

## O Mito da Multitude, ou, Quem tem medo da Multidão<sup>1</sup>?

*William Mazzarella*

*Tradução: Maria Fantinato, Elane Abreu, Diego Paleólogo*

*Revisão: Beatriz Jaguaribe*

*Surrounded by people—seas of them—the crowd a huge, changing thought.*

—*RICHARD POWERS, The Echo Maker*

### Quem tem medo da multidão?

Hoje falamos de multitudes no lugar de multidões. Ou, para ser mais preciso, se queremos sugerir que os potenciais imanentes de um coletivo são politicamente progressivos, nós chamamos esse coletivo *multitude*, enquanto que se desejamos designá-los como regressivos, o nomeamos *multidão*. Multidões, supostamente, pertencem ao passado das democracias (neo)liberais do Norte global. Da mesma maneira, elas também marcam o presente de regimes nada ou insuficientemente liberais no Sul global. Para simplificar, em

Texto publicado em inglês (língua original) em *Critical Inquiry* 36 (Summer 2010) © 2010 by The University of Chicago. 00093-1896/10/3604-0008\$10.00. All rights reserved. 697

<sup>1</sup> NT: No texto original o autor utiliza os termos “*multitude*” e “*crowd*”. Buscando preservar e sublinhar a diferenciação entre essas instâncias, trabalhada pelo autor ao longo do texto e de difícil correspondência em português – uma vez que tanto “*multitude*” como “*crowd*” poderiam ser traduzidos como *multidão* – optamos por traduzir “*multitude*” como *multitude* e “*crowd*” como *multidão*. Devemos reforçar, portanto, que o termo em português *multitude*, nesse caso, é empregado na tentativa de abarcar o sentido de uma grande quantidade de seres em relação de diferenciação, como Mazzarella procura indicar no uso do termo em inglês. Já a *multidão* tratará, aqui, de um grande amontoado perturbador de pessoas, que ocupam fisicamente um espaço público

certa medida, as multidões são a matéria escura que puxa o sujeito liberal rumo ao seu passado, enquanto as multitudes ocupam o horizonte emergente das políticas pós-liberais.

É como se, mesmo hoje, falar de multidões significasse falar de algo grosseiro e estúpido. Então usamos qualificativos. Em nossa era da internet escutamos muito sobre a sociedade em rede, com seus *smart mobs*<sup>2</sup> e multidões *virtuais*<sup>3</sup>. Aglomerados descentralizados, as redes da tão falada sociedade do conhecimento exigem multidões ágeis, que se auto-organizam. Mas a selvageria temperamental da antiga, regressiva, multidão não está nunca muito distante, particularmente quando raça ou classe entram em jogo. Considere como os comentários sobre a campanha presidencial de 2008 de Barack Obama bifurcaram. Nunca antes, nos foi dito, a internet havia sido tão habilmente utilizada para coordenar um movimento social virtual em torno de um candidato político. Ao mesmo tempo, especialistas conservadores torciam seus narizes ao sopro do “Terceiro Mundo” que pairava sobre esta “política das multidões”<sup>4</sup>.

Este ensaio questiona por que, em um tempo em que estamos novamente voltando nossa atenção para os potenciais imanentes de grupos, nós permanecemos com tanto medo das multidões? Eu exploro esta questão em três etapas:

- 1) Eu parto da oposição aparentemente antitética entre multidões e multitudes na teoria social corrente. Eu enfatizo como essas duas figuras representam abordagens radicalmente diferentes no tocante às energias emergentes de grupos. A teoria da

---

<sup>2</sup> NT: Optamos pela manutenção do termo *smart mob*. Sua tradução literal seria “aglomerados espertos” ou “turbas espertas”. *Mob* é literalmente turba ou horda, mas quando se coloca o adjetivo *smart*, o significado adquire algo positivo. A escolha pela manutenção do inglês deve-se ao fato da expressão semelhante “flash mob” já ter sido incorporada e ser amplamente utilizada em português.

Em suas diversas versões, este artigo foi beneficiado pelo apoio e os comentários de Lauren Berlant, Bill Brown, Dipesh Chakrabarty, Jean Comaroff, Thomas Blom Hansen, Alan Klima, Anand Pandian, e Don Reneau. Sou também grato às conversas proporcionadas pelos alunos que frequentaram meu seminário sobre Multidão no Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago em 2005, 2007 e 2008.

<sup>3</sup> Ver: *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*, ed. Manuel Castells (Northampton, Mass., 2004); Howard Rheingold, *Smart Mobs: The Next Social Revolution* (Cambridge, Mass., 2002); James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds* (New York, 2004); e Janvan Dijk, *The Network Society: Social Aspects of New Media* (1999; Thousand Oaks, Calif., 2005).

<sup>4</sup> Ver: Fouad Ajami, “Obama and the Politics of Crowds,” *Wall Street Journal: Opinion Journal*, 30 Oct. 2008, [online.wsj.com/article/SB122533157015082889.html](http://online.wsj.com/article/SB122533157015082889.html). Sou grato a Jeffrey Parker por me ter apresentado essa referência.

multidão conta de forma ostensiva como essas energias emergentes ameaçam o arduamente alcançado sujeito autônomo liberal. A teoria da multidão oferece uma alternativa pós-liberal; toma o coletivo ao invés do individual como o lugar da liberdade, mas – na realidade – somente se as energias emergentes da multidão permanecem puras, não comprometidas por instituições sociais efetivamente existentes.

- 2) Através de uma análise detalhada das respectivas figuras das multidões e multidões eu revelo um impasse no centro de cada uma delas. Eu então sugiro que a relação entre esses dois impasses aponta para uma intimidade negativa não reconhecida entre a teoria da multidão e a teoria da multidão.
- 3) Encaminho-me à conclusão sugerindo que essa intimidade negativa, esse beco sem saída paradoxalmente dinâmico, poderia ser proveitosamente repensada como o fundamento positivo para um modo de refletir sobre o potencial social de energias grupais, que independe tanto da fortaleza do sujeito autônomo liberal (teoria da multidão) quanto da fixação baseada em princípios, perigosamente incapacitantes, de uma potencialidade imanente e não mediada (teoria da multidão). A oposição constantemente re-encenada entre essas duas figuras também funciona, eu sugiro, para reproduzir uma distinção de épocas enganosa entre fases passadas e presentes da modernidade.

Deixe-me começar, então, com a história peculiar das diferentes eras às quais supostamente multidões e multidões pertencem.

### **Multidões: Alocrônicas**

A primeira coisa que se destaca nos comentários correntes é a forma como as multidões são empurradas para o passado. Sua relação com presente é, adaptando um termo de Johannes Fabian, alocrônica<sup>5</sup>. É verdade que a teoria da multidão, após um bom meio século na geladeira, foi recentemente readmitida na sala de estar da investigação sociológica

---

<sup>5</sup> Ver Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (1983; New York, 2002).

refinada<sup>6</sup>. Ainda assim, no registro da história intelectual as multidões são tratadas como uma formação social paradigmática de uma fase anterior compreendida pelo conceito de “massa” e sua relação com a modernidade<sup>7</sup>.

Em linhas gerais, é assim que a história é contada: multidões e turbas (*mobs*) tomam forma e florescem na atmosfera dos séculos XVIII e XIX, quando expressam os potenciais brutos da democratização de massa e os perigos coletivos do anonimato urbano. De onde nos situamos hoje, parece que a metade do século XX viu a culminação da multidão, enquanto totalitarismos no Oriente e Ocidente uniram as energias viscerais das massas à jaula de ferro da dominação burocrática. No período pós-guerra, a multidão, aquele monograma da sociedade de massa, aparenta estar fora de moda como um constructo teórico social, ao passo que tanto a política liberal quanto os mercados consumidores se tornam cada vez mais diversificados.<sup>8</sup>

E assim a era da multidão passou, ao mesmo tempo em que a vida pública se torna supostamente cada vez mais virtual, isto é, organizada menos em torno de uma extensão em massa da praça pública e mais ao redor do gerenciamento distribuído da diferença. Jeffrey Schnapp lê as fotografias de multidão de 1960 de Andy Warhol como marcando a retirada de “um modelo de política baseado na concentração física de corpos em espaços públicos ou na realização de marchas simbólicas em tempo e espaço reais” e a chegada de uma nova “política dos gestos que depende de formas virtuais, indiretas e assíncronas de presença, organização e participação”. De acordo com Schnapp, a figura da multidão tem vigência hoje somente em um modo intencionalmente estetizado: como uma constituição evocativa de uma

---

<sup>6</sup> Ver Christian Borch, “Urban Imitations: Tarde’s Sociology Revisited,” *Theory, Culture, and Society* 22, no. 3 (2005): 81–100.

<sup>7</sup> Ver *Crowds*, ed. Jeffrey T. Schnapp e Matthew Tiewis (Stanford, Calif., 2006), e Jaap van Ginneken, *Crowds, Psychology, and Politics, 1871–1899* (1992; New York, 2006). Ao mesmo tempo em que teóricos tratam as multidões como erupções atavicamente selvagens na alta modernidade industrial, estas tem uma carreira paralela na antropologia da virada do século XX como o selvagem contemporâneo em sociedades “primitivas”. Seria útil investigar a íntima relação entre a “efervescência coletiva” que para Émile Durkheim era uma das “formas elementares da vida religiosa” e o problema da energia social coletiva na teoria clássica da multidão; ver Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans Karen E. Fields (1912; New York, 1995). Um ponto de partida para esta investigação pode ser a observação de Charles Taylor, em *A Secular Age*, de que uma das marcas da secularização é a emergência de sistemas de normas sociais que não são baseados no poder sagrado e, por esse motivo, também não dependem da energética oscilante do ritual afetivo-intensivo. A gestão de emoções grupais, separada do ritual sagrado, torna-se então um novo tipo de problema na modernidade secular. Ver Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass., 2007).

<sup>8</sup> Ver Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (Cambridge, Mass., 2000).

política antiga que pode ser citada em mobilizações contemporâneas, “assim como a datilografia hoje continua a ter um papel sob o regime da escrita digital e da impressão.”<sup>9</sup>

Esta história sobre formas mutantes de representação política repousa, por sua vez, em uma narrativa subjacente sobre uma transformação notável no desenvolvimento do poder moderno. Multidões parecem pertencer àquela versão mais antiga, em sépia, da modernidade industrial, que Michel Foucault chamou “sociedade disciplinar” onde, nas palavras de Michael Hardt e Antonio Negri, o poder trabalhava “na estruturação dos parâmetros e limites do pensamento e da prática, sancionando e prescrevendo os comportamentos normais e/ou desviantes.”<sup>10</sup> Seguindo a releitura de Foucault feita por Gilles Deleuze<sup>11</sup>, Hardt e Negri nos apresentam as multidões como a forma social essencialmente coletiva da “sociedade de controle”. Aqui, “mecanismos de comando se tornam cada vez mais ‘democráticos’, cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos” (E, p.42). Ao contrário do velho binário disciplinar do normal e do patológico, o comando por controle é “fractal e visa a integrar conflitos não pela imposição de um aparelho social coerente mas pelo controle das diferenças” (I, p. 361). As políticas das massas, com suas “formas centralizadas de comando ou ditadura revolucionária” deram lugar a “organizações em rede que deslocam a autoridade para relações colaborativas.”<sup>12</sup> Nós nos movemos da linha de montagem para a rede, onde os meios do trabalho assim como da revolução são “comunicação, colaboração e cooperação” (M, p.14). Marx e Engels tinham suas multidões; Hardt e Negri nos trazem multitudes<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Schnapp, “Mob Porn,” in *Crowds*, p. 44.

<sup>10</sup> Michael Hardt e Antonio Negri, *Império*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2005, p.42. trad. Berilo Vargas -versão da qual todas as citações ao longo deste artigo foram retiradas. Daqui em diante abreviado como E. Versão usada pelo autor: *Empire* (Cambridge, Mass., 2000).

<sup>11</sup> Ver Gilles Deleuze, “Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle” IN *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-226. Trad. Peter Pál Pelbart. Versão usada pelo autor: “Postscript on the Societies of Control,” trans. pub. *October*, no. 59 (Winter 1992): 3–7.

