ejercen corrigiendo sesgos interpretativos derivados del compromiso político excesivo (Hobsbawm, 1987: 16). Thompson, por el contrario, se muestra más sensible a los potenciales efectos nocivos del *academicismo*. En este sentido, Anderson le ha recriminado sus hirientes críticas, allá por 1961, a un Raymond Williams al que achacaba dejarse seducir por los halagos intelectuales de las clases dominantes (Anderson, 2008: 197). En *Miseria de la teoría*, casi dos décadas más tarde, Thompson le recuerda irónicamente a Althusser que “se han formado y se siguen formando conocimientos al margen de los procedimientos académicos” (Thompson, 1981:20-21). Aunque los dos historiadores han podido frecuentar foros tanto profesionales como cívico-políticos, mientras Hobsbawm ha abogado siempre por la inserción de la historiografía marxista en ámbitos más amplios y la creación de alianzas plurales para la renovación de la Historia, Thompson defendía la necesidad de que los historiadores socialistas contaran con sus propios espacios de debate y cooperación sin “depender enteramente de instituciones establecidas” (Thompson, 1979, 318).



Pasando al plano de los enfoques teóricos y los planteamientos historiográficos, se han distinguido a menudo dos corrientes o tendencias dentro del marxismo británico: una (a la que pertenecería Hobsbawm) que subrayaba más los aspectos económicos u otorgaba mayor relevancia a los factores *estructurales*, y otra (con Thompson como su más destacado exponente) que atribuía mayor peso a la *human agency* y a la cultura (Hernández Sandoica, 2004: 244-245). La diferencia, una vez más, no cabe entenderla en términos extremados, pero sí es cierto que Hobsbawm pasa legítimamente por ser uno de los pilares fundamentales del paradigma de la Historia social que se consolida en los años sesenta-setenta<sup>5</sup>, mientras que Thompson, aun contribuyendo de manera destacada a su formulación, extiende su influencia a una parte significativa de la nueva Historia cultural o sociocultural (Serna y Pons, 2005)<sup>6</sup>.

En cuanto a la denominada Historia *desde abajo*, es cierto –como veremos más adelante–, que esta propuesta está muy unida a la figura de Thompson, pero tampoco es del todo ajena a la obra de Hobsbawm, si bien las contribuciones de ambos difieren en este terreno tanto como lo que coinciden. A este último, además, se le ha atribuido a veces, desde posiciones críticas, violentar en la práctica esta perspectiva que también se supone suya, con enfoques claramente planteados *desde arriba*, como en su visión de conjunto del siglo XX (Traverso, 2012: 38).

Otra distinción que puede resultar pertinente para caracterizar las diferencias entre Thompson y Hobsbawm es la que en su momento formulara Kenneth Pike entre puntos de vista *emic* y *etic*. El antropólogo, historiador o científico social adoptaría una posición *emic* cuando se trata de reproducir los componentes históricos o culturales tal como se les aparecen a los protagonistas; por el contrario, la perspectiva *etic* implica una aproximación desde parámetros *externos*, propios del observador o que pueden no ser percibidos por los propios

<sup>5</sup> Su ensayo “De la Historia social a la historia de la sociedad” (Hobsbawm, 1998a: 84-104) constituye un verdadero manifiesto en defensa del nuevo *paradigma*. Observaciones sobre el tema también en sus memorias (Hobsbawm, 2003:261-274).

<sup>6</sup> “...Thompson estaba adelantando algunas de las claves de lo que se iba a pedir a la historia en el último tercio del siglo XX” (Carreras, 2003: 75-76). La figura de Thompson es propicia a los *malos usos*, pudiendo incluso ser recuperada contra el sempiterno fantasma del *marxismo mecánico* y la Historia social clásica, desde posiciones de la pomposamente autodenominada *Historia postsocial* (Cabrera, 2001: 21-46). “se podría decir (...) –asegura Cabrera– que la emergente teoría de la sociedad no es más que un nuevo intento de resolver los mismos ‘problemas’ que ya intentaron resolver los debates que rodearon a la *Miseria de la teoría* de E. P. Thompson”.

actores (Harris, 1983: 489-523; Bueno, 1990; González Echevarría, 2009). La propuesta en *The Making* de analizar a las gentes del pasado “en términos de su propia experiencia” parece remitirnos a una visión *emic* (Thompson, 2012a: 30-31), mientras que, por ejemplo, el estudio de Hobsbawm sobre los *rebeldes primitivos* se situaría más bien en posiciones *etic*, o bien oscilando entre unas y otras. Aunque volveré sobre este asunto más adelante, lo cierto es que, al menos en este caso, la diferencia se revela artificial, si bien refleja tendencias en el análisis que no pueden ignorarse.

Algunas trayectorias distintas de ambos historiadores también puede trazarse en torno a la diferenciación de Gouldner entre marxismo *científico* (estructuralista, determinista, evolucionista y materialista) y marxismo *crítico* (historicista, voluntarista, dialéctico y revolucionario) (Gouldner, 1983). Salta a la vista que Thompson encaja sin dificultad en la segunda tendencia, pero no puede decirse lo mismo de Hobsbawm con la primera. Aquí volvemos a encontrarnos una vez más con la enfatización de propuestas que luego, al aplicarse en el análisis histórico práctico, muestran unos perfiles menos polarizados. Es cierto que Hobsbawm ha insistido en que la Historia “puede ser vista y analizada como un todo” y sin hablar necesariamente de *leyes* en el sentido positivista, posee “una estructura y una regularidad” (Hobsbawm, 2000a: 18); pero eso no significa en modo alguno que deba ser clasificado como marxista *científico* sin más (a la manera, por ejemplo, de los althusserianos) y que no encaje, en múltiples aspectos, dentro de la tendencia *crítica* según la define Gouldner. En cambio Thompson ofrece perfiles más inequívocos, desconfiando explícitamente de cualquier tentativa de “designar la historia como ciencia”, que ha sido siempre – asegura – “poco provechosa y fuente de confusiones”; y sólo admite, con Hobsbawm, que la Historia intente integrar a otras ciencias sociales o converja con ellas, siempre que se recuerde que es, entre todas, “la *menos* precisa” (Thompson, 1981: 68 y 118-119). La enfática y curiosa recusación del Marx maduro (el de *El Capital*, y sobre todo de los *Grundrisse*) que se encuentra en *Miseria de la teoría* abunda claramente en las propuestas anti-cientifistas.

En el plano de las expectativas políticas, la distinción se presenta más nítida aunque tampoco aquí están ausentes los matices y las complejidades. Hobsbawm abandera posiciones confesadamente *realistas* en este terreno, mientras que Thompson reivindica y cultiva, reiterada y conscientemente, las pulsiones utópicas (Hobsbawm, 1993:7-14; Estrella, 2011: 186-188). El compromiso de Hobsbawm siempre o casi siempre ha tenido un referente *partidario*: el Partido Comunista británico especialmente en su juventud, y luego como militante en cierto modo *durmiente* en la etapa de madurez; el Partido Comunista Italiano en

sus incursiones gramscianas, e incluso el Partido Laborista en la década de los ochenta. Coherentemente, en sus estudios históricos sobre diversos movimientos sociales, ha resaltado la necesidad de la dirección política. En su sugerente interpretación del Mayo del 68 francés, atribuía la derrota no tanto al movimiento estudiantil, que ni resultaba capaz de generar una situación revolucionaria (“era una molestia pero no un peligro político para el gobierno”) ni suponía un proyecto viable (el maximalismo de su crítica le dejaba sin objetivos específicos, convirtiéndose así en “subpolítico”), sino al Partido Comunista (que fracasa “no como revolucionario, sino como partido reformista”) (Hobsbawm, 1999: 182-192). Hobsbawm siempre ha desconfiado de la *sustitución* de los viejos marcos de acción política por los que han ido generando los llamados nuevos movimientos sociales; en primer lugar, porque reemplazan “los grandes eslóganes universales de la Ilustración”, que pertenecían a la izquierda, por reivindicaciones particulares o identitarias; y, en segundo lugar, porque dificultan una política de masas sustentada en un interés común, de modo que la izquierda comienza a verse como “una coalición de grupos minoritarios” (de raza, género, etc.), tendencia comprensible pero peligrosa, “en la medida en que conquistar mayorías no equivale a sumar minorías” (Hobsbawm, 2000b).

En cuanto a Thompson, su militancia partidaria, muy intensa, sólo perduró los años de su juventud (hasta 1956), ya que su afiliación posterior al Laborismo no lo convirtió en un activista del mismo. La Nueva Izquierda en la que se integró tras su marcha del PCGB era más bien, en el mejor de los casos, un movimiento germinal y no un partido. La actitud thompsoniana hacia las agitaciones estudiantiles de los años sesenta seguramente se caracteriza más por la desconfianza o el distanciamiento que por cualquier otra actitud. Su principal etapa como activista y líder político la vivirá en su calidad de miembro del movimiento pacifista desde finales de los años setenta (Ruiz Jiménez, 2009). El carácter de este último movimiento (espontaneidad, horizontalidad, pluralismo, independencia...) y el tipo de militancia (intelectual y movilizadora, directa y carismática) encajaban bastante mejor en el temperamento y las cualidades de Thompson que la política de partido (Thompson, 1983: 15-16).

En definitiva, las opciones de Hobsbawm y Thompson en torno a las principales cuestiones, perspectivas y enfoques relacionados con la práctica profesional y su papel como historiadores marcan algunas diferencias que pudieran hacer pensar en una polarización más extrema si bien, como intentaremos demostrar, las zonas de confluencia son mayores de lo que a veces las propias formulaciones de ambos historiadores dan a entender.

Las divergencias o afinidades entre ellos podrían deducirse asimismo de las opiniones o juicios que se dedican mutuamente, pero la parquedad general de los mismos no permite avanzar demasiado en este sentido.

En concreto, Thompson apenas cita a Hobsbawm, salvo en aquellos momentos en los que, según las pautas académicas convencionales, se ve impelido a utilizar algunos de sus trabajos. En *Whigs and Hunters*, por ejemplo, diferencia sus cazadores furtivos de los bandidos sociales que Hobsbawm analizara (Thompson, 2010: 68). Al ser acusado de *culturalismo* a propósito de su libro sobre los orígenes de la clase obrera, recordaba que, cuando lo escribió, había compensado sus propias debilidades en materia de economía mediante la lectura de Marx o Dobb y el intercambio con colegas como Hobsbawm y Saville (Thompson, 1984: 312). Se trata, pues, de menciones sin mayores juicios o valoraciones. Sólo en alguna ocasión Thompson parece marcar distancias, pero sutilmente y sin mayor acritud personal, tal como sucede en la crítica dedicada al libro de John Foster *Class Struggle and the Industrial Revolution* (1974).

Thompson apunta, en su reseña, a la existencia de subtradiciones dentro del marxismo historiográfico británico y, en un tema crucial como las relaciones entre ser social y conciencia, considera que Foster enfatiza en exceso el primero de los extremos, asumiendo un marxismo *platónico* al que contrapone el *empírico*, con el que personalmente se identifica. En esas condiciones –añade– “resulta apropiado que el libro lleve un prólogo escrito por Eric J. Hobsbawm, quien claramente se ha mostrado molesto con algunas de las más impresionistas discusiones sobre la cultura popular que han sido ofrecidas desde planteamientos marxistas” (Thompson, 2002a: 202-213).

Por contra, la actitud de Hobsbawm ante Thompson parece oscilar entre una admiración explícita, llevada hasta la hipérbole, y algunas apenas veladas críticas, entre ellas las dirigidas a determinados rasgos de carácter o “una eventual cualidad atolondrada de su poderoso e imaginativo intelecto al incursionar en la teoría”<sup>7</sup>.

También ha cuestionado la concepción thompsoniana de las clases y hasta las conclusiones y la cronología de su obra clásica *The Making*, libro al que, de todos modos, califica de “volcán histórico en erupción de 884 páginas” que “elevó a su

---

<sup>7</sup> En su obituario (Hobsbawm, 2012:23), en la parte de los elogios, le atribuye con plena justicia “la capacidad para producir algo cualitativamente diferente de lo que el resto de nosotros producíamos”, lo que podría denominarse “genio en el sentido tradicional de la palabra”.

autor, con todo merecimiento, pero para sorpresa general, a la fama internacional prácticamente de la noche a la mañana” (Hobsbawm, 2003: 199-203, 245 y 282)<sup>8</sup>.

#### EL MARXISMO Y EL VALOR DE LA HISTORIA

Es evidente que Thompson y Hobsbawm comparten con Pierre Vilar la identificación del marxismo con una visión histórica (dinámica) de la realidad social<sup>9</sup>. El primero, asumiendo la escueta definición de Fustel de Coulanges de la Historia como “ciencia de las sociedades humanas”, defiende una concepción totalizadora y matizadamente *progresista* de la misma. La historia, según nos enseña Marx, “puede ser vista y analizada como un todo” y posee “una estructura y una regularidad”. Algo que, sin incurrir en visiones positivistas sobre *leyes* de desarrollo –añade-, “no me importa llamar progreso”, al menos en los aspectos tecnológicos: “la constante y creciente capacidad de la especie humana para controlar las fuerzas de la naturaleza por medio del esfuerzo físico y mental, la tecnología y la organización de la producción” (Hobsbawm, 1998a: 45, 88 y 156; 2000a: 18). Thompson, por su parte, admite esta visión totalizadora, pero desconfía, como Walter Benjamín, de una idea de progreso contaminada de evolucionismo y determinismo (Thompson, 1981:118-120). Cree también en una “lógica histórica” propia y autónoma, contrastable a través del trabajo empírico. La reconstrucción de los procesos del pasado no puede hacerse mediante la teoría, sino a través de las fuentes, que “hablan” al historiador, o en todo caso mediante “un diálogo entre concepto y dato empírico, diálogo conducido por hipótesis sucesivas por un lado, e investigación empírica, por el otro” (Thompson, 1979: 297-298 y 308-313; 1981: 67)<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> También añade, en sus memorias, una semblanza personal de contrapuntos muy marcados, que refleja de nuevo, a la vez, admiración y cierto distanciamiento. Thompson era –dice Hobsbawm– “un hombre favorecido por las hadas desde la cuna” con todo tipo de dones, y coincidía con la imagen romántica del genio “en aspecto, vida y obra”; y a pesar de “su calidez, encanto, humor y temperamento”, a veces se mostraba “inseguro y vulnerable”.

