

ECONOMIA MORAL VERSUS MORAL ECONÔMICA (OU: O QUE É ECONOMICAMENTE CORRETO PARA OS POBRES?)

*Frederico de Castro Neves**

Resumo

Uma polêmica contribuição de E. P. Thompson à historiografia inglesa sobre o século XVIII foi o conceito de “economia moral”. Com esta expressão, ele pretendia alcançar o universo de sentidos conferidos pelos pobres não só ao trabalho, mas especialmente à distribuição da riqueza social em tempos de crise, escassez e empobrecimento generalizado. Este artigo, além de examinar alguns aspectos teóricos da “economia moral”, procura vislumbrar suas possibilidades de enriquecimento do conhecimento dos movimentos da multidão de pobres do campo, que, em tempos de seca, invadem, ameaçam e saqueiam as cidades do Ceará e do nordeste brasileiro.

Palavras-chave

Saques; economia moral; seca.

Abstract

An E. P. Thompson's polemical contribution to 18th century English historiography is the concept of “moral economy”. Using this expression, he has wanted to reach the universe of meanings which has been elaborated by the poor not only about work, but especially about social wealth distribution in times of crisis, dearth and general impoverishment. This article looks forward to examine some theoretical aspects of the “moral economy” and to search some possibilities of enriching the knowledge on the movements of the rural poor people crowd that, in times of drought, invades, threatens and plunders the cities in the state of Ceará and in some other states in the Brazilian northeast.

Key-words

Plunders; moral economy; drought.

* Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará e doutorando em História Social na UFF.

A obra de Edward P. Thompson é fundamental para qualquer historiador social. Não só por sua contribuição à historiografia do século XVIII inglês, mas também pelas análises teóricas marcadas pelo tom polêmico — que, aliás, estava impresso em cada um de seus trabalhos. Suas posições dentro da historiografia, dentro do marxismo e dentro do movimento antinuclear garantiram debates memoráveis em torno de questões centrais para a concepção materialista da história, para uma política de esquerda e para o pacifismo.¹

Seu livro mais conhecido e de maior fôlego, *A formação da classe operária inglesa*, escrito no início dos anos 60, já antecipa algumas de suas preocupações posteriores. De certo modo, as lacunas deixadas por esta obra apontavam para algumas heranças do século XVIII que, por assim dizer, estavam mal resolvidas pela historiografia operária. As noções de progresso que dominavam essa historiografia, especialmente de matriz comunista, faziam-na esquecer aqueles movimentos ou manifestações culturais que não apontavam para os modelos de organização operária do século XIX: o partido, o sindicato. É como se todas as experiências anteriores dos trabalhadores constituíssem apenas uma “pré-história”, que estivesse preparando as formas “reais” e “históricas” de constituição da classe e de organização operária. Assim, os estudos históricos se dirigiam necessariamente para o cartismo e para o socialismo. A história parecia dominada por uma tendência teleológica irresistível. Além disso, heranças operárias qualificadas como “resquícios” ou “tradicionalismo” — qualificações aceitas sem críticas pela historiografia comunista — permaneciam inexplicadas e, ao mesmo tempo, presentes no próprio entendimento da formação e do desenvolvimento da classe operária inglesa.

Assim, Thompson retorna ao século XVIII. As análises e observações que desenvolve então têm esta preocupação de resgatar para a análise histórica aqueles elementos da cultura plebéia que estavam esquecidos pela história “progressista”: os “motins da

1 Cf. Johnson, R. “Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist-Humanist History”, *History Workshop*, nº 6, 1978, pp. 79-100. Este autor destaca o “polemicismo” como parte importante do método; por outro lado, denuncia um suposto “culturalismo” de Thompson e Genovese. Aspectos deste debate foram publicados em Samuel, R. (ed.). *Historia Popular y Teoría Socialista*. Barcelona, Ed. Crítica, 1984, pp. 273-317. Um outro debate memorável deu-se entre Thompson e Perry Anderson. Cf. Thompson, E. P. *As peculiaridades dos ingleses*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1993 (Textos Didáticos, nº 10); e Anderson, P. *Teoría, Política y Historia. Un debate con E. P. Thompson*. Madrid, Siglo XXI, 1985.

fome”, a “venda de esposas”, a “música escabrosa”, a irreverência popular, o teatro da dominação paternalista, etc. É aqui que ele elabora um de seus mais importantes e brilhantes *insights* teóricos: a percepção de uma maneira diferente com que os plebeus ingleses se relacionavam com o mercado de alimentos, especialmente em tempos de crise. Num momento em que toda a historiografia se voltava para a vitória, para o bem ou para o mal, da assim chamada “economia de mercado”, Thompson enxergava pela via “popular” uma resistência continuada, renitente, às vezes violenta, que não produziu uma alternativa para o futuro, embora questionasse a distribuição da riqueza social. Nas ações populares neste período, ele pôde ver que estas se aferravam, em confronto com a “economia de mercado”, a uma outra concepção a respeito das finalidades da riqueza social: a “economia moral” da multidão.

A “economia moral” não produziu uma aceitação imediata, nem mesmo, ou principalmente, entre os historiadores marxistas. Uma polêmica nem sempre amigável se seguiu ao artigo de 1971.²

É sobre este conceito polêmico que tratarei neste artigo. Indicarei algumas posições de Thompson e de alguns de seus críticos, mas procurarei com mais afincio definir para mim mesmo até onde este modelo de análise é válido para situações estranhas ao século XVIII inglês, ou até onde a própria noção de “modelo” se mantém em confronto com evidências históricas complexas. Estas generalizações — que, afinal, são válidas — só se afirmam neste confronto, ou “diálogo”, em que o “modelo” se apresenta muito mais como conjunto de “expectativas”.³

Assim, os temas a serem discutidos se voltarão para os conceitos que a “economia moral” pode ou deve articular, como *moral*, *política*, *sujeito* ou *mercado*, além de procurar uma comparação no contexto de meu próprio trabalho de pesquisa; afinal, o próprio Thompson afirma ser a “economia moral” não um argumento simples, mas um “concurso de argumentos”.