<sup>12</sup> Hardt e Negri, *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2004, p.15. Trad. Clóvis Marques – versão da qual todas as citações ao longo deste artigo foram retiradas. Daqui em diante abreviado como M.

Versão usada pelo autor: *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York, 2004), p. xvi

<sup>13</sup> Apesar do título do livro de Hardt e Negri, em inglês traduzido como “multitude”, ter sido publicado em português como “multidão”, utilizamos o termo *multitude* para tratar da discussão dos autores aqui devido à questão já explicitada na 1ª nota deste texto. No horizonte em que este artigo transita diríamos que Hardt e Negri tratam de “multitudes” e não de “multidões”.

O objetivo dessa história não é somente descrever modos cambiantes de produção e governabilidade. Ela é também uma investigação sobre o lugar da energia vital na modernidade. O que se deduz é que na era das multidões a vitalidade humana era reprimida por um monumentalismo autoritário e uma massividade verticalizada. Na era das multitudes, em contraste, o *élan vital* da energia criativa coletiva não é mais externo às exigências de disciplina industrial. Ele se tornou agora constitutivo da reprodução da ordem dominante.<sup>14</sup> Nos tempos antigos, multidões ameaçavam o poder vindo de fora; a multidão era a horda (*rabble*) que tinha que ser afastada dos portões. A energia emergente das multidões, por outro lado, é ao mesmo tempo a substância sensível e o inimigo íntimo da autoridade constituída.

Pode-se levantar todos os tipos de objeção empírica a este tipo de periodização em épocas. Esse não é meu propósito aqui. Tampouco leio suas intenções como literalmente históricas; as figuras da disciplina e do controle são, em certa medida, claramente propostas como constructos heurísticos ideal-típicos, cujos elementos podem ser discernidos em todos os tipos de combinação em diversas situações possíveis. Contudo, quando se trata da relação entre multidões e multitudes, as linhas são desenhadas com uma ênfase muito maior. Não seria um exagero dizer que a coerência da figura da multidão, nos textos de Hardt e Negri, *depende* de sua oposição à figura do multidão. O que há então, na multidão, que a torna tão venenosa para o presente? Por que é tão repulsiva?

### **Multidões: Politicamente Incorreto**

À primeira vista esta pode parecer uma pergunta ociosa. Não estariam textos clássicos sobre multidão simplesmente munidos de preconceitos? Em seu trabalho pioneiro, *The Crowd*, Gustave Le Bon escarnece: “Nas multidões é a estupidez e não bom-senso que se

---

<sup>14</sup> Olhando para trás, Hardt e Negri compreendem o discurso filosófico da modernidade como um confronto entre uma história dominante de racionalização e uma tensão vitalista persistente e resistente: “Na modernidade as filosofias do vitalismo ainda podiam protestar contra os efeitos nocivos da tecnologia, da industrialização e da mercantilização da existência, afirmando a força natural da vida. Até mesmo na crítica da tecnologia feita por Martin Heidegger, quando o vitalismo tornou-se uma espécie de niilismo e de estética, ainda encontramos ecos da longa tradição da resistência existencialista” (M, p.252)

acumula”<sup>15</sup> e prossegue, para afirmar que “Pelo simples fato de pertencer a uma multidão organizada, o homem desce vários degraus na escada da civilização ”.<sup>16</sup> Os temas da regressão e imoderação permitem que a dinâmica das multidões seja explicada em referência a uma amálgama generalizada que equipara selvagens, mulheres e crianças. Uma multidão, escreveu Le Bon, “como um selvagem(,) não está preparada para admitir que se interponham obstáculos entre o seu desejo e a realização desse desejo” e, mais além, “Notáveis por suas características femininas...como as mulheres, elas passam de uma só vez a extremos” (C, pp. 12, 13, 22) William McDougall apresenta um erotismo tipicamente paternalista quando observa que multidões são tanto excitáveis quanto estranhamente habilidosas no tipo de mimetismo “particularmente bem apresentado pelas crianças de algumas raças selvagens (especialmente, talvez, da raça negra), que as torna maravilhosamente atraentes.”<sup>17</sup> E Sigmund Freud alinhou a “intensificação desmesurada de toda emoção” tão típica das multidões com “a vida afetiva das crianças” assim como com a “vida dos sonhos”<sup>18</sup>. Assim como em Le Bon, as multidões em Freud continuam perenemente o perigo de erupções atávicas: “Do mesmo modo como o homem primitivo sobrevive potencialmente em cada indivíduo, a horda primeva pode mais uma vez surgir de qualquer reunião fortuita.” (GP, p.156)

Na perspectiva atual, é como se os textos clássicos sobre multidão se situassem no lado perdedor da história. Eles aparentam manifestos de retaguarda da contra-insurgência antidemocrática, a legitimação filosófica do controle da multidão. Historiadores intelectuais examinam as multidões pelo que elas podem revelar sobre a controversa emergência da

<sup>15</sup> Gustave Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, trans. pub. (1895; Mineola, N.Y., 2002), p. 6; daqui em diante abreviado pelo autor como C.

NT: Originalmente em francês (*“La psychologie des foules”*), o texto também está disponível em português, traduzido como “Psicologia das Multidões” e publicado no Brasil pela Editora Martins Fontes. Optamos, no entanto, por traduzir as citações diretamente da versão em inglês utilizada por Mazzarella.

<sup>16</sup> Para ser preciso, a estupidez da massa era, para Le Bon, um resultado estrutural da formação da multidão, e não uma destilação da inferioridade mental inerente a seus membros. A saber: “uma assembléia de homens da ciência ou artistas, em virtude do simples fato de ser um agrupamento, não fornecerá julgamentos sobre assuntos gerais sensivelmente diferentes daqueles feitos por uma assembléia de pedreiros ou comerciantes” (C, p.108)

<sup>17</sup> William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (Boston, 1923), p. 97; daqui em diante abreviado como SP.

<sup>18</sup> *Psicologia de grupo e análise do ego*. p. 156. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976 c.v. XVIII. Daqui em diante abreviado como GP.

Versão usada pelo autor: Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921), trans. and ed. James Strachey (New York, 1959), p. 14 n. 9

sociedade de massa de fins do século XVIII a meados do século XX. Mas a idéia de que a teoria da multidão pode ter algo a contribuir à teoria crítica atual permanece uma espécie de absurdo – mais obviamente devido ao tom manifestadamente reacionário no qual tende a ser escrita. A teoria da multidão é, simplesmente, politicamente incorreta. Stefan Jonsson, por exemplo, encerra sua bela reflexão sobre as transformações históricas da figura da multidão na França dos séculos XVIII e XIX concluindo que: “uma vez que a cobertura retórica é retirada, (o discurso sobre multidões) é tipicamente reduzido a uma mera asserção do fato da exclusão.” E, mais além, que “com a teoria da psicologia de massa, todas as bases para uma defesa da ação coletiva foram removidas do vocabulário político e cultural predominante”<sup>19</sup>. Não seria essa uma conclusão justa? Não se centrava a teoria da multidão exatamente em explicar por que as massas eram incapazes de governar a si mesmas?

A resposta a essas perguntas é sim – até o ponto em que nosso padrão de referência para o cidadão politicamente maduro permanece sendo o sujeito iluminista kantiano: “Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. (...) Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.”<sup>20</sup> Este parece ser o modelo que McDougall tem em mente quando ele descreve o cidadão maduro como “um homem de convicções estabelecidas, alerta e autoconfiante, possuidor de um grande estoque de conhecimento sistematicamente organizado que habitualmente emprega na crítica a todas as afirmações que lhe são feitas” (SP, p.101). O homem alerta e autoconfiante de McDougall é, por sua vez, uma avatar do que Klaus Theweleit, denunciando a afinidade mortal entre tal subjetividade blindada e a violência genocida, bem mais tarde chama o “‘upstanding’ individual<sup>21</sup>” – o sujeito que, através do esforço mais estrênuo, consegue acostumar-se ao tormento de seus assim chamados ímpetus mais baixos, que adota uma atitude de “defesa e domínio sexual” e que é

---

<sup>19</sup> Stefan Jonsson, “The Invention of the Masses: The Crowd in French Culture from the Revolution to the Commune,” in *Crowds*, pp. 61, 74.

<sup>20</sup> Immanuel Kant, “What Is Enlightenment?” Immanuel Kant: *Philosophical Writings*, trans. Louis White Beck, ed. Ernst Behler (New York, 1999), p. 263. NT: Texto publicado originalmente em alemão, em 1784. A tradução do trecho acima foi retirada da versão portuguesa do texto, contida em “A paz perpétua e outros opúsculos.” Lisboa: Edições 70, 1990. (Trad.) A. Mourão.

<sup>21</sup> Optamos pela manutenção do termo “upstanding individual” em inglês por se tratar de um conceito de outro autor, cuja tradução empobreceria seu sentido. O melhor termo que encontramos em português foi “Indivíduo íntegro”.



então capaz de duplicar-se como o “sujeito do conhecimento científico”<sup>22</sup>. Os temas persistentes do esforço e da vigilância são importantes aqui. O sujeito autônomo kantiano já é um sujeito paranóico – constantemente perscrutando a si mesmo na busca de evidências das seduções da heteronomia, mantendo uma integridade firme contra a tentação sensual de fundir-se.

Hegel, em “Fenomenologia do Espírito” afirma muito explicitamente que a condição para o progresso rumo à autonomia da razão é a existência de uma disposição que voluntariamente permite que os modos ingênuos do “pensar representativo” possam ser penetrados e superados (suprassumidos) pelo esforço tenso do pensamento conceitual<sup>23</sup>. E é precisamente o regresso ao caos do pensar representativo que define a multidão. Le Bon diz: “Uma multidão pensa por imagens, e a imagem em si imediatamente evoca uma série de outras imagens, que não tem qualquer conexão lógica com a primeira.” (C, p.15). Em uma multidão, tais sequências ilógicas de associação de imagens podem facilmente dar origem a “alucinações coletivas”, um tipo de “cristalização que invade o entendimento e paralisa toda a capacidade crítica” (C, pp. 16,18). Até agora, tal pensar representativo coletivo pareceria ser de interesse da teoria da multidão somente em virtude do que lhe falta: o leme firme da razão. Mas é também válido notar que, nesse discurso, pensar por representações também significa pensar com o corpo, imaginado como uma entidade distinta das faculdades racionais da mente. Le Bon observa que multidões agem “muito mais sob influência da medula espinhal do que sob a do cérebro”. E, mais tarde, José Ortega y Gasset insiste que “O homem-massa não atende a razões e só aprende em sua própria carne.”<sup>24</sup>

De modo relevante, a relação entre razão e carne é, em primeiro lugar, imaginada em termos de uma soma zero; o quanto mais há de uma, menos há de outra. Não existe a possibilidade de alguém ser totalmente carnal e verdadeiramente razoável ao mesmo tempo – daí a tremenda pressão de manter-se como um “upstanding individual” e a tentação

<sup>22</sup> Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, trans. Erica Carter, Chris Turner, and Stephen Conway, 2 vols. (1978; Minneapolis, 1989), 2:43, 50, 51.

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, “Phenomenology of Spirit: Preface,” trans. A. V. Miller, *The Hegel Reader*, ed. Stephen Houlgate (Oxford, 1998), p. 64. NT: Versão em português “Fenomenologia Do Espírito”, editora Vozes, 2002.

<sup>24</sup> José Ortega y Gasset: *A Rebelião das Massas*. ebooks Brasil, trad. Herrera Filho - versão da qual todas as citações ao longo deste artigo foram retiradas. Daqui em diante abreviado como RM.

Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/ortega.html>.