<sup>9</sup> “*Pensarlo todo históricamente*, he ahí al marxismo. Que sea o no, después de todo, un ‘historicismo’, es (...) mera disputa de palabras” (Vilar, 1974:101). “Todo lo que escribió Marx está impregnado de historia”, afirma Hobsbawm (1998:164)

<sup>10</sup> Thompson piensa que toda teoría “es provisional” y la idea de una teoría que lo abarque todo “es en sí misma una herejía”. Casi todos los que han tratado de su obra, incluidos los más favorables a la misma, coinciden en las dificultades con que se movía

Según el esquema de Hobsbawm, es la inteligibilidad de la Historia lo que la convierte en una herramienta útil para ayudarnos a fundamentar nuestras acciones y planes “en algo mejor que la clarividencia, la astrología o el simple voluntarismo”. Aunque en la actualidad ya no resulte aceptable ninguna “escatología secular” cuyo fin sea el progreso incesante o el acceso a una sociedad comunista, las “pautas y mecanismos del cambio histórico en general nos proporcionan una cierta capacidad de *prever* el futuro (Hobsbawm, 1998a: 23-69). La Historia posee, por tanto, una utilidad social, que además es hoy mayor que nunca para los ciudadanos, ya que “lo que dicen los textos escolares y los discursos de los políticos acerca del pasado, el material que utilizan los actores de ficción, fabricantes de programas y vídeos televisivos, todo procede en último término de los historiadores”. Por ello, el historiador tiene una misión cívica fundamental e inexcusable: derruir los mitos, por ejemplo los contruidos por los movimientos identitarios (Hobsbawm, 1998a: 19, 40 y 275). Thompson atribuye asimismo a la Historia una función importante en el esclarecimiento de la realidad social y en el debate ideológico. Una “historia alternativa” como la que él defiende supone necesariamente “entrar en polémica con la ideología establecida”. La conciencia histórica “debe ayudarnos a entender las posibilidades de transformación, contando con la gente” (Thompson, 1979: 297-298 y 309).

Sea subrayando sus funciones generales de carácter crítico, sea, más en concreto, resaltando su contribución a las tareas emancipadoras, la Historia posee, pues, para ambos autores, una evidente utilidad práctica. Sin embargo –y en ello coinciden los dos- eso no significa que pueda o deba ser *instrumentalizada*. El historiador –dice Thompson- tiene llevar a cabo un “análisis objetivo”, lo cual implica la necesidad de “un cierto distanciamiento; “debe aprender a atender y a escuchar a grupos muy dispares de gente e intentar comprender su sistema de valores y su conciencia”. “El peligro –afirma- radica, en parte, en permitir que un juicio moral se anteponga a la plena recuperación de las evidencias y contamine las categorías de nuestro análisis”. Alejamiento y objetivación implican analizar las cuestiones “en sus propios términos y dentro de su propio conjunto de relaciones”.

---

en el terreno teórico, así como en sus oscilaciones y contradicciones, que no dan cuenta cabal de la brillantez de sus prácticas como historiador (Wood, 1994:112). Según Dorothy Thompson (Thompson, 2002:10), Edward prefería que la teoría *surgiera* o se dedujera de sus escritos históricos, más que al contrario. Esta visión se parece bastante al empirismo, aunque él prefería habla de *lenguaje empírico*, y desde luego su práctica *real*, en general, se aleja al menos del empirismo ingenuo.

Una vez hecho eso, es legítimo emitir juicios sobre los procesos y hacer estimaciones del significado que pueden tener para nosotros (Thompson, 1979: 298 y 309; 2010: 208). Los términos en los que Thompson plantea compaginar la objetividad del historiador con la utilidad del conocimiento histórico pueden parecer razonables, pero la forma en la que el investigador sea capaz de sustraerse al interés pragmático inmediato en su reconstrucción del pasado –y por tanto a la deformación del mismo– queda relegada al pensamiento desiderativo o la invocación moral a un cierto código deontológico. Algo semejante sucede con Hobsbawm que, como su correligionario, parece mostrar una notable fe en la capacidad del investigador para superar la tentación manipuladora. Hobsbawm distingue *partidismos* legítimos y otros espúreos. Los primeros son susceptibles de ayudar a superar la rutina académica e introducir “nuevos retos en las ciencias sociales desde fuera”. Este *partidismo positivo* se desarrolla “en causas –el marxismo destaca entre ellas– que se ven a sí mismas específicamente como fruto del análisis racionalista y científico y, por lo tanto, deben considerar que la investigación científica asociada con ellas es parte esencial de su progreso o, cuando menos, no incompatible con él”. Porque un historiador no puede “negar los hechos” o rehusar “aceptar los criterios de refutabilidad” (Hobsbawm, 1998a: 133-147)<sup>11</sup>.

Hay algunos ejemplos que ilustran bien esta opción racionalista hobsbawmiana, que quiere ser compatible con el compromiso político e intelectual. Uno es su irónico menosprecio, cargado de condescendencia, hacia prácticas como las de los History Workshop, o de una *Historia oral* militante y emocionalmente identificada con su objeto de estudio, que por ello es incapaz de plantear “los

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, Hobsbawm ha valorado positivamente el papel de la historia del movimiento obrero en la memoria de los trabajadores estimulando sus luchas (Carvajal, Martín y Sánchez, 2011: 77). ¿Es la *positividad* de la causa (la del movimiento obrero pero, por ejemplo, no la de *la reacción*) lo que legitima el uso de la historia y su papel también *positivo*? No parece que Hobsbawm crea que deben suministrarse *mitos* estimulantes o movilizadores a los trabajadores, por lo cual cabe pensar que hay coincidencias *objetivas* entre el análisis riguroso del pasado y los intereses de la emancipación. O sea que, en última instancia, “la verdad es revolucionaria”. Hobsbawm acepta básicamente, aunque el argumento –afirma– le resulte algo forzado– el planteamiento de Koselleck de la superioridad epistemológica del punto de vista de los vencidos (Hobsbawm, 1998:241). Desde luego no hay en él, ni en Thompson, reflexiones precisas sobre la transmisión de la historia en clave de memoria, con todos los problemas que conlleva. Ninguno de los dos, por ejemplo, parece haber hecho una lectura atenta de Benjamin.

grandes problemas analíticos” (Paniagua y Piqueras, 1996: 36)<sup>12</sup>. Otro ejemplo nos lo ofrece su postura pública de rechazo a judicializar la negación del Holocausto, a propósito del proceso al *negacionista* David Irving. Hobsbawm afirma que esta vía legal (se aplique al Holocausto, al genocidio de los armenios o a la labor del imperio francés en África) “no es la manera de establecer la verdad”. La condena moral no puede reemplazar a la historiografía, y el historiador “depende estrictamente de reglas y convenciones que requieren pruebas y argumentos” (Costa, 2010; Hobsbawm, 2000c).

La concepción de la Historia y su función social en Thompson y Hobsbawm es inseparable de su vinculación al materialismo histórico, que está lejos de ser idéntica en ambos casos. La relación de Thompson con el marxismo resulta, a todos los efectos, verdaderamente peculiar. En primer lugar, Thompson dista mucho de ser un estudioso concienzudo y sistemático de la obra de Marx, y su visión histórica no parece deberse a la influencia decisiva de ningún otro autor marxista, incluyendo a Gramsci o Benjamin<sup>13</sup>. Además, dado el intenso sesgo *moral* de su humanismo socialista, se siente tan identificado o más que con el propio Marx con socialistas de fuerte carga utópica (Morris) o con la tradición intelectual y literaria inglesa radical y disidente, que cuenta con figuras como el poeta rebelde y apocalíptico William Blake, el que –en palabras de Thompson– nunca mostró “la menor complicidad con el reino de la Bestia” (Kaye, 1993: 109-110; Thompson, 1994:229).

Thompson se define y actúa como un marxista *abierto*, obsesivamente enfrentado a cualquier atisbo de *ortodoxia* (Benítez, 1993: 56). Por ello, se identifica con Engels cuando éste se refiere a la concepción materialista de la historia como “una guía para el estudio”; y, por la misma razón, renuncia a defender al marxismo utilizando sus propios textos o debatir interminablemente sobre las diversas *lecturas* del mismo (Thompson, 1981: 47; 2002a: 69). Además, a

---

<sup>12</sup> En sus memorias (Hobsbawm, 2003: 272-273) describe irónicamente reuniones del citado Taller de Historia que “se parecían a sesiones de *gospel*”. “Aquella –añade– era una gente para la que la historia no era tanto un modo de interpretar el mundo cuanto un modo de autodescubrimiento colectivo o, a lo sumo, de obtener un reconocimiento colectivo”.

<sup>13</sup> “...La forma de entender la historia y la acción política del historiador fue a menudo relacionada con otra influencia anterior de similar estilo, la de Gramsci. Curiosamente preguntado al respecto por Josep Fontana, Thompson le explicó, como había rehecho, en gran parte, los mismos caminos por su cuenta, sin demasiadas lecturas gramscianas ni de otro de sus precedentes: Walter Benjamin.” (Ruiz Jiménez, 2009: 368).



lo largo de los años, fue marcando distancias con algunos aspectos de la tradición marxista y acentuando sus divergencias. En su *Carta abierta a Leszek Kolakowski* (1973) aún mostraba su acuerdo general con la misma (en singular), pero en *Miseria de la teoría* (1978) operaba ya con una significativa pluralización, rehusando de plano cualquier compromiso con la línea que, encarnada en Althusser, representaba a su juicio el teoricismo ahistórico, el idealismo y el estalinismo (Palmer, 2004: 137-142). Por entonces, rechazaba el marxismo como *sistema* o corpus general, caracterizado por la prioridad heurística otorgada al modo de producción (Thompson, 1984: 312-313). La evolución de Thompson en los años ochenta exacerbó esa deriva. A mediados de la década, llegaba a afirmar que su relación con la tradición marxista se debía a que, en Gran Bretaña, “la prensa popular califica de marxista cualquier forma de radicalismo”; no obstante, aseguraba encontrarse cómodo con el término “materialismo histórico”, resaltando a la vez cómo lo que “desde alguna perspectiva es un modo de producción, desde otra es un modo de vida” (Thompson, 2000: 10-11). En sus últimos años, bajo el impacto de la caída del *socialismo real*, se mostraba aún más duro en sus juicios sobre el marxismo y los marxistas: “sigo, menos preocupado por la crisis manifiesta del marxismo (que se merecía llegar a ella) que por la pérdida de convicción, incluso en la izquierda, en las prácticas y valores de la democracia” (Thompson, 1993: 115).

Manifestaciones de este tipo han dado pie a la tesis de que Thompson, en la última etapa de su vida, fue acercándose a un cierto *postmarxismo* de bases teóricas poco explicitadas (Eley y Nield, 2010: 217). Cuestión ésta de relevancia historiográfica más bien escasa, por cuanto la obra de Thompson estaba, en lo esencial, escrita. En todo caso, los datos demuestran, más bien, una acentuación, dentro del espíritu polémico de Thompson, de sus viejos desencuentros con el marxismo *ortodoxo*. Quizás el último de los textos en el que agrupa sus objeciones a Marx y al *marxismo* sea su ya citado *Agenda para una historia radical* (1985), donde venía a plantear, en el fondo, cosas bastante parecidas a otros textos anteriores, tal vez extremando, a tono con los nuevos tiempos, su escepticismo y los matices críticos. Ante todo, admitía como “conceptos creativos” las “categorías provisionales” de clase, ideología y modo de producción, y sobre todo la noción de la dialéctica entre el ser social y la conciencia (aunque a veces preferiría invertirla). Aceptaba también la pertinencia de “ver la historia como una tela completa, como un registro objetivo de actividades relacionadas de manera causal”. Rechazaba luego la metáfora infraestructura-superestructura y las tendencias deterministas y economicistas, que llevaban a definir “la necesidad” en términos económicos, en detrimento de

“las necesidades de identidad, las necesidades de identidad de género, la necesidad de respeto y posición social entre las mismas gentes trabajadoras”. A ello añadía los problemas del marxismo para explicar fenómenos como el nacionalismo, el estalinismo o la guerra fría, e insistía en la pertinencia de descubrir la “racionalidad” de la “sinrazón social” (Thompson, 2000: 11-12).

Ciertamente el catálogo de los *desacuerdos* es amplio y relevante, pero nada nuevo. Calificar todo esto como *posmarxismo*, *marxismo crítico* o categorizarlo de cualquier otra forma es algo que a Thompson no le hubiera importado demasiado y que, para nosotros tiene también, seguramente, una utilidad limitada. El caso es que, como signo de continuidad, en 1991 reciclaba, en *Costumbre en común*, varios de sus anteriores trabajos, incluyendo algunos tan representativos de su obra previa como “La economía moral de la multitud”, “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”, o pasajes de otros igualmente relevantes. El viejo Thompson se parecía bastante al joven Thompson.

Hay dos aspectos críticos, en relación con el marxismo, en los que Thompson ha insistido de manera reiterada. El primero es el de los *silencios* de Marx sobre determinadas cuestiones, a los que alude ya en *Peculiaridades de lo inglés*. Se trata de omisiones “en relación a reflexiones de tipo cultural y moral, a los modos en que el ser humano está imbricado en relaciones especiales, determinadas, de producción, el modo en que estas experiencias materiales se moldean en formas culturales, la manera en que ciertos sistemas de valores son consonantes con ciertos modos de producción y ciertos modos de producción y relaciones de producción son inconcebibles sin sistemas de valores consonantes” (Thompson, 1979: 315).

El segundo es la recusación del *Marx maduro*, en la medida en que se centra en la Economía política. Paradójicamente, y a semejanza de su involuntario antagonista Althusser, Thompson opta por *una* etapa de Marx (lo que Althusser tipificaría como el Marx joven y *de transición*) frente a otra, la del Marx veterano de los *Grundrisse* o *El Capital*, obras que llega a descalificar, de manera bastante osada, como *antihistóricas*<sup>14</sup>. Ya en *Peculiaridades de lo inglés*,

---

<sup>14</sup> Ellen Meiksins Wood (1994, p. 112, nota 14), firme defensora de la obra de Thompson, lamenta sin embargo la incomprensión thompsoniana de cómo precisamente en la crítica de la Economía política se despliegan los marcos del materialismo histórico, mientras que en obras admiradas por Thompson como *La ideología alemana* se manifiestan todavía muchas vacilaciones y adherencias del pasado.