2 Cf. Thompson, E. P. “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”. In: *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*. 3 ed. Barcelona, Ed. Crítica, 1989, pp. 62-134 (publicado originalmente em *Past and Present*, nº 50, 1971, pp. 76-136, e republicado no livro de 1993; Thompson pretendia, com isso, contrapor o artigo original com o debate que se seguiu); e “The moral economy reviewed”. In: *Customs in Common*. Londres, Penguin Books, 1993, pp. 259-351. Neste último artigo, ele procura avaliar e debater com a produção historiográfica que, de uma forma ou de outra, se valeu de suas análises sobre a “economia moral”.

3 Cf. Thompson, E. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 56.

II

Thompson não procura definir a “economia moral” como uma simples atitude de rebelião ou insubordinação, nem como um amplo sistema de equilíbrio entre diferentes setores da sociedade inglesa do século XVIII, mas muito mais como uma “cultura política” que inclui expectativas, tradições e superstições da população pobre em seu relacionamento ou envolvimento com ou no mercado, especialmente o de alimentos.⁴ Isso não significa reforçar os argumentos de uma sociedade “de uma só classe” ou de um abrandamento dos conflitos sociais numa sociedade pré-industrial por conta da permanência de laços paternalistas ou por força das pregações religiosas e/ou morais.

O próprio termo “paternalismo” foi submetido a rigoroso exame por Thompson⁵. Contudo, embora não o descartando inteiramente em seu uso heurístico, associa-o a uma visão “de cima”, que alcança a sociedade com um só golpe de vista, como uma totalidade homogênea, sem atentar para suas contradições, divisões e diferenças internas. Em seu uso propriamente histórico, portanto, seria mais preciso identificar uma multiplicidade de “relações paternalistas” que se põem em operação ao largo — e por vezes contra — as expressões institucionais das relações sociais; o paternalismo, como um sistema ordenado e racional, só aparece quando é percebido a partir do campo das concepções teóricas do historiador que se põe a pensar o passado especificamente em suas características estruturais gerais. Ao mesmo tempo, aceitar o paternalismo como um sistema organizado e institucionalizado significaria incorporar ao discurso do historiador as expectativas dos próprios paternalistas, os quais esperavam manter sob um rígido controle a totalidade da vida dos membros da sociedade e desenvolviam a expectativa de que a ordem “paternalista” era natural e eterna.

Ao questionar esta perspectiva “totalizante”, “dominante” e “ideológica”, Thompson vê-se capaz de perceber as sutilezas de uma cultura “tradicional e rebelde”, que aceita as normas e valores estruturados pelos paternalistas, mas, ao mesmo tempo, os coloca incessantemente sob intensa pressão, forçando seus limites e exigindo mudanças que se apresentam ora como soluções dos conflitos sociais ora como exigências do próprio

4 Idem, “The moral economy reviewed”, op. cit., p. 260.

5 Idem, “Patrician society, plebeian culture”, *Journal of Social History*, vol. 7, n. 4, 1974, pp. 382-387; e “La sociedad Inglesa del siglo XVIII: lucha de clases sin clases?” In: *Tradición, revuelta y conciencia de clase.*, op. cit., pp. 14-20.

processo de modernização das relações produtivas, ora como retorno ao costume ora como reforma da tradição.

Neste contexto teórico de onde parte o historiador social, ao mesmo tempo, o próprio termo “cultura” deve ser reavaliado em suas características de estabilidade e determinação, com as quais uma certa Antropologia pretendeu defini-lo, para ser re-colocado no campo dos conflitos sociais. Moldando e sendo moldada pela experiência dos grupos em luta constante, a cultura é revitalizada e transformada permanentemente. Falar em “hegemonia cultural”, portanto, não é eleger um centro estrutural fixo em relação ao qual se pode estabelecer o que se adapta e o que não se adapta — os movimentos sociais como tentativas de “adaptação” ou “rejeição” aos valores sociais dominantes. As formas culturais — que não são apenas “ideais”, mas produzem ou moldam ações concretas — persistem nos interstícios das organizações institucionais das relações sociais, transformando-se permanentemente em conteúdo e/ou em forma.⁶ “Hegemonia”, assim, só pode ser entendida como o estabelecimento de limites sempre flexíveis e instáveis para as ações sociais e como um conjunto de pressões que as condicionam.

Um momento de transformações profundas nas formas de organizar as relações sociais — como o século XVIII inglês — é, portanto, rico em experiências de revolta contra as novas regras do jogo, não só por parte dos grupos beneficiários do antigo modelo, como também pelos pobres, que não têm motivos para acreditar que as mudanças caminham a seu favor. Estes últimos, ao experimentarem essas mudanças, não estavam exatamente convencidos de sua inevitabilidade nem, muito menos, dos benefícios que elas poderiam lhes trazer. Contudo, o modelo de sua revolta é, como não poderia deixar de ser, o tradicional — em crise e mesclado a novas modalidades políticas e econômicas. Modela-se, portanto, o paradoxo de uma cultura tradicional e rebelde.

Há, desta maneira, formas diferentes e por vezes antagônicas de se pensar a distribuição da riqueza social, especialmente nos momentos de escassez popular. É sobre isso que trata a “economia moral”.

Todas estas “teorias”, não importando sua matriz social, baseiam-se em concepções morais, nem sempre explícitas, que definem o que é aceitável ou não para a sociedade e, por conseguinte, o que é ou não condenável. Assim, atitudes condenáveis por uma “teoria” podem ser aceitáveis para outra. Num momento de transição, em que estas

6 Idem, “Patrician society, plebeian culture”, op., cit. p. 387.

“teorias” se enfrentam abertamente⁷ e portanto não há uma definição moral institucionalmente predominante, setores sociais diferentes desenvolvem moralidades diferentes e lutam por elas em vários terrenos da vida humana.