Versão usada pelo autor: *The Revolt of the Masses*, trans. pub. (1930; New York, 1932), p. 92

concomitante de abandonar-se por alguns momentos através da fusão com a multidão. McDougall reflete:

As emoções daquele que participa da vida mental de uma multidão são incitadas a um ponto que raramente ou nunca atingem sob outras condições. Isto é para a maior parte dos homens uma experiência intensamente prazerosa; eles são, como dizem, levados para fora si mesmos, eles se sentem apanhados por uma grande onda de emoção, e perdem a consciência de sua individualidade e de todas as suas limitações; aquele isolamento do indivíduo, que oprime cada um de nós, embora possa não estar explicitamente formulado em sua consciência, está sendo, por um período, abolido.<sup>25</sup>

Elias Canetti, escrevendo a partir do outro lado do Holocausto, também reconhece algo sensualmente terapêutico no anseio por entregar-se: “somente na *massa* é possível ao homem libertar-se do temor do contato. Tem-se aí a única situação na qual esse temor transforma-se no seu oposto. E é da massa *densa* que se precisa para tanto, aquela na qual um corpo comprime-se contra o outro; densa inclusive em sua constituição psíquica, de modo que não atentamos para quem é que nos ‘comprime’”<sup>26</sup>. Mas o sentido da fusão altruísta evapora tão logo a multidão se dispersa; e seus membros, se pode conjecturar, devem retomar, sob a luz ofuscante de uma desconfortável ressaca da multidão, o estrênuo trabalho de blindar-se.

Como toda sedução sensual, o chamado da multidão não é simplesmente o que aparenta ser – um convite para perder-se por alguns momentos – mas também é algo profundamente mais traiçoeiro, pois reduz as defesas contra a autoridade heterônoma que, do contrário, previnem a aproximação de tiranos. Le Bon: “Tão logo se reúne um certo número de seres vivos, quer se tratem de animais ou homens, estes se colocam instintivamente sob a autoridade de um chefe” (C, p. 72) O poder do chefe não é inerente; ao contrário, ele deriva de sua habilidade de servir como aquilo que McDougall designa sendo “um objeto comum da atividade mental” e de possibilitar “uma maneira coletiva de sentimento” (GM, p. 33).

<sup>25</sup> McDougall, *The Group Mind: A Sketch of the Principles of Collective Psychology with Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character* (New York, 1920), p. 35; daqui em diante abreviado como GM.

<sup>26</sup> Elias Canetti: “Massa e Poder”. São Paulo: Cia das letras, 2005, p.14. Trad. Sérgio Tellaroli - versão da qual todas as citações ao longo deste artigo foram retiradas. Daqui em diante abreviado como CP. Versão usada pelo autor: *Crowds and Power*, trans. Carol Stewart (1960; New York, 1984), p. 15. NT: Diferentemente da tradução da edição da Cia. das Letras, traduzimos *crowds* como multidões; Nas citações retiradas do livro, mantivemos os termos da tradução.

Elias Canetti afirma bem diretamente que o desejo desesperado da multidão por um foco comum – seja na forma de uma liderança personificada ou de uma idéia unificante – deriva de uma constante ansiedade coletiva a respeito de sua própria desintegração. (ver GM, p.29).

Nós estamos aqui, é claro, furtivamente nos aproximando do diagnóstico melancólico de Freud sobre a patologia da civilização. Por um lado, abandonar-se e fundir-se com a multidão representa uma perda lamentável de autonomia, uma traição do imperativo iluminista kantiano. Por outro lado, a ação de unir-se a uma multidão e simultaneamente orientar-se a uma autoridade externa pode também ser lida como uma ilustração geral do princípio de que o *sine qua non* da vida social civilizada é uma submissão coletiva a uma lei transcendente. Em seu “Psicologia de grupo e análise do ego” (o *Massenpsychologie* do título alemão original é mais apropriado), Freud argumenta que os laços entre os membros de uma multidão assim como os laços entre cada membro e o líder são uma extensão em massa da relação edipiana. O líder é um objeto comum de investimento libidinal e de identificação e, assim, ele torna possível as relações harmônicas e igualitárias entre os membros da multidão. Através da submissão coletiva a um líder, os membros da multidão sublimam seus instintos voláteis e egoístas em “laços emocionais... Esses instintos sexuais inibidos em seus objetivos possuem uma grande vantagem funcional sobre os desinibidos. Desde que não são capazes de satisfação realmente completa, acham-se especialmente aptos a criar vínculos permanentes” (GP p.174).<sup>27</sup>

Nos movemos, então, das multidões tidas como ondas repentinas e temporárias que ameaçam o tecido social para uma teoria na qual o tecido social em si é uma espécie de multidão institucionalizada. Isso é significativo não somente na forma em que geralmente se

---

<sup>27</sup> Veja a seção “The Primal Band” do livro “The Freudian Subject” de Mikkel Borch-Jacobsen para uma magistral e devastadora desconstrução da lógica edipiana usada por Freud na sua teoria sobre multidões. Enquanto teóricos da multidão de Le Bon a Canetti enfatizam o medo desesperado da multidão de ser deixada sem liderança, Borch-Jacobsen lê a insistência em uma líder-catexia como uma estratégia desesperada, da parte dos psicólogos da multidão, para resgatar a primazia do sujeito auto-fundante e autonomamente desejante que pode optar por submeter-se a uma lei, mesmo quando tudo na dinâmica da multidão minaria essa possibilidade. A perspectiva mais horripilante do ponto de vista da psicanálise, ele argumenta, seria “a ausência de qualquer pessoa para querer ou desejar qualquer coisa que seja – à exceção da sugestão estranha e inquietante da hipnose, sempre já em submissão, sujeito à vontade de um outro” (Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, trans. Catherine Porter [Stanford, Calif., 1988], p. 149).

supõe – isto é, que a civilização é baseada na repressão<sup>28</sup> – mas também porque começa a sugerir que a oposição entre pensar representativo e razão, entre fusão sensual e estrutura social, não é tão rígida quanto pode parecer a partir de uma leitura apressada dos teóricos da multidão. McDougall já percebe o paradoxo. Como pode ser, ele pergunta em seu “Group Mind”, que a “participação na vida em grupo degrada o indivíduo, assimilando seus processos mentais àqueles da multidão, cuja brutalidade, inconstância e impulsividade irracional tem sido o tema de muitos escritores; e contudo somente pela participação na vida em grupo o homem se torna plenamente homem, somente assim ele ascende além do nível do selvagem”? (GM, pp. 27–28). Essa é uma questão que eu vou explorar mais detalhadamente abaixo. Por ora, eu gostaria de insistir em como a tendência dominante a interpretar o desejo de fusão com multidões como algo regressivo sustenta uma forma cínica de razão política.

O paradoxo político conveniente das multidões tão perigosamente suscetíveis a líderes é que, a fim de que sejam salvas de si mesmas, elas devem ser lideradas. Em um modo de idealismo filosófico, teóricos da multidão rotineiramente lamentam o quão rápido indivíduos aparentemente racionais estão preparados, por assim dizer, para fugir com o circo – render sua autonomia duramente conquistada ao entusiasmo passageiro da multidão. Contudo, como realistas políticos eles insistem simultaneamente que, como membros de uma multidão, tais indivíduos irresponsáveis e imaturos não merecem todos os privilégios da cidadania madura. Como observa Ernesto Laclau, a autonomia auto-governante que os teóricos da multidão invocam em indivíduos não pode ser concedida às multidões<sup>29</sup>. A teoria da multidão efetivamente provoca um curto-circuito nas implicações radicais da energia de grupo e proclama abruptamente tanto a necessidade de líderes quanto a exigência de que as multidões amem seus líderes. Como comenta Mikkel Borch-Jacobsen: “O amor, aqui, é imediatamente uma economia política.”<sup>30</sup>

Ele é também, da mesma forma, uma economia do afeto da massa, e a teoria da multidão é em larga medida um comentário sobre a emergência da opinião pública na era da

<sup>28</sup> Veja Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. and ed. Strachey (1930; New York, 2005). NT: Em português: FREUD, Sigmund (1976). *O mal-estar na civilização*. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago.

<sup>29</sup> Ver See Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (New York, 2005), p. 29.

<sup>30</sup> Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, p. 161.

democracia de massa. No final do século XIX, uma esfera pública de tablóide emergiu da conjuntura de uma franquia vastamente expandida por meio da consolidação da mídia de massa sustentada pela publicidade. Respondendo a esses desenvolvimentos, teóricos da multidão lamentam o deslocamento da opinião pública racional pela opinião de um público cuja legitimidade é unicamente autorizada pela brutalidade numérica. Le Bon estremece enquanto “papas, reis e imperadores consentem em ser entrevistados, como forma de submeter suas opiniões sobre um determinado assunto ao veredicto das multidões” (C, p. 96). Não somente as multidões estão agora ilegitimamente assumindo a dignidade do público; suas opiniões pouco refletidas, tendo ganhado a autoridade da circulação pública, estão subitamente também em posição de influenciar as elites e a intelligentsia que, sob quaisquer outras circunstâncias, não iriam por um momento cogitar tal absurdo<sup>31</sup>. Na era da publicidade de massa todos influenciam indevidamente todos os outros; oradores oportunistas influenciam multidões e os melhores homens são forçados a ceder ao preconceito comum mascarado de opinião pública. Partindo de tal diagnóstico, a estrada para a prescrição anti-democrática (ou ao menos anti-populista) é curta. Em tal mundo às avessas, a única esperança que há é a de que a multidão abra mão de sua reivindicação não merecida à soberania para “referir sua vida à instância superior, constituída pelas minorias excelentes”.<sup>32</sup>

Esta, então, parece ser a triste contribuição da teoria da multidão: ter patologizado as energias vitais de grupos humanos tão completamente que elas só podem aparecer como sintomas da selvageria moderna e, como tais, em total desacordo com qualquer perspectiva de progresso humano. Quem tem medo da multidão? Essa pergunta começa a muito se assemelhar a uma pergunta retórica.

---

<sup>31</sup> Le Bon: “as crenças da multidão, em alguma medida, tem sempre origem em uma ideia superior, que muitas vezes permaneceu sem qualquer influência no meio onde surgiu. Líderes e agitadores, subjugados por esta ideia superior, apossam-se dela, deformam-na e criam uma seita, que novamente deforma essa ideia e posteriormente a propaga entre as multidões, que levam o processo de deformação ainda mais além. Tornada verdade popular, a ideia então retorna a sua origem e exerce influência nas camadas mais elevadas de uma sociedade.” [C, p. 80]

<sup>32</sup> Revolt of the Masses, p. 127

Versão em português consultada em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/ortega.html>

Ortega y Gasset não concebeu essas “minorias excelentes” como uma nobreza hereditária ou de uma classe dominante. Ao contrário, esses eram os indivíduos “excelentes” que – de forma similar ao super homem de Nietzsche – recusavam a inércia do conforto ordinário em prol de uma submissão disciplinada e esforçada a um ideal maior. Esse comprometimento lhes daria sabedoria e imaginação para apoderar-se e formar a “realidade vital concreta” subjacente, que as massas expressavam de forma bruta.

## Multitudes: Singularidades Plurais

A aparente malignidade da teoria da multidão produz, amplamente falando, dois tipos de respostas. A primeira é liberal-democrática e rejeita o desprezo elitista dos teóricos da multidão pelas perspectivas políticas das massas. Ela se agarra à esperança de que cidadãos autônomos esclarecidos podem ser nutridos no seio de assembleias cívicas moderadas. É uma teoria de subjetividade e representação no fim das contas. A segunda resposta é democrática no que se poderia chamar de sentido pós-liberal. Isto quer dizer que ela continua a enfatizar a importância da autonomia (contra à multidão como uma figura de heteronomia servil), mas situa esta autonomia não em sujeitos liberais autodeterminantes, mas sim na integridade emergente das coletividades. É, afinal, uma teoria da coletividade e imanência. Tomo os escritos de Hardt e Negri sobre as multitudes como exemplares desta segunda tendência.