Thompson apreciaba que, al entablar combate dialéctico con la Economía política clásica, Marx y Engels “inevitadamente se vieron marcados por el encuentro”. En *Miseria de la teoría* insistía en el hecho de que Marx queda de algún modo *atrapado* por “la trampa tendida por la economía política”. Por eso, *El Capital* “ni es histórico ni se somete a la prueba de la lógica histórica”, y los *Grundrisse* se nos presentan como “hegelianismo *no reconstruido*” (Thompson, 2002a: 98; 1981: 93-117).

La aproximación de Hobsbawm al marxismo histórico presenta algunas divergencias marcadas con respecto a la de Thompson, aunque pueda compartir lo que genéricamente suele denominarse *marxismo abierto*. Al contrario que Thompson, no sólo utiliza habitual y explícitamente conceptos de esta tradición, sino que ha publicado numerosos trabajos relacionados con la historia del marxismo<sup>15</sup>. Hobsbawm asegura haberse hecho historiador por su juvenil militancia comunista. Aunque entonces, como reconoce en sus memorias, el marxismo proporcionaba especialmente la seguridad de que “la victoria ya estaba escrita en el texto de los libros de historia del futuro”, y permitía interpretarlo todo o cuando menos servir “como marco para todo”. Luego, la formación como historiador y su propia evolución política irían haciéndole más escéptico, por ejemplo sobre las “historias oficiales” de la tradición soviética (Hobsbawm, 2003: 76, 96 y 182).

El marxismo –y en eso su concepción parece haber cambiado poco a lo largo del tiempo– constituye, en opinión de Hobsbawm, la mejor *guía* disponible para el acercamiento histórico, la base idónea para formular un programa de investigación y plantear problemas. Si bien Marx, como es obvio, no dijo la última palabra, “sí dijo La primera, y seguimos obligados a continuar el discurso que él empezó” (Hobsbawm, 1998a:166-167 y 173; 2011: 25). Eso no significa que Hobsbawm no haya planteado, desde muy temprano, la necesidad de *repensar* una parte importante del legado de Marx, si bien el catálogo de sus desacuerdos es más parco y menos radical que el de Thompson. No obstante, ya en 1970, aseguraba que “una gran parte del marxismo debe ser pensada de nuevo y vuelta a descubrir”; “nos hallamos en una situación –señalaba– en que el marxismo está hecho añicos tanto en lo político como en lo teórico” (Hobsbawm, 1978: 157-173). Sin embargo, especialmente en la última etapa de su vida, sin abandonar la idea de que el *corpus* teórico de Marx debía ser sometido, como

---

<sup>15</sup> Entre otros lugares, en la *Historia del marxismo*, de la que fue co-director, editada inicialmente en Italia. Muchos de estos trabajos han sido recopilados recientemente, poco antes de su muerte, en *Cómo cambiar el mundo* (Hobsbawm, 2011).

cualquier otro, a un escrutinio crítico, parece oscilar hacia una valoración claramente encomiástica del mismo, en contraste con el *fracaso* de las propuestas políticas emanadas de esta tradición. Así lo formulaba no hace mucho en una entrevista con Aldo Panfichi: “el marxismo es una forma de interpretar el mundo que ha probado y continúa probando su extrema utilidad”, pero “los intentos que los marxistas hemos hecho por cambiar el mundo no han sido tan exitosos”; “hemos impuesto criterios que al final han producido más daño que soluciones” (Panfichi, 2010: 369).

El *fracaso* aludido afecta, de manera implacable e irreversible según Hobsbawm, al modelo soviético de construcción del socialismo. Pero no impide valorar las virtudes, incluso predictivas, de la obra de Marx. Así, al prologar el *Manifiesto Comunista* en una reedición conmemorativa de su 150º aniversario del mismo, destacaba su capacidad para prever las tendencias del futuro y su carácter no determinista, en la medida en que admitía las posibilidades del fracaso (Hobsbawm, 1998b). Al fin y al cabo, Marx explica la dinámica general y las contradicciones del capitalismo y anticipa la globalización actual, sin haber sido responsable de las políticas de planificación aplicadas en el fracasado *socialismo real*, en la medida en que no pontificó acerca de los modelos de transición o la naturaleza del socialismo. De Marx y Engels es mejor aprender “su método de afrontar las tareas de análisis y acción” más que lecciones concretas, puesto que sus propuestas prácticas son el resultado de las condiciones de su época y por ello los textos clásicos en modo alguno pueden ser usados “como manuales para la acción política” (Hobsbawm, 2011: 13-25, 95-98 y 382).

Puede afirmarse que la impregnación marxista de la obra de Hobsbawm es bastante intensa, incluso si –como sucede con frecuencia– aplica los conceptos de esta tradición en diálogo –como gustaba de decir Thompson– con el material empírico o rehúye tácticamente el lenguaje que pueda resultar identificativo de esta corriente, y, por tanto, limitativo de su influencia fuera de ella. Es lógico que esta huella aparezca en los textos de sus primeros años, y en particular en los de temática económica, en los que la presencia de Marx y de Maurice Dobb, o las críticas a los esquemas y planteamientos de Schumpeter, Weber o Rostow son bastante patentes (Hobsbawm, 1981).

Pero también se detecta en sus análisis del mundo del trabajo o la conciencia obrera, en los que, por cierto, se ha señalado una cierta impronta *leninista*, y no sólo en las investigaciones sobre la *aristocracia obrera*, sino también en temas

como el papel de la espontaneidad o los “niveles de conciencia” de los trabajadores (Hobsbawm, 1979: 269-316 y 340-343; 1987: 264-298)<sup>16</sup>.

La práctica profesional de Hobsbawm ha procurado siempre huir del aislamiento en guetos marxistas o radicales, no sólo por pragmatismo táctico sino también al considerar que el marxismo forma parte de una corriente renovadora más amplia y diversa (Hobsbawm, 1998a: 174-175). Es bien conocido su elevado aprecio por la escuela de *Annales*, e incluso la benevolente valoración de algunos de sus principales exponentes, en cuanto integrantes del amplio espectro de historiadores que contribuyó a la modernización de la historiografía en el siglo XX frente a las tendencias tradicionales (Hobsbawm, 1998a: 183-189; 2003: 264 y ss.). Más recientemente, Hobsbawm hacía un llamamiento a los historiadores a un nuevo *frente popular* historiográfico frente al *asalto a la razón* del relativismo postmoderno (Hobsbawm, 2005)<sup>17</sup>.

La valoración hobsbawmiana de los textos marxistas clásicos se aparta en muchos otros aspectos de la de Thompson. Hobsbawm es también deudor, aunque en menor medida, de trabajos de otros pensadores marxistas como Lukàcs (Hobsbawm, 1987: 29-50). Asimismo, difiere en su lectura de autores como el propio Althusser, al que considera “un duro de la ideología”, pero no neostalinista, rechazando su rígido anti-empirismo y su lectura *parcial* de Marx, y a la vez reconociéndole algunas agudezas en su análisis (Hobsbawm, 1978: 203-217). En este caso, las puntualizaciones de Hobsbawm a Althusser se asemejan más por su tono a las de Pierre Vilar que a la virulenta diatriba de Thompson. Otro ejemplo claro de su *lectura* de Marx se encuentra en su consideración de los *Grundrisse*. Al contrario que el autor de *The Making*, Hobsbawm considera los célebres Manuscritos de 1857-58 como un momento de apogeo del pensamiento de Marx, escritos en “una especie de taquigrafía intelectual privada que a veces resulta impenetrable”, pero con un fuerte contenido histórico en lo que atañe a los capítulos dedicados a las “formaciones pre-capitalistas” (2011: 131-183).

---

<sup>16</sup> Es verdaderamente raro encontrar en los textos hobsbawmianos juicios negativos o críticos sobre Lenin, tal vez porque –sentimentalismos aparte derivados de su militancia juvenil–, el dirigente soviético se caracterizaba por su *realismo*, cualidad especialmente apreciada por Hobsbawm.

<sup>17</sup> De todos modos, también matiza este apoyo a *Annales*: “yo tuve una considerable simpatía hacia la escuela de los ‘Annales’, pero con una diferencia: ellos creían en una historia que no cambia, creían en las estructuras permanentes de la historia; yo creo en la historia que cambia” (Hobsbawm, 2000a: 19).

## MARXISMOS GRAMSCIANOS

La influencia de Gramsci merece, por su significación, un tratamiento aparte, dada su diferente forma de *apropiación* en ambos autores. Circunstancia ésta nada extraña, dado que el *gramscianismo* en las ciencias sociales (y en la Historia en concreto) es fenómeno de múltiples dimensiones y que, a menudo, especialmente por sus resonancias políticas, ha sido utilizado para distanciarse de otras interpretaciones marxistas, bien sea *leninistas*, bien sea *reformistas* (Gómez Bravo, 2003: 134). Eley recuerda el fuerte impacto que Gramsci supuso a principios de los años setenta, pero ya en 1957 se había publicado en inglés una selección de escritos suyos prologada por Christopher Hill (Eley, 2008: 54-55). En realidad, casi todos los marxistas británicos se vieron afectados por esta influencia, pero en algunos casos –como apostilla Hill– habían llegado a conclusiones parecidas a las de Gramsci sin haberlo leído. El mismo Hobsbawm lamentaba, en 1974, el escaso conocimiento que se tenía del pensador italiano fuera de su país (Kaye, 2007: 7-8 y 23-55).

En el caso de Thompson, la herencia gramsciana no resulta nada fácil de rastrear. Según Richard Johnson, crítico del *culturalismo* thompsoniano, la deuda de Thompson con Gramsci no ha sido plenamente reconocida por el historiador británico, pero se aprecia perfectamente si se pasa de *The Making* a los posteriores trabajos sobre el siglo XVIII, donde una interpretación particular del concepto de hegemonía resulta fundamental (Johnson, 1983: 64-65). La primera referencia de Thompson al pensador italiano –o al menos la primera significativa– se encuentra en su texto polémico con Nairn y Anderson *Las peculiaridades de lo inglés* (1965). Allí, concretamente, reprocha a Perry Anderson un uso inadecuado del concepto de hegemonía, manipulando atisbos de Gramsci que Thompson considera “profundamente cultos y originales”, aunque a menudo ambiguos. Gramsci –añade– no escribía sobre clases hegemónicas (como hace Anderson), sino sobre la hegemonía de una clase, obviando el esquematismo de Lenin en *El Estado y la revolución* y devolviendo a la teoría del Estado marxista “una flexibilidad y una resonancia cultural mucho mayor” (Thompson, 2002a: 81-84)<sup>18</sup>.

Como puede apreciarse, el uso que aquí se hace de Gramsci pretende de algún modo separarlo o diferenciarlo de la tradición leninista y, a la vez, presentarlo como ariete frente al mecanicismo o las interpretaciones esquemáticas del papel

---

<sup>18</sup> Significativamente, Thompson cita un texto italiano de Gramsci, pero reconoce no dominar bien este idioma para traducirlo y usar como referencia un artículo de G. A. Willams publicado en inglés en 1960 sobre dicho concepto.

del Estado. En lo segundo, Thompson parece estar acertado, pero no tanto en querer separar el concepto de la “matriz leninista”, a la cual está ciertamente ligado, aunque sea de forma peculiar y con matices (Díaz-Salazar, 1991: 225-253).

Donde verdaderamente tanto la hegemonía como otras nociones gramscianas comienzan a emerger (con o sin reconocimiento expreso) de manera más habitual es en los estudios sobre el siglo XVIII o los textos de los años setenta. En uno de ellos (“La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases?”) se alude a la “hegemonía cultural” desligándola de la plena sumisión de *los de abajo* y del concepto de subalternidad en sentido estricto, en la medida en que los plebeyos generan su propia cultura. El asunto de si una clase subordinada puede desplegar o no una crítica coherente de la ideología dominante -se dice- “es una cuestión respecto a la cual la historia ofrece muchas respuestas diferentes”. La hegemonía pone “límites de lo posible” e “inhibe el desarrollo de horizontes y expectativas alternativos”, pero “no tiene nada de determinado o automático” y se ejerce por parte de los gobernantes mediante “un constante y diestro ejercicio, de teatro y concesión” (Thompson, 1979: 58-60). En “Patricios y plebeyos”, Thompson analiza la hegemonía como “teatro” y ritual, frente a una cultura plebeya que no era revolucionaria, pero tampoco deferente. Las relaciones entre *gentry* y *plebe* se presentan como “un campo de fuerza” social, con una reciprocidad de relaciones que “subraya la importancia de las expresiones simbólicas de hegemonía y protesta” (Thompson, 1995: 29-115). La hegemonía se desplaza, pues, desde la situación de sometimiento-subordinación intelectual, moral e ideológico, al conflicto y el equilibrio, subrayando la relativa autonomía de *los de abajo*. En otro texto de 1976 (“Historia y antropología”), maneja un concepto que parece más ajustado a la concepción de Gramsci, pues alude a la complejización saludable que la noción de hegemonía introduce, para los historiadores marxistas, en las relaciones de poder y dominación, señalando cómo las concepciones dominantes se implantan mediante el “sentido común” (“saturado por la ensordecedora propaganda del *statu quo*”) y el poder de imponerse *per se* de “lo existente” (Thompson, 2000: 26).

Dejando a un lado la mayor o menor fertilidad de estos usos de la hegemonía, ¿son realmente fieles a la noción gramsciana o constituyen una clara recomposición de la misma? Según Kaye, Thompson recurre a un “bien elaborado concepto gramsciano de hegemonía”; en cambio, para otros, se distancia de Gramsci al basarse en la idea del campo de fuerzas (Kaye, 2007: 41-42; Ilades, 2008: 107).

Cabe puntualizar, en todo caso, que la interpretación de Thompson *desleniniza* la noción gramsciana en aquello que ésta pueda contener de minusvaloración del papel de las clases *subalternas* o implique dominación omnímoda de *los de arriba*. Ciertamente, la impronta de Gramsci en Thompson no se limita al concepto de hegemonía. Se extiende también a su visión de la cultura popular, aunque no parece que, en este terreno, la inspiración del pensador italiano haya ido mucho más allá de corroborar enfoques previos del autor británico. Éste último valoraba especialmente la contraposición en Gramsci de una moralidad popular reflejada en la tradición folklórica y una “oficial”. La “filosofía popular” o espontánea de las masas está contenida –dice Gramsci– en tres fuentes esenciales: el lenguaje, el “sentido común” y la religión y el folklore populares. Gramsci señala que no se trata de la apropiación de un individuo, sino de experiencias compartidas en el trabajo y las relaciones sociales, y forma parte de una “conciencia contradictoria” que, por un lado, debe manifestar aceptación del *statu quo* y, por otro lado, al compartir experiencias de explotación y represión, incita a la revuelta (Thompson, 1995: 23-24)<sup>19</sup>.