Paternalistas, plebeus, políticos e economistas políticos, a partir de posições sociais diferenciadas, elaboraram noções sobre como deveria ser ou sobre qual a função primordial do mercado de alimentos numa sociedade profundamente marcada pela desigualdade social.

Estes últimos, os economistas clássicos contemporâneos de Adam Smith, são profundamente influenciados pela filosofia liberal dos séculos XVII e XVIII, e a defesa que fazem do “mercado livre” não decorre somente de seus compromissos de classe, mas igualmente de sua pretensão de instaurar uma “nova ordem moral”⁸. Sem esta pretensão, inclusive, como assinala Elizabeth Fox-Genovese, teria sido impossível, tanto para o paternalismo tradicional quanto para o liberalismo clássico, manter qualquer equilíbrio hegemônico.⁹ Contudo, o liberalismo que se insinuava na Inglaterra do século XVIII e que continua se insinuando praticamente por todo o globo, guardadas as suas peculiaridades e as resistências locais, era definido pela inserção individual nas relações de mercado¹⁰, seja no mercado de trabalho ou seja no de alimentos, o que se choca frontalmente com a visão comunitária, que predominava especialmente entre a plebe formada por pequenos artesãos, trabalhadores rurais, aprendizes, desempregados, migrantes, etc. Para a plebe, a distribuição da riqueza obedecia a uma ordem hierárquica relativamente rígida que incluía a todos; a quebra desta ordem, portanto, representava o desmantelamento do próprio tecido social.

7 Isso não quer dizer absolutamente que, em momentos de maior nitidez na definição moral predominante, não haja enfrentamentos neste campo. Entendo que nenhuma ordem moral ou racional se estabeleceu por completo, anulando quaisquer alternativas ou dissonâncias. Uma ordem moral só pode ser pensada como conjunto de expectativas ou intenções, nunca como operações efetivas.

8 Coats, A.W. “Contrary moralities: plebs, paternalists and political economists”, *Past and Present*, nº 54, 1972, p. 133.

9 Cf. Fox-Genovese, E. “The many faces of moral economy: A contribution to a debate”, *Past and Present*, nº 58, 1973, p. 166.

10 Cf. MacPherson, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

Este confronto, entre individualismo burguês e comunitarismo plebeu, foi um dos principais fatores de descontentamento entre os pobres ingleses que buscavam preservar certos valores costumeiros fundamentais.

Do ponto de vista liberal, uma das características deste confronto constituía-se numa pretendida “racionalidade” do mercado, o que implicava a necessidade de se eliminar atitudes ou regulamentações que limitassem sua ação e funcionamento. O mercado deveria estar “livre” de determinações advindas especialmente de concepções morais acerca da caridade, da justiça ou do costume. O desenvolvimento do mercado, portanto, significava o fim das interferências tradicionais na evolução dos negócios.

Thompson estava atento a esta questão desde 1971, quando escreveu que “o modelo de uma economia natural e auto-regulável, que trabalha providencialmente para o bem de todos, é uma superstição da mesma ordem que as teorias que sustentavam o modelo paternalista”.¹¹

A análise da “economia moral”, por conseguinte, não pretende afirmar que uma interpretação moral das regras do mercado seja exclusiva dos paternalistas ou da plebe pré-industriais. Apenas cabe enfatizar que, para estes, a interpretação “moral” está explícita e é — pelo menos em certos momentos — determinante na definição dos critérios de distribuição da riqueza social. O liberalismo, ao contrário, reifica a esfera do mercado, cuja existência autônoma garantiria um equilíbrio funcional a despeito das concepções

11 Thompson, E. P. “La Economía Moral de la Multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII”, op. cit., p. 80. A palavra “superstição”, decerto, parece despropositada. Significaria uma aproximação com a noção de ideologia como inversão especular do real, que o mascara e impede o conhecimento “verdadeiro”? Tal raciocínio, porém, está associado não só ao conceito de “ideologia” em sua vertente althusseriana (“ideologia x ciência”) como também à conhecida metáfora marxista “base X superestrutura”, os quais, identificados a uma rígida ortodoxia, merecem de Thompson as mais ácidas e freqüentes críticas. A “prioridade heurística” conferida ao econômico é denunciada como elemento fragmentador da realidade histórica e social, ao subordinar os elementos culturais, como as normas e os valores. (Idem, “Folklore, Antropología y História Social”, *Entrepasados—Revista de História*. Buenos Aires, Año II, nº 2, 1992, pp. 78-80.) “Superstição”, portanto, deve ser entendido como um termo enfático, de combate e polêmica, usado por Thompson para reforçar uma posição de recusa diante da visão liberal (e neoliberal) que procura ver o mercado como “racional” ou “natural”, cujo funcionamento ideal independeria das vontades individuais ou coletivas, o que, como se vê pelos debates atuais no Brasil, não é privilégio do século XVIII inglês. Como reforço a estas críticas, ao mesmo tempo, Raymond Williams, antigo companheiro do Grupo de História do Partido Comunista Inglês, onde permaneceram até 1956, afirma que a “cultura” deve ser entendida como “um processo social constitutivo, que cria ‘modos de vida’ específicos e diferentes”, o que só é possível de se pensar negando radicalmente a separação entre cultura e vida material. Williams, R., *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 25.

morais dos participantes; o mercado funcionaria “melhor” sem estas interferências “indevidas”, como se isso fosse possível!

Assim, a escassez, segundo o liberalismo, é decorrência de uma excessiva regulamentação da esfera do mercado, que o estaria impedindo de encontrar seu equilíbrio “natural” entre oferta e demanda.

No entanto, embora associando-a às “flutuações do tempo”, as representações tradicionais sobre a escassez produzem explicações que refletem uma cosmologia marcada pelos padrões religiosos, mesmo que sob pouca influência direta da Igreja.¹² Apesar da problemática avaliação sobre os níveis de aceitação popular dessas representações, pode-se seguramente afirmar que elas desempenham significativo papel no campo de forças em jogo num período de profundas transformações sociais.