Multitudes potencializam a coletividade. Ao contrário das multidões, elas o fazem enquanto preservam, e até mesmo desenvolvem, a singularidade de cada um de seus elementos constituintes. A lógica interna das multitudes se rebela contra a tirania de qualquer forma externamente imposta. Multitudes são, a uma só vez, “singularidades plurais” e “singularidades comuns” – diferença com coletividade (*M*, pp.139, 208). Isto é possível porque multitudes obedecem somente sua própria lei emergente. Multitudes permanecem verdadeiras para com seu próprio vir-a-ser pois recusam mediação por meio de qualquer coisa fora delas mesmas. Seu poder é “constitutivo” (interno, imanente) em vez de “representativo” (externo, mediado). Escrevendo para uma era de soberania global massiva, Hardt e Negri descrevem a autonomia auto-produtiva das multitudes em termos remissivos daqueles que sua inspiração do século dezessete, Baruch Spinoza, uma vez reservou à divindade: “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém.”<sup>33</sup>

E ainda a autonomia imaculada da multidão é também fundamentada historicamente. Desde que Hardt e Negri entendem-se como atualização da visão revolucionária de Marx e Engels, suas multitudes, do mesmo modo, procuram trazer o Espírito do romantismo Alemão

<sup>33</sup> Baruch Spinoza, *Ethics*, trans. and ed. Edwin Curley (1677; Harmondsworth, 1966), p. 13

NT: A tradução do trecho citado foi retirada da versão brasileira do livro, “Ética”, publicado por Autêntica: Belo Horizonte, 2010, p.39. trad. Tomaz Tadeu.

para a realidade prática, para fundamentar seu florescer no trabalho concreto que nós todos fazemos – nós “proletários”, nós “pobres.”<sup>34</sup> Como o materialismo histórico, a teoria da multidão se inclina para o carnalmente vital. Nossa substância coletiva produtiva, o que Hardt e Negri chamam “a carne da multidão,” é infinitamente generativa e polimorficamente resistente à gerência externa. Se a multidão oscila entre horror e tragédia, a multidão é sublime:

A carne da multidão é puro potencial, uma força informe de vida, e neste sentido um elemento do ser social, constantemente voltado para a plenitude da vida.

Dessa perspectiva ontológica, a carne da multidão é uma força elementar que constantemente expande o ser social, produzindo além de qualquer medida de valor político-econômico tradicional. Qualquer um pode tentar capturar o vento, o mar, a terra, mas eles sempre serão mais do que podemos apreender. Do ponto de vista da ordem política e do controle políticos, assim, a carne elementar da multidão é desesperadamente fugidia, pois não pode ser inteiramente enfeixada nos órgãos hierárquicos de um corpo político. (*M*, p.251)

A partir desta carne móvel, resiliente, multidões podem ainda moldar coletivamente seu próprio “novo corpo social” (*E*, p.224). Este é agora possível parcialmente porque o trabalho mundial cada vez mais envolve o que Hardt e Negri chamam trabalho imaterial.<sup>35</sup> Este terreno de trabalho é onde a criatividade emergente das multidões trabalhadoras encontra a linha de frente do capital – e a excede. O argumento básico aqui é que, quanto mais o trabalho da imaginação coletiva em si é mercantilizado, mais o capitalismo produz as ferramentas de sua própria transcendência. Esta parte da história de Hardt e Negri soa (ouso

<sup>34</sup> Hardt e Negri usam esses termos muito estrategicamente. Em face do Império mundial, nós todos podemos reivindicar parceria.

<sup>35</sup> Hardt e Negri não estão argumentando que nós mudamos agora para uma economia da informação ou uma sociedade do conhecimento em que as materialidades do trabalho se tornam desimportantes. O processo de trabalho em si, permanece, para eles, altamente material; é antes uma questão de orientação crescente em torno de produtos imateriais que eles estão indicando. Tampouco é o trabalho imaterial necessariamente bem remunerado ou respeitado; ele inclui tanto o tipo de trabalho afetivo que espera-se que os funcionários de serviços de baixo custo executem, quanto o trabalho intelectual elevado que nós convencionalmente associamos a termos como “sociedade do conhecimento.” Finalmente, Hardt e Negri não estão argumentando que os tipos mais antigos de trabalho – tal como a agricultura – têm sido agora deslocados para o trabalho imaterial. Ao contrário, eles estão sugerindo, por um lado, que o trabalho imaterial se torna um tipo de padrão hegemônico pelo qual outras formas de trabalho são crescentemente avaliadas e, por outro, que precisamente os tipos mais antigos de trabalho como a agricultura, que nós opomos habitualmente ao “trabalho cognitivo”, devem eles mesmos, talvez, ser reinterpretados como forma de trabalho imaterial. Como Slavoj Žižek colocou, “hoje, o trabalho imaterial é ‘hegemônico’ no sentido preciso em que Marx proclamou que, no capitalismo do século dezenove a larga produção industrial é hegemônica como a cor específica que dá seu tom à totalidade – não quantitativamente, mas atuando no papel estrutural emblemático chave” (Slavoj Žižek, *The Parallax View* [Cambridge, Mass., 2006], p. 262).

dizer?) dialética num sentido ortodoxo; a autonomia imaculada da multidude é realizada por completo – em uma supressão massiva mundialmente histórica - no ponto preciso onde o capital tem tão inteiramente incorporado o trabalho imaterial que não pode mais explorá-lo sem, de certo modo, explorar a si mesmo. Então nós teríamos, em termos hegelianos estritos, a negação da negação por meio da qual a multidude emergiria das cinzas do capitalismo global. E então nós alcançamos o momento de imediatividade para o fim de todas as mediações, como descrito no *Empire*: “nesse ponto do desenvolvimento a luta de classes age *sem limite* na organização do poder. Tendo alcançado nível global, o desenvolvimento capitalista está face a face com a multidão, sem mediação” (*E*, p.256).

Multitudes, tendo tido, então, sua própria carne e cérebros penetrados pela forma da mercadoria, descobrem que seu trabalho imaterial também não pode evitar produzir o que Hardt e Negri chamam “o comum,” uma substância revolucionária coletiva feita pela “carne produtiva comum da multidão” (*M*, p.247). Este “comum” expressa as potencialidades ativadas dos materiais cotidianos – vernáculos, hábitos, sonhos. “a subjetividade é produzida através da cooperação e da comunicação, e por sua vez, esta subjetividade produzida vem a produzir novas formas de cooperação e comunicação, que por sua vez produzem nova subjetividade, e assim por diante.” Então o novo corpo social das multitudes pode ainda fazer uma “alternativa para o corpo político global do capital” (*M*, pp247-248; p.247).

À primeira vista, se poderia pensar que falar de multitudes significa reabilitar as multidões para uma teoria crítica “progressiva”. Se os teóricos da multidão patologizam os potenciais imanentes dos grupos como selvagem e irracional, então a teoria da multidude reconhece que estas energias não são externas à ordem social e, indo além, que *justamente porque elas não são externas a ela, são também potencialmente revolucionárias*. Com base nos americanos pragmáticos, Hardt e Negri sugerem que o que as multitudes expressam e produzem, primeiro de tudo, é hábito: “Hábito é o comum na prática (...) hábitos criam uma natureza que serve de base para a vida.” Hábitos parecem tão naturais quanto as funções físicas, mas eles são sociais: “Os hábitos constituem nossa natureza social” (*M*, p.257). Esta natureza social é a base constitutiva para produzir em comum, para interesses comuns, e por isso para mudar o mundo como nós transformamos uns aos outros.



Inesperadamente, ninguém além de Le Bon nos dá um exemplo das potencialidades do comum na prática. Tendo insistido na estupidez das multidões, ele todavia procede para creditá-las com um tipo de verdade social profunda. A volatilidade da superfície de uma multidão é “feito as folhas que uma tempestade revira e espalha em todas as direções e então permite que caiam.” Mas tais agitações superficiais escondem correntes muito mais profundas que são, a só uma vez, mais duradouras e mais misteriosas: “fenômenos sociais visíveis parecem ser o resultado de um trabalho imenso, inconsciente, que em geral está além do alcance de nossa análise. Fenômenos perceptíveis podem ser comparados às ondas, que são a expressão na superfície do oceano de distúrbios que residem nas profundezas dos quais nós nada sabemos.” Por mais temperamental e insensata que a ação da multidão possa ser, ela basicamente expressa, para Le Bon, “as aspirações inconscientes e necessidades da raça.” Raça aqui é fundamentalmente uma categoria do social ao invés da hereditariedade biológica. Ela traz consigo um “substrato inconsciente” coletivo que foi acumulado e sedimentado ao longo dos tempos: “este substrato consiste das inúmeras características comuns trazidas de geração a geração, que constituem o espírito de uma raça” (C, pp.12, v, 122, 5).

Este fundamento nas fontes infinitas do sentimento e prática coletivos ajuda as multidões, Le Bon pontua, a se manterem firmes contra as depredações dos tiranos assim como a rejeitarem o desenraizamento rotinizado da dominação burocrática: aquele “despotismo opressor” de uma “casta administrativa” que combina, em uma mistura singularmente tóxica, “irresponsabilidade, impessoalidade e perpetuidade” (C, p.136). Mas a multidão de Le Bon não é somente um baluarte idiotamente inerte. Em vez disso, não diferentemente das últimas multitudes de Hardt e Negri, ela é capaz de uma criatividade distribuída, impessoal, de dimensões espantosamente inspiradoras. Como Le Bon coloca: “O que, por exemplo, pode ser mais complicado, mais lógico, mais maravilhoso do que a linguagem? E ainda de onde esta produção organizada admiravelmente pode ter surgido, senão do resultado do espírito inconsciente das multidões?” (C, p. v).

Contudo Hardt e Negri meticulosamente insistem que nós não devemos, em hipótese alguma, confundir o trabalho das multitudes com o das multidões. Como as multitudes, eles pontuam, as multidões podem certamente ser internamente diferenciadas. Mas essa diferenciação permanece ‘inerte’, vazia de qualquer centelha vital. Nas multidões, indivíduos

e grupos são “incoerentes e não identificam elementos compartilhados em comum.” E quando se trata das massas, “todas as diferenças são submersas e afogadas (...). Todas as cores da população reduzem-se ao cinza” (M, pp. 140, 13). É como se qualquer diferença que as multidões pudessem conter não fosse passível de tornar-se um princípio de potencialidade ou de emergência criativa. Hardt observa que a distinção entre multitudes e seus mais inertes predecessores “tem a ver com a passividade da multidão, massas, e turba (mob), que é intimamente relacionada à sua indiferença.”<sup>36</sup>

Até que ponto a autonomia das multitudes é predicada no agenciamento consciente? Le Bon, afinal, escreve sobre “o gênio inconsciente das multidões,” acrescentando que “esta completa inconsciência é talvez um dos segredos de sua força” (C, p. vi). Apesar de que o hábito, como “o comum em prática,” deva ser também primariamente inconsciente, Hardt não concederá às multidões o tipo de agenciamento autônomo da qual as multitudes são capazes: “a turba (mob), claro, junto com a multidão e as massas, podem fazer coisas, algumas vezes terríveis, mas é todavia fundamentalmente passiva no sentido que precisa ser conduzida e não pode atuar por iniciativa própria.”<sup>37</sup> Por esta razão – sua fundamental passividade – multidões são, para Hardt, condenadas à heteronomia.

Como entendermos a autonomia que as multitudes desfrutam mas as multidões não? O que devemos entender acerca da sugestão de que multitudes são, a uma só vez, imaculadamente autoconstituídas e condicionadas pelo capital? Multitudes podem ser imediatas e mediadas ao mesmo tempo? E, caso possam, a figura da multidão, índice de heteronomia incorrigível, de alguma forma, secretamente, media esta contradição? Poderíamos mesmo dizer que a teoria da multidão *precisa* da multidão como seu próprio elemento desprezado? Em outras palavras, a figura da multidão é a coisa que a teoria da multidão deve banir continuamente a fim de deslocar sua contradição *interna* própria para uma oposição *externa* artificial entre multitudes e multidões?

### **Multitudes: Ordem contra Desejo**

<sup>36</sup> Hardt, “Bathing in the Multitude,” in *Crowds*, p.39.

<sup>37</sup> *Ibid*, p.39.