Si pasamos ahora al otro autor cuya obra estamos analizando, la asimilación de la obra de Gramsci por parte de Hobsbawm es bastante más extensa y más cercana, seguramente, a las intenciones del pensador revolucionario italiano. Entre otras cosas porque mientras Thompson se mueve en torno a unas lecturas limitadas e incluso de segunda mano de los textos gramscianos, Hobsbawm ha trabajado más en profundidad sobre la misma en diferentes momentos. Para Hobsbawm, Gramsci es importante por su rechazo de los reduccionismos, el papel central que le otorga a la política, la búsqueda de una vía propia al socialismo en las condiciones del capitalismo occidental, la idea de hegemonía y su atención al estudio de las clases subalternas, entre otras cosas (Hobsbawm y otros, 1978; 2011: 319-348). El uso que Hobsbawm hace del concepto de hegemonía es, en general, bastante congruente con el espíritu gramsciano. La hegemonía significa, entre otras cosas, un replanteamiento de las relaciones entre clase y pueblo (la clase que aspire a ser dominante tiene que representar a toda la nación), y se consigue a través de la acción y la organización política conscientes (Hobsbawm y otros, 1978: 31-32; Hobsbawm, 2011: 324-329).

---

<sup>19</sup> Cabe recordar que, en Gramsci, a esa “filosofía popular”, que puede contener “verdades”, pero es esencialmente acrítica, se opone la *filosofía de la praxis*, que pretende emancipar a las masas del *sentido común*, elevándolas por encima del mismo. Esta tarea emancipadora está ligada al partido y la función de los intelectuales (Gramsci, 1986, t. 4, pp. 245-265).



Otra de las influencias gramscianas fundamentales en Hobsbawm se produce en relación con los estudios de éste último sobre el bandolerismo social y las formas de protesta *primitiva*. En particular, *Primitive Rebels* nace de la influencia en Hobsbawm de la realidad italiana, pero también de su inicial conocimiento del autor italiano. Hobsbawm se interroga sobre el alcance de estos movimientos *prepolíticos* en el contexto de los aún recientes acontecimientos de 1956, preguntándose, entre otras cosas, sobre la necesidad del partido o la conveniencia de otras formas de organización. La solución que le da a su interrogante es plenamente gramsciana: reconociendo el valor de estos movimientos, resalta –citando incluso palabras de Gramsci– la incapacidad de los campesinos rebeldes para expresar autónomamente sus aspiraciones y la necesidad de contar con una estructura política para que los movimientos tengan futuro (Hobsbawm, 2000a: 177-178; 2001: 13, 23, 47. 94 y otras).

#### HISTORIA *DESDE ABAJO* O HISTORIA *DE LOS DE ABAJO*

La impronta gramsciana no es ajena a una de las prácticas más frecuentemente vinculadas al marxismo británico: la *historia desde abajo*, cuya paternidad incluso se atribuye al propio Thompson (Sharpe, 1993: 109; Kaye, 1989: 202-211). La referencia básica en ese sentido, más que el artículo con ese título (“History from Below”) publicado en 1966 (Thompson, 2002b: 51-56), son los famosos y reiteradamente citados párrafos en el prefacio de *The Making*, en los que formula su propósito de rescatar de la condescendencia de la posteridad al tejedor de medias, al tundidor ludita y otros *perdedores* de la Gran Transformación, por utilizar la expresión de Polanyi. Además de centrar el estudio en *los de abajo*, en todo caso, el matiz más importante es, obviamente, la observación de que sus acciones no deberían ser juzgadas a la luz de lo que sucedió después, sino que sus aspiraciones, por descabelladas o ilusorias que hoy nos parezcan, “eran válidas en términos de su propia experiencia” (Thompson, 2012a:30-31). Por tanto, no se trataría de hacer una historia *de* los de abajo sino *desde abajo* o *de abajo a arriba*. Y más allá de la ampliación del campo historiográfico, la idea se plantea, en el caso de Thompson, con una clara intencionalidad política, que algunos vinculan a su supuesto “populismo socialista” o populismo romántico (Wood, 1984). Lo cierto es que la propuesta deslizada –y ampliamente ejercitada– en su obra más conocida se reproduce una y otra vez, y se convierte en seña de identidad de su forma de escribir la Historia.

La obra de Thompson, como se ha señalado, no deja de ser un largo recorrido de confrontación con la *visión whigh* (progresista) de la historia británica, construyendo “un relato épico de la resistencia popular” contra la violencia, la desigualdad y la explotación (Eley, 2008: 91)<sup>20</sup>. Lo primero que destacaba, por tanto, era la empatía con la *gente corriente* o las *clases subalternas*, unida a una percepción claramente positiva de la capacidad creadora de la *cultura popular*. Así, en *Las peculiaridades de lo inglés* contraponía su propio enfoque a la noción de “mentalidad popular” de la escuela francesa, “concebida en cierto modo como una formación involuntaria, a la manera de un dato geofísico”, que destaca “el aspecto activo, voluntarista, creador de valores, de la cultura popular” (Thompson, 2002a: 115). En “La sociedad inglesa en el siglo XVIII...” frente a las descripciones del orden social desde arriba, se planteaba también “reconstruir una visión desde abajo”, considerando a la multitud “como era, *sui generis*, con sus propios objetivos, operando dentro de una compleja y delicada polaridad de fuerzas en su propio contexto (Thompson, 1979: 17-18 y 31-32).

En un sentido, pues, se trataba de incorporar, a modo de una historia contributiva, a un “inmenso grupo de actores secundarios, a los que habíamos considerado meros figurantes en este proceso” (Thompson, 1989: 85). En otro sentido, a través de los valores transmitidos por la cultura plebeya y los movimientos de protesta y rebelión de las clases subalternas, se podían atisbar elementos potencialmente constitutivos de un futuro distinto: “se puede ver también el pasado como una vasta reserva de posibilidades no realizadas, o solo parcialmente realizadas, un pasado que nos permita atisbar otras posibilidades de naturaleza humana, otros modos de comportamiento” (Piqueras, 1996: 1134; Thompson, 2002a: 224).

La pretensión de dar a los de abajo su propia voz puede considerarse analíticamente equivalente a una perspectiva emic. Sin embargo, las posiciones de Thompson son siempre menos simples y lineales de lo que pudiera pensarse. No parece descaminada, aunque resulte sorprendente a quien maneje una visión tópica o superficial de este autor, la observación que, a este propósito, desliza Dorothy Thompson al presentar su Obra esencial: es cierto que la denominación historia desde abajo describe habitualmente el tipo de historia que Edward

---

<sup>20</sup> Thompson (2012a: 885) termina así su obra más conocida: “No podemos estar seguros de cuánto se perdió porque nos hallamos entre los perdedores. Sin embargo, no podemos considerar a los obreros sólo como las miríadas perdidas de la eternidad. Ellos también nutrieron, durante cincuenta años, y con un valor incomparable, el Árbol de la Libertad. Podemos darles las gracias por esos años de cultura heroica”.

escribía, “si bien a él le suscitaba dudas, pues siempre había opuesto resistencia a todo tipo de historia que no atendiera a la estructuras del poder en la sociedad” (Thompson, 2002b, p. 10). En *The Making*, en realidad, los fenómenos se ven a la vez o alternativamente desde arriba y desde abajo; como –por poner un ejemplo entre otros muchos posibles- cuando asegura que al historiador le interesan los juicios de valor de los que vivieron el proceso, pero también los propios (que, al fin y al cabo, están igualmente implicados) (Thompson, 2012a: 484). En el libro sobre Los orígenes de la Ley Negra, comienza por “las experiencias de los humildes habitantes de los bosques” y, de allí, va subiendo en la escala social y hacia el poder, de tal modo que “en cierto sentido, las fuentes me obligaron a ver la sociedad inglesa de 1723 como ellas mismas la veían, desde ‘abajo’”. Pero -añade- no todos los ingleses de 1723 eran pequeños agricultores forestales o arrendatarios consuetudinarios e, indudablemente, esta forma de escribir historia genera una visión intensa pero parcial” (Thompson, 2010: 18-19).

La obra de Hobsbawm también aborda preferentemente la historia de las *clases subalternas* y se propone asimismo la exhumación deliberada de sus experiencias. Ya en *Rebeldes primitivos* complementa sus análisis con documentos que ilustran el modo de pensar y las ideas de partida de los que participaron en los movimientos que aquí se describen, y, cuando ello es posible, lo hace “con sus propias palabras”; porque se trata de recuperar a gentes que “pocas veces son conocidos por sus nombres”, que en ocasiones no saben expresarse, pero cuyos movimientos “ni carecen de importancia ni son marginales” (Hobsbawm, 2001: 11-13). Otro tanto cabe decir de los campesinos rebeldes y destructores de máquinas estudiados (junto con Rudé) en la obra tal vez más *thompsoniana* de Hobsbawm, *Captain Swing* (1969). Aquí se trata de “reconstruir el mundo mental de un conjunto de personas anónimas y no documentadas, a fin de comprender sus movimientos” y de exhumar la historia “trágica” de las resistencias de la vieja sociedad rural tradicional inglesa frente a su destrucción con la llegada del capitalismo, “sólo sobrepasada en horror y amargura por el destino del campesinado de Irlanda y de las Highlands escocesas” (Hobsbawm y Rudé, 1978: 11-20).

En definitiva, como escribía Hobsbawm, precisamente en un artículo de homenaje a George Rudé, “los que quieren cambiar la sociedad” deberían escuchar a los de abajo (Hobsbawm, 1998a: 219). Sus propios textos sobre el mundo del trabajo están plagados de guiños a este interés y de empatía respecto de los trabajadores. Consecuentemente, elogia a Paine porque hablaba “por y para esos pobres que se apoyaban en sí mismos”; o intenta rescatar a los “destructores de máquinas” de la imagen de violencia irracional; o recuerda el

sufrimiento de los primeros obreros de las “sombrias fábricas infernales”, señalando que “no vale la pena leer lo que pueda escribir un historiador incapaz de apreciar esto” (Hobsbawm, 1979: 14, 16-17 y 138-139).

Hay, sin embargo, en este asunto, algunas diferencias entre los planteamientos de Hobsbawm, básicamente *etic*, y los de Thompson. Dicho de otro modo, los análisis de Hobsbawm tratan de *los de abajo*, pero casi nunca hacen historia *desde abajo* o sólo *desde abajo*. Cuando habla, por ejemplo, de movimientos *primitivos*, se preocupa también por su *eficacia* (lo cual requiere un escrutinio *externo*), y el propio término *primitivo* implica su inserción en una escala o línea evolutiva que desemboca en los movimientos *modernos*. Al fin y al cabo, Hobsbawm parte de la convicción de que los primeros son (en términos gramscianos) incapaces por sí solos de expresar sus aspiraciones y necesidades; y, aunque se trata de analizar la lógica que los mueve, se preocupa de establecer conexiones por ejemplo con fenómenos revolucionarios modernos, y piensa que “el futuro estaba del lado de la organización política” (Hobsbawm, 2001). Su visión de los campesinos, inspirándose en Shanin pero también en el Marx del *18 Brumario de Luis Bonaparte*, se formula en términos de clase subalterna, de *baja clasicidad* e incapaz de representarse a sí misma o desarrollar movimientos propios y autónomos con posibilidades de éxito, más allá de los efectos importantes que éstos movimientos puedan tener (Hobsbawm, 1976). Para Hobsbawm, como para Gramsci y, de manera general, para el propio Marx<sup>21</sup>, el mundo de los pobres es “subalterno” e “incompleto en algunos sentidos”, de modo que las ideas populares “no pueden entenderse sin tener en cuenta la hegemonía de la alta cultura”. Si se aspira a “crear un mundo en el cual los trabajadores puedan regir su propia vida y su propia historia en lugar de dejar que se la forjen otros”, es necesario crear movimientos organizados que “sólo pueden actuar como ejércitos reales con generales y estados mayores también reales” (Hobsbawm, 1987: 28, 43 y 61). Y no se trata de negar –como también sucede en Gramsci– la importancia de estos movimientos *primitivos* o *prepolíticos* ni desestimar la acción de las clases subalternas, sino de generar, de forma realista, las condiciones de su elevación a *lo moderno* o *lo político* como condición misma de la superación de la subalternidad.

Siendo, en todo caso, ésta la actitud reiterada de Hobsbawm, sucede algo parecido a lo que decíamos de Thompson, pero en sentido contrario. Dada su preocupación por el estudio de las clases subalternas y el trasfondo militante que

---

<sup>21</sup> Peter Burke (1990, p. 273) habla del menosprecio de Marx y Engels por la cultura popular tradicional.

en ella subyace, en alguno de sus trabajos se deja llevar por perspectivas más *émicas* y su interés por *los de abajo* se desliza ocasionalmente hacia una visión *desde abajo*. Un ejemplo claro lo proporcionan algunos de los textos integrados en la recopilación *Gente poco corriente* donde, recordando las célebres frases de Thompson sobre “la condescendencia de la posteridad”, retrata a personas aparentemente insignificantes que sin embargo “han cambiado la cultura y la forma de la historia”, evocando a los “zapateros políticos” que “han dejado su huella en la historia”, o a los hombres y mujeres anónimos que dieron sentido a la creación de la fiesta obrera del Primero de Mayo; o trazando una emotiva elegía de los viejos artesanos en inevitable decadencia, con su preocupación por la dignidad y el respeto, “que es también el sentido de una sociedad que no era gobernada por los precios que fija el mercado y por el dinero” (Hobsbawm, 1999 : 29-56, 91-111 y 132-147).

#### DETERMINACIÓN, ACCIÓN, EXPERIENCIA, CLASE Y CULTURA.

Un rápido repaso a los principales conceptos manejados por Thompson y a sus objeciones fundamentales frente a la concepción marxista dominante puede ayudarnos a completar esta prolija labor de cotejo entre las formulaciones y las prácticas de los dos historiadores. Lo haremos, a continuación, abordando sucesivamente cuatro cuestiones: el rechazo del economicismo, la enfatización de la *human agency*, la concepción de las clases y el papel de la cultura.