Por um lado, a escassez pode ser explicada como um meio de punição divina sobre os pecados cometidos pela comunidade ou por alguns de seus membros. Por mais implausível que seja, esta visão tem a capacidade de tornar compreensível um fenômeno desconhecido e imprevisível, a escassez e, de uma maneira geral, age em dois sentidos: 1º) provoca uma real conformação popular diante das intempéries, “ajudando” os pobres a enfrentarem com resignação as agruras da fome e das privações; 2º) leva as autoridades a desempenharem papéis de inquisidores diante dos comportamentos desviantes (alcoolismo excessivo, prostituição, adultério, etc.) ou suspeitosos (açambarcamento, corrupção, alta de preços, etc.) que podem ser culpabilizados pela ira divina e pela conseqüente desgraça coletiva. Em quaisquer desses dois sentidos, pode-se perceber que os momentos de escassez, por mais que signifiquem uma desestruturação dos padrões econômicos e políticos, servem também como “elementos ativos na manutenção da estabilidade social”, já que motivam os membros da comunidade a procurarem justificativas gerais que abrandam, neutralizam ou sublimam as graves contradições sociais em uma sociedade marcada pelas desigualdades mais gritantes; as normas e os valores morais tradicionais são reforçados.

Por outro lado, a “culpa” pode recair sobre comerciantes, beneficiadores de grãos ou outros intermediários que se interpõem no trajeto entre os produtores e os consumidores de alimentos. Esta interposição, nem sempre considerada moralmente aceitável, pode ser responsabilizada pela alta dos preços. Sobre estes setores sociais recai perma-

12 O papel moralizante era muito mais e melhor desempenhado pelos magistrados. Cf. Hay, D. “Property, Authority and the Criminal Law”. In: Thompson, E. P., Lineborough, P. e Hay, D. (eds). *Albion's Fatal Tree*. Londres, Allen Lane, 1975, pp. 29-31.

nentemente, portanto, uma perigosa suspeição popular. Esta representação do papel desempenhado por estes comerciantes, por sua vez, está profundamente enraizada na “noção de preço justo e na consciência de que os rumos do comércio devem ser governados pelo imperativo central da manutenção da harmonia e do bem-estar da comunidade”.

De uma maneira ou de outra, ao darem ouvidos às suspeitas sobre os “culpados” da escassez, sejam comerciantes ou pessoas de condutas desviantes, as autoridades reforçam “as proposições tradicionais sobre uma economia permeada por sutilezas morais e religiosas”; assim procedendo, transformam a própria Justiça num campo de batalha no qual se confrontam continuamente múltiplas concepções acerca do que é “justo” no terreno mesmo das relações econômicas, ao mesmo tempo em que fortalecem as concepções tradicionais acerca da distribuição de alimentos.¹³

Como se vê, a própria Lei está sujeita a interpretações e usos moralizantes que se relacionam às conjunturas econômicas e sociais ligadas à escassez de alimentos e suas explicações tradicionais.¹⁴

Os conflitos gerados por estas interpretações e por estes usos se alastram em momentos de empobrecimento geral, provocando descontentamentos generalizados e condutas cada vez mais consideradas “criminosas”. Apesar das dificuldades em estabelecer uma relação direta entre empobrecimento e crime, é possível evidenciar em momentos de crise algumas tensões em certos modelos de relacionamento social que falham na repressão ao roubo e à sua acusação formal, já que ambos passam por um complexo filtro de atitudes e relacionamentos no interior das comunidades. O apelo, moral da pobreza e da fome, assim mesmo, surte efeito até mesmo entre os magistrados encarregados da aplicação da Lei.¹⁵ A fome é — e continua a ser — um forte argumento!

As representações liberais sobre a melhor forma de distribuição da riqueza social, pelo contrário, apontam para uma visão “cibernética” do mercado, que escapa do controle dos antigos métodos costumeiros. A economia, centrada num mercado auto-regu-

13 Para estes últimos parágrafos: Walter, J. e Wrightson, K. “Dearth and the social order in early modern England”, *Past and Present*, nº 71, 1976, pp. 28-33.

14 Cf. Thompson, E. P. *Senhores e caçadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, pp. 348-361; e “Custom, Law and Common Right”. In: *Customs in common*, op. cit., pp. 114-126.

15 Walter, J. e Wrightson, K. “Dearth and the social order in early modern England”. op. cit., p. 25. Cf. também: Linebaugh, P. “Crime e industrialização: a Grã-Bretanha no século XVIII”. In: Pinheiro, P. S. (org). *Crime, violência e poder*. São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 99-137; e Thompson, E. P. “Custom, law and common right”, op. cit., p. 120.

lável, pode ser pensada pela primeira vez como uma esfera da vida social destacada de parâmetros religiosos e morais.¹⁶ Esta visão se completa com a imagem da “mão oculta” com a qual Adam Smith pensava poder resolver a questão. Ao mesmo tempo, e mais importante para este trabalho, desenvolve-se outra idéia associada: a de que o funcionamento livre do mercado teria a capacidade de resolver os males sociais e que, assim, o *laissez-faire* seria a solução para todos os problemas causados pela escassez.

III

Como se viu, desenvolvia-se nos séculos XVII e XVIII na Inglaterra — e em outros contextos históricos, como iremos ver — uma batalha entre conceitos diferentes e conflitantes: a “economia moral” e a “economia de mercado” (“moral econômica”). Este último, de matriz liberal, não se reconhece como produtor de uma moralidade, isto é, proclama-se uma expressão direta da própria realidade econômica, independente de qualquer concepção moral.

Em torno do mercado, portanto, toda uma série de discursos e práticas se digladiavam na procura de reformar ou manter os direitos costumeiros sobre a oferta de alimentos. Mencionar estas posições em combate, no entanto, não significa escamotear a existência de tensões internas a estas posições ou as transformações políticas que as contextualizam. A própria pressão exercida pela multidão coloca em dúvida o controle paternalista sobre a sociedade, assim como questiona o progresso inevitável e pacífico trazido pelas reformas econômicas.