Multitudes , ao que parece, estão, a uma só vez, dentro e fora do capital. Por um lado, Hardt e Negri tornam-se jamesonianos e insistem: “não existe mais um lado de fora do capital” (*M*, p.142). “Comunicação” – que em *Império* parece ter aproximadamente o mesmo sentido que trabalho imaterial tem em *Multidão* – “é a forma de produção capitalista na qual o capital teve êxito em submeter a sociedade inteiramente e globalmente ao seu regime, suprimindo todos os caminhos alternativos” (*Im*, p.368). Por outro lado, Hardt e Negri também insistem que o capital nunca está em posição de compelir completamente a carne da multidão. Esta carne permanece “sempre *excessiva* no que diz respeito ao valor que o capital pode dela extrair, pois o capital não pode nunca capturar toda a vida” (*M*, p.195). Enquanto não existe exterior ao capital, então, esta não existência é claramente uma questão relativa porque fazer o comum sempre quer dizer produzir “um excedente que não pode ser expropriado pelo capital nem capturado na arregimentação do corpo político global” (*M*, p.275).

Dizer que não existe exterior ao capital e que o trabalho sempre produz um excedente que o capital não consegue capturar, de fato, não é necessariamente uma contradição. Pode-se imaginar este excedente como estando dentro do capital enquanto ainda é alheio a mesmo refrativo a suas exigências. O excedente ou excesso que recusa ser incluído pelo capital poderia ser imaginado como um suprimento potencialmente revolucionário. Mas poderia também ser visto, num estilo mais zizekiano, não como caráter original da multidão que recusa ser apropriada, mas, preferivelmente, como um excedente produzido através do mesmo mecanismo de mercantilização – em outras palavras, um excesso que não é anterior ao capital, mas, ao invés disso, um resultado de seu movimento. O comentário de Patricia Clough sobre Negri aborda tal posição quando ela sugere que, sob condições da produção imaterial, “o capital produz seu próprio exterior do interior da víscera da vida, acumulando ao nível das capacidades corpóreas pré-individuais e pondo as capacidades corpóreas pré-individuais ao trabalho.”<sup>38</sup> Por sua vez, Hardt e Negri sustentam que “quando é aprisionada e transformada no corpo do capital global” a carne da multidão “vê-se ao mesmo tempo no interior dos processos de globalização capitalistas e contra eles.” (*M*, p.141-142).

<sup>38</sup> Patricia Ticineto Clough, introdução ao *The Affective Turn: Theorizing the Social*, ed. Clough and Jean Halley (Durham, N.C., 2007), p.25.

Mas de fato Hardt e Negri parecem relutantes a tolerar esta tensão analítica. Em vez disso, a unidade dinâmica de seus termos colapsa numa oposição entre dois mundos que brigam por espaço dentro do seu discurso. Objetivamente falando, multitudes são profundamente mediadas pelo capital e fundam suas lutas nesta base. Aqui, capital e multidude estão intimamente interligados, cada um como condição de reprodução do outro. De dentro deste mundo, Hardt e Negri escrevem, bastante plausivelmente, que “Se algum dia uma alternativa puder ser proposta, ela terá de surgir de dentro da sociedade da submissão real e demonstrar todas as contradições que existem no coração dela” (E, p.368). Este é o mundo que Hardt e Negri estão habitando quando insistem que “Deveríamos abandonar, de uma vez por todas, a busca por um lado de fora, de uma perspectiva que imagine pureza para nossas políticas” (E, p.65). Poder-se-ia imaginar uma análise concreta começando destes princípios, uma que estivesse especialmente atenta àquelas situações em que fazer o comum produz um excedente que persegue a forma da mercadoria – talvez produtivamente, talvez sedutoramente – como um tipo de elemento êxtimo no coração do capital.<sup>39</sup>

E, ainda, o desejo do texto de Hardt e Negri se afasta desta possibilidade em direção, precisamente, a “uma pureza para nossa política” – uma pureza que é imaginada como uma ausência de mediação. O tema crucial na história que Hardt e Negri contam sobre a modernidade é a traição da energia vital pela mediação. Multitudes, em toda sua autonomia vital, representam a recuperação imediata da vida. Multidões, em sua passiva heteronomia, representam o diretamente mediado, e então inerte, coletivo. Se as figuras da multidude e da multidão são ambas, em um nível, centradas nos potenciais emergentes de grupos, então agora se torna mais claro porque as multidões não podem ser admitidas dentro do mesmo espaço que as multitudes. Multidões são fundamentalmente a mediação de energias vitais, e para Hardt e Negri, mediação significa morte em última instância. O advento das multitudes, de modo inverso, sinaliza para a superação da tradição filosófica moderna baseada na morbidez da abstração. É assim que Hardt e Negri descrevem o momento quando a vida se perdeu – quando (para parafrasear Guy Debord) tudo o que foi uma vez vivido diretamente se transforma em uma representação:

---

<sup>39</sup> Êxtimo (extimate em inglês e extimité em francês) é um termo do léxico lacaniano que justapõe o externo com o íntimo para sugerir a maneira paradoxal em que algo estranho reside no coração das mais íntimas estruturas do sujeito.

Por conseguinte à tríade *vis-cupiditas-amor* (força-desejo-amor) que constituía a matriz produtora do pensamento revolucionário do humanismo, opôs-se uma tríade de mediações específicas. Natureza e experiência são irreconhecíveis salvo por intermédio do *filtro do fenómeno*; o conhecimento humano não pode ser alcançado exceto através da *reflecção do intelecto*; e o mundo ético é incomunicavel a não ser pelo *esquematismo da razão*. O que está em jogo é uma forma de mediação, ou, mais exatamente, um esmorecimento reflexivo e uma espécie de débil transcendência, que relativiza a experiência e abole todas as instâncias do imediato e absoluto na vida e na História humana. (E, p. 96)

Não é como se Hardt e Negri estivessem alheios aos problemas que se originam de uma maneira de pensar que está sempre posicionando potencial imediato contra ordem mediada. Em *Império*, eles declaram estarem procurando uma maneira de apreender “a produção do social” que se basearia no destaque de Deleuze e Guattari do potencial produtivo do desejo, sem cair na tendência dos autores de valorizar somente o “movimento contínuo e os fluxos absolutos”. Hardt e Negri reconhecem que “a afirmação dos hibridismos e da livre atuação de diferenças por cima de fronteiras... é libertadora apenas num contexto onde o poder propõe a hierarquia exclusivamente por meio de identidades essenciais, divisões binárias, e oposições estáveis.” E de fato sua própria analítica do poder vai além de tais inflexibilidades. Por esta razão, parece ainda mais curioso que eles, todavia, continuem a recair na ideia de que a modernidade – que nós provavelmente ainda habitamos – opõe “ordem contra desejo” e é definida por “uma crise nascida do conflito ininterrupto entre as forças imanentes, construtivas e criadoras e o poder transcendente que visa a restaurar a ordem” (E, pp.47, 160, 92, 93).

Nós agora nos afastamos da proposição de que multidão é, a uma só vez, capital interior e exterior e que, conseqüentemente, o lugar onde o comum é feito é o êxtimo. Ao contrário disso, nós recaímos na oposição toda-tão-familiar de uma soma zero entre potencialidade e dominação, entre emergência e mediação. À despeito do que pretendem os autores, o desejo de Hardt e Negri pela pureza política os deixa realmente incapazes ou relutantes a teorizar a relação ex-timo da multidão vis-à-vis ao capital. Em seu lugar, eles põem um simples contraste binário entre a plenitude das multidões e o silêncio vazio do poder constituído, que está entre a vida e a morte: “No tocante à virtualidade da multidão (...) o governo imperial aparece como a carcaça vazia de um parasita” (E, p.381).

Mas talvez eu esteja me afastando do ponto central? Talvez a teoria da multidão seja realmente mais performativa do que analítica? Talvez isso queira dizer algo como o que Georges Sorel, aquele companheiro seguidor de Henri Bergson, chama um “mito revolucionário”? Para Sorel, tal mito era, acima de tudo, um foco de compromisso heroico, uma inoculação contra a adversidade: “mitos revolucionários... não são descrições de coisas mas expressões de um desejo de agir.” Em nossa modernidade desencantada, com seus “hábitos dóceis, céticos e, acima de tudo, pacíficos,” tais mitos são preciosos porque eles deflagram a coragem moral da ação mundial histórica.<sup>40</sup> Ecoando a distinção de Bergson entre conhecimento integral-intuitivo e analítico-conceitual,<sup>41</sup> Sorel argumenta que as críticas pedantes “intelectualistas” de tais mitos são, na melhor das hipóteses, mal orientadas, e na pior, corrosivas: “nós não devemos nos empenhar em analisar tais grupos de imagens de maneira que desmembrems uma coisa em seus elementos.” Em vez disso, imagens-mito devem ser habitadas em um registro de compromisso e esperança. Elas “devem ser tomadas como um todo, como forças históricas” (“I”, pp. 21, 20). Talvez poder-se-ia dizer, então, que o mito da multidão trazido a nós por Hardt e Negri é, neste sentido, um objeto sublime, é envolto do “tormento do infinito” que Sorel identifica com “tudo o que há de melhor na mente moderna” (“I”, p.24).<sup>42</sup> Mas o problema com o mito da multidão é que ele é, no final das contas, um dispositivo exortatório em vez de analítico. Sua relação com a figura da multidão é, contudo, mais complexa do que mera oposição. O vigor com que as multidões são repelidas do discurso da multidão sugere um entrelaçamento mais ambivalente.

Anteriormente, comentei a respeito do modo anacrônico em que as multidões têm sido coagidas na análise social atual. Nós estamos agora em posição para ver que, se as multidões

<sup>40</sup> Georges Sorel, “Introduction: Letter do Daniel Halévy” (1907), *Reflections on Violence*, trans. T.E. Hulme and Jeremy Jennings, ed. Jennings (Cambridge, 1999), pp. 28, 21; de agora em diante abreviado para “I.”

<sup>41</sup> Ver Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, trans. Hulme (New York, 1912).

<sup>42</sup> Que tais recusas romântico-intuicionistas da crítica analítica atraíam tanto a imaginação autoritária quanto a anarquista é corroborado pela pronta acolhida de Carl Schmitt ao argumento de Sorel na conclusão *do The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy (1923; Cambridge, Mass., 1988). Em seu desejo impaciente de eliminar as mediações estereis da política parlamentar, Schmitt aproveita a narrativa de Sorel da imediaticidade vital da multidão proletária, que forma seu mito revolucionário a partir das “profundezas do instinto da vida genuína,” de um “grande entusiasmo,” e de uma “intuição direta” (p.68). Contra este “verdadeiro impulso de uma vida intensiva”, “o intelectualismo covarde” do mundo burguês é agrupado com sua (s) “construção(ões) acadêmica(s)” exaustivas (pp. 70, 69, 71). Meu ponto aqui não é sugerir que não existe diferença entre a multidão anarco-democrática de Hardt e Negri e os *demos* fascistas de Carl Shmitt. Ao mesmo tempo, eu também penso ser insuficiente dizer que as energias vitalmente produtivas da multidão continuam a apontar em direção à liberdade porque recusam as disciplinas externamente impostas por um *Führer* ou uma governabilidade burocrática.

são alocrônicas vis-à-vis o discurso do presente, então elas talvez sejam, num sentido nietzscheano, extemporâneas. Isto quer dizer que seu aparente anacronismo é, na realidade, um sinal codificado de sua relevância para o presente. Isto se torna mais claro uma vez que nós paramos de usar a figura das multidões como um limite obscuro contra o qual se apoiam as narrativas liberais e pós-liberais das ações democráticas. Esta versão-limite da multidão é, como já começam a sugerir os comentários de Le Bon sobre linguagem como um fenômeno emergente da multidão, uma lamentável simplificação. Ao embarcar numa leitura mais sutil da literatura da multidão, então, não estou meramente tentando restabelecer algo de sua justa complexidade. Mais precisamente, estou sugerindo que uma leitura mais complexa demonstra que a teoria da multidão pode ainda conter um modo de retomar o desafio que a teoria da multidão formula (como teorizar o trabalho do comum dentro das estruturas do capital), mas que a teoria da multidão em si é incapaz de resolver devido à ânsia-pelo-mito que é seu desejo performativo.