Comenzando por el economicismo, Thompson se esfuerza en manejar, ante todo, un concepto de *determinación* que le permita rescatar la importancia de la acción humana. Esta determinación ha de entenderse no como un condicionamiento absoluto, sino a modo de un establecimiento de límites o ejercicio de presiones, como señalaba Raymond Williams (Thompson, 2000: 155). Particularmente, el historiador británico rechaza la dependencia absoluta del resto de los fenómenos sociales con respecto a la economía, y por tanto cuestiona la metáfora base-superestructura, de largo recorrido en el campo del marxismo. La existencia de relaciones económicas opuestas a las sociales, morales o culturales –dice Thompson– no se puede confirmar “por medio de observaciones empíricas”. Realmente, “no existe el desarrollo económico si no es desarrollo o cambio cultural; y el desarrollo de la conciencia social, como el pensamiento del poeta, no puede, en última instancia, planearse” (Thompson, 1979: 293; 2002a: 66-67). Al fin y al cabo, frente al “proceso sin sujeto” de Althusser, Thompson ve la historia como “práctica humana no dominada” (Thompson, 1981: 161). De ese modo, en su conocido artículo sobre “La

economía moral de la multitud”, intenta demostrar precisamente la falacia que representa “la imagen abreviada del hombre económico”; los motines populares que en ese texto analiza se explican como reacción ante los ataques a un código moral compartido y no por los espasmos de estómagos hambrientos o respuestas simples a estímulos económicos elementales (Thompson, 1979: 65 y 133-134).

Hay en las formulaciones thompsonianas, según se ha señalado reiteradamente, una cierta tendencia al *indeterminismo*, que algunas afirmaciones suyas pueden dejar entrever. Sin embargo, ha de reconocerse, una vez más, que su práctica como historiador es siempre más matizada<sup>22</sup>. Pero sobre todo, lo que quiere transmitir Thompson es su patente rechazo a admitir que las relaciones de producción o la base económica condicionen de manera decisiva el resto de los fenómenos. Idealismo ahistórico (como el de Althusser) y determinismo económico se dan la mano, según él: “la base material, independientemente de la idealidad, determina la superestructura, mientras la superestructura de la idealidad se encierra en la autonomía de una práctica teórica autodeterminada”. La metáfora base-superestructura debe ser rechazada de manera radical, sin que valgan ni siquiera como contrapeso intentos de flexibilizarla con la idea de que la base económica sólo es determinante *en última instancia*. Puestos a elegir metáforas, Thompson prefiere la de la iluminación que aparece en los *Grundrisse* (Thompson, 2000: 152 y 38-39)<sup>23</sup>.

Los planteamientos de Hobsbawm, aun pretendiendo alejarse de los esquemas reduccionistas y economicistas, se aproximan bastante más a las líneas fundamentales de la tradición marxista dominante. Aunque no puedan separarse lo económico y lo social –afirma– “la base analítica de toda investigación

---

<sup>22</sup> A propósito de la cencerrada, observa que “hasta la más privada o ‘personal’ de las relaciones se ve condicionada por normas y papeles que impone la sociedad en la cual la pareja actúa, se pelea o ama” (Thompson, 1995: 566). Como señala Wood (1994: 112), “sus pronunciamientos teóricos no han sido siempre útiles a la hora de aclarar su práctica histórica, en parte porque él se ha permitido ocasionalmente dejarse atrapar en las falsas alternativas ofrecidas por los términos predominantes en el debate marxista”.

<sup>23</sup> “En todas las formas de sociedad hay una producción determinada que asigna a todas las demás su rango e influencia. Es una iluminación general en la que se sumergen todos los demás colores y que los modifica en su particularidad. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que destacan en él” (Marx, 1977: I, I30). En todo caso, se prefiera la metáfora de la sustentación (base) o de la impregnación (iluminación o éter), Marx habla de formas de producción.

histórica de la evolución de las sociedades humanas tiene que ser el proceso de producción social”. Marx sabía que “los modelos económicos, si se quiere que sean valiosos para el análisis histórico, no pueden divorciarse de las realidades sociales e institucionales, entre las que hay ciertos tipos básicos de organización humana comunal o fundada en el parentesco, por no hablar de las estructuras y los supuestos específicos de determinadas formaciones socioeconómicas como culturas” (Hobsbawm, 1998a: 85-86, 91). Hobsbawm *opina* que Marx no era un reduccionista económico, y así lo demostró en sus escritos históricos, pero “la verdad básica sigue siendo que el análisis de cualquier sociedad, en cualquier momento de la evolución histórica, debe empezar con el análisis de su modo de producción”, es decir, la forma técnico-económica del metabolismo entre el hombre y la naturaleza y “las medidas sociales por medio de las cuales se moviliza, despliega y asigna el trabajo” (Hobsbawm, 1998a: 85-86, 91 y 168).

La acentuación de la *human agency* en Thompson no implica, dicho sea de paso, ignorar la acción de factores estructurales condicionantes (los económicos entre ellos), como lo demuestran, por ejemplo, muchos pasajes de *The Making*, donde la máquina de vapor y la fábrica no están ausentes, aunque no se las examine como realidades aparte o se recuerde que, por sí mismas, no dieron lugar automáticamente a la clase obrera; pero sí se constata –y se admite– que “la correlación entre la fábrica de algodones y la nueva sociedad industrial y la correspondencia entre nuevas formas de relaciones de producción y relaciones sociales era algo común entre los observadores entre 1790 y 1850” (Thompson, 2012a: 215 y ss.). La influencia del factor económico y tecnológico nunca se niega, aunque sí se relativiza, y el análisis se desplaza hacia la *absorción* de sus efectos por parte de los sujetos humanos a través de su experiencia y percepción. Hobsbawm, por el contrario, utiliza los factores económicos como un elemento importante e incluso como “factor estructurador” básico, aunque lo fundamental, por ejemplo en sus trabajos de historia obrera, es, según su planteamiento, relacionar situación de la clase, conciencia, modos de vida y movimientos. Existe una conexión entre conciencia de clase y situación económica, aunque este nexo diste de ser simple o lineal. En el desarrollo de los movimientos obreros, más que la ideología predominante en ellos, “la estructura y la estrategia reflejaban en gran parte la verdadera situación económica e industrial en la que los trabajadores tenían que organizarse, así como las condiciones en que lo hacían, incluyendo las que eran fruto de la historia y la evolución de la clase trabajadora en el pasado”.

Puede decirse, pues, que “los diversos movimientos sindicales de Europa es mejor no distinguirlos ideológicamente, sino atendiendo a la fase y al ritmo de industrialización que representan” (Hobsbawm, 1987: 7, 38-41, 212-213).

El valor de esquemas como el de Hobsbawm depende de su mayor o menor adecuación al análisis de la realidad histórica, de su operatividad para dar cuenta de los fenómenos a los que se aplica. En cambio, el problema principal de remitirnos al protagonismo humano indeterminado o escasamente condicionado es simplemente desplazar la explicación o hacerla derivar hacia formas tautológicas o de círculo vicioso (lo que sucedió no requiere mayores argumentos, dado que es resultado de una acción humana que, al menos en su reducto último, se escapa a toda determinación). Las explicaciones *estructurales* pueden ser rígidas, deterministas o despersonalizadoras; las *intencionales* corren el riesgo simplemente de no explicar, sino de describir y presentar los efectos como resultado inevitable de las acciones<sup>24</sup>.

La revalorización de la *agencia humana* es precisamente uno de los elementos centrales de la concepción histórica de Thompson. Aun cuando analizamos fenómenos económicos –afirma en un pasaje de *The Making* donde habla de crédito e intercambios- no debemos perder “la dimensión de la intervención humana”, ni olvidar “el contexto de las relaciones de clase” (Thompson, 2012b: 213). La teoría thompsoniana de la acción –si es que de tal cosa puede hablarse- tiene su núcleo en la confusa noción de *experiencia*. Una vez más, sin embargo, intuiciones fértiles e instrumentos útiles se vuelven esencialmente confusos cuando Thompson los *teoriza*.

La *experiencia* es, sin duda, una categoría medular en *The Making*. La clase – escribe Thompson en su Prefacio- se forma cuando hombres y mujeres tienen “experiencias comunes”, heredadas o compartidas, y por ello sienten y articulan “la identidad de sus intereses frente a otros hombres cuyos intereses son distintos –y habitualmente opuestos- a los suyos”. La experiencia de clase está “ampliamente determinada por las relaciones de producción, y la conciencia de clase es la forma en que se expresan esas experiencias en términos culturales; la experiencia está condicionada, pero no la conciencia de clase, porque surge del mismo modo en distintos momentos y lugares pero “no de la misma forma” (Thompson, 2012a: 27-28). La noción entra luego ampliamente en juego a lo largo de las páginas del libro, en forma de sentimientos, sensaciones,

---

<sup>24</sup> La clase se formó a sí misma, dice Thompson. Dado el resultado similar (la formación de la clase) en otros países capitalistas desarrollados, ¿podría la clase obrera inglesa no haberse “formado a sí misma”?, se pregunta Anderson (1985: 54).



percepciones, “sufrimientos” etc. Las condiciones políticas y económicas contribuyeron entonces –asegura– a “la transparencia del proceso de explotación”. Los obreros “sentían” las injusticias, y algunas de manera apasionada, lo cual “es suficiente en sí mismo para merecer nuestra atención”. Esta experiencia es, para el historiador, más importante que lo nos digan las estadísticas, que es posible que vayan en direcciones opuestas: puede haber un aumento del consumo *per capita* y a la vez un gran trastorno en las formas de vida; es posible consumir más bienes y ser a la vez menos feliz y menos libre, y en ocasiones los promedios nos dicen poco sobre las relaciones humanas. El caso es que el proceso de cambio fue vivido como una catástrofe (Thompson, 2012a: 225, 229, 237, 262).

El concepto de experiencia así definido presenta, pues, algunos rasgos significativos. Se sitúa más en el *ser social* (las vivencias o la percepción de las mismas, que además se entienden en términos de transparencia o asimilación *ajustada* a la realidad) que en la *conciencia*. En *Miseria de la teoría*, precisa algo más la idea, pero sin grandes variaciones: la experiencia “surge espontáneamente en el interior del ser social, pero no surge sin pensamiento, surge porque los hombres y las mujeres (y no sólo los filósofos) son racionales y piensan acerca de lo que les ocurre a ellos y a su mundo”. La experiencia “penetra sin llamar a la puerta, anunciando muertes, crisis de subsistencias, guerras de trincheras, paro, inflación, genocidio” (Thompson, 1981: 19-21). Sin embargo, poco después, respondiendo a algunas objeciones e intentando aclarar las cosas, venía más bien a añadir confusión, afirmando que la experiencia “constituye el empalme entre cultura y no cultura, la mitad dentro del ser social, la mitad dentro de la conciencia social”. Y a continuación, establecía una problemática disociación entre dos tipos de experiencia, la *vivida* (I) y la *percibida* (II). Esta segunda es la que Marx llamó “conciencia social”, potencialmente corrompida por intrusiones ideológicas. Lo que ven y estudian los historiadores son acontecimientos repetidos dentro del “ser social” que, a menudo, derivan de causas materiales que suceden a espaldas de la conciencia o de la intención, y que dan o deben dar origen a la experiencia *vivida* (I), que no penetran inmediatamente como “reflejos” en la experiencia II, pero “cuya presión sobre la totalidad del campo de conciencia no puede ser desviado, aplazado, falsificado o suprimido indefinidamente por la ideología”. “La experiencia I está en eterna fricción con la conciencia impuesta y, al abrirse paso, nosotros, que luchamos en todos los intrincados vocabularios y disciplinas de la experiencia II, recibimos momentos de franqueza y oportunidad antes de que se imponga una vez más el molde de la ideología” (Thompson, 1984: 313-315).

De todo este conjunto de observaciones, con las imprecisiones típicas del lenguaje coloquial y literario, al menos pueden extraerse dos consecuencias acerca del propósito de Thompson: acentuar la importancia de las vivencias humanas, socialmente condicionadas pero capaces de generar un conocimiento veraz; y apuntar a las relaciones de esas vivencias con la *conciencia social*. Los *de abajo* no sólo no reaccionan como autómatas ante los estímulos de las estructuras, sino que son capaces de generar ideas propias a partir de las experiencias de sufrimiento, injusticia, explotación, etc. que se *imponen* sobre velos y corsés ideológicos.

El concepto de experiencia, en todo caso, está cargado de problemas, habiendo suscitado críticas de *esencialismo* por parte de algunos postmodernos (Joan Scott, James Joyce) y acusaciones de *confusión* por parte de otros muchos (Joyce, 2004: 32; Eley y Nield, 2010: 136-138; Sewell, 1994). Sin entrar a fondo en el asunto y reteniendo algunas valoraciones especialmente pertinentes para comprender las concepciones generales de Thompson, Anderson señala que éste no distingue entre experiencia *verdadera* y la que no lo es (por ejemplo la religiosa, aunque pueda ser subjetivamente intensa) (Anderson, 1985:30). Benítez apunta a cómo la mezcla de distintos niveles de la noción de experiencia lleva a Thompson, según se le ha reprochado en más de una ocasión, a definir los determinantes objetivos o estructurales como la percepción subjetiva de ellos por parte quienes los sufren (Benítez, 1996: 123-129). En todo caso, el concepto de experiencia pretende transmitir la idea de una constitución social de las políticas de clase. En opinión de Wood, en la medida en que el concepto de *ser social* de Marx se refiere no sólo al modo de producción como “estructura objetiva” impersonal, sino a la forma como las personas lo viven, la *experiencia* de Thompson equivale sustancialmente al *ser social* (Eley y Nield, 2010: 54; Wood, 1984).

Experiencia, acción humana, historia desde abajo, son conceptos interrelacionados, como hemos tenido ocasión de comprobar. La noción de clase del autor de *The Making* no puede entenderse sin ellos. Precisamente en ese libro, Thompson nos dejó los elementos esenciales de su concepción de la clase, suficientemente conocidos como para que nos limitemos a alguna consideraciones generales, vinculadas al tema general que nos ocupa. En *La formación*, la clase es definida como un proceso y no como una estructura cristalizada. Se trata de una “relación histórica” encarnada en la gente real, producto de las experiencias comunes. La clase es una formación social y cultural a la vez, y “la definen los hombres mientras viven su propia historia y, al fin y al cabo, ésta es su única definición” (Thompson, 2012a: 27-29).