A economia moral da multidão rompeu decisivamente com a dos paternalistas, pois que a ética popular sancionava a ação direta da multidão, enquanto que os valores de ordem que apontavam o modelo paternalista se opunham a ela categoricamente.¹⁷

Assim, a “economia moral”, mesmo sendo uma “reconstrução seletiva do modelo paternalista”, conflita-se permanentemente com este modelo, o que não significa que o conceito “minimiza os conflitos mais profundos entre os paternalistas e os interesses

16 Thompson, E. P. “Folklore, Antropología y História Social”, op. cit., p. 80.

17 Idem, “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, op. cit., p. 89.

populares”¹⁸. Estes “conflitos mais profundos” aparecem em todos os momentos, e não somente no espaço do mercado, mas na esfera da cultura. A pressão exercida pelas ações da multidão não surte efeitos somente sobre os reformadores liberais, mas, pelo contrário, principalmente sobre os próprios paternalistas. Esses, pretendendo obter o melhor dos dois modelos em conflito, “aceitavam em grande parte a mudança, mas retornavam a este modelo [paternalista] quando surgia alguma situação de emergência”.¹⁹ As relações paternalistas tanto dirigiam os camponeses para a submissão e a deferência quanto para a quebra de suas normas em momentos de crise. As reformas, portanto, podiam ser mais facilmente implantadas em períodos de boas colheitas e baixos preços, períodos que podem ser confundidos com “paz social”; no entanto, “a ausência de motins da fome não é necessariamente um indicador de ‘paz’ nem ausência de crença na economia moral”²⁰.

Isso pode significar que as pressões da multidão na defesa dos direitos costumeiros de proteção dos pobres em períodos de escassez entravavam as transformações econômicas que se dirigiam para a implantação definitiva e vitoriosa da assim chamada “economia de mercado”, fato que a historiografia freqüentemente apresenta como consumado e necessário. Na Inglaterra, desta forma, as autoridades se viam obrigadas a recorrer ao arsenal tradicional de medidas contra a alta de preços e o desabastecimento, contrariando as diretrizes liberais que procuram seguir as “leis de mercado”. Agindo assim — regulando preços ou restringindo a saída de produtos de primeira necessidade — elas reforçam a visão popular a respeito da primazia das necessidades locais sobre os lucros dos comerciantes, além de contribuírem para uma legitimação das ações da multidão.²¹ Tanto a plebe quanto os magistrados acabavam por fortalecer os princípios da “economia moral” ao defenderem direitos costumeiros baseados em concepções morais

18 Fox-Genovese, E. “The many faces of moral economy”, op. cit., p. 167. Esta autora entende que Thompson negligenciou este aspecto.

19 Thompson, E. P. “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII”, op. cit. p. 77.

20 Charlesworth, A. e Randall, A. “Morals, Markets and the English Crowd in 1766”, *Past and Present*, nº 114, 1987, p. 204. Este artigo é uma resposta a Williams, D. E. “Morals, Markets and the English Crowd in 1766”, *Past and Present*, nº 104, 1984, pp. 70-75.

21 Cf. Walter, John e Wrightson, Keith. “Dearth and the Social Order in Early Modern England”, op. cit. p. 33. Para uma discussão sobre as leis dos pobres e sobre o próprio significado da pobreza na Inglaterra, cf. Himmelfarb, G. *La Idea de la Pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1988.

pouco influenciadas pelas noções de lucro e de acumulação ilimitada de riquezas. A “lógica” do capital encontra nestes mecanismos um terrível obstáculo.

Todavia, a insistência na defesa de direitos costumeiros significa que a multidão, apesar das pressões que exerce, está presa ao modelo paternalista. Suas ações não são ataques, pelo menos não diretamente, às autoridades estabelecidas, mas demandam a reimposição da ordem paternalista, baseada nas relações costumeiras²² e na “reciprocidade desigual”. Para a multidão, as autoridades têm o dever de aplicar medidas de defesa contra a alta de preços em tempos de crise, com o objetivo de proteger os pobres contra a fome e as privações, decorrências necessárias da crise. Implicitamente, contudo, é contra a “economia de mercado” que a multidão se insurge, pois ela pressente que, neste novo sistema, “se o trabalhador não consegue os meios para comprar, aos preços de mercado, os meios de sua subsistência, as leis de mercado empurram-no para a inanição”.²³ É para garantir os princípios legítimos da autoridade tradicional e da segurança alimentar que a multidão se levanta.

O mercado, visto sob o prisma da “economia moral”, é um campo de lutas intensas e intermináveis. Intensas porque envolvem a totalidade da vida de várias categorias de trabalhadores, em momentos de grande tensão social, com suas cosmologias e concepções morais sobre o relacionamento social e sobre a distribuição das riquezas; intermináveis porque a luta pela preservação da vida autônoma contra os avanços das “leis de mercado” sempre existirá, embora com cores diferentes. Todavia, as “moralidades contrárias” aparecem e se tornam inteligíveis. O mercado, como uma “metáfora”, pode, portanto, ser desmistificado, já que “não pode ser isolado e abstraído da rede de relações políticas, sociais e legais em que está situado”²⁴.