Certamente, minha desconstrução da abordagem de Hardt e Negri acerca da multidão me permite, num modo polêmico, questionar uma análise social baseada na fantasia do que Carl Schmitt celebrou como “vida imanente não-mediada.”<sup>43</sup> Mas a discussão à respeito da multidão também suscita a questão de como se poderia realmente encontrar um caminho para falar dos potenciais emergentes da energia de grupo que é, ao mesmo tempo, uma teoria da mediação social – em outras palavras, uma teoria que *não* oporia “ordem contra desejo”, mas que, em vez disso, seria capaz de seguir os rastros de sua co-constituição dialética.

### **Mimesis: Um Desvio Perverso**

Dada toda a ironização da teoria da multidão, não é meu desejo resgatar a sua perversidade? Certamente é – se usamos o termo no seu estrito senso: uma relação que procede por via (*per via*) de um desvio. E talvez este determinado desvio, a teoria da multidão, é especialmente perverso, uma vez que a multidão tão claramente não quer fazer parte da multidão. Mas talvez a multidão possa somente perceber a si mesma como uma categoria teórica ao submeter-se a uma pequena terapia da aversão. Então, qual é o aspecto

---

<sup>43</sup> Ibid., p.67.

mais repulsivo da multidão? Sua heteronomia inerte. Qual o sinal desta heteronomia inerte? De um ponto de vista liberal, o colapso do *upstanding individual*; de um ponto de vista pós-liberal, a subordinação da singularidade. Quais as causas de ambos os resultados? O contágio mimético das multidões.

O contágio mimético é, a uma só vez, o tema mais central e o mais ambíguo na literatura da multidão. Ele passa por muitos nomes. Le Bon declara que “em uma multidão, todo sentimento e ato é contagioso” e classifica este contágio associado ao “fenômeno da ordem hipnótica” enquanto reconhece que “não é fácil explicar” (C, p.7). Para McDougall, a “influência recíproca” (GM, p.23) vista nas multidões é uma intensificação em larga escala de uma “forma primitiva de simpatia,” um “pseudo-instinto” que ele compara à “sugestão” mais cognitiva e à “imitação” mais fisicamente mimética (SP, pp.93, 95). Enfatizando a derivação literal de *simpatia*, McDougall (na linha das discussões clássicas de Adam Smith e David Hume) escolhe compreendê-la como um tipo de reflexo empático presente universalmente: um “sofrimento com, o experimentar de qualquer sentimento ou emoção quando e porque nós observamos em outras pessoas ou criaturas a expressão daquele sentimento ou emoção.” Ampliado a um grupo, tal permeabilidade mútua pode resultar em “excessos selvagens dos quais as multidões são frequentemente culpadas” (SP, pp. 95, 107).

Um súbito acionamento externo, um evento dramático, é tipicamente entendido como o que causa “aquela virada” dos “sentimentos e pensamentos da coletividade em uma direção idêntica” (C, p.4). “Deixe uma máquina a vapor vir galopando através da aglomeração do tráfego, ou a diligência do Lord Mayor chegar, e instantaneamente o pátio aberto assume em algum grau o caráter de uma multidão psicológica” com “um modo comum de sentimento relativo ao [objeto externo], e algum grau de influência recíproca entre os membros do grupo” (GM, p.33). Superficialmente esta influência recíproca diz respeito à homogeneização. Participantes de uma multidão estão fora de si mesmos não só num sentido extático, mas também muito literalmente pelo fato da multidão parecer sintonizar todos numa mesma frequência. O contágio da multidão se rebaixa estereotipicamente à simples duplicação. Em uma multidão eu sinto o que você sente; espelhando-nos uns nos outros, nós ampliamos o sentimento à infinitude e o transmitimos àqueles a nossa volta até a multidão ser um só bloco vibrante de afeto unificado.



É nesse ponto que multidão mais se distancia de multitudine; mais do que se firmar nessa influência recíproca para tornar-se autônoma, para realizar algo em comum, a energia da multidão pode ser apenas subordinada à autoridade externa que comanda as massas em virtude de seu prestígio.<sup>44</sup> Le Bon define prestígio como “uma forma de dominação exercida em nossas mentes por um indivíduo, um trabalho ou uma ideia.” Assim como acontece quando o pensar representativo assume o lugar da razão, “essa dominação paralisa inteiramente nossa faculdade crítica, e preenche nossa alma com deslumbramento e respeito... Prestígio é o eixo central de toda a autoridade”. McDougall localiza o prestígio dentro da categoria mais geral da sugestão, ou seja, “um processo de comunicação que resulta na aceitação com convicção da proposição comunicada, na ausência de bases logicamente adequadas para sua aceitação.” A “sugestão-prestígio” é o tipo de submissão intelectual a qual se sucumbe “na presença de pessoas que nos causam uma impressão de poder ou superioridade de qualquer tipo, seja meramente através do tamanho ou força física, status social, reputação intelectual ou, talvez, até mesmo de estilo” (SP, pp. 100, 102).

Mas é aqui também onde encontramos uma importante ambiguidade. Em um momento nos dizem que a propagação mimética dentro das multidões opera como uma duplicação mecânica, que não envolve nem imaginação nem julgamento. Le Bon escreve: “certas imagens transitórias encontram-se anexadas à certas palavras: como se a palavra funcionasse como o botão de uma campainha elétrica que as evoca”(C, p. 62). Membros da multidão tomados dessa maneira são como Fichte escreve: “uma pessoa sem *Geist* que obtém suas regras do exterior; ela não é capaz de realizar nada além da cópia.”<sup>45</sup> E ainda, em um momento seguinte, como já observamos, o comunicar da multidão é creditado com a capacidade de produzir as mais fantásticas e imprevisíveis concatenações de imagens. (Le Bon: “a imagem em si imediatamente evoca uma série de outras imagens, que não tem qualquer conexão lógica com a primeira”). Diferentemente da auto-fabricação medida e autônoma das multitudes, a propagação da multidão pareceria ser ao mesmo tempo servilmente heterônoma e anarquicamente desgovernada.

<sup>44</sup> Borch-Jacobsen aponta que um dos atos fundadores da psicanálise madura foi se distanciar da hipnose e da sugestão em nome de assegurar a autonomia do analisado como um sujeito capaz de falar de si mesmo, dessa maneira assegurando a integridade ética do relacionamento analítico de um ponto de vista liberal-burguês. Ver Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*.

<sup>45</sup> Citado no livro *Spirit and System: Media, Intellectuals, and the Dialectic in Modern German Culture*, de Dominic Boyer (Chicago, 2005), p. 56.

Sugeri, acima, que a teoria da multidão à la Hardt e Negri se depara com um impasse quando seu desejo é o de manter uma imagem de um devir<sup>46</sup> não mediado e isso impede que o problema de quais tipos de mediações sociais a produção do comum dentro/fora do capital pode engendrar seja propriamente teorizado. Agora estamos em posição de reconhecer o impasse correspondente na teoria da multidão. O excessivo desejo dos teóricos da multidão de categorizá-la como sociopata impede que eles tratem de maneira plena uma implicação central em seus próprios discursos, a saber, que a transmissão mimética operada pelo pensar representativo e que resulta em uma submissão ao prestígio é *também* o meio através do qual as instituições sociais e até o muito fetichizado *upstanding individual* torna-se possível. Como Alexandre Kojève uma vez escreveu: “O homem só pode aparecer na terra em rebanho.”<sup>47</sup> É possível que o acúmulo de desdém do discurso da multidão sobre a multidão tenha algo a ver não com incompatibilidades superficiais de orientações políticas e sim com uma intimidade profunda e inadmissível entre seus respectivos impasses? Para começar a responder essa pergunta precisaremos investigar um pouco mais a fundo o status ambíguo da *mimesis* na teoria da multidão.

A questão em voga, em primeiro lugar, é, então, se – nos escritos sobre multidão – o princípio da influência recíproca (ou contágio mimético, ou sugestão-prestígio, e assim por diante) é, em algum ponto, imaginado como uma capacidade *produtiva* ao invés de simplesmente um caminho para torna-se coletivamente estúpido. Já encontramos uma pista de que isso possa ser o caso, com as rumações de Le Bon sobre as origens da linguagem. Mas, para Le Bon, o “gênio inconsciente” que produz a linguagem opera, de certa maneira, inteiramente por detrás dos indivíduos. Da mesma forma, observamos que o efeito-multidão é, quase sempre, associado a um estágio prematuro de desenvolvimento, tratando-se ou do indivíduo ou da espécie. Herbert Spencer, arauto do evolucionismo social do século XIX, identifica a imitação como a fundação do aprendizado primário. E, como Laclau aponta, a ênfase na sugestão é a espinha dorsal de sustentação da psicologia clínica do final do século XIX, que instruiu os escritos clássicos sobre multidão; para Jean-Martin Charcot, no

<sup>46</sup> *Becoming*, no original. Vir a ser, em processo. N.T.

<sup>47</sup> Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, trans. James H. Nichols (1947; New York, 1969), p. 6.

Salpêtrière, sugestão é inseparável da patologia, enquanto para Jean Liébault e Hippolyte Bernheim, em Nancy, é um componente central do funcionamento do cotidiano.<sup>48</sup>

O pensamento desenvolvimentista – mais uma vez, seja a nível de espécie ou do indivíduo – tende a indicar que uma formação inicial do sujeito depende de uma abertura mimética para os arredores mas que, em certo ponto, o sujeito deve dar um passo para a maturidade e se tornar autônomo, auto-dirigente, e cético em relação aos apelos e influências dos outros. Como o psicólogo F. C. Bartlett observa, se a educação cumprir o seu papel, então a época inicial de dependência (“tutelagem” no léxico Kantiano) “passará facilmente e de maneira ordenada. São como os amparos e suportes que a criança usa quando está aprendendo a andar; mas então, quando seus músculos estão mais firmes e os tecidos nervosos e suas conexões estão prontas, a criança descarta suas “muletas” e segue firmemente para onde quiser.”<sup>49</sup> Para o *upstanding individual* que, decididamente, abandonou suas “muletas”, a atração da multidão só pode parecer atávica. Para um escritor como Le Bon, as multidões representam a falência massiva da maturação cidadã e, ainda, uma traição do ideal da massa pública racional.

Ao mesmo tempo, tão logo esse ideal linear desenvolvimentista foi articulado, foi posto em questão. Em parte isso é uma resposta pragmática ao problema de como administrar a opinião pública em uma sociedade de multidões. Começando no início do século XX e estimuladas pela Primeira Guerra Mundial, as novas ciências de relações públicas, propaganda e marketing de massa entendem seus problemas especificamente como a administração da cognição da multidão e afeto da massa (a citação de Bartlett é, na verdade, de seu livro sobre propaganda). A atenção realçada para a administração de afeto público tem como efeito colateral a insinuação de que a relação entre sugestão mimética e razão autônoma talvez não seja uma rua de mão única. Não apenas permanecemos miméticos como essa capacidade não deveria, necessariamente, ser vista somente como sobrevivência primitiva no *upstanding individual*.

Por exemplo, McDougall aponta que “todos nós, se nossa atenção é sutilmente/veementemente concentrada nos movimentos de outra pessoa, estamos aptos a

<sup>48</sup> Ver Laclau, *On Populist Reason*.

<sup>49</sup> F. C. Bartlett, *Political Propaganda* (Cambridge, 1940), p. 22.

fazer, pelo menos de uma maneira parcial e incipiente, cada movimento que observamos.” Em um nível, isso nos torna vulneráveis à manipulação: “a maioria dos adultos... permanece sugestível, especialmente com respeito à uma sugestão em massa e às preposições que eles sabem ser sustentadas pelo todo da sociedade ou por uma longa tradição.” E ainda McDougall diz que a total imunidade à mimesis é patológica; uma pessoa que se mantém em um estado de “contra-sugestão” não é mais do que uma manivela.