Thompson, en el libro mencionado, estudia la formación de la clase obrera inglesa desde finales del siglo XVIII hasta 1832, con métodos y planteamientos realmente novedosos. Al final de ese período, la clase ya estaba formada, y su presencia se percibía “en todos los condados de Inglaterra y en la mayoría de aspectos de la vida”. Había ya una conciencia de la identidad común entre trabajadores muy diversos de formar una sola clase, manifestada en el gran auge sindical de 1830-1834, así como una identidad frente a las otras clases, y maduraba la aspiración a un sistema alternativo (Thompson, 2012a: 859).

Ciertamente, la conceptualización de la clase y los desarrollos del libro de Thompson planteaban algunos problemas de interpretación. Uno de ellos residía en el papel otorgado a la conciencia en la formación de la clase obrera, cuestión ésta que permitía, entre otras cosas, considerarla ya *formada* cuando las estructuras características de un sistema industrial moderno eran aún embrionarias<sup>25</sup>. Las obras posteriores de Thompson añadieron algunos elementos nuevos que merece la pena mencionar. En “Las peculiaridades de lo inglés”, Thompson defendía una concepción profundamente histórica y *empírica* de la clase, contraria a los planteamientos abstractos de la misma, revistiéndola con “una metáfora antropomórfica”, que conduce a un proceso “sin volición o identidad” y que convierte a la clase en “un sustituto de la historia” (Thompson, 2002a: 41-42, 76 y otras). La visión eminentemente histórica y *realista* de la clase llevaba a Thompson a rechazar la noción de *falsa conciencia*, y, de paso, la idea de que, en su concepto de clase, desdeñaba las determinaciones objetivas, o que la consideraba un simple fenómeno cultural (Thompson, 2002a: 167-176).

En los estudios sobre el siglo XVIII (particularmente en el que llevaba el significativo subtítulo “¿Lucha de clases sin clases?”), Thompson volvía a insistir en los mismos rasgos (carácter histórico y activo del proceso, inseparabilidad del concepto de clase de la de lucha de clases, etc. Pero, además, siguiendo precisamente sugerencias de Hobsbawm, planteaba la legitimidad de utilizar la noción de clase en los momentos previos al capitalismo, en los que no existía conciencia de clase, y podía hablarse de clase “como categoría heurística o analítica”, frente a clase “con contenido histórico real”, “empíricamente observable”.

---

<sup>25</sup> “La clase obrera inglesa no estaba ‘formada’ en la década de 1830, en el sentido sociológico de que estaba todavía lejos de ser predominantemente una mano de obra que trabajara con unos medios de producción auténticamente industriales, ya fuera en fábricas o en otros complejos técnicos” (Anderson, 1985: 49).

Y en conexión con ello, sugería la paradójica existencia de una “lucha de clases sin clases”, concibiendo la relación entre la *plebe* y la *gentry* como una especie de “campo de fuerzas” regido por un modelo de relaciones de tipo paternalista, pero no pacífico o *deferente* (Thompson, 1979: 32-39).

La concepción thompsoniana de las clases ha sido criticada por su supuesta carencia de anclajes estructurales o su *subjetivismo* (Anderson, 1985; Cohen, 1986: 81-85); pero también ha recibido defensas apasionadas y relativamente convincentes, como la de Ellen Meiksins Wood (1984). Curiosamente, las tesis de Hobsbawm en este particular aspecto, mantienen posiciones muy confrontadas, sobre la base de una visión más *objetivista* de la clase (Paniagua y Piqueras, 1996: 19-20), pero tienen algunos puntos de coincidencia con Thompson, entre los que cabe citar la aceptación de que, “la clase y la conciencia de clase son inseparables”, y que las clases, “en todo el sentido del término”, no nacen hasta el momento histórico en que adquieren conciencia de sí mismas. En el capitalismo la clase “se experimenta directamente”, mientras que para las épocas anteriores, puede verse como un mero concepto analítico para dar sentido a fenómenos que sin él serían inexplicables; porque, aunque entonces no existía conciencia de clase en el sentido estricto, sí había movimientos del “pueblo llano” o los campesinos contra los de arriba, también una especie de “lucha de clases sin clases”. A diferencia de Thompson, sin embargo, Hobsbawm acepta implícitamente la tesis de la *falsa conciencia*, al admitir el concepto de Lukàcs de conciencia de clase *atribuida*, aquella que tendría una clase “idealmente racional”, con pleno conocimiento de su situación y sus intereses; y además, maneja la noción de “niveles de claridad” diferentes por ejemplo para el campesinado o el proletariado industrial (Hobsbawm, 1987: 29-50)<sup>26</sup>.

Asimismo, en Hobsbawm aparece plenamente marcada la idea, originaria del propio Marx y de tradición marxista clásica aunque a veces se la relacione con posiciones leninistas, de la existencia de niveles sucesivos de conciencia, alcanzando su culminación con la conciencia *política*, en la cual la ideología y la organización desempeñan un papel fundamental. Así lo ha desarrollado al menos en muchos de sus trabajos sobre el movimiento obrero. En general, su concepción de la clase es más amplia y *objetivista* que la de Thompson, con quien polemiza sobre las fechas y los procesos de *formación* de la clase obrera inglesa. Hobsbawm ha defendido, concretamente, que dicha *formación* debe remontarse más bien a los años que preceden a la Primera Guerra mundial. “La

---

<sup>26</sup> Es evidente la influencia en sus tesis del Marx del *18 Brumario de Luis Bonaparte*, pero también de Lukàcs.

historia continua de los movimientos obreros británicos –afirma-, incluyendo su memoria histórica, no empieza hasta mucho después de los cartistas”. Es desde fines del siglo XIX cuando cristaliza como clase, gracias a un fuerte incremento de su tamaño y concentración, un cambio en la composición profesional, su integración *nacional*, su proyección política y sus formas de vida y cultura de clase (Hobsbawm, 1987: 238-263). Aunque concede un importante papel a los factores *objetivos*,

Hobsbawm ha otorgado, asimismo, plena relevancia a los aspectos culturales en la configuración de la clase, como el *estilo común* de la vida proletaria o la misma experiencia del *trabajo manual* como factor de identidad, que el mismo Marx habría minusvalorado: “ciertamente era consciente de ella, pero no apreció en toda su magnitud que la conciencia de clase no se construyó sólo en función de las relaciones salariales, sino que procede directamente de la experiencia de la gente que trabajaba con sus manos, que se las ensuciaba” (Hobsbawm, 1987: 216-237; 1993: 177).

En definitiva, Hobsbawm dista de operar como un entusiasta *economicista*, habiendo sido, de hecho, pionero en la introducción de factores culturales y del uso de la antropología en la Historia. También ha analizado la importancia de los elementos religiosos, del simbolismo o de los valores morales dentro de los movimientos obreros. De todos modos, difícilmente puede ser considerado *culturalista*, dado el papel que otorga a los fenómenos económicos y sociales. La visión de Thompson, por el contrario, es bien diferente, dada su persistente reivindicación del componente cultural y *moral*, lamentablemente ausentes, a su juicio, en la corriente central de la tradición marxista. Para Thompson, cualquier cambio social es siempre también cultural.

El elevado interés de sus análisis sobre los factores culturales en la *formación* de la clase obrera o sobre cultura plebeya del siglo XVIII queda fuera de toda duda. Por la insistencia en estos factores, ha sido calificado de *culturalista* (Johnson, 1983), crítica que siempre rechazó indignado. Hay, en todo caso, un aspecto de su concepción de la cultura que, por ejemplo, pone de relieve Robert Gray, a propósito de *The Making* y de la obra de Thompson en general: existe en él una tendencia marcada a presentar *la cultura* como lugar privilegiado de acción consciente y elección moral, localizando las presiones determinante en el polo no cultural, y olvidando que esas presiones pueden ser también ellas *culturales*, en forma de lo que Marx llamó “tradición de todas las generaciones muertas” (Gray, 1990).

## LAS POLÍTICAS DE LA HISTORIA

Como se ha podido ir percibiendo a lo largo de estas páginas, las obras de Thompson y de Hobsbawm, al margen de de sus valores historiográficos, representan sendas *lecturas*, más o menos abiertas y más o menos encriptadas según los momentos, de los problemas de nuestro tiempo, y sustentan dos visiones distintas y aparentemente contrapuestas del proyecto emancipador socialista que ambos han admitido compartir. Podemos dejar a un lado las modulaciones tácticas o los cambios de perspectiva experimentados por uno u otro a lo largo de su vida, por cuanto es factible sostener que, al menos desde la simbólica fecha de 1956, sus convicciones no parecen haber experimentado vuelcos sustanciales. Hobsbawm y Thompson vienen a ilustrar, casi arquetípicamente, las *dos almas* históricas del socialismo: la realista y la utópica; sin que, por ello, puedan negarse intersecciones y puntos de confluencia entre ellas.

Hobsbawm se sitúa a sí mismo entre “los radicales que a la vez son realistas políticos”; se trata de “la tradición de Marx y Lenin, o, concretamente, la del Séptimo Congreso Mundial de la Internacional Comunista, la de los frentes populares y la unidad antifascista”. Defiende, en consecuencia, que “la razón de izquierdas haga una crítica de la emoción de izquierdas”, y ha rechazado explícitamente la añoranza de “los grandes días de antaño”, “puesto que la nostalgia no los hará regresar” (Hobsbawm, 1993: 1-12, y 169-170). Como buen realista, considera Hobsbawm que “el problema no es ambicionar un mundo mejor” sino “creer en la utopía de un mundo perfecto”, aunque, a renglón seguido, duda de que la humanidad pueda prescindir de las “utopías absolutas” (Hobsbawm, 2000a: 216). No debe pensarse que esta actitud resulte nueva en él o se derive de los sucesos del año 1956, a partir de los cuales se dio cuenta de que “nuestro sueño se había terminado” (Hobsbawm, 2000a: 214). Tal como relata en sus memorias, ya desde joven desarrolló los instintos de un comunista *tory*, pensando que la sociedad del futuro necesitaría normas aceptadas, “a diferencia de los rebeldes y revolucionarios que se sienten atraídos a su causa por un sueño de libertad total para el individuo, de una sociedad sin normas” (Hobsbawm, 2003: 85).

Las posturas y la percepción política de Hobsbawm han estado marcadas, en ese sentido, por una notable moderación práctica, a veces incluso chocante para alguien que hasta el final de sus días siguió considerándose marxista y continuó asegurando que el capitalismo debía ser superado.

Por eso, en los años sesenta, las *nuevas izquierdas*, “aunque intelectualmente fecundas”, le parecían insignificantes, y el Mayo del 68 lo vivió con escepticismo, cuestionando la viabilidad de una “revolución” (la estudiantil) que reivindicaba un cambio radical pero era incapaz de establecer objetivos concretos; lo cual, a juicio de Hobsbawm, convertía al movimiento en subpolítico o antipolítico, y por tanto condenado al fracaso. Simpatizó luego con las campañas de solidaridad con Vietnam, pero no creyó viable la lucha guerrillera en América Latina (habla, por ejemplo, del “sueño suicida del Ché”). Cuando visitó Chile durante la etapa de la Unidad Popular, le pareció que el proceso no iba bien.

Luego se acercó al eurocomunismo y acentuó sus relaciones con el Partido Comunista Italiano, pero en los años ochenta se embarcó en una curiosa campaña por la renovación del Partido Laborista contra los intentos de asalto de la *izquierda* de dicha organización y con la intención de fortalecerlo para hacer frente al thatcherismo. Abominó de las políticas neoliberales de Tony Blair, pero en cambio ha asegurado, *a posteriori*, que la posición de Lafontaine en 1999 de oponerse en su gobierno a ese tipo de políticas “no era realista”. Mostró un especial apego por la figura de Lula y, por supuesto, rechazó movimientos radicales como el de Sendero Luminoso (tuvo que admitir, con dolor de su viejo corazón de izquierdas, que era una guerrilla que “no deseaba que venciera”) y se alegró de que los vietnamitas pusieran fin a la experiencia de Pol Pot. En todo caso, después de 1956 su actividad política fue –asegura– más escasa de lo pudiera pensarse, “dada mi reputación de marxista comprometido” (Hobsbawm, 2003: 199, 207-256 y 345-348; 1999: 182-192; 2000: 131).

Alejado, por tanto, de las *nuevas izquierdas* de los años sesenta y setenta, con una concepción de la acción política bastante *clásica* o tradicional, sus dilemas y esperanzas se centraban en la labor de los partidos marxistas (o progresistas) o, eventualmente, en las posibilidades de victoria de las experiencias guerrilleras en el Tercer mundo. Posteriormente, mostró su desconfianza ante los nuevos movimientos sociales, por su carácter *parcial* y minoritario y por sus derivas identitarias. Con respecto al movimiento altermundista, preguntado para la ocasión, Hobsbawm manifestó que su *parte buena* era el anticapitalismo y su *parte mala* la falta de realismo. Con esta curiosa mezcla de anticapitalismo teórico y moderación práctica, no parece extraño que apenas se haya interesado por los nuevos movimientos políticos del “socialismo en el siglo XXI, socialismo comunitario y buen vivir” en América Latina (Costa, 2007; Hobsbawm, 2000c; Lao Montes, 2013).

Hay, sin embargo, dos elementos, relacionados con la experiencia personal de Hobsbawm, que de alguna forma matizan el perfil moderado de sus posturas políticas y le otorgan un elemento de radicalidad que permite diferenciarlo de posiciones simplemente socialdemócratas o liberales progresistas. Hobsbawm siempre se ha considerado marcado por dos experiencias juveniles: el “sueño de Octubre” y la lucha antifascista. “Pertenezco –relata en sus memorias- a la época de la unidad antifascista o del Frente Popular”, lo cual “ha seguido condicionando mi pensamiento estratégico en política hasta la actualidad.”; pero, a la vez, emocionalmente, al hacerse comunista en Berlín en 1932, forma parte de la generación “unida por un cordón umbilical casi inquebrantable a la esperanza de la revolución mundial y en su sede original, la Revolución de Octubre” (Hobsbawm, 2003: 204-205). Para Hobsbawm, el comunismo era una herencia de la Ilustración y, pese a las graves deformaciones y crímenes de Stalin, fue la alianza entre las fuerzas “ilustradas” (comunismo y liberalismo democrático) lo que salvó a la civilización en el siglo XX, tal como defiende en su obra de síntesis sobre el *corto* siglo XX. Por eso, la caída del *socialismo real*, pese a que su fracaso era patente desde décadas antes, abre una época que Hobsbawm caracteriza como “de oscuridad” (Hobsbawm, 1995).