A aplicação do *laissez-faire* — ou seja: a retirada de todos os impecilhos ao funcionamento “livre” do mercado — como solução para os problemas da escassez sempre foi muito problemática. Thompson enfatiza as divergências entre tradicionalistas e eco-

22 Charlesworth, A. e Randall, A. “Morals, markets and the English crowd in 1766”, op. cit., p. 208.

23 Rachid, S. “The policy of *laissez-faire* during scarcities”, *The Economic Journal*, nº 90, 1980, p. 498.

24 Thompson, E. P. “The moral economy reviewed”, op. cit., p. 286. A idéia de uma “racionalização” geral do mundo, ou a redução de toda a multiplicidade de forças que compõe o social a um único determinante “objetivo”, que pode, portanto, ser controlado, e permitindo, portanto, o controle sobre os processos sociais, é uma pretensão de quase todas as sociedades ocidentais. Cf., por exemplo, Bourdieu, P. *O desencantamento do mundo*. São Paulo, Perspectiva, 1979; e Arendt, H. *A condição humana*. 4 ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1984.

nomistas políticos, mas também entre os próprios economistas políticos partidários de Adam Smith²⁵. Por outro lado, a presença constante da multidão em momentos de crise, exigindo a adoção de medidas de controle sobre as atividades “normais” do mercado, e punição dos que extrapolam em suas prerrogativas, igualmente impede ou dificulta a aplicação literal dos princípios do *laissez-faire*. Isso faz com que esta política somente seja empregada oficialmente nas áreas coloniais, como na Índia, com resultados desastrosos para os pobres.²⁶ Ao mesmo tempo, a noção liberal de “mercado livre”, cibernético e auto-regulável, se reduz a um ideal de funcionamento perfeito ligado indissoluvelmente a uma lei de propriedade igualmente idealizada — uma metáfora!

A multidão, ao endossar os princípios da “economia moral”, participa diretamente desta luta e relaciona-se com o mercado pela via das obrigações morais recíprocas e não por meio de “leis” inerentes e invisíveis. A defesa intransigente dos direitos costumeiros emperra necessariamente o “progresso” em direção às transformações históricas que muitos apresentam como inevitáveis. Contudo, esta luta não é simplesmente função de um instinto de preservação ou de receio diante de inovações desconhecidas; ao forçar as autoridades a cumprirem com o dever que lhe é atribuído pelo costume, a multidão pressiona os limites do paternalismo e o transforma, obrigando-o a retroceder em condições pouco favoráveis ou adotar as imposições dos reformadores liberais, o que nem sempre é favorável aos próprios paternalistas, com sua cultura política profundamente marcada pelas deferências pessoais.

Enfim, o campo de forças que se estabelece em torno do mercado, como deveria ser? quais os limites para seu funcionamento? quais os principais beneficiários? demonstra a fragilidade das teorias que apregoam a inevitabilidade do progresso e, em função disso, que “se deveria ensinar aos operários a não baterem com a cabeça contra a verdade econômica, por mais intragável que fosse”²⁷. Campo de forças, aliás, em que o mercado necessariamente se insere, já que é condição de possibilidade da existência do próprio mercado tal qual ele se constitui em qualquer situação histórica.

25 Thompson, E. P. “The moral economy reviewed”, p. 278.

26 Rachid, S. “The policy of *laissez-faire* during scarcities”, op. cit., pp. 499-503.

27 Hobsbawm, E. J. “Os quebradores de máquinas”. In: *Os trabalhadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981, p. 15.

O mercado — expressão desta “verdade econômica” — aparece novamente como uma “metáfora (ou máscara) do processo capitalista”²⁸ e pode assim ser visto como expressão e produtor da “riqueza das nações”.

IV

Thompson destaca, em seu artigo de 1993, outros “usos” feitos da “economia moral” por inúmeros pesquisadores em contextos históricos bastante diferenciados, como África, Ásia, América Latina, Índia do século XIX, EUA do século XX, etc. Todos estes trabalhos registram a presença de uma resistência “plebéia” isto é: difusa e pouco organizada em termos dos padrões institucionais modernos da atividade política que se opõe ao avanço da “economia de mercado”, ou, mais precisamente, aos princípios práticos do “mercado livre”.²⁹ A defesa de valores comunitários, que a racionalização capitalista transforma em “tradicionalismo” ou “ignorância popular”, unifica estas lutas ao fornecer uma base moral relativamente sólida que tece o fio invisível e não-verbal de solidariedade que une as pessoas que formam a multidão. Por outro lado, “economia moral” também pode designar a “dialética social da reciprocidade desigual (necessidade e obrigação) que está no centro de muitas sociedades”.³⁰

A racionalização de todas as atividades humanas, que é intenção fundamental do processo de expansão capitalista, como se vê, encontra obstáculos exatamente onde pretendia ter obtido sua primeira e mais importante vitória: a absorção de tudo e de

28 Thompson, E. P. “The moral economy reviewed”, op. cit., p. 305.

29 Idem, ibidem, p. 340. É possível fazer uma aproximação interessante com o conceito de “mundo-de-vida” desenvolvido por Jürgen Habermas. Segundo o professor Manfredo Oliveira, da UFC. “mundo-de-vida” é um “reservatório de interpretações, organizado linguisticamente e culturalmente transmitido em tradições” que “é condição de possibilidade da coordenação das ações dos sujeitos” e que “fornece aos membros de uma comunidade um conjunto pressuposto de convicções básicas não problematizadas”. Oliveira, M.A. *Dialética e hermenêutica*. Mimeo, p. 10. O próprio professor Manfredo faz essa aproximação e cita Thompson: *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*. Frankfurt am Main, 1980. Alf Schwarz, por outro lado, destaca, nas comunidades rurais tradicionais, a presença ativa de uma “lógica camponesa” em contraposição à “lógica de desenvolvimento do Estado”. Do ponto de vista camponês, a lógica social seria orientada pela “produção da segurança alimentar” e não pelo lucro ou pela racionalidade econômica. Cf. Schwarz, A. “Lógica de desenvolvimento do Estado e lógica camponesa”, *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. Vol. 2, nº 1, 1990, pp. 75-114.

30 Thompson, E. P. “The moral economy reviewed”, op. cit., p. 344.

todos no “mercado livre”, a submissão completa aos imperativos do lucro, do dinheiro, da acumulação, enfim, da “economia de mercado” como o único princípio moral válido, que, por ser ou se pretender único, não se percebe como princípio moral.

Assim, a “economia moral” se define, em termos de relações de classes, como a forma (ou o meio) em que estas relações são “negociadas” e mostra-nos “como a hegemonia não é simplesmente imposta (ou contestada), mas é articulada no dia-a-dia de uma comunidade e pode ser sustentada somente por concessão e paternalismo [*patronage*] nos tempos bons e por atitudes de proteção nos tempos ruins”³¹

Dessa forma, o “concurso de argumentos” articulado pela “economia moral” ganha ares de universalidade, não se fixando apenas no século XVIII inglês. É possível, portanto, evidenciar elementos e práticas relacionados com os princípios da “economia moral” em contextos diversos.