Talvez não surpreenda que a experiência histórica de totalitarismo de massa no Ocidente e Oriente tenha sido necessária para preparar o terreno para a reflexão magistral de Elias Canetti em *Crowds and Power*, na qual uma fábula da especificidade da mimesis humana é ligada a um modelo *quasi*-sociológico de sua institucionalização (e ainda, de certa maneira, sua traição). Humanos, Canetti argumenta, compartilham suas habilidades miméticas com outros animais. Mas, diferentemente deles, os humanos imitam *auto-reflexivamente*. A imitação humana é, então, de maneira crucial, *mediada* naquilo que envolve autoconsciência e auto-distanciamento, assim como um *exquisite* (extraordinário) e completo afinamento sensorial com o outro. Canetti, então, localiza o tipo de distância crítica, que é comumente contrastada com uma fusão mimética, bem no coração da mimesis humana: “Macacos e papagaios imitam, mas, até onde sabemos, eles não sofrem mudanças em si mesmos no processo. Pode-se dizer que eles não sabem o que estão imitando; eles jamais experimentaram isso de dentro”(GM, p. 370).

Situados simultaneamente dentro e fora do ato mimético, os seres humanos o tornam transformativo e criativo. O prazer particular e o potencial imanente do ato mimético surge da interação entre o reflexo sensível e uma reflexão consciente: “No enorme período de tempo em que [o homem] viveu em pequenos grupos, ele, de certo modo, incorporou em si mesmo, através de transformações, todos os animais que conhecia. Foi através do desenvolvimento da transformação que ele realmente tornou-se homem; foi seu dom específico e prazer. Canetti nos distancia da soma zero do drama mimesis versus razão da teoria clássica da multidão; na sua visão, a mimesis é criativa e libertária mais por causa do seu condicionamento natural do que a despeito dele.

Canetti nos direciona para uma questão de extrema importância quando começa a refletir sobre como a dádiva prazerosa da mimesis criativa é dirigida para possibilitar

instituições sociais duráveis. A teoria clássica da multidão tende a assumir que a energia da multidão é hostil à ordem social. E, ironicamente, devotos tardios da multidão compartilham (d)essa suposição, mesmo que revertendo sua polaridade moral. A clássica teoria da multidão demoniza amplamente a energia emergente das multidões; a teoria da multidão a valoriza enquanto se distancia do convescente vocabulário dos escritos sobre multidão. A questão é que em ambos os casos a oposição entre energia de grupo e ordem social é mantida. Já observamos como Hardt e Negri, particularmente em seus momentos mais Spinozistas/autonomistas, perpetuam essa oposição.<sup>50</sup> O sociólogo neovitalista Michel Maffesoli elabora toda uma teoria social inteiramente ao redor de uma oposição anti-dialética entre ordem abstrata e energia concreta (novamente: ordem contra desejo): “a verdadeira crise existe para os poderes em sua natureza abstrata e predominante. É essa oposição entre *poder extrínseco* e *potência intrínseca* que deve guiar rigorosamente nossos pensamentos.”

As coisas, como já vimos, são um pouco mais sutis em Freud, onde a internalização de uma autoridade externa envolvida em sublimação e o prazer perverso gerado pela tentativa de aplacar um superego insaciável mistura “*poder extrínseco*” e “*potência intrínseca*” a um ponto de extimidade onde não faz mais tanto sentido investigar a diferença entre eles. De fato, o modelo Freudiano de poder social é baseado na ideia de repressão. Mas ele também sugere que a divisão entre “extrínseco” e “intrínseco” é, ela mesma, um produto dos mesmos processos de repressão.

À primeira vista, a teoria de Canetti sobre como multidões formam instituições sociais parece ser uma história de administração de afeto ao invés de repressão. Para ele, instituições sociais – religiões, nações, e assim por diante – não são abstrações impostas na energia vital de seus “aderentes” e sim mecanismos através dos quais a energia criativa mimética dos grupos pode ser dirigida e, dessa maneira, *realizada enquanto regulada*. Para ele, instituições não sufocam tanto quanto subordinam a energia da multidão dentro de formas rituais que irão

---

<sup>50</sup> Ver Nick Dyer-Witheford, *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High- Technology Capitalism* (Urbana, Ill., 1999), e Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, trans. Isabella Bertolotti, James Cascaito, e Andrea Casson (Cambridge, Mass., 2004) para discussões válidas da tradição autonomista vis-à-vis o desenvolvimento teórico mais recente.

preservá-la a um nível moderado, bastante para manter comprometimentos coletivos porém não suficiente para que saia de controle: “A regularidade da ida a igreja e a repetição precisa e familiar de certos ritos salvaguardam para a multidão algo como uma experiência domesticada de si mesma”(GM, p. 21). Tal “desaceleração consciente dos eventos da multidão” ajuda a manter a energia da multidão em um grau efetivo porém seguro, uma “densidade definida mantida em limites moderados... um estado brando do sentimento da multidão suficiente para imprimir-se nos [membros da multidão] sem se tornar perigoso, e ao qual eles se acostumam” (GM, pp. 41, 25).

Até em Canetti, contudo, a estória é, em ultima instância, sobre a repressão dos “atributos elementares” (GM, p. 25). Multidões domesticadas com seus “estados brandos de sentimentos da multidão” são, em termos vitais, enfraquecidas, tristemente subjugadas ao auxílio milimetricamente dosado<sup>51</sup> de um clero cínico: “seus sentimentos de unidade são distribuído para eles em doses” (GM, p. 25). Parece que algo como uma relação fetichista foi aberta. Considerando que a dádiva prazerosa da mimesis foi, uma vez, nosso direito criativo dado enquanto seres humanos, e coletivamente ativado nas multidões, ele foi agora alienado ao ponto onde parece apenas residir nas estruturas institucionais de grupos aos quais confiamos nossa lealdade e frente aos padres aos quais rendemos nossa autonomia. Na linguagem de Deleuze e Guattari, o que uma vez foi aberto e molecular agora se tornou fechado e molar.

Apesar de Canetti ser muito sutil para esboçar tal conclusão, a implicação política estereotipada de tal análise pareceria ser o problema de como recuperar a energia mimética criativa da multidão para fora das estruturas de poder que a domesticam e alienam. Existiria alguma maneira escapar do constante retorno, tanto no pensamento liberal quanto no pós-liberal, à oposição entre liberdade e determinação? Poderíamos nós desenvolver o âmago dialético adequado/apropriado da ideia de Canetti de que a mimesis pode ser reflexivamente criativa sem cair de volta nos heroísmos de ou um indivíduo autônomo (como um agente autodeterminado e racional) ou do coletivo autônomo (como multidão imanente)? Enquanto

---

<sup>51</sup> Michel Maffesoli, *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*, trans. Don Smith (1988; London, 1996), p. 32.

esses dois cenários heróicos carregam todo o pathos romântico da libertação, também nos puxam para trás no sentido de uma oposição não-dialética entre heteronomia e autonomia, ordem e desejo. Presos dentro dessa oposição, podemos falar de multidões submissas ou multidões autônomas. Mas não podemos compreender como a mimesis direciona a sutil dialética entre emergência (imanência) e institucionalização (mediação) que, eu sugeriria, é um princípio fundamental da vida social.

### **Mimesis: O Magnetizador**

O proponente mais radical da mimesis como um princípio universal é Gabriel Tarde, cuja (in)fame fórmula segue em itálico: “Sociedade é imitação e imitação é um tipo de *sonambulismo*.”<sup>52</sup> Bem antes da extinção pós-estruturalista do homem-como-cogito, Tarde argumenta que o indivíduo consciente, autodeterminante é um tipo de ficção mascarando os eventos que acontecem em um nível mais impessoal. Ele propõe que a repetição permite a ascensão de tudo no mundo, desde as “vibrações entre corpos inorgânicos”, através da “hereditariedade na vida orgânica” aos “contágios auto-disseminadores” (LI, pp. 11, 17). De acordo com Tarde, a sociedade começou não no primeiro dia de negociações e trocas mas de preferência “quando um homem copiou outro pela primeira vez” (LI, p. 28). Podemos acreditar que somos autodeterminantes, agentes autônomos. Podemos acreditar-nos como autodeterminantes, agentes autônomos. Mas enquanto indivíduos, Tarde argumenta, somos meramente os nódulos ressonantes de uma rede, movida pelo “contágio da imitação” onde colisões, refrações e amplificações entre impulsos em circulação acontecem (LI, p. 4n)<sup>53</sup>. Podemos pensar que nós, deliberadamente, trazemos novas coisas ao mundo. Mas Tarde insiste que inovação, geralmente, surge de maneiras imprevisíveis, aparentemente acidentais,

---

<sup>52</sup> Gabriel Tarde, *The Laws of Imitation*, trans. Elsie Clews Parsons (1890; New York, 1903), p. 87; a partir desse momento abreviado como LI.

<sup>53</sup> *A influência de Tarde em Deleuze e Bruno Latour não é difícil de discernir aqui; ver Eric Alliez, “The Difference and Repetition of Gabriel Tarde” (2004), [www.gold.ac.uk/media/alliez.pdf](http://www.gold.ac.uk/media/alliez.pdf), e Bruno Latour, “Gabriel Tarde and the End of the Social,” in *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences*, ed. Patrick Joyce (New York, 2002), pp. 117–32. Os paralelos com Bergson (successor de Tarde na cátedra de Filosofia Moderna no Collège de France) são claramente também notáveis. Em *Matter and Memory*, Bergson caracteriza a função nodal dos seres vivos operando dentro do universo como “centros de indeterminação” (Henri Bergson, *Matter and Memory*, trans. N. M. Paul and W. S. Palmer [New York, 1991], p. 36; a partir desse momento abreviado como MM). Em português, *Matéria e Memória*, Martins Fontes, São Paulo, tradução de Paulo Neves.*

quando diversos impulsos de imitação colidem e permitem a ascensão de novas “combinações-interferências” (LI, p. 30). A medida do sucesso social de tais novas combinações é a extensão a qual elas são largamente imitadas e, então, difundidas.

À sua própria maneira, essa é uma rigorosa teoria de imanência e emergência. Uma inovação, argumenta Tarde, “atualiza uma das milhares possíveis... invenções, que são carregadas no útero de sua invenção original,” e essa inovação, por sua vez, produz novos potenciais virtuais que “irão ou não vir a existir de acordo com a extensão e direção da radiação de sua imitação através de comunidades já iluminadas por outras luzes”(LI, p. 45).

Reconhecidamente, quando Tarde escreve especificamente sobre multidões, ele reproduz muitas das hipóteses estereotipadas do seu tempo. Ele argumenta, por exemplo, que multidões são essencialmente um fenômeno antiquado dos encontros face-a-face em uma era de públicos<sup>54</sup> em grande escala, e fica ansioso com relação ao potencial das multidões de entrar em erupção violentamente para fora de públicos relativamente civilizados.<sup>55</sup> Mas eu acredito que todo o seu convencional “medo desnecessário” em relação as multidões como “uma fera selvagem sem nome”<sup>56</sup> não deveria nos afastar de reconhecer que, em um sentido

---

<sup>54</sup> De acordo com o artigo de Marco António Antunes, da Universidade da Beira Interior: “Tarde assume-se como o primeiro sociólogo que se ocupa dos conceitos «público» e «opinião pública» enquanto domínios de uma psicologia do público (ou em linhas gerais de uma psicologia social). O público constitui, para Tarde, um modelo de sociabilidade destinado a substituir o modelo de descrição das relações sociais fundado na psicologia das multidões. Logo, o público, apesar de emergir das multidões, pressupõe “uma evolução mental e social muito mais avançada que a formação de uma multidão” (Tarde, 1986:46). A ideia de que o público emerge das multidões é reforçada pelo facto da possibilidade de se poder pertencer a vários públicos num mesmo tempo, sem, contudo, ser possível pertencer a várias multidões num mesmo contexto temporal (Tarde, 1986:50). Tarde propõe uma definição simplificada de público: “uma colectividade puramente espiritual, como uma dispersão de indivíduos fisicamente separados e entre os quais existe uma coesão somente mental” (Tarde, 1986:43) (10). A relação que se estabelece num público consiste, assim, numa relação social e espiritual. Tarde, embora não apresente uma definição definitiva de multidão, afirma que “a multidão apresenta algo de animal” (Tarde, 1986:43) (11), isto é, enquanto colectividade amorfa e passiva encontra-se dominada por interesses materiais (intolerância, egoísmo, irresponsabilidade, perda do sentimento do bom senso), que impedem a discussão crítica (Tarde, 1986:64).” Público, Subjectividade e Intersubjectividade em Gabriel Tarde Comentário e Análise Crítica de *Le public et la foule* in *L'opinion et la foule* (1901). NT

<http://www.bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-gabriel-tarde.html>

<sup>55</sup> Ver Tarde, “The Public and the Crowd,” *On Communication and Social Influence*, ed. Terry Clark (Chicago, 1969), pp. 277–94; a partir desse momento abreviado como “PC.” See also Laclau, *On Populist Reason*.