El fracaso del *socialismo real* ha definido algunas de sus inquietudes históricas y político-intelectuales, de manera directa o indirecta. Desde luego, es evidente en el caso de sus consideraciones, apoyadas casi siempre en Gramsci, sobre las consecuencias negativas que acarreó una visión economicista del socialismo abandonando o relegando la reflexión sobre las condiciones de la política y la democracia; no en vano, la necesidad de los movimientos obreros de contar con un partido que dirija su lucha por la transformación puede generar la *sustitución* de la clase por el partido, con claras secuelas autoritarias, como la historia ha demostrado (Hobsbawm, 1987: 29-50; 2011: 377). La referencia externa resulta algo más críptica, pero creo que real, en el caso de un tema en el que Hobsbawm ha insistido más de una vez: el de la incontrollabilidad de las revoluciones para quienes las realizan (Hobsbawm, 1989; 1990).

Las posturas políticas mesuradas y las posiciones *realistas* del historiador británico, pero también su negativa a renunciar a una transformación social unida al sueño revolucionario de su juventud (que asegura tener aún grabado en algún rincón de su interior sin conseguir borrarlo) y a la experiencia frentepopulista se reflejan una y otra vez en la obra histórica de Hobsbawm. Por ejemplo, en sus trabajos del siglo XX, los más autobiográficos. Pero también en sus estudios sobre los movimientos milenaristas y primitivos, que deben ser *elevados* a la conciencia política para que tengan posibilidades de actuar



eficazmente y ayudar a cambiar el mundo. O de los movimientos obreros, en los que valora su componente político (subrayando las limitaciones del espontaneísmo), los logros de la cultura y la organización obrera de masas o el “racionalismo” y la lucha por los derechos y las libertades protagonizados por los trabajadores. Resulta útil releer sus libros recopilatorios sobre historia obrera (*Trabajadores, El mundo del trabajo*) precisamente en estas claves, como una elegía –a veces incluso teñida de nostalgia- de esa clase obrera de comienzos del siglo XX, combativa, organizada, disciplinadamente estructurada en torno a sus sindicatos y sus partidos políticos. Para Hobsbawm, ese proletariado *maduro* –y no la confusa *multitud* o *comunidad* que se resiste ante el avance inexorable del capitalismo con la que simpatiza Thompson-, es la verdadera *razón en marcha*. Al fin y al cabo, este movimiento obrero, pese al criticismo marxista en este tema, defendía las libertades y los derechos humanos porque “los movimientos obreros y socialistas eran descendientes históricos de la tradición dieciochesca de ilustración racionalista” (Hobsbawm, 1987: 299-321).

Frente a las posiciones *realistas* y racionalistas de Hobsbawm, Thompson aparece, a modo de contrafigura, como prototipo del utopismo romántico. El autor de *The Making* afirma haber sido marcado por dos experiencias políticas fundamentales: la del antifascismo y la del año 1956. La resistencia antifascista representa el momento de su iniciación a la vida política activa, con su experiencia de guerra y de cooperación a la labor reestructuradora en Yugoslavia y Bulgaria, sin olvidar la muerte de su hermano Frank en la lucha partisana en este último país. Para Thompson, el compromiso político suyo y de su generación (y concretamente de su hermano) no puede ser entendido como un sarpullido estalinista juvenil sino como una lucha por la vida, la libertad de los pueblos y la fraternidad antifascista y democrática, sueño pronto destruido por la guerra fría y la reacción americana y británica en Occidente y por el estalinismo (Thompson, 1979: 302-303). Durante su posterior etapa de militancia en el movimiento pacifista, Thompson presenta como modelo el internacionalismo de la Resistencia y su voluntad de unir a los pueblos de Europa por encima –en este caso- de los bloques (Thompson, 1985: 212-213; 1983: 202-205). O aprovechará para hacerlo evocando la figura de su hermano: “una nueva generación tendría que surgir para repudiar todo el conjunto de traiciones de la postguerra, los juicios de Rajk y Slansky y Kostov y todo lo que representaron, la detención del avance democrático y la polarización de la riqueza y el poder en Occidente, el bárbaro vocabulario simbólico de los misiles de exterminio, y retrocederían de nuevo a las posibilidades e intenciones alternativas de aquel breve momento tan vigoroso de alianza democrática antifascista” (Thompson, 2012b: 128).

El segundo momento crucial en la construcción de la conciencia política thompsoniana es el año 1956, en torno al cual ha construido incluso su propio mito personal. “Comencé a razonar a mis 33 años –escribe en el prólogo a *The Poverty of Theory*- , y pesar de mis mejores esfuerzos, nunca he sido capaz de deshacerme del hábito” (Thompson, 1980: i)<sup>27</sup>. A partir de ese momento se inicia su distanciamiento radical con el estalinismo, la aventura azarosa de la Nueva Izquierda y la formulación de su humanismo socialista como alternativa frente al modelo soviético y de los partidos comunistas *oficiales*.

Sin embargo, los acontecimientos de Hungría –y el Informe Secreto al XX Congreso del PCUS como detonante- no parecen haber actuado como una súbita caída del caballo de Damasco para Thompson. La primera edición de su *William Morris* sale a la luz en 1955 y, aunque todavía contenía algunas alusiones encomiásticas a la URSS y partes que luego modificaría en la segunda edición (la de 1976) (Ruiz Jiménez, 2009: 20), Thompson ya había encontrado en Morris a su *alter ego*, el eco de su propia voz. Morris representaba un tiempo en que el socialismo “no se arredraba ante la especulación utópica”, y fue capaz de transformar en compromiso socialista la crítica romántica a la degradación moral y estética del ser humano y su entorno bajo el capitalismo. Como señalaría ya en su post-scriptum de 1976, en “el caso Morris” estaba “el problema de la subordinación de las facultades imaginativas utópicas dentro de la tradición marxista posterior, y su carencia de una autocrítica moral e incluso de un vocabulario relativo al deseo” (Thompson, 1988).

A su bagaje marxista anterior y la crítica morrisiana, Thompson añadiría un tercera influencia significativa: la corriente intelectual y literaria *antinómica*, la de Blake, Cobbett, Paine, etc., que además fundamentan un componente básico de su propuesta política: la fusión de la tradición socialista con la tendencia democrático-radical. Esta peculiar amalgama lo acompañará toda la vida, más allá de avatares político-personales diversos (paso –siempre distanciado- por el Laborismo, defensa de las libertades democráticas, campañas por la paz, etc.).

Hay, sin duda, algunos rasgos fundamentales de la concepción política thompsoniana que se proyectan de manera especial en su obra histórica. Uno es ese componente utópico y la crítica moral al capitalismo. Thompson es, ante todo, comunista por pasión moral (Palmer, 2004: 74-75). Sus estudios sobre el siglo XVIII lo reflejan sobremanera. Thompson se plantea mirar al pasado como “una vasta reserva de posibilidades no realizadas, o sólo parcialmente realizadas”,

---

<sup>27</sup> 1956 –señala P. Anderson (1985: 129 y 134)- es el año de la “epifanía histórica” de Thompson, que siempre le ha rendido culto.

que nos pueden permitir “atisbar otras posibilidades de naturaleza humana, otros modos de comportamiento” (Thompson, 2002b: 234). El capitalismo definió las relaciones humanas en términos principalmente económicos y, en respuesta, Marx opuso el hombre económico revolucionario al hombre económico explotado (Thompson, 1979: 317). Ahora –señalaba en su Introducción a *Costumbres en común*– no era posible volver a “la naturaleza humana precapitalista, pero un recordatorio de sus otras necesidades, expectativas y códigos puede renovar nuestro sentido de la serie de posibilidades de nuestra naturaleza”; tal vez –añadía– podría pensarse en una situación en la que nuestras aspiraciones materiales se mantengan estables (aunque mejor distribuidas) y sólo crezcan las culturales, o incluso, aunque resulte quimérico, tal vez las expectativas y necesidades del Estado, tanto capitalista como comunista, lleguen a descomponerse y la naturaleza humana podría rehacerse (Thompson, 1995: 27-28)<sup>28</sup>.

Un segundo rasgo revelador es su anti-estatismo y anti-vanguardismo. Una vez desligado de la fe en la revolución de 1917, el autor de *The Making* también se deshizo de la creencia en el papel liberador de cualquier vanguardia política o Estado. Así lo planteaba ya en 1960, en *Outside the Whale*: ni vanguardias marxistas, ni administradores ilustrados, ni tiranos igualitarios deben imponer una humanidad socializada desde arriba. Incluso un hipotético Estado socialista podría facilitar las circunstancias que fomentaran el desarrollo del “hombre social” y dificultaran el del “codicioso”, y ayudar al pueblo a construir su propia comunidad igualitaria, pero nunca serían capaces de sustituirlo (Thompson, 1980: 3). El “antiestatismo” de Thompson, con vagas resonancias libertarias, su desconfianza en el poder del Estado, fue creciendo con el tiempo, según propia

---

<sup>28</sup> Piqueras (1996: 1140-1141) resalta la intención de Thompson de adentrarse en el pasado precapitalista y recuperar formas de vivir perdidas. Un Thompson anti-industrialista y portavoz del humanismo socialista mira con nostalgia al pasado perdido en que los seres humanos pasaban penurias, pero eran dueños de su destino. Sin embargo, aun aceptando lo que comenta Piqueras, lo cierto es que la idealización por parte de Thompson de ese pasado es siempre relativa; a modo de ejemplo, en su capítulo sobre la cencerrada (Thompson, 1995: 520-594), muestra cierta “nostalgia” de la época en que la ley pertenecía a la comunidad y no se delegaba, pero recuerda que eso puede ser más o menos aceptable para muchos siempre que lo sean los prejuicios y las normas del pueblo, y que “para algunas de sus víctimas [de este ejercicio directo de la justicia], la llegada de la ley distanciada (aunque enajenada) y de una policía burocratizada debió ser como una liberación de la tiranía de ‘los suyos’” (p. 588).

confesión (Thompson, 1983: 149). También rechazó de manera persistente la necesidad de una vanguardia a la manera leninista, que sustituyera a la clase alegando que conoce mejor que ella su propio interés, según apunta en sus consideraciones sobre la “verdadera” y la “falsa” conciencia (Thompson, 2001: 169). Las concepciones políticas thompsonianas niegan, por tanto, la conveniencia del reemplazo de la clase por parte de cualquier grupo dirigente, ya que, al fin y al cabo, Thompson cree en el valor eminente de la acción y la voluntad de *los de abajo*. *The Making* es, como resulta bien conocido, un canto encendido y épico a los heroicos resistentes al dominio de la Bestia de la que hablaba Blake. En el libro, se desechan enfoques sobre “atrasos” culturales que permitieran argumentar precisamente la “sustitución” de la clase por el partido. Pero Thompson siempre está dispuesto a dejar “hablar” a la historia, y en el proceso aparece inevitablemente el papel de las minorías orientadoras o dirigentes, que no dejan de tener resonancias parecidas a los intelectuales gramscianos o la vanguardia política al uso. Por eso en el análisis, “si nos preocupa el cambio histórico –afirma-, debemos prestar atención a las minorías articuladas”, aunque éstas surgen de una mayoría menos articulada, cuya conciencia se puede describir, en ese momento, como ‘subpolítica’”, compuesta de supersticiones y prejuicios patrióticos y religiosos (Thompson, 2012: 28 y 77).

El humanismo socialista thompsoniano no conduce, sin embargo, a proyectos político-revolucionarios de factura radical, al menos en los métodos. Thompson vacila aún, en los primeros años tras su separación del Partido Comunista, sobre la posibilidad de una vía revolucionaria hacia la transformación social. Pronto optará por asumir de manera inequívoca la perspectiva de un camino pacífico, a lo cual ayuda, desde luego, su alta valoración de las tradiciones democráticas británicas y sus posibilidades (Thompson, 2002a: 75). Como la Nueva Izquierda no acabó configurando una fuerza política nueva, Thompson militaría como intelectual independiente o en seno del movimiento pacifista. Su experiencia dentro del mismo le llevó a exaltar sus grandes virtudes, como la horizontalidad, la independencia y la espontaneidad –sin menosprecio de la organización-, contribuyendo a difundir un modelo de acción política y algunas ideas cercanas a los movimientos sociales (Ruiz Jiménez, 2009). Él mismo, en la reedición de su biografía de Morris, lo presentó como predecesor de un comunismo *verde* y un crítico del Estado centralizado, lo cual coincide en gran medida con su propio perfil (Thompson, 1988: 7, Linebaugh, 2011). No resulta extraño que, en la presentación en México de su libro dedicado al historiador británico *Clío ante el espejo*, Alejandro González Estrella relacionara por extenso las tesis de Thompson con las del movimiento español de los indignados (Estrella, 2012).

En definitiva, todo indica que las figuras de Thompson y Hobsbawm, cuando se las compara desde el punto de vista de su trasfondo político, nos vuelven a situar en una dicotomía perfectamente definida (realismo-utopismo, *partidismo-movimentismo...*). Pero, una vez más, las cosas no resultan tan sencillas y los puntos de confluencia o al menos de aproximación son más abundantes de lo que pudiera pensarse. Thompson, desde luego, ha recusado el estalinismo, pero ha seguido pensando, al menos durante mucho tiempo, que el comunismo conservaba –incluso en los países del Este– unas potencialidades democráticas emancipadoras que debían ser exploradas; y, además, siempre se negó a repudiar toda la obra de los comunistas en Occidente y el Tercer mundo bajo el rótulo simplificador de *estalinismo* (Thompson, 1979: 302; 1987: 147; 1983:182)<sup>29</sup>. Thompson no fue nunca precisamente un entusiasta de los movimientos estudiantiles y juveniles de los años sesenta y, en cambio, saludó con simpatía el eurocomunismo, del que valoraba sus tendencias *democráticas* y la denuncia de los regímenes del Este. La política práctica de Thompson, pese a sus pulsiones utópicas, siempre se ha centrado en temas y reivindicaciones democráticas y concretas (eliminación de los euromisiles, denuncias de violaciones de libertades, etc.). Por todo ello, podríamos ser calificado, en cierto modo de *utopista realista* en la medida en que, además, reconocía gráficamente que el voluntarismo no servía para cambiar la realidad, tal como le comentaba a Leszek Kolakowski: “los huesos de Che Guevara nos recuerdan que la historia es implacable. Lo que se hace sólo con la voluntad no es una revolución sino un mito” (Thompson, 1980: 177). En similar sentido, el realismo y el pragmatismo coexisten en Hobsbawm con pasajes en los que su mencionado llamamiento al abandono de la nostalgia no parece coincidir con su propia práctica. Esto sucede no sólo en sus evocaciones de la vieja cultura obrera o de los artesanos, sino también de los *rebeldes primitivos* de los bandidos sociales o de los campesinos, a los que en ocasiones reconoce mayores virtualidades prácticas que lo que sus esquemas teóricos aconsejan.