Infelizmente, os textos citados por Thompson, que contemplam exemplos os mais distantes, como China, Nigéria, Índia, Irlanda, EUA, Costa Rica, Bangladesh ou Nicarágua, não puderam ser acessados em tempo para a confecção deste texto.

Uma tentativa de discussão comparativa, contudo, pode ser feita através das reflexões já encaminhadas em meu próprio projeto de pesquisa sobre as ações da multidão no Nordeste brasileiro entre 1930 e 1960, além de parte de uma pesquisa anterior que contempla o período de 1979 a 1983. Essas pesquisas mostram a presença da multidão em momentos de escassez — provocada por violentas secas — reivindicando atitudes de proteção por parte das autoridades. Esta presença pode ser detectada desde, pelo menos, 1877; mas, associada a ações violentas e organizadas de pressão sobre as populações urbanas como forma de obter reivindicações antigas — trabalho, comida, roupas, etc. —, somente a partir de 1932, mais precisamente após a tomada de um trem de mantimentos, por cerca de 300 pessoas, na pequena cidade de Orós.

As ações da multidão acontecem num contexto em que prevalecem padrões de relacionamento típicos do modelo paternalista. O controle dos grandes proprietários sobre a terra, a política, a Justiça, a Igreja (pelo menos até 1960), o mercado de trabalho, os meios de comunicação, o Estado, favorece a permanência de relações personalizadas e marcadas pela deferência/submissão, cujo reverso é a proteção em tempos difíceis. Relações recíprocas, portanto, embora desiguais, que tanto camponeses quanto proprietários entendiam ser obrigações próprias de suas posições na sociedade. Isso, evidente-

31 *Idem*, *ibidem*, p. 345.

mente, não implica a ausência de conflitos ou tensões que podem ser enfocados em termos de relações de classes. Normalmente, no entanto, estes conflitos se desdobravam em forma de “banditismo social”, como a formação de bandos de cangaceiros percorrendo os sertões “fazendo justiça com as próprias mãos”, combatendo ou se aliando aos grandes “coronéis”. Ao mesmo tempo, uma cultura da violência individual, das rixas familiares e das vinganças, de “lavar a honra com sangue” e dos desafios que poucas vezes afetavam diretamente os poderosos e que, por isso mesmo, poucas vezes eram objeto de investigação policial, se desenvolvia sem ocasionar fraturas profundas no modelo paternalista.

De fato, pode-se dizer que, no Ceará, este modelo funcionou muito bem até 1877, funcionou relativamente bem de 1877 até 1932 e após essa data desenvolveu uma crise que até hoje ainda não foi resolvida. Até 1877, em períodos de secas, os camponeses podiam-se deslocar até as terras mais férteis e até as fontes de água, com a permissão ou a ajuda do “coronel” interessado na manutenção de “sua gente”, ou simplesmente se alojarem nos currais abandonados das grandes fazendas, cujo gado foi igualmente deslocado. Na segunda metade do século XIX, todavia, dois fatores vêm alterar este quadro: 1º) a ocupação definitiva das terras cearenses pelo latifúndio após a Lei de Terras de 1850, por meio, principalmente, do controle cartorial da emissão de títulos (as terras indígenas foram tomadas com a extinção “por decreto” dos próprios índios); 2º) a expansão da economia agrícola mercantil, com o avanço da cultura extensiva do algodão, no período de baixa concorrência internacional provocada pela Guerra Civil nos EUA (1860). Esses fatores provocam o fechamento da alternativa camponesa de ocupar as terras férteis e as fontes de água em períodos de escassez, ao mesmo tempo em que provocam uma crise nas relações paternalistas baseadas na tolerância e na proteção pessoal e privada. O camponês, em tempos de seca, deixa de ser um migrante eventual para se tornar um “retirante”, que, sem ter para onde ir, somente pode subsistir sob a proteção das autoridades. A busca dessa proteção provocou, em 1877, na primeira seca após o “fechamento” das terras, uma invasão de cerca de 100 mil pessoas famintas sobre Fortaleza, cuja população à época era estimada em 25 mil habitantes. A “seca” passa a afetar o conjunto da sociedade, tornando-se um “problema social”.³² O impacto

32 “... só neste momento [1877], a seca tinha sido inventada como objeto de discursos e práticas, com uma estratégia política diferenciada: a de denunciar a decadência desse espaço [nordeste] e a necessidade de voltar os olhos do Estado e da ‘nação’ para resolver o ‘seu problema’”, Albuquerque JR, D. M. “Palavras que calcinam, palavras que dominam: a invenção da seca do Nordeste”, *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/Marco Zero, vol. 15, nº 28, 1995, p. 112.

desta tragédia não pôde ser esquecido, inclusive porque passa a se repetir, mesmo que com menor intensidade, a cada período de estiagem: 1889, 1900, 1915, 1919...

As autoridades se vêem obrigadas, pelas circunstâncias, a rever e institucionalizar as medidas de proteção à pobreza, cujo controle até então se mantinha muito mais no nível da caridade individual. Distribuição de alimentos em larga escala, formação de canteiros de obras públicas na capital e, principalmente após 1919, no interior, objetivando a “fixação do homem junto ao seu local de moradia” e a criação de “campos de concentração” em 1915 e 1932 são algumas dessas medidas destinadas a “prover” ou “ocupar” o homem do campo em períodos de crise.³³ Os camponeses se retiravam de suas terras arrendadas, na maioria dos casos em busca dos locais de assistência oficial, esperando obter os meios para sua subsistência; às vezes obtinham, às vezes não, até o fim da estiagem, quando retornavam para seus locais de origem.