<sup>56</sup> Citado em Borch, “Urban Imitations,” p. 90.



mais profundo e interessante, toda a sociologia da imitação de Tarde é uma teoria da emergência da multidão.

Talvez Tarde não ofereça, como aponta Christian Borch, muito no sentido de um modelo positivo que explique como dinâmicas sociológicas e institucionais afetam a oscilação da energia mimética. Mas, crucialmente, ele nos afasta do quasi-drama estático da autonomia versus heteronomia por rejeitar tanto a função heroica individual quanto o pathos da dominação institucional. Ao contrário, Tarde propõe (o que é praticamente) um dinâmica dialética de mediação mútua na qual tanto líderes quanto seguidores são constituídos através da sutil orquestração e atualização de profundos potenciais sistêmicos.

A figura chave na análise de Tarde é o que ele chama de magnetizador. Magnetizadores, que podemos assumir que sejam ou não humanos, ativam a atualização dos potenciais que estão virtualmente presentes em nossas vidas. Magnetizadores adquirem prestígio não por impor o que Maffesoli chama de “poder extrínseco” e sim por permitir a feliz atualização do que sentimos ser nossa preexistente (mas apenas até aquele momento inarticulado) disposições. Magnetizadores nos permitem reconhecer, pela primeira vez, o que fomos o tempo todo. A lógica de identificação em operação aqui é retroativa; toda uma atualização não prevista das potenciais virtuais, carregadas como memórias corporificadas, aparece *em retrospecto* como o destino para qual estivemos sempre nos direcionando.

Tarde é bem explícito sobre a orientação virtual que cada um de nós deve ter em relação a uma imagem ou gesto que se ilumina em certo momento e, de repente, permite que nos reconheçamos: “Há no sujeito magnetizado uma certa força potencial de crença e desejo que é ancorada em todos os tipos de memórias adormecidas mas não esquecidas, e... essa força procura expressão assim como a água de um lago procura uma saída. O magnetizador é capaz, através de uma cadeia de circunstâncias singulares, abrir a saída necessária para essa força... Também não é necessário que o magnetizador fale para ser acreditado e obedecido. Ele precisa apenas agir; um gesto quase imperceptível é suficiente” (LI, p. 51).

O magnetizador de Tarde, bem mais do que a maioria dos líderes da multidão, é uma figura ambígua e, talvez por essa mesma razão, mais plausível. Em *Le Bon* assim como em McDougall, a virada comum de uma multidão para seu líder é um momento no qual o

“autodomínio” é desfeito e a tirania é inaugurada. Mas, em Tarde, o poder do magnetizador é inseparável da emergente atualização da multidão que toma forma ao seu redor. De certa maneira, o magnetizador domina; o menor dos gestos basta para que ele seja “acreditado e obedecido.” Mas a autoridade do magnetizador também depende do auto-reconhecimento do sujeito magnetizado no gesto do magnetizador. Dessa maneira, o magnetizador, enquanto lidera, é também liderado. Seu poder é condicionado ao vir-a-ser emergente do seu público, apesar desse público poder certamente proceder em fetichizar a energia que eles produziram juntos como um poder inerente ao magnetizador.<sup>57</sup> A eficácia magnética é interpelação ideológica, mas é também móvel e transitória. Ela depende de “uma cadeia de circunstâncias singulares” que, presumivelmente, devem sempre ser renegociadas e renovadas. Em última instância, me parece, o magnetizador pode até mesmo ser interno; ele pode marcar nossa distância interna de nós mesmos, seja conscientemente reflexiva ou não, e ainda, dessa

---

<sup>57</sup> Escrevo sobre o “público” do magnetizador ponderadamente, pois Tarde rapidamente estende sua discussão para cobrir o trabalho de publicistas em um contexto moderno de massa mediada. Considerando que a multidão, para Tarde, era um fenômeno face-a-face, o público era uma “coletividade puramente espiritual, uma dispersão de indivíduos fisicamente separados e cuja coesão é inteiramente mental.” O jornalista fez para o público o que o magnetizador fez para a multidão, mas de uma maneira menos imediatamente palpável. Ele era “a inspiração comum de todos eles... ele mesmo cada vez mais fascinante por ser invisível e desconhecido” (“PC”, p. 277, 278). Prefigurando estudos posteriores tão diversos quanto *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962), de Jürgen Habermas, *Imagined Communities* (1991), de Benedict Anderson e *Publics and Counterpublics* (2002), de Michael Warner, Tarde localizou o nascimento do público naquele momento histórico, “quando homens dados ao mesmo estudo eram muito numerosos para se conhecerem pessoalmente” (“PC”, p. 280), fazendo emergir, então, uma intimidade anônima distintivamente moderna. E foi dentro desse campo anonimamente íntimo que os publicistas-como-magnetizadores puderam intervir:

“Com que regularidade se vê publicistas criarem seu próprio público! Para que Edouard Drumont ressuscitasse o antissemitismo foi necessário que sua alvoroçada tentativa inicial respondesse a um certo estado de espírito entre a população; mas enquanto nenhuma voz se fizesse ouvir, ecoar ou expressasse esse estado de espírito – com pouca intensidade e ainda menos contágio, ignorando-se. Aquele que o expressou o criou como uma força coletiva, talvez artificial, mas ainda assim, real.” [“PC,” p. 282]

Enquanto publicistas estão sujeitos, assim como multidões, ao contágio mútuo, Tarde também introduz uma nova distinção aqui. Diferentemente dos seus trabalhos anteriores sobre imitação, ele agora está apto a falar de um “estado de espírito” como “puramente individual” até que o trabalho do publicista permita sua amplificação social. Para mim, essa distinção introduz um obstáculo desnecessário que faz com que nossa participação nos rios sociais das *opiniões correntes* pareça uma interrupção intermitente de um estado de linha de base de isolamento individual. Tal suposição, se é que foi plausível, certamente parece insustentável hoje, em nossa era hiper/multimediada.

maneira, pode oferecer uma forma para pensar sobre a dádiva prazerosa da mimesis. Ecoando Bergson, Tarde argumenta que toda percepção implica em uma repetição corporificada de nós mesmos: “cada ato de percepção, na medida que envolve um ato de memória – o que sempre acontece – implica um tipo de hábito, uma imitação inconsciente de *self* para *self*” (LI, p. 75).

Como uma teoria da virtualidade e emergência, o modelo de sociedade como imitação de Tarde possibilita o tipo de criatividade coletiva imanente que a teoria da multidão celebra como “produzindo o comum.” Mas porque o magnetizador é também – talvez, acima de tudo – um meio, a visão de Tarde não requer a oposição artificial entre imanência e mediação que definirá a rejeição fóbica que a multidão tem em relação à multidão.

### **Hábito em Movimento**

Algo mais sutil e indeterminado se apresenta aqui. Nós não estamos mais nos apressando precipitadamente no inferno com a multidão ou em direção ao momento milenar da multidão. Estou tentado a dizer que o espaço revelado nessa relação entre potenciais imanentes e suas mediações magnetizadas é um espaço ético antes de ser um espaço político. Ou seja, é um espaço mais preocupado com a questão de como nos tornamos o que podemos ser em relação uns aos outros do que com a questão de para onde estamos indo. Pode parecer estranho que um espaço sem restrições de investigação ética pudesse, alguma vez, emergir do discurso sobre multidões, visto como esse discurso é politicamente comprometido por seu desejo de domínio. Mas, na verdade, isso não é tão surpreendente; é quase sempre um discurso regulatório que carrega a marca mais íntima dos potenciais que busca policiar.

Certamente, tem-se com frequência a sensação de que os teóricos da multidão se apressam para impedir qualquer potencial destabilizador dentro de seus próprios discursos. O potencial produtivo das multidões é ansiosamente patologizado; sua dinâmica mimética é rapidamente banalizada. Mas algo similar acontece com as multidões de Hardt e Negri. Ironicamente, um discurso teórico tão profundamente definido por suas fobias com respeito à mediação é, contudo, tão completamente premediado por um *telos* político que, em sua forma dada, torna-se quase analiticamente inútil como ferramenta para explorar o movimento de qualquer formação social verdadeiramente existente. Ele já nos tem sempre avançando

rapidamente em direção ao clímax revolucionário, virando nossos pescoços para vislumbrarmos o lugar que se recua onde nosso destino foi pré-decidiado. Ao invés de galopar adiante em nome da política, porque não insistir mais experimentalmente nos lugares onde um campo social agitado pelas reverberações de afetos corporificados é mediado e remediado através de práticas e narrativas mais ou menos autorizadas? Se a relação da multidude para com a multidão é sobre alguma coisa importante, então, eu acho, é sobre isto: a relação entre potencial vital e mediações sociais que, de uma só vez, produz e restringe esse potencial. A questão é não opor ética à política; ao invés disso, é resistir ao pisoteamento do delicado terreno ético do vir-a-ser social e do fazer mútuo na corrida insana para o fim da história.

Talvez isso, então, seja a lição paradoxal que emerge de uma releitura da multidude sob a luz da multidão: para tornar-se realmente autônoma, a multidude deve desistir do seu sonho de uma imediação imaculada. A mimesis, da qual a multidão é o sintoma coletivo e que iria, em um primeiro momento, parecer sinalizar a dependência submissa a uma autoridade externa, emerge como campo de uma auto-relação transformativa em um nível que é simultaneamente individual e coletivo. Ainda mais, é a auto-relação transformativa que é, em um real sentido dialético, reflexiva e enraizada nas ressonâncias sensivelmente sociais do hábito corporificado.

Mimesis é hábito em movimento. Ela contém dentro de si a díade estipulada por Tarde : imitação e inovação. E nos situa no mundo orgânico. Bergson uma vez argumentou que o que nos diferencia dos outros animais é uma questão de grau, que a grande complexidade do nosso sistema nervoso implica apenas em um atraso maior na nossa resposta aos estímulos – e, por causa desse atraso, temos mais oportunidades para os estímulos revelarem potencialidades inesperadas no momento em que experiências corporificadas são acionadas. Para Bergson, nossa humanidade era, dessa maneira, manifestada em nosso (não merecido) “poder para valorizar o inútil”, isso quer dizer, bagunçar o caminho de um entretenimento utilitário. Mas nós também recuperamos esse descuido de uma maneira mais ou menos consciente. O intervalo entre estímulo e resposta é onde nós somos interrompidos e produtivamente descarrilhados, por nós mesmos e por outros. O intervalo é, certamente, o espaço de emergências imprevisíveis. Mas isso não é externo às mediações das relações sociais estruturadas; ao contrário, é um momento em suas

encenações. Como Lauren Berlant aponta, os “momentos de colapso potencial” que sempre ameaçam qualquer performance de normatividade social são, não raramente, internas às convenções genéricas das práticas sociais que estão sendo encenadas, adicionando à riqueza do nosso investimento nelas, ao invés de anunciarem alguma transformação insurgente.<sup>58</sup>

O momento de descarrilamento produtivo não assombra as estruturas sociais de mediação por fora; ao invés disso, é o fantasma na máquina que frequentemente amarra nossas identificações e comprometimentos afetivos ainda mais firmemente às práticas e papéis que contêm os potenciais que podemos subsequentemente reconhecer como reacionário ou revolucionários. O que Bergon também chamou da nossa “vontade de sonhar” não é nem um domínio imanente de emergência não mediada nem apenas um simulacro ideológico de liberdade (MM, p. 83). Ao invés disso, isso é o excesso constitutivo que é o momento de possibilidade generativa em todas as relações sociais. Talvez seja por meio deste intervalo que uma ética da vida coletiva que nos dê valor enquanto multidão possa vir à tona ou possa ganhar vida.

---

<sup>58</sup> Lauren Berlant, *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture* (Durham, N.C., 2008), p. 4.