No cabe duda de que la Historia se mueve, actualmente, por derroteros en los que las posiciones de Hobsbawm y Thompsons no son precisamente dominantes, como no lo es la corriente a la que, genéricamente, pertenecen. Ni la Historia social ni el marxismo están de moda. Sin embargo, como decía Bertolt Brecht, la rueda sigue girando, y la obra de ambos historiadores, los problemas que plantearon, incluso las soluciones que les dieron y, desde luego, la proyección de su visión del pasado a los debates sobre el futuro, distan mucho de ser, simplemente, los restos de un pasado muerto.

<sup>29</sup> Véase también “An Open Letter to Leszek Kolakowski” (Thompson, 1980: 92-192).

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, P. (1985): Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson, Madrid, Siglo XXI.
- ANDERSON, P. (2008): Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas, Madrid, Akal.
- BENÍTEZ MARTÍN, P. (1996): E. P. Thompson y la historia. Un compromiso ético y político, Madrid, Talasa.
- BUENO, G. (1972): Ensayos materialistas, Madrid, Taurus.
- BUENO, G. (1990): Nosotros y ellos. Un ensayo de reconstrucción de la distinción emic-etic de Pike, Oviedo, Pentalfa.
- BURKE, P. (1990): “La revolución en la cultura popular”, en R. Porter y M. Teich (eds.), La revolución en la historia, Barcelona, Crítica, pp. 269-293.
- CABRERA, M. A. (2001): Historia, lenguaje y teoría de la sociedad, Madrid, Cátedra / Universidad de Valencia.
- CARRERAS ARES, J. J. (2003): Seis lecciones sobre historia, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico (CSIC).
- CARVAJAL CASTRO, A.; MARTIN NIETO, I.; SÁNCHEZ POLO, A. (2011): “Reflexiones sobre la función social de la historia: Hobsbawm, Thompson y Kocka”, en El Futuro del Pasado, nº 2, pp. 165-181.
- COHEN, G. A. (1986): La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa, Madrid, Pablo Iglesias.
- COSTA, I. (2007): “Entrevista a Eric Hobsbawm”, en Revista Ñ, 9 de junio, <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2007/06/09/u-007111.htm>, Consultado en mayo de 2012.
- DÍAZ-SALAZAR, R. (1991): El proyecto de Gramsci, Barcelona, Anthropos.
- ELEY, G. (2008): Una línea torcida: de la historia cultural a la historia de la sociedad, Valencia, Universitat de València.

- ELEY, G., y NIELD, K. (2010): El futuro de la clase en la historia. ¿Qué queda de lo social?, Valencia, Universitat de València.
- ESTRELLA GONZÁLEZ, A. (2011): Clío ante el espejo. Un socioanálisis de E.P. Thompson, Cádiz, Universidad de Cádiz.
- ESTRELLA GONZÁLEZ, A. (2012): “Edward Palmer Thompson y el movimiento de los indignados”, en *Transterrados. Ciudadanos españoles en México*, 9 de junio, <http://transterrados.wordpress.com/2012/06/09/edward-palmer-thompson-y-el-movimiento-de-los-indignados-texto-de-alejandro-estrella-en-la-presentacion-del-libro-clio-ante-el-espejo-un-socioanalisis-de-e-p-thompson/> Consultado en mayo de 2013.
- FONTANA, J. (1982): *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica.
- GARCÍA-PALLARÉS, M<sup>a</sup> L. (2005): *La nueva historia. Nueve entrevistas*, Valencia, Universitat de València / Universidad de Granada.
- GÓMEZ BRAVO, G. (2003): “La Historia Social Británica: Memoria de una contribución colectiva”, en *Historia y Comunicación Social*, nº 8, pp. 119-137.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (2009): *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*, Barcelona, Anthropos.
- GOULDNER, A. W. (1983): *Los dos marxismos. Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*, Madrid, Alianza.
- GRAMSCI, A. (1986): *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 6 t.
- GRAY, R. (1990): “History, Marxism and Theory”, en H. J. Kaye y K. McClelland (eds.), *E. P. Thompson. Critical Perspectives*, Cambridge, polity Pres, pp. 153-182.
- HARRIS, M. (1983): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 4<sup>a</sup> ed.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, E. (2004): *Tendencias historiográficas actuales. Escribir Historia hoy*, Madrid, Akal.
- HOBBSAWM, E. J. (1976): *Los campesinos y la política*, Barcelona, Anagrama.

- HOBSBAWM, E. J. (1978): *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona,
- HOBSBAWM, E. J. (1979): *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Barcelona, Crítica [1964].
- HOBSBAWM, E. J. (1981): *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Madrid, Siglo XXI, 13ª ed.
- HOBSBAWM, E. J. (1987): *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la Formación y evolución de la clase obrera*, Barcelona, Crítica [1984].
- HOBSBAWM, E. J. (1989): “La forja de una revolución burguesa”, en *Estudios de Historia Social*, nº 50-51, pp.7-20.
- HOBSBAWM, E. J. (1990): “La revolución”, en R. Porter y M. Teich (eds.), *La revolución en la historia*. Barcelona, Crítica, pp. 16-70 [1986].
- HOBSBAWM, E. J. (1993): *Política para una izquierda racional*, Barcelona, Crítica [1989].
- HOBSBAWM, E. J. (1995): *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica [1994].
- HOBSBAWM, E. J. (1998a): *Sobre la Historia*, Barcelona, Crítica [1997].
- HOBSBAWM, E. J. (1998b): “Introducción”, en K. Marx y F. Engels, *Manifiesto Comunista*, Barcelona, Crítica, pp. 7-34.
- HOBSBAWM, E. J. (1999): *Gente poco corriente. Resistencia, rebelión y jazz*, Barcelona, Crítica [1998]
- HOBSBAWM, E. J. (2000a): *Entrevista sobre el siglo XXI. Al cuidado de Antonio Polito*, Barcelona, Crítica [1999].
- HOBSBAWM, E. J. (2000b): “La izquierda y la política de la identidad”, en *New Left Review* (ed. castellana), nº 70, pp. 114-125.
- HOBSBAWM, E. J. (2000c): *Cuando la pasión ciega a la Historia*”, en <http://aaargh-internacional.org/espaa/actualidad/hobsbawm.html>. Consultado en mayo de 2013.
- HOBSBAWM, E. J. (2001): *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona, Crítica, [1959].



- HOBBSAWM, E. J. (2003): Años interesantes. Una vida en el siglo XX. Barcelona, Crítica [2002].
- HOBBSAWM, E. J. (2005): “El desafío de la razón. Manifiesto para la renovación de la historia”, en *Le Monde Diplomatique*, edición chilena, enero-febrero, <http://www.lemondediplomatique.cl/>. Consultado en mayo de 2013.
- HOBBSAWM, E. J. (2011): *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo, 1840-2011*, Barcelona Crítica, [2011]
- HOBBSAWM, E. J. (2012): “Obituario para E. P. Thompson”, en E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, pp. 21-23 [1994].
- HOBBSAWM, E. J., y otros (1978): *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla [1975-1977].
- HOBBSAWM, E. J., y RUDÉ, G. (1978): *Revolución industrial y revuelta agraria, El capitán Swing*. Madrid, Siglo XXI [1969].
- ILADES, C.: *Breve introducción al pensamiento de E. P. Thompson*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- JOHNSON, R. (1983): “Edward Thompson, Eugene Genovese y la historia socialista-humanista”, en R. Aracil y M. Bonafé (eds.), *Hacia una historia socialista*, Barcelona, Del Serbal, pp. 52-85.
- JOYCE, P. (2004): “¿El final de la historia social?”, en *Historia Social*, nº 50, pp. 31-45.
- JUDT, T. (2003): “The Last Romantic”, en *The New York Review Books*, 20 de noviembre, en <http://www.nybooks.com/articles/16802>. Consultado en mayo de 2013.
- JULIÁ, S. (1984): “Cuestiones de Historia”, *Zona Abierta*, nº 33, pp. 147-162.
- KAYE, H. J. (1989): *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- KAYE, H. J. (1993): “E. P. Thompson, la tradición historiográfica marxista británica y la crisis actual”, en *Debats*, nº 45, pp. 108-119.

- KAYE, H. J. (1995): "Towards a Biography of E. P. Thompson", en W. Thompson, D. Parker, M. Waite y D. Morgan (eds.), *Historiography and the British Marxist Historians*, Londres, Pluto Press, pp. 49-53.
- KAYE, H. J. (2007): *La educación del deseo. Los marxistas y la escritura de la Historia*, Madrid, Talasa.
- KRAUZE, E. (2008): "Un marxista legendario", en *Letras Libres*, nº 82, <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/un-marxistalegendari...> Consultado en mayo de 2013.
- LAO MONTES, A. (2013): "El legado político-intelectual de Eric Hobsbawm: historias globales desde arriba y desde abajo", en *Íconos*, nº 45, pp. 7-14.
- LINEBAUGH, P. (2011): "E. P. Thompson y William Morris: dos eco-comunistas", en *Sin Permiso*, 25/09, <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=4455>. Consultado en mayo de 2013.
- MARX, K. (1977): *Líneas fundamentales de la Crítica de la Economía política ("Grundrisse")*, Barcelona., Crítica, 2 t.
- PALMER, B. (1981): *The Making of E. P. Thompson. Marxism, Humanism and History*, Toronto, New Hogtown Press.
- PALMER, B. (2004): *E. P. Thompson: Objeciones y oposiciones*. Valencia, Universitat de València.
- PANIAGUA, J., y PIQUERAS, J. A. (1996): "Comprender la totalidad de la evolución histórica. Conversación con Eric Hobsbawm", en *Historia Social*, nº 25, pp. 3-39.
- PANFICHI, A. (2010): "Un entrevista con Eric Hobsbawm (1992)", en *A Contra Corriente*, vol. 7, nº 3, pp. 361-373, [www.ncsu.edu/project/acontracorriente](http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente). Consultado en mayo de 2013.
- PIQUERAS ARENAS, J. A. (1996): "Costumbres, resistencias y protesta", en *Hispania*. LVI/3, nº 194, pp. 1133-1141.
- RUIZ JIMÉNEZ, J. A. (2009): *Contra el reino de la Bestia. E. P. Thompson, la conciencia crítica de la guerra fría*, Granada, Universidad de Granada.

- SERNA, J. y PONS, A. (2005): *La Historia cultural: autores, obras, lugares*, Madrid, Akal.
- SEWELL, W. H. (1994): “Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera”, en *Historia Social*, nº 18, pp. 77-100.
- SHARPE, J. (1993): “Historia desde abajo”, en P. Burke (ed.), *Formas de Hacer Historia*, Madrid, Alianza, pp. 38-58.
- THOMPSON, E. P. (1979): *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica [1979].
- THOMPSON, E. P. (1980): *The Poverty of Theory and other essays*, Londres, Merlin Press, 3ª impr.
- THOMPSON, E. P. (1981) *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica [1978].
- THOMPSON, E. P. (1983). *Opción cero*, Barcelona, Crítica, 1983 [1982].
- THOMPSON, E. P. (1984): “La política de la teoría”, en R. Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, pp. 301-317.
- THOMPSON, E. P. (1987): *Nuestras libertades y nuestras vidas*, Barcelona, Crítica [1985].
- THOMPSON, E. P. (1988): *William Morris. De romántico a revolucionario*, Valencia, Alfons el Magnànim [1976, ed. revisada].
- THOMPSON, E. P. (1989): “Folklore, antropología e historia social”, en *Historia Social*, nº 3, pp. 81-102.
- THOMPSON, E. P. (1993): “Los finales de la Guerra Fría: una réplica”, en R. Blackburn (ed.), *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Barcelona, Crítica, pp. 105-117.
- THOMPSON, E. P. (1994): *Witness against the Beast. William Blake and the Moral Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THOMPSON, E. P. (1995): *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica [1991].
- THOMPSON, E. P. (2000): *Agenda para una historia radical*, Barcelona, Crítica [1994].

- THOMPSON, E. P. (2002a): *Las peculiaridades de lo inglés y otros ensayos*, Valencia, Centro Francisco Tomás y Valiente (UNED-Alzira) / Fundación Instituto de Historia Social.
- THOMPSON, E. P. (2002b): *Obra esencial*. Barcelona, Crítica, 2001.
- THOMPSON, E. P. (2010): *Los orígenes de la Ley Negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*, Madrid, Siglo XXI [1975].
- THOMPSON, E. P. (2012a) *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing [1963].
- THOMPSON, E. P. (2012b): *Más allá de la frontera. La política de una misión fracasada: Bulgaria, 1944*, Barcelona, El Viejo Topo [1997].
- TRAVERSO, E. (2012): *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- VILAR, P. (1974): *Historia marxista, historia en construcción: ensayo de diálogo con Althusser*, Barcelona, Anagrama.
- WOOD, E. M. (1984): *El concepto de clase en E. P. Thompson*”, en *Zona Abierta*, nº 32, ` pp. 47-86.
- WOOD, E. M. (1994): “Entre las fisuras teóricas: E. P. Thompson y el debate sobre la base y la superestructura”, en *Historia Social*, nº 18, pp. 103-123.

Recibido: 8 de julio de 2013

Aceptado: 10 de septiembre de 2013

**Francisco Erice Sebares** es Profesor titular de Historia contemporánea en la Universidad de Oviedo y coordinador de la Sección de Historia de la Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM). Es autor de distintos trabajos de Historia política y social y en torno a las relaciones de Historia y memoria, entre ellos el libro *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva* (2009).