O ataque ao trem de mantimentos em Orós, contudo, acrescenta um fato novo a este panorama. Os pobres percebem que podem *obrigar* as autoridades a cumprirem com seu dever de assistir, prover e proteger as vítimas da escassez. Aos poucos, esta compreensão passa a fazer parte da memória de lutas desses camponeses e a compor o arsenal de iniciativas capazes de alcançar os objetivos “tradicionais” da multidão em tempos difíceis. Os números refletem esta progressão: 10 ações em 1932-3, seis em 1942-3, 58 em 1951-3 e 100 em 1957-9.³⁴ Por outro lado, o medo das autoridades e das populações urbanas vai se transformando, junto com este crescimento numérico, em pânico coletivo que se aproxima, por vezes, de uma verdadeira histeria coletiva. Diante da primeira e nem sempre confiável notícia de aglomeração de retirantes nas proximidades, as portas de lojas, casas e órgãos públicos se fecham rapidamente, as ruas ficam desertas, prefeitos e outras autoridades buscam imediatamente os meios para “acalmar” a multidão, através de doações de alimentos ou promessas de alistamentos em obras públicas. Uma tensa negociação, embora sem palavras, se estabelece entre as autoridades e a multidão.

33 Cf. Neves, F. de C. “A seca e o homem: políticas anti-migratórias no Ceará”, *Travessia. Revista do Migrante*. São Paulo, CEM, nº 25, maio-agosto de 1996, pp. 18-24; e “Curral dos Bárbaros: Os Campos de Concentração no Ceará (1915 e 1932)”, *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH\Contexto, vol. 15, nº 29, 1995, pp. 93-122.

34 Dados levantados em jornais do Ceará, especialmente *O Povo* e *O Democrata*. Quanto aos períodos de estiagem mais recentes, não tenho ainda os números para 1970-1; mas em 1979-83 foram 247 ações e em 1993 foram 146.

É possível, a partir destas informações sumárias, identificar uma “cultura tradicional e rebelde”?

As ações empreendidas pela multidão no Ceará não têm a pretensão de alterar o regime de administração das coisas públicas, nem mesmo de modificar a distribuição da riqueza social. Os objetivos se dirigem para a obtenção de medidas que deveriam estar sendo tomadas para a proteção dos pobres em tempos de escassez. Assim, a mesma dialética insegurança/estabilidade se verifica nesses momentos de seca.³⁵ Os saques são sinais inequívocos de ameaça de ruptura de laços importantes de sociabilidade: a multidão manifesta uma forte resistência à racionalização capitalista em curso, que faz com que as medidas de proteção não sejam tomadas, ou o sejam com atraso, com base na crença em um equilíbrio natural a ser encontrado pelo movimento do mercado. No entanto, os termos desse embate são ainda ditados pelo modelo paternalista.

Os camponeses que se revoltam estão certos de que sua causa é justa: não são apenas reações “espasmódicas” à fome. Todo um universo de convicções compartilhado por eles informa e conforma a multidão em ação. A tácita aceitação e até a cumplicidade dos habitantes das cidades — a fome é uma justificativa inquestionável — alimentam a força da multidão que circula pelas ruas, atrás de comida e trabalho.

Porém, ao contrário dos pobres ingleses do século XVIII, os camponeses cearenses do século XX não estão familiarizados com dois importantes instrumentos de luta: a cultura letrada e os processos judiciais. O completo analfabetismo e a descrença nos métodos da escrita afastam os camponeses das ameaças por cartas, tão comuns na Inglaterra,³⁶ ou de outras formas de ação baseadas no uso de uma cultura letrada; o completo descrédito na Justiça, dominada abertamente pelos grandes proprietários, bloqueia até mesmo o simples pensamento de resolver suas questões pela via judicial.

Ao mesmo tempo, outras contribuições à “economia moral” são efetivadas. Apesar do isolamento social a que estão submetidos pelas condições próprias de seu trabalho, o fato é que, diante dos modernos meios de comunicação e da integração nacional promovida no Brasil neste século, os camponeses não estão isolados das transformações

35 Pode-se também entender estas relações em termos de reciprocidade, de obrigações mútuas, desde que se compreenda que isso “não implica igualdade de responsabilidade ou obrigações”, ou seja, uma “reciprocidade desigual”. Moore JR, B. *Injustiça. As bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 682.

36 Cf. Thompson, E. P. “El delito de anonimato”. In: *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*, pp. 173-193.

políticas ocorridas neste período. A intensificação das migrações, as experiências de reforma no regime de terras ou no regime de produção, a presença de movimentos organizados, as mudanças políticas que exigem maior participação popular, são elementos que se incorporam ao arsenal tradicional de convicções dos pobres. As próprias medidas de proteção também se revelam geradoras de novas sociabilidades: as frentes de trabalho, por exemplo, significam o assalariamento, a padronização das tarefas, o trabalho por turmas, a disciplina e a ordem rigorosas, a obediência, o aprendizado de novas profissões. A estas transformações, contudo, “o trabalhador freqüentemente responde com as armas que possui e que conhece a eficiência: os saques e as invasões”.

A multidão (...) age no interior de um certo contexto ou ambiente, no qual estão fundidos e amalgamados elementos de diversas fontes (do paternalismo, da solidariedade popular, do autoritarismo, da economia de mercado, da desmoralização da política formal ou de sua ausência, do sindicalismo, do socialismo, etc), de onde se infere uma consciência compartilhada sobre alguns aspectos da vida societária que justifica e legitima a ação direta e, por vezes, violenta.³⁷

A “economia moral”, portanto, como expressão de uma resistência geral e plebéia aos avanços dos princípios da “economia de mercado”, permanece como categoria de análise cuja validade ultrapassa os limites da obra de Edward P. Thompson e é permanentemente atualizada pelas transformações históricas. Significa dizer que o espaço para uma interpretação “moral” a respeito das formas de produção da riqueza social e de seu mecanismo de distribuição — o mercado — está sempre aberto para aqueles que não se conformam aos modelos estabelecidos de (in)justiça social.

37 Neves, F. de C. *Imagens do Nordeste*. Fortaleza, SECULT-CE, 1994, p. 